

Lesclache, Louis de . Troisieme partie de la philosophie, ou la physique, qui nous donne la connoissance des choses natureles. Divisée en generale et particuliere. Par Louïs de Lesclache.

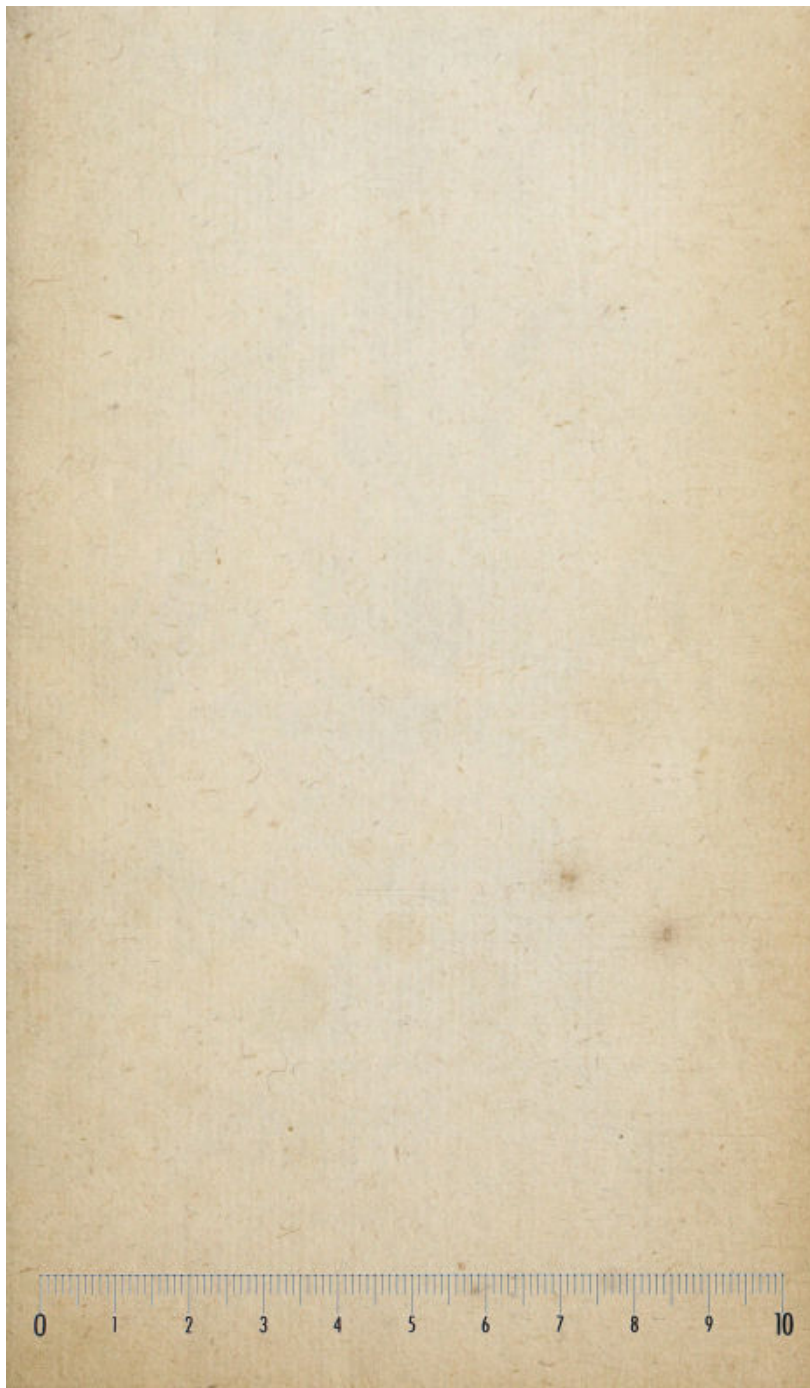
A Paris, chez l'auteur, proche le Pont-neuf, en la ruë neuve de Guenegaud. Et Laurent Rondet, ruë S. Jacques, à la longue Allée, vis-à-vis la ruë de la Parcheminerie. M. DC. LXV. Avec privilege du Roi., 1665.

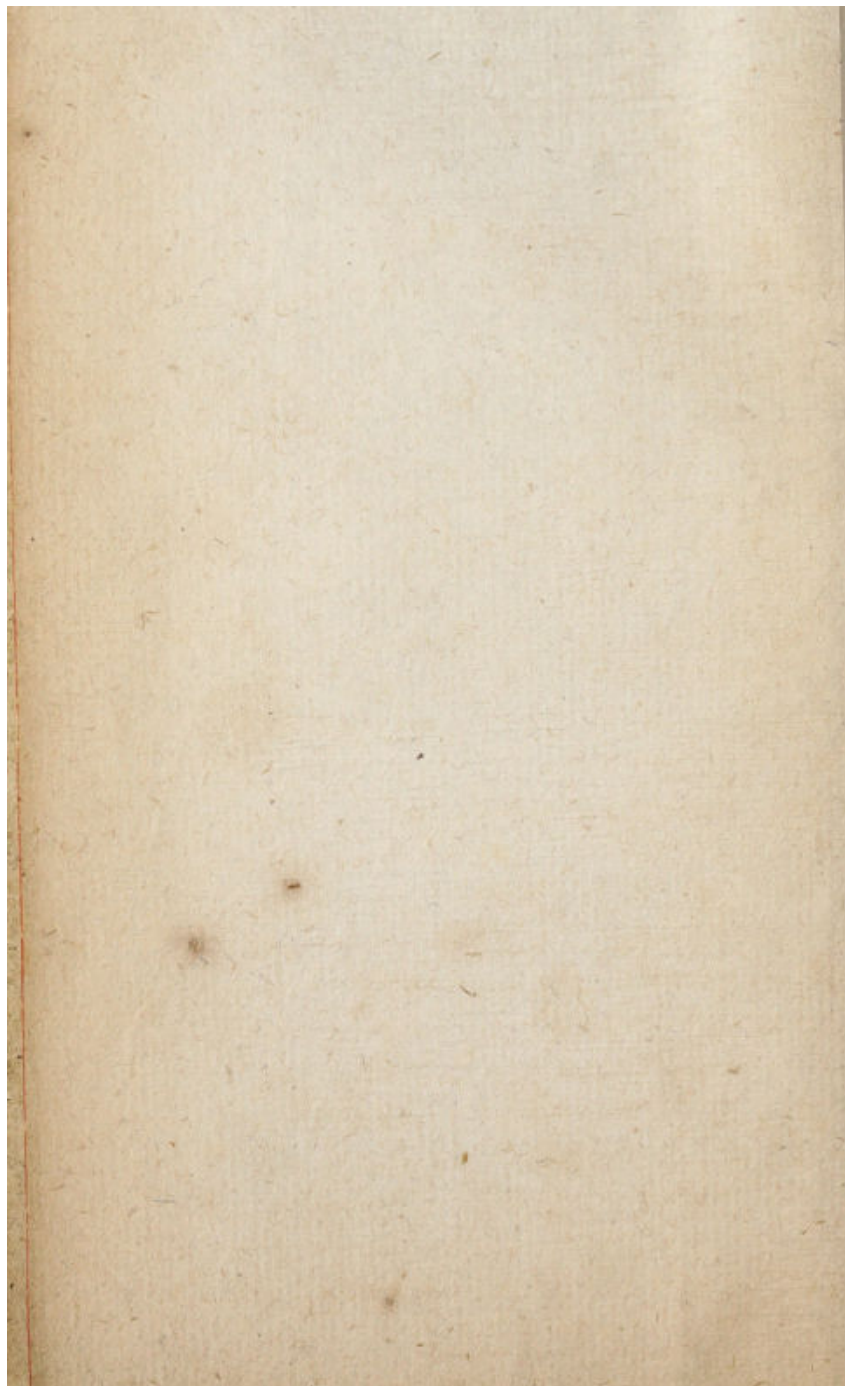
Cote : BIU Santé Pharmacie 11578



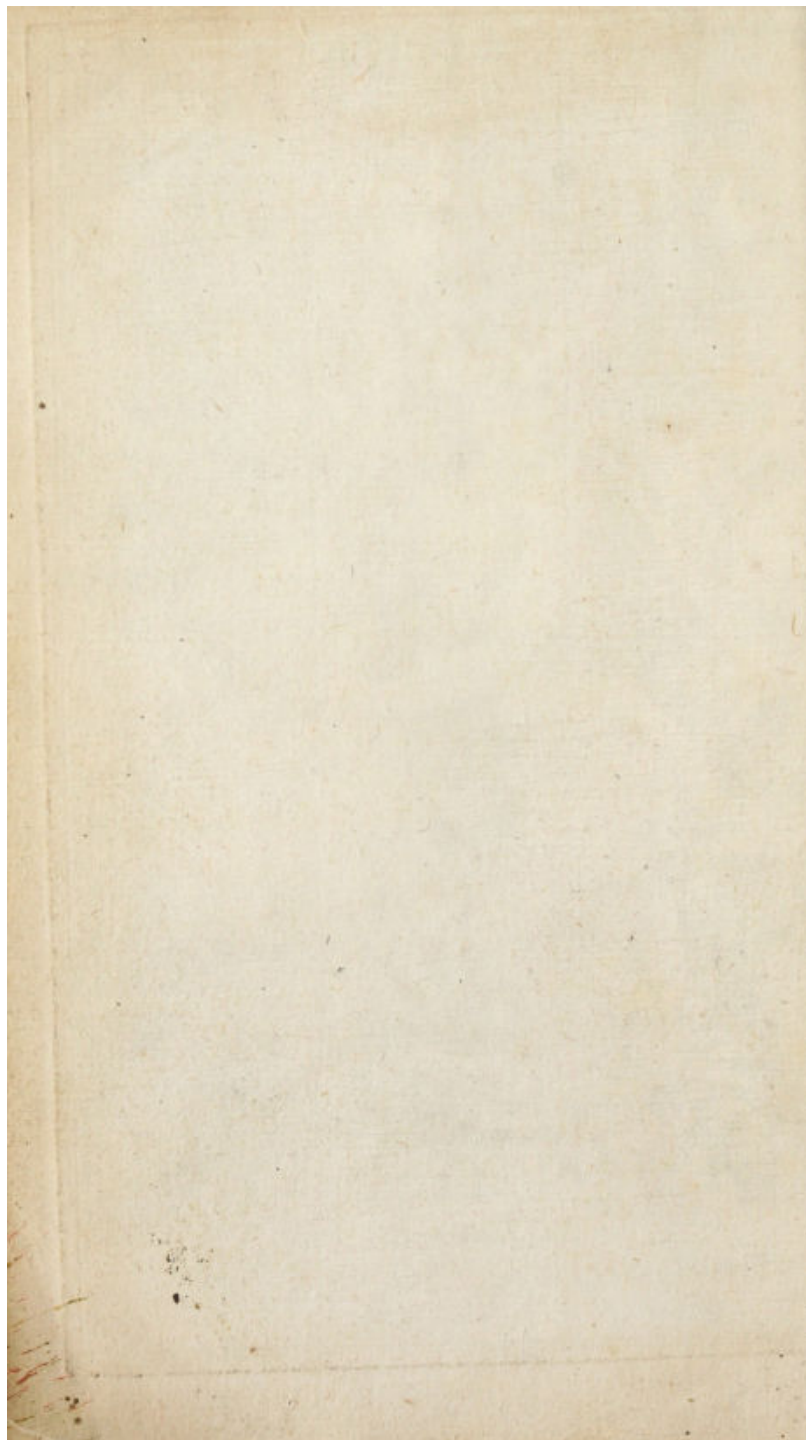












TROISIEME PARTIE ¹¹⁵⁷⁸
DE LA
PHILOSOPHIE,
OV
LA PHYSIQUE,
QVI NOVS DONNE LA
connoissance des choses
natureles.

DIVISÉE
EN GENERALE ET
PARTICULIERE.

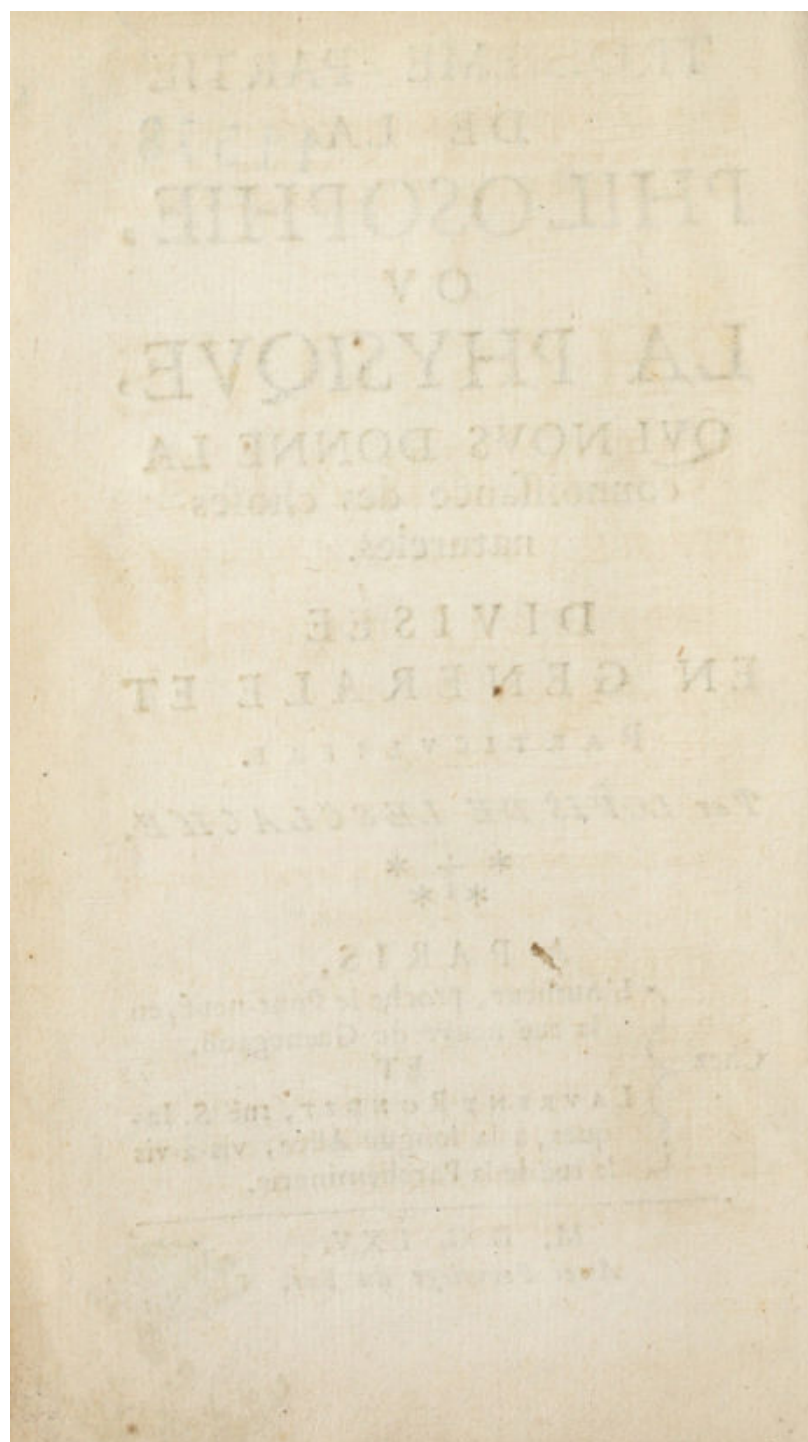
Par LOUIS DE LESCLACHE.

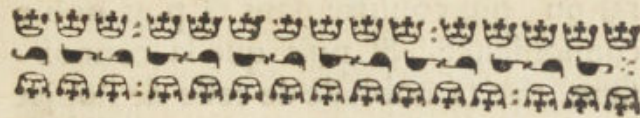
†

A PARIS,
L'Autheur, proche le Pont-neuf, en
la rue neuve de Guenegaud,
ET
Chez LAURENT RONDET, rue S. Ia-
ques, à la longue Allée, vis-à-vis
la rue de la Parcheminerie.

M. D C. LXV.
Avec Privilege du Roi.







LA
PHYSIQUE
GENERALE.
 DIVISÉE EN TROIS PARTIES.
 PREMIERE PARTIE.
DES PRINCIPES DV CORPS
naturel.

*Des avantages que nous pouvons recevoir
 de la Physique.*

CHAPITRE PREMIER.



A Physique nous est utile,
 pour nous faire connoître nô-
 tre nature & nôtre origine,
 car nous devons tâcher d'a-
 querir la dernière perfection de nôtre

A ij

raison , qui consiste dans la plus noble connoissance , & puis que la connoissance tire sa noblesse de celle de l'objet qu'elle regarde , nous devons occuper nôtre esprit à la contemplation de Dieu.

Il est certain que nous n'avons pas assez de lumière pour connoître Dieu par lui même , & que nous ne le pouvons connoître que par ses effets , c'est pourquoi nous devons attendre de grans avantages de la Physique , qui nous donne quelque connoissance de la sagesse de Dieu , qui reluit dans l'ordre de ses ouvrages.

Comme l'homme , qui est l'abregé des merveilles de la nature , est le plus noble des effets de Dieu que nous puissions connoître , il doit être le principal objet de la Physique.

Cette science nous apprendra ce que nous sommes , & d'où nous tirons nôtre origine , car elle nous enseignera que l'ame raisonnable , qui nous sépare de la nature des bestes , est spirituelle , qu'elle ne peut être tirée de la puissance de la matiere par aucun agent , qu'étant indivisible elle ne peut être vne partie de

l'ame de celui qui engendre son semblable & qu'elle vient immédiatement de Dieu.

La même science nous découvrira les merveilles qui se rencontrent dans les fonctions de nôtre entendement, de nôtre volonté & de nôtre memoire. Mais nous devons travailler avec soin, pour éviter la curiosité & l'aveuglement de ceus qui font plusieurs questions inutiles dans la Physique générale, & de ceus qui examinent dans la Physique particuliere plusieurs choses qui sont inconnuës à l'esprit des hommes.

Polycrate, qui étoit tombé dans l'erreur des vns & dans celle des autres, faisant le portrait de sa vie à Phylocriste dans le premier Dialogue des Fondemens de la Religion Chrétienne, dit que Dieu l'ayant éclairé par sa grace, il juge facilement que le principal devoir de la Physique est de nous faire connoître la nature de l'ame, & son origine, pour nous apprendre ce que nous devons faire, & où nous devons arriver, car si nous scavons clairement que l'ame raisonnable est spiritüele & immortele,

A iij



nous jugerions , dit ce Philosophe , que nos actions doivent être conformes à la noblesse de leur principe , & si nous étions bien persuadés que nôtre ame étant spirituelle vient immédiatement de Dieu , nous connoîtrions que nous ne pouvons être parfaitement heureux que par la contemplation de l'essence divine.

Le même Philosophe avouë qu'il avoit mal employé le tems , lors qu'il dit à Phylocriste qu'au lieu de s'attacher à la recherche des choses qui pouvoient le conduire à la connoissance de soi-même & à celle de Dieu , il s'étoit occupé tantôt à faire plusieurs reflexions sur la nature de la matiere premiere , tantôt à faire plusieurs experiences pour défendre le vuide ou pour le combattre , tantôt à faire plusieurs questions ridicules sur les points que l'on peut imaginer dans la quantité. Il lui dit enfin qu'après avoir détruit les formes substantielles il avoit établi des principes qui pourroient faire croire à ceus qui seroient assés ignorans & mal-heureus pour les approuver , que l'ame raisonnable est aussi

bien que le corps qu'elle anime sujete à la mort.

Si la plûpart des Physiciens étoient assés heureux pour imiter le changement de Polycrate , ils ne feroient plus les questions inutiles & ridicules qu'ils font de la matiere premiere , de la forme , du lieu , du tems , de la quantité & de plusieurs autres choses qu'ils examinent dans la Physique générale , & ils ne s'appliqueroient plus à la recherche des causes du flux & du reflux de la mer , ni de plusieurs autres choses qui sont inconnuës à l'esprit des hommes. Mais si l'exemple de Polycrate , qui suivant l'inspiration du Saint Esprit à quité leur erreur pour chercher la verité , ne fait pas assés d'impression dans leur ame , il faut emploïer l'autorité de celui qui a produit son changement pour les éclairer.

L'espere qu'ils recevront la guerison que je leur souhaite , s'ils veulent écouter Dieu , qui nous enseigne au troisiéme Chapitre de l'Eclesiastique qu'il y a plusieurs de ses ouvrages qui surpassent nôtre connoissance.

A iiij

Ils leur demande si dans l'explication des choses naturelles ils ne voudroient pas suivre le sentiment d'un homme qui passeroit pour le plus grand esprit du monde, qui auroit medité toute sa vie sur les merveilles de la nature & qui auroit trouvé une methode particuliere pour en bien discourir ? Ils me diront sans doute que les lumieres de cet homme incomparable seroient la règle des connoissances qu'ils voudroient acquérir ; pourront-ils après cela refuser d'obeir au precepte de la sagesse même, qui leur défend la curiosité dans la recherche des causes de plusieurs choses naturelles au troisiéme Chapitre de l'Eclesiastique ?

S'ils ont quelque respect pour les témoignages de l'Ecriture Sainte, l'explication des verités qui sont établies depuis le vintiéme jusques au vint-huitiéme verset du troisiéme Chapitre de l'Eclesiastique les obligera à renoncer à leurs occupations inutiles pour s'appliquer à l'étude des choses qu'ils peuvent connoître, pour s'élever à la connoissance & à l'amour de Dieu.

Comme la grandeur de l'excellence répond à celle du bien qu'elle accompagne, & qu'elle fait vne forte impression dans l'ame des hommes, les vns se persuadent facilement qu'ils ont plus de lumiere que les autres. Cette pensée leur fait chercher la connoissance de plusieurs choses qui sont inconnuës aux hommes, pour faire parétre qu'ils sont des hommes extraordinaires, & il arrive souvent que de foibles raisons ou pour mieus dire de ridicules imaginations qu'ils ont sur vne chose qui leur est inconnuë passent dans leur esprit pour de veritables démonstrations.

Dieu, qui a fait l'homme, connoît tous les mouvemens de son cœur, & pour en arracher la curiosité, qui est vn effet du desir de la gloire qu'il poursuit d'une façon immodérée, il lui fait connoître au vintième verset du Chapitre que nous expliquons ici que plus il est grand, plus il doit s'humilier.

La preuve de cette verité peut être tirée, ou de l'amour que doivent porter à Dieu ceus qui surpassent les autres,

ou de la connoissance qu'ils peuvent avoir, ou de la crainte qu'ils doivent avoir d'être coupables de plusieurs crimes ou ataqués de vanité.

Ceux qui surpassent les autres, ou en richesses, qui leur donnent le pouvoir d'obliger tout le monde, ou en puissance, qui assujettit les autres à leur empire, ou en science, qui leur donne le moyen d'éclairer les ignorans, sont redevables de tous ces avantages à la bonté divine, c'est pourquoi leur élévation doit être la mesure de l'amour qu'ils doivent porter à Dieu, & comme l'amour qui est entre les inégaux se conserve par l'inégalité, plus les hommes sont élevés au dessus des autres, plus ils doivent s'humilier devant Dieu.

La preuve de cette vérité peut être encore tirée de la connoissance que peuvent avoir les hommes, ou des choses qu'ils peuvent sçavoir, ou de celles qui leur sont inconnues. Comme les ignorans ne connoissent pas si parfaitement que les sçavans qu'il y a plusieurs choses qui surpassent la connoissance des

hommes , plus les hommes sont sçavans , plus ils sont obligés de s'humilier devant Dieu.

Ceux qui sont élevés audeffus des autres par le commandement , obeissent ordinairement à l'ambition , c'est pourquoy ils sont en peril de commettre plusieurs crimes , car la crainte des peines & la beauté de la vertu sont les deux principales choses qui détournent les hommes du vice. La crainte des peines ne fait aucune impression dans l'ame de ceux qui commandent aux autres , & puis qu'ils obeissent à l'ambition , la vertu , qu'ils abandonnent , n'a pas assez de force pour les empêcher d'exécuter leurs injustes desirs.

Il est vrai qu'ils travaillent avec soin , pour découvrir les ennemis qui peuvent détruire leur grandeur , mais ils ne considerent pas que leur propre grandeur est le plus grand ennemi qu'ils aient à combattre , parce qu'elle les porte plutôt à soumettre les hommes à leurs volontés , qu'à soumettre leur propre volonté à celle de Dieu.

Ils doivent considérer qu'ils sont obligés de suivre les ordres de la première puissance, s'ils veulent commander justement à ceux qui relevent de leur empire, & ils devroient sçavoir que Dieu leur parle au sixième Chapitre de la Sagesse, en ces termes.

Ecoutez Rois du monde, entendés juges, de la terre ? cherchez la discipline ?

Ouvrés les oreilles vous qui gouvernés les peuples & qui prenés plaisir à commander aus autres, car vous avés reçu la puissance du Seigneur & la vertu du Souverain, qui vous fera rendre conte de vos actions, & qui pénétrera dans vos pensées. Car quand vous étiés les ministres de son Roïaume, vos jugemens n'ont pas été conformes à la raison, vous n'avés pas observé les lois de la justice & vous n'avés pas suivi la volonté de Dieu. Il vous aparétra avec horreur, & bien tôt, car ceus qui sont élevés audessus des autres, pour les conduire, seront jugés avec beaucoup de rigueur & de severité, car les petis

recevront les effets de sa miséricorde , mais les puissans souffriront puissamment les tourmens.

Si ces paroles étoient bien imprimées dans l'ame des Monarques , ils trembleroient & s'humilieroient continuellement devant Dieu , la conduite de leurs sujés seroit le plus commun objet de leur pensée & la principale occupation de leur vie , ils connoitroient clairement que Dieu les a élevés sur le thrône , pour éclairer & conduire ceus qu'il a soumis à leur puissance. Enfin leur grandeur leur donneroit de l'aprehension , puis que la puissance met en peril ceus qui l'ont reçûe d'éprouver la rigueur des justes jugemens de Dieu.

Les verités precedantes prouvent clairement , que plus les hommes sont élevés au dessus des autres , plus ils sont obligés de s'humilier devant Dieu.

Enfin la preuve de cette verité peut être encore tirée de la crainte que doivent avoir ceus qui sont au dessus des autres d'être ataqués de vanité , car lors qu'ils se servent des avantages qu'ils ont de la nature , ou de la fortune , pour

éclairer les autres & pour les secourir , la vanité est vn ennemi qui les ataqué au milieu de leurs victoires.

Celui qui est au dessus des autres & qui s'humilie devant Dieu lui est agreable , parce qu'il veut demeurer dans l'ordre auquel Dieu l'a mis , pour révé- rer ce principal objet de son amour.

Pour donner vne claire connoissance de cette verité , il faut découvrir la ré- gle de l'humilité , le devoir de cette ver- tu & sa source.

La connoissance de soi-même que l'homme doit avoir , est la règle de l'hu- mité qu'il doit pratiquer.

Cette vertu l'empêche de tendre aus choses qui sont au dessus de sa puissan- ce , & la réverence qu'il doit porter à Dieu en est la source.

Ces propositions nous enseignent , que la connoissance de soi-même que l'homme doit avoir , le détourne des choses qui surpassent sa puissance , & qu'elle l'incite à demeurer dans l'ordre , auquel Dieu l'a mis , pour exercer l'hu- milité. Mais comme il cherche l'excel- lence d'une façon inmodérée , il se per-

siade facilement, que sa puissance est plus grande qu'elle n'est pas.

Cette pensée prouve, que celui qui la produit s'estime davantage qu'il ne devoit faire, qu'il ne se connoît pas, qu'il est en disposition d'entreprendre des choses qui surpassent sa portée, & qu'il s'éloigne des ordres de Dieu; il est donc perilleux à l'homme d'avoir de la complaisance pour soi-même.

Il ne faut pas faire le même jugement de Dieu, qui se connoît toujours très parfaitement, étant aussi bien infiniment intelligent, qu'il est infiniment intelligible, qui n'entreprend rien qui soit au dessus de sa puissance, puis qu'elle n'a point de bornes, & qui ne peut s'éloigner d'aucun ordre, étant le premier de tous les êtres.

Il nous enseigne au vint-vnième Verset du Chapitre que nous expliquons, qu'il n'y a que lui qui ait une grande puissance, & qu'il est honoré de ceus qui sont humbles, pour nous apprendre que les avantages qui rendent les hommes considerables sont toujours accompagnés de foiblesse, & que plus les uns

sont élevés au dessus des autres , plus ils sont obligés de s'humilier.

Le desir immodéré des honneurs se forme facilement dans l'ame de ceus qui surpassent les autres en richesses , car ils jugent qu'il faut rendre vn grand honneur à celui qui a tous les biens , & ils pensent qu'ils soient en puissance de les aquerir par le moien de leurs richesses. Mais il faut avoir perdu la raison , pour croire que l'on peut aquerir toutes sortes de biens par le moien des richesses , parce qu'on ne peut acheter les biens de l'ame , d'où vient que le Sage dit admirablement au dix-septième Chapitre des Proverbes , qu'il est inutile aus fous d'avoir des richesses , puis qu'elles ne peuvent être le pris de la sagesse. Il ne dit pas que les richesses soient inutiles à tous les hommes. Car puis qu'elles sont des biens en puissance , elles peuvent servir pour exercer la vertu , comme pour soulager les pauvres dans leur misere , mais il assure seulement qu'elles sont inutiles aus fous , c'est à dire , à ceus qui les aiment , & qui ne les apliquent pas à vn bon vsage ,
d'où

d'où vient que pour en faire parétre la vanité il soutient au cinquième Chapitre de l'Ecclesiaste, que celui qui les aime n'en recevra aucun avantage.

Quelque absolu que puisse être un Monarque, il doit considerer que sa puissance a des bornes, qu'il ne peut disposer de la volonté du moindre de ses sujés, & qu'il n'y a que Dieu, qui est la cause efficiente de nôtre volonté, qui puisse être le principe de son mouvement.

Quelque sçavant que l'homme puisse être, il y a plusieurs choses qui lui sont inconnues, mais Dieu, dont la puissance ne peut être limitée, connoît très parfaitement toutes choses par la contemplation de son essence.

Dieu nous ayant fait connoître, que plus nous sommes élevés au dessus des autres, plus nous devons nous humilier, & qu'il n'y a que lui qui ait une puissance absolue, nous apprend par ces propositions que nous ne devons pas examiner les causes de plusieurs choses qui sont au dessus de nôtre connoissance.

B

Il ne se contente pas d'établir ces vérités en général ; il fait encore quelques propositions particulières qui devroient détruire entièrement la curiosité immodérée des hommes , lors qu'il leur défend au vint-deuxième Verset du Chapitre que nous expliquons de chercher ce qui est au dessus de leurs forces , qu'il leur commande de faire toujours réflexion sur les choses qu'il leur a prescrites & qu'il leur défend la curiosité dans plusieurs de ses ouvrages.

Si nous considérons attentivement ces paroles , nous découvrirons l'aveuglement de ceus qui pensent qu'ils peuvent connoître les choses futures qui sont contingentes , la folie de ceus qui ne meditent jamais sur les commandemens que Dieu nous a donnés pour nous élever à la jouissance de sa gloire & la vaine curiosité de ceus qui examinent avec beaucoup de soin , mais inutilement plusieurs ouvrages de Dieu qui surpassent leur connoissance , sans admirer la sagesse de l'ouvrier qui les a produits.

Comme les choses futures peuvent

être connües , ou dans leurs causes , ou en elles mêmes, entant qu'elles sont en acte & déterminées à vne chose , celles qui sont contingentes ne peuvent être connües assurément dans leurs causes , parce qu'elles n'ont point de liaison nécessaire avec elles , & celui là seulement à qui l'avenir est present les connoît comme elles sont en elles-mêmes , c'est pourquoi ceus qui pensent qu'ils peuvent connoître avec certitude les choses futures qui sont contingentes , s'attribuent vn avantage qui n'appartient qu'à Dieu , sont coupables de blaspheme & nous donnent des preuves très évidentes de leur aveuglement.

Ceux qui raisonnent sur les chose qui sont inconnües aux hommes , & qui ne font jamais reflexion sur les Commandemens de Dieu, font parétre leur folie , en ce qu'ils veulent penetrer dans les choses que Dieu leur défend d'examiner, & qu'ils ne considerent pas celles qu'ils peuvent connoître , & qui devroient être continüement l'objet de leur pensée.

Nous pouvons connoître les Com-

B ij

mandemens de Dieu , parce qu'ils sont fondés sur la lumière que nous avons de la nature , & si nous y faisons toujours reflexion , nous y trouverions autant de merveilles que de paroles , nous y verrions reluire la première sagesse , & nous jugerions qu'il nous est très-avantageux de suivre les ordres du Seigneur , c'est à dire , du Maître du Ciel , & de la terre , qui fait reluire sa bonté , sa sagesse , sa justice & sa providence dans la disposition admirable des choses qui composent la beauté du monde. Car comme il est le premier de tous les êtres , il est absolument indépendant , & ne pouvant recevoir aucun avantage des hommes , il ne leur commande que pour leur propre bien.

Nous devons méditer continuellement sur les préceptes que nous devons suivre , pour admirer la sagesse de Dieu dans leur nombre , dans leur ordre , dans les choses qu'ils contiennent & dans toutes les paroles dont Dieu s'est servi pour les exprimer.

Si nous considérons que Dieu a fait reluire sa sagesse dans les ordres qu'il

nous a donnés pour nous faire meriter la vie éternelle , & qu'il nous ayde à les suivre par la grace que sa bonté imprime dans nos ames , nous connoîtrons qu'il doit être le principal objet de nôtre amour.

Si nous l'aymons nous garderons ses commandemens , nous éviterons le vice & nous pratiquerons la vertu.

Il ne faut pas s'étonner de ce que Dieu nous prescrit de penser toujours aus commandemens qu'il nous a donnés , puis que nous en pouvons tirer de si grans avantages.

Comme l'homme est coupable du vice de curiosité , lors qu'il cherche la connoissance des choses qu'il ne peut connoître , nous devons condamner la vaine curiosité de ceus qui s'apliquent à la recherche des causes de toutes les merveilles de la nature.

S'ils disent qu'il y a plusieurs choses qui sont inconnuës aux foibles esprits , mais que ceux qui ont beaucoup de lumiere peuvent connoître toutes les choses qui sont dans le monde , il faut leur montrer que cette proposition , qui

B iiij

est vn effet de leur vanité , est heretique , puis qu'elle combat vne verité qui est contenue dans l'Ecriture sainte.

Dieu nous aiant défendu de chercher ce qui est au dessus de nos forces, & en suite la curiosité dans plusieurs de ses ouvrages , nous enseigne par ces propositions qu'il y a plusieurs choses dans la nature qui surpassent la connoissance de tous les hommes.

Il nous decouvre clairement cette verité au vint-troisième Verset du Chapitre que nous expliquons , quand il dit que la connoissance des choses qui nous sont inconnues ne nous est pas necessaire.

Nous devons admirer ici la bonté & la sagesse de Dieu , qui voulant nous ôter la connoissance de plusieurs choses , pour nous empêcher de douter de son existence , nous prive seulement des connoissances qui ne nous sont pas nécessaires.

Si toutes choses étoient sensibles , & si nous pouvions connoître tout ce qui est dans le monde, nous pourrions douter de l'existence de Dieu, qui est insen-

fiâble, & dont nous ne pouvons avoir vne parfaite connoissance, c'est pourquoy il a voulu que la plûpart des choses fussent inconnues à l'esprit des hommes, pour les empêcher de revoquer en doute son existence.

Enfin pour combattre entierement la vaine curiosité de ceus qui pensent qu'ils peuvent connoître tout ce qui est en la nature, il faut leur dire avec l'Ecriture sainte que celui qui ayme le peril y trouvera sa perte, où il faut considerer que celui qui cherche la connoissance de toutes les choses naturelles se met en peril de travailler inutilement, de tomber en plusieurs erreurs & de s'élever contre Dieu par sa vanité.

Comme vn Medecin qui entreprendroit de combattre vne maladie incurable & vn Orateur qui voudroit exciter la compassion dans l'ame de ceus qui sont miserables travailleroient inutilement, il faut faire le même jugement d'un Physicien qui voudroit chercher les causes de toutes les merveilles de la nature.

Ce Physicien, qui ne sçauroit pas que

sa connoissance est bornée , se mettroit en peril de tomber en plusieurs erreurs , car voulant penetrer dans les choses qui sont inconnuës aux hommes , il prendroit facilement de foibles raisons qu'il auroit inventées pour de veritables démonstrations. Il s'attacheroit alors fortement à ses sentimens. Car comme l'homme s'ayme naturellement soi-même , il ayme les choses qui viennent de lui , & puis que sa raison est la plus noble de ses facultés , il en ayme particulièrement les productions , d'où vient qu'il s'atache fortement aux choses fausses qu'il invente , parce qu'elles lui apartiennent entierement.

Ce Physicien s'éleveroit enfin contre Dieu par sa vanité , entant qu'il chercheroit la connoissance des choses que Dieu lui défend d'examiner , & qu'il s'attribüeroit des avantages qui n'appartiennent qu'à Dieu.

Puis que la clarté de nos connoissances dépend de l'ordre, l'utilité de la Physique peut être clairement connuë par l'ordre des choses qu'elle doit considerer.

De



*De l'ordre que nous devons suivre dans
l'explication des parties de la
Physique.*

CHAPITRE II.



L'ORDRE que nous devons suivre dans l'explication des parties de la Physique , peut être facilement connu par celui que nous avons gardé dans l'explication de la science générale. Car comme la science générale considère les principes , les causes, les propriétés & les parties de l'être , la Physique doit examiner les principes , les causes , les propriétés & les especes du corps naturel.

L'ordre des choses que nous avons considérées dans la science générale est fondé sur les preceptes que nous avons établis dans la Logique. Car puis que la methode , qui est la quatrième partie de la Logique , nous enseigne que l'expli-

C

cation des choses particulieres suppose la connoissance des choses générales, les discours que nous avons fais dans la science générale des principes, des causes & des propriétés de l'être ont precedé ceus que nous y avons fais de la substance & de l'accidant, qui en sont les parties.

Comme l'essence precede par nature la propriété qui en dépend, l'explication des principes & des causes de l'être, qui nous en font connoître la nature, a precedé celle de ses propriétés.

Enfin le traité des causes suppose celui des principes, parce que le principe est plus général que la cause, car le principe est seulement l'origine de quelque chose, mais la cause est le principe d'un effet qui en dépend.

Cet ordre, que nous avons gardé dans la science générale, nous decouvre clairement celui que nous devons suivre dans la Physique, que nous devons diviser en générale & particuliere.

Nous parlerons dans la Physique générale des principes, des causes & des propriétés du corps naturel, dont nous

examinerons les especes dans la Physique particuliere.

Comme nous avons dit dans la science générale que les principes sont ou de connoissance, ou de la chose, nous devons assurer que les principes dont nous devons discourir dans la Physique sont, ou de connoissance, ou du corps naturel.

Nous entendons par les principes de connoissance dont nous devons parler dans la Physique, des propositions très claires, qui sont les sources des conclusions qui appartiennent aux choses naturelles.

Ces principes de connoissance seront disposés selon l'ordre des choses qui doivent être considérées dans la Physique générale & particuliere.

Nous parlerons des principes du corps naturel, ou absolument, ou respectivement, & selon la premiere consideration nous en traiterons, premierement en général, & en suite en particulier.

Dans le discours général que nous ferons des principes du corps naturel, nous montrerons que nous devons con-

C ij

siderer trois principes dans la génération des choses naturelles, qui sont la matiere premiere, la privation & la forme, & qu'il n'y a que deux principes qui entrent dans la composition du corps naturel, sçavoir la matiere premiere & la forme.

Si nous voulons connoître l'ordre que nous devons suivre dans l'explication des principes du corps naturel en particulier, nous devons sçavoir que la matiere premiere passe de la privation à la forme.

Cette proposition nous apprend que nous devons premierement traiter de la matiere premiere.

En second lieu, de la privation.

En troisiéme lieu, de la forme.

Aprés que nous aurons parlé de ces trois principes en particulier, nous en ferons la comparaison.

Nous avons discoursu amplement dans la troisiéme partie de la science générale des causes en général, sçavoir de la fin, de la cause efficiente, de la matiere & de la forme, où nous avons disposé par ordre plusieurs principes qui peu-

vent servir pour toutes les sciences. Mais les causes qui doivent être considérées dans la Physique peuvent être connus par l'explication de la nature & du cas-d'avanture.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité, il faut sçavoir que la matiere premiere & la forme, qui composent le corps naturel, sont les causes qui lui appartient.

La matiere premiere & la forme sont comprises sous le nom de nature, c'est pourquoi nous devons discourir de la nature dans la seconde partie de la Physique générale.

Nous y devons ensuite dire quelque chose de l'art, qui est opposé à la nature, parce que la consideration des oposés appartient à vne même science.

Comme le cas-d'avanture proprement pris n'est autre chose que la nature, entant qu'elle arrive à vn effet auquel elle ne visoit pas, & que la fortune proprement prise n'est autre chose que l'art, entant qu'il arrive à vn effet par accident, après que nous aurons parlé de la nature & de l'art dans la seconde

C iij

partie de la Physique , nous y traiterons du cas-d'avanture & de la fortune.

Ces deux choses peuvent être signifiées par le mot de cas-d'avanture , qui peut être pris en général pour toute cause qui arrive à vn effet auquel elle ne vi-foit pas.

Les propositions precedantes nous enseignent , que les causes qui doivent être considérées dans la Physique peuvent être connues par l'explication de la nature , & du cas-d'avanture.

La troisième partie de la Physique générale examinera les principales propriétés du corps naturel , qui sont la quantité , le lieu , le tems & le mouvement , car le corps naturel , qui a de l'étendue , ocupe vn lieu , & se rencontre dans vn tems , qui est la mesure du mouvement.

Après que nous aurons donné la connoissance de la Physique générale , nous expliquerons dans la Physique particulière les especes du corps naturel , qui sont les Cieux , les elemens , les meteo-res , les pierres , les métaus , les mineraus , les plantes , les bestes & l'homme.

Pour avoir vne claire connoissance de l'ordre que nous suivrons dans les discours que nous ferons des especes du corps naturel, nous devons considerer qu'il est, ou inanimé, ou animé.

L'explication du corps inanimé, precedera celle que nous ferons du corps animé, parce que le premier n'est pas si parfait que le second, dont les perfections font reluire admirablement la sagesse de Dieu.

Le corps naturel qui est inanimé est, ou simple comme le feu, ou composé comme les pierres.

L'ordre de cette division est conforme à celui de la nature, que nous devons suivre dans les sciences. Car comme les choses simples precedent par nature celles qui sont composées, les discours que nous devons faire des corps simples dans la Physique particuliere precéderont ceus que nous y devons faire des corps composés.

Le corps inanimé qui est simple est, ou incorruptible, sçavoir les Cieux, dont nous examinerons les causes, ou corruptible, sçavoir les quatre elemens,

C iiij

qui sont le feu, l'air, l'eau & la terre.

Le corps inanimé qui est composé est, ou imparfaitement composé, sçavoir les meteores comme la pluie, ou parfaitement composé, sçavoir les pierres, les metaus & les mineraus.

Il faut ici remarquer que les meteores sont des corps imparfaitement composés, parce qu'ils n'ont point d'autres formes substantielles que celles des elements, comme la pluie n'a point d'autre forme substantielle que celle de l'eau.

Après que nous aurons donné quelque connoissance des corps inanimés, nous parlerons amplement de ceus qui sont animés, qui peuvent être connus par l'explication de l'ame. Car comme l'ame est la source de toutes les facultés & le premier principe de toutes les actions que nous admirons dans les choses animées, le corps animé peut être connu par la consideration de l'ame, qui surpassé les autres formes par la noblesse de ses actions.

Nous montrerons que la science qui traite de l'ame est utile pour les autres sciences, & principalement pour la Phi-

lophilosophie morale , car nous devons connoître nôtre nature & nôtre origine, par le moien de la Physique , pour découvrir en suite dans la Philosophie morale ce que nous devons faire , & où nous devons arriver.

Comme il est vtile de connoître l'ame , nous en devons discourir clairement , & comme l'explication des choses générales , doit preceder celle des choses particulieres , le discours de l'ame en général precedera celui que nous en ferons en particulier.

Nous parlerons premierement de l'ame même , & en suite de ses facultés , qui sont diferantes de sa nature.

Nous définirons l'ame pour en faire connoître la nature , & nous la diviserons , pour la connoître clairement , & pour élever nôtre esprit à la contemplation de Dieu , qui ne peut être connu en cette vie que par ses effés , & qui fait reluire très parfaitement sa sagesse dans l'ordre des choses vivantes.

Quand nous aurons montré que l'ame a des puissances diferantes de son essence , nous découvrirons les causes de

ses facultés , sçavoir leur fin , leur cause efficiente , leur sujet & leur objet , selon l'ordre que nous avons établi dans le dernier Chapitre de la troisième partie de la science générale.

Pour discourir par ordre de l'ame en particulier , il faut traiter premierement de l'ame vegetative.

En second lieu , de l'ame sensitive.

En troisième lieu , de l'ame raisonnable.

Cet ordre peut être clairement connu par celui de l'Arbre de Porphyre , qui nous enseigne que le vivant est plus général que l'animal , & que l'animal a plus d'étendue que l'homme.

Pour donner vne claire connoissance de l'ame vegetative , nous examinerons ses facultés , & les principales choses qui dépendent de la nourriture , qui en dépendent , ou pour être produites , sçavoir les humeurs & les esprits , ou pour être conservées , sçavoir le temperament & la santé.

Nous ferons connoître les merveilles qui se rencontrent dans l'ame sensitive par l'explication de ses facultés , qui sont

le sens externe & interne, l'appétit sensuel & la puissance qui meut les animaux parfaits d'un lieu à l'autre.

Ces facultés de l'ame sensitive peuvent être facilement connues par leurs actions. Car comme l'expérience nous apprend que les animaux parfaits se meuvent d'un lieu à l'autre, nous devons juger qu'ils ont reçu une faculté pour exercer cette action.

Ils se meuvent d'un lieu à l'autre, pour se porter au bien qu'ils desirerent & pour s'éloigner du mal qui leur peut nuire, c'est pourquoi ils ont reçu une faculté pour desirer le bien & fuir le mal, & cette faculté reçoit le nom d'appétit sensuel.

Le desir du bien & la fuite du mal qui se forment dans l'appétit sensuel supposent la connoissance du bien & du mal sensible, qui vient du sens; nous devons donc assurer que les facultés de l'ame sensitive sont le sens, l'appétit sensuel & la puissance qui meut les animaux parfaits d'un lieu à l'autre.

Pour donner une claire & utile connoissance de l'ame raisonnable, il en

faut prouver l'excellence & l'immortalité, car pour discourir clairement d'une chose, il en faut discourir par ordre.

Pour traiter par ordre de l'ame raisonnable, il faut montrer qu'elle est tres-excellente, & en suite qu'elle est immortele.

Nous en donnerons aussi par ce moïen vne connoissance tres-vtile, car si nous prouvons que l'ame raisonnable est tres-excellente, nous jugerons que les actions du corps doivent être assujeties à son empire, & si nous sçavons qu'elle est immortele, nous connoîtrons que nos actions doivent tendre à l'immortalité.

L'ordre que nous venons d'établir, nous apprend que nous devons commencer la Physique par l'explication des principes de connoissance qui lui appartiennent, dont nous devons faire connoître la nature & l'ordre que nous devons garder dans leur disposition.





*De la nature des principes de connoissance
qui apartiennent à la Physique &
de l'ordre que nous devons garder
dans leur disposition.*

CHAPITRE III.



OUS entendons par les principes de connoissance dont nous devons parler dans la Physique , des propositions tres-claires qui sont les sources des conclusions qui apartiennent aux choses naturelles.

La preuve de cette verité peut être tirée de la division que nous avons faite des principes de connoissance au second Chapitre de la seconde partie de la science générale , où nous avons montré que les principes de connoissance sont , ou simples , ou composés.

Les principes de connoissance sont simples , lors qu'ils sont exprimés par

vn simple terme , comme la fumée nous donne la connoissance du feu ; & ils sont composés , quand ils sont exprimés par plusieurs termes , comme l'animal raisonnable nous fait connoître la nature de l'homme.

Les principes de connoissance qui sont composés apartiennent , ou à la premiere action de l'esprit , sçavoir la division & la définition , ou à la seconde action de l'esprit , sçavoir des propositions tres-claires qui sont les fondemens de plusieurs conclusions qui en peuvent être tirées.

Ces principes peuvent servir , ou pour toutes les sciences , qui ont été disposés dans la science générale , selon l'ordre des choses quelle doit considerer , ou pour chèque science , comme lors que nous disons que les mouvemens qui sont entre des termes contraires se font successivement , & que ceus qui sont entre des termes privatifs se font en vn instant , nous établissons des principes qui apartiennent à la Physique.

Les divisions precedantes , que nous avons faites dans la science générale ,

prouvent clairement que nous entendons par les principes de connoissance dont nous devons parler dans la Physique , des propositions très claires qui sont les sources des conclusions qui appartiennent aux choses naturelles.

Les principes de connoissance que nous devons employer pour discourir des choses naturelles sont, ou généraux, comme lors que nous disons que les actions qui viennent des formes nous en peuvent donner la connoissance, ou particuliers , comme quand nous assûrons que la chaleur rarefie , ou que le froid condense.

Les généraux peuvent être prouvés par raison , mais les particuliers ne sont connus que par experience.

Il est vrai que châque science suppose ses principes de connoissance , mais quand nous soutenons que les principes généraux qui appartiennent à la Physique peuvent être prouvés , nous voulons faire connoître qu'ils peuvent être prouvés par les lumieres de la science générale , comme nous sçavons que les

actions qui viennent des formes nous en donnent la connoissance, à cause que les effés nous donnent celle des causes dont ils dépendent.

La diferance qui se rencontre entre les principes généraus & les particuliers de la Physique, nous enseigne que nous connoissons le pouvoir de la nature, en général, par raison, & que nous ne le connoissons en particulier que par experience, comme nous pouvons montrer pourquoi les choses naturelles qui n'ont point de raison sont déterminées à vne chose, mais si l'on nous demande pourquoi elles sont déterminées à vne chose plutôt qu'à vne autre, nous n'en pourrons rendre aucune raison.

Nous pouvons montrer pourquoi vn pommier est déterminé à vne chose, car s'il n'étoit point déterminé à vn effet, n'ayant point de liberté, il ne pourroit pas se déterminer, c'est pourquoi il seroit inutile dans la nature, contre l'ordre de la sagesse divine, qui ne souffre rien d'inutile dans ses ouvrages, mais nous sçavons par experience
seulement

seulement qu'un pommier est déterminé à produire des pommes plutôt que des poires.

Puis qu'il y a des choses dans la nature qui ne peuvent être connues que par expérience, il faut condamner l'aveuglement de ceux qui cherchent la connoissance de plusieurs choses qui sont inconnues à l'esprit des hommes, comme nous avons montré dans le premier Chapitre de cet ouvrage.

Pour discourir clairement des principes généraux de la Physique, il faut examiner leur nature & l'ordre que nous devons garder dans leur disposition.

Pour bien expliquer la nature des principes généraux de la Physique, il faut dire qu'ils peuvent être prouvés par les principes de la science générale, & qu'ils peuvent être les fondemens de plusieurs conclusions qui appartiennent aux choses naturelles.

Comme ils sont des principes généraux, ils peuvent être prouvés, comme nous venons de montrer.

Puis qu'ils appartiennent à la Physique,

D

ils peuvent être prouvés par les principes de la science générale.

Ils peuvent être enfin les fondemens de plusieurs conclusions qui apartiennent aux choses naturelles , autrement ils seroient des principes de la Physique & ne le seroient pas , ce qui est impossible.

Nous pouvons faire ici quelque comparaison des dix Commandemens de Dieu , dont nous avons parlé amplement dans les Fondemens de la Religion Chrétienne , avec les principes généraus de la Physique. Car comme les principes généraus de la Physique sont des conclusions , à l'égard des principes de la science générale , & des principes , à l'égard de plusieurs conclusions qui apartiennent aux choses naturelles , les dix Commandemens de la Loi ancienne dépendent des preceptes qui nous obligent d'aymer Dieu & nôtre prochain , mais ils sont des principes , à l'égard de plusieurs autres principes particuliers qui en peuvent être tirés , pour regler la vie humaine , comme le quatrième ,


qui nous commande d'honorer ceus qui nous ont donné l'être , contient ensuite toutes les choses que nous devons faire pour la conservation de leur vie.

Puis que les principes généraus de la Physique sont les fondemens des conclusions qui regardent les choses naturelles , il est tres-évident qu'ils doivent être disposés selon l'ordre des choses qui doivent être considérées dans la Physique générale & particuliere.



Des principes de connoissance qui appartiennent à la Physique générale.

CHAPITRE IV.

 OMME les principes de la Physique générale doivent être disposés selon l'ordre des choses qu'elle doit considérer , ils peuvent servir pour discourir , ou des principes des choses naturelles , ou des causes qui doivent être examinées

D ij

dans la Physique, ou de la principale propriété du corps naturel.

Les principes de connoissance qui peuvent servir pour discourir des principes des choses naturelles les regardent, ou en général, ou en particulier.

Pour bien discourir des principes des choses naturelles en général, il faut sçavoir que nous entendons par les principes des choses naturelles les premières choses qui se rencontrent, ou dans leur génération, ou dans leur composition.

Cette proposition, qui nous apprendra que nous devons considérer trois principes dans la génération des choses naturelles, & qu'elles sont composées de deux principes seulement, est fondée sur les principes de la science générale. Car comme nous entendons par le principe, l'origine de quelque chose, nous devons entendre par les principes des choses naturelles les premières choses que nous y devons considérer.

Les choses naturelles qui sont au monde, ont été possibles. Car comme nous avons dit dans le cinquième Chapitre de la seconde partie de la science générale,

dans les choses créées l'acte suppose la puissance.

Comme les choses naturelles ont été possibles avant que d'être, elles ont passé par la génération du non-être à l'être.

Ces verités nous enseignent, que les principes des choses naturelles sont les premieres choses qui se rencontrent, ou dans leur génération, ou dans leur composition.

Les principes de connoissance qui peuvent servir pour discourir des principes des choses naturelles en particulier regardent, ou la matiere premiere, ou la privation, ou la forme.

Ceux qui regardent la matiere premiere, peuvent servir pour discourir, ou de son existence, ou de son essence.

L'établissement de l'existence de la matiere premiere dépend de deux principes, dont le premier nous apprend qu'il ne faut pas admettre de progrès à l'infini dans les choses qui sont soutenues en chaque composé, & le second nous enseigne que deux choses n'y sont pas soutenues l'une par l'autre.

D iij

Puis que les choses naturelles sont finies, il est très évident qu'il ne faut pas admettre de progrès à l'infini dans les choses qui sont soutenues en chaque composé.

Il est certain que ce qui soutient est différent de ce qui est soutenu, c'est pourquoi deux choses qui sont dans un composé n'y peuvent être soutenues l'une par l'autre, car ce qui soutient seroit différent de ce qui est soutenu & ne le seroit pas, ce qui est impossible.

Pour bien discourir de l'essence de la matiere premiere, il faut sçavoir que plus l'ouvrier est excellent, moins il a besoin de matiere, car moins il dépend de la matiere, plus il approche de Dieu, qui est absolument indépendant.

Ce principe nous fera connoître, que la nature étant très excellente, la matiere premiere, qui est le premier sujet qui entre dans la composition du corps naturel est un être très foible.

Pour bien discourir de la privation, qui est le second principe que nous devons considérer dans la génération des choses naturelles, il faut sçavoir qu'elle

peut être connue par la forme qui lui est opposée.

Pour avoir une claire connoissance de cette vérité, il faut sçavoir que ce qui est intelligible est véritable, & que la vérité est une propriété de l'être.

Cet ordre que nous avons établi dans le premier Chapitre de la quatrième partie de la science générale, prouve que le rien n'étant pas un être, ne peut être véritable, ni intelligible par lui-même; d'où vient qu'il ne peut être connu que par l'être, comme les tenebres ne peuvent être connues que par la lumière.

Puis que le rien ne peut être connu que par l'être qui lui est opposé, la privation doit être connue par la forme qui lui est opposée.

Il faut ici remarquer que la privation ne peut être connue que par la forme qui lui est opposée, mais que l'acte peut être connu par lui-même, & par la privation, comme l'ame se fait connoître non seulement par ses actions, mais aussi par son absence, & Dieu fait connoître sa providence, en ôtant un bon

pere de famille à vne maison , ou vn bon Roi à vne Monarchie.

Pour bien discourir de la forme , qui est le troisieme principe que nous devons considerer dans la génération des choses naturelles , il faut sçavoir que les actions qui viennent des formes nous en peuvent donner la connoissance , & que la forme substantiele peut être facilement connue , en qualité de nature , & difficilement , en qualité de forme substantiele.

Les actions qui viennent des formes nous en peuvent donner la connoissance , parce que les effès nous donnent celle des causes dont ils dépendent.

Si les actions qui viennent des formes nous en peuvent donner la connoissance , la noblesse des actions nous conduit à la connoissance de la noblesse des formes qui les produisent , d'où vient que nous montrerons dans la Physique particuliere , que l'ame raisonnable est la plus noble des formes qui entrent dans la composition des corps naturels.

Il y a des Philosophes qui soutiennent qu'il est facile de connoître la forme
sub-

substantiele, & il y en a d'autres qui assurent qu'il est très difficile de la connoître.

Pour acorder les opinions des Philosophes sur ce sujet, il faut séparer ce qui est clair des choses qui sont difficiles.

Selon ce principe il faut dire, que la forme substantiele peut être facilement connue, & qu'il est très difficile de la connoître, à l'égard de diferentes considerations.

Elle peut être facilement connue, en qualité de nature, c'est à dire, que les actions qui en viennent nous conduisent facilement à la connoissance du principe qui les produit.

La forme substantiele peut être difficilement connue, en qualité de forme substantiele, c'est à dire, qu'il est difficile de sçavoir de quelle maniere elle est unie à la matiere.

Il faut établir quatre principes, pour bien discourir des causes qu'il faut examiner dans la Physique.

Premierement, la nature n'agit pas librement.

En second lieu, la nature est deter-

E

minée à vne chose.

En troisiéme lieu, l'art doit imiter les ouvrages parfaits de la nature.

En quatriéme lieu, la fortune ne fait rien par elle-même.

Nous connoissons clairement l'ordre de ces quatre principes, si nous considérons que les causes qui doivent être examinées dans la Physique peuvent être connues par l'explication de la nature, qui peut être comparée avec l'art, & du cas-d'avanture, qui peut être pris en général, entant qu'il contient le cas-d'avanture proprement pris & la fortune.

Ces vérités nous découvrent l'ordre qui se rencontre entre les quatre principes precedans, dont les deux premiers apartienent à la nature, le troisiéme à l'art & le quatriéme convient à la fortune.

Ce n'est pas assés d'avoir disposé par ordre les principes qu'il faut prendre pour discourir des causes qu'il faut examiner dans la Physique, il en faut encore donner vne claire connoissance.

Premierement, quand nous disons que la nature n'agit pas librement, nous prenons la nature pour les choses qui n'ont point de raison.

Il est certain que la nature étant prise de cette maniere, n'agit pas librement, car la volonté ne se rencontre que dans les choses qui ont de la raison, & nous montrerons dans la Physique particuliere, que la liberté n'est autre chose que la volonté, entant qu'elle peut faire vne chose, ou ne la faire pas, & entant qu'elle peut faire vne chose, ou ce qui lui est contraire.

En second lieu, nous prenons la nature de la même façon, quand nous assûrons qu'elle est déterminée à vne chose.

Si elle n'étoit point déterminée à vn effet, n'ayant point de liberté, elle ne pourroit pas se déterminer, c'est pourquoi elle seroit inutile, contre l'ordre de la sagesse divine, qui ne souffre rien d'inutile dans ses ouvrages, comme nous avons dit auparavant.

En troisiéme lieu, l'art doit imiter les ouvrages parfaits de la nature.

Il semble que ce principe, qui nous enseigne que l'art imite la nature, soit combattu par vn autre principe qui nous apprend que l'art perfectionne la nature, car le premier prouve que l'art est infe-

E ij

rieur à la nature , mais le second prouve qu'il la surpasse.

Pour acorder ces deux principes , il faut sçavoir que les ouvrages de la nature sont , ou parfaits , ou imparfaits.

Quand les ouvrages de la nature sont parfaits , l'art imite la nature , parce qu'elle agit avec beaucoup de certitude.

Quand les ouvrages de la nature sont imparfaits , l'art y ajoute quelque perfection , & c'est selon cette considération que nous devons soutenir que l'art perfectionne la nature.

Il faut ici remarquer que dans l'établissement des sciences nous devons imiter la maniere d'agir de la nature. Car comme la nature n'a donné qu'un objet à chaque faculté , nous ne devons pas expliquer dans une science ce qui appartient à une autre science , comme nous avons montré dans la quatrième partie de la Logique.

En quatrième lieu , la fortune ne fait rien par elle-même , parce qu'elle est du nombre des causes par accident.

Nous devons ici condamner l'aveuglement de ceux qui ne voulant pas de-

meurer d'acord qu'il y a plusieurs choses qui sont inconnuës à l'esprit des hommes, attribüent des effës dont ils ignorent les causes à des choses qui sont très communes, comme à la fortune, au lieu & au tems. Ils devroient sçavoir que la fortune n'agit pas par elle-même, que le lieu n'est rien, comme nous montrerons dans la troisiëme partie de cët ouvrage & que le tems étant vne quantité n'agit pas.

Après avoir expliqué les principes de connoissance que nous devons employer pour discourir des principes des choses naturelles & des causes qu'il faut examiner dans la Physique, il faut établir ceus que nous devons prendre pour discourir du mouvement, qui est la principale propriété du corps naturel.

On pourroit demander pourquoi nous ne voulons pas donner de principes pour parler de la quantité, du lieu & du tems, qui sont des propriétés du corps naturel, aussi bien que le mouvement, comme nous avons montré dans le second Chapitre de cët ouvrage? Mais comme les questions que nous pourrions faire à l'i-

E iij

mitation des Philosophes , de la quantité , du lieu & du tems , sont inutiles & ridicules , nous ne devons pas donner de principes pour en discourir.

Nous en pouvons établir quatre pour parler du mouvement , qui convient aux choses naturelles.

Premierement , les choses naturelles sont sujetes au changement.

En second lieu , tout agent doit toucher le patient , ou par soi , ou par quelque qualité.

En troisième lieu , les mouvemens qui sont entre des termes contraires se font successivement.

En quatrième lieu , les mouvemens qui sont entre des termes privatifs se font en vn instant.

L'ordre de ces quatre principes est très évident, car les deux premiers regardent le mouvement en général , & les deux autres regardent les mouvemens en particulier.

Si nous considérons que le mouvement convient aux choses naturelles , & qu'il vient d'un Agent qui en est la cause , nous connoissons pourquoi le pre-

mier des principes precedans precede le second , & nous jugerons facilement pourquoi le troisieme precede le quatrieme , si nous sçavons que les contraires precedent les privatifs , comme nous avons montré dans la division que nous avons faite des opposés dans la premiere partie de la Logique.

Ce n'est pas assés d'avoir disposé par ordre les principes qui peuvent servir pour discourir du mouvement , il en faut encore donner vne claire connoissance.

Premierement , les choses naturelles sont sujetes au changement , parce qu'elles sont composées de qualités contraires.

On pourroit dire que les choses naturelles étant sujetes au changement ne peuvent être l'objet d'une science , parce que la science est fondée sur vne connoissance infailible.

Nous avons répondu à cette difficulté dans le cinquieme Chapitre de la premiere partie de la science générale , où nous avons dit que les choses contingentes & corruptibles peuvent être

E iiij

l'objet de la science, entant que nous y pouvons trouver quelque chose d'immobile, comme nous pouvons faire connoître que la corruption leur convient nécessairement, & c'est en cette maniere que la Physique considere plusieurs choses qui sont sujetes au changement.

En second lieu, tout Agent doit toucher le patient, ou par foi, ou par quelque qualité, car rien ne peut agir d'une extremité à l'autre sans passer par le milieu.

En troisième lieu, les mouvemens qui sont entre des termes contraires se font successivement, à cause que l'introduction d'un contraire dans quelque sujet, suppose la destruction de l'autre, comme l'air ne peut être échauffé que successivement.

En quatrième lieu, les mouvemens qui sont entre des termes privatifs se font en un instant, parce qu'il n'y a rien à combattre, comme l'air est éclairé en un instant.

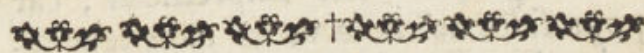
Ces deux principes, qui regardent les mouvemens en particulier, nous en-

seignent qu'il est plus facile d'instruire vn ignorant que celui qui a reçu de fausses impressions. Car comme la verité a des charmes très puissans pour nous attirer, que nous la cherchons naturellement & que l'esprit nous a été donné pour la connoître, il est facile à vn Maître de l'imprimer dans l'esprit de ses Auditeurs, lors qu'il n'y a rien qui s'oppose à sa naissance, mais il ne peut éclairer qu'avec beaucoup de peine ceus qui ont reçu de fausses impressions, car pour faire naître la verité dans leur esprit, il en doit chasser l'erreur, qui s'oppose à sa naissance.

Comme il est plus difficile d'instruire celui qui a reçu de fausses impressions qu'un ignorant, il est aussi plus difficile de porter vn méchant homme à la vertu que celui qui n'a pas encore contracté de vitieuses habitudes. Car comme la vertu est éclatante de sa nature, & que nous avons naturellement de l'inclination pour elle, on y peut facilement conduire celui qui n'a pas encore contracté de vitieuses habitudes, mais il est difficile d'obliger vn méchant homme à

la poursuivre, car l'inclination qu'il a pour elle, est combatuë par vne mau-
vaise habitude, qui le rend esclave de
ses passions.

Après avoir disposé les principes de
connoissance qui appartient à la Phy-
sique générale, selon l'ordre des choses
qu'elle doit considerer, il faut aussi dis-
poser ceus qui appartient à la Physique
particuliere, selon l'ordre des choses
qu'elle doit examiner.



*Des principes de connoissance qui apar-
tiennent à la Physique particuliere.*

CHAPITRE V.



OMME les principes de con-
noissance qui appartient à la
Physique particuliere doivent
être disposés selon l'ordre des
choses qu'elle doit examiner, ils peu-
vent servir pour discourir, ou des Cieux,
ou des elemens, ou des meteores, ou
des pierres, des metaus & des mineraus,

ou des corps animés. Car comme nous avons montré dans le second Chapitre de cet ouvrage le corps naturel est, ou inanimé, ou animé.

Le premier est, ou simple, ou composé.

Le corps inanimé qui est simple est, ou incorruptible, sçavoir les Cieux, ou corruptible, sçavoir les quatre elements.

Le corps inanimé qui est composé est, ou imparfaitement composé, sçavoir les meteores, ou parfaitement composé, sçavoir les pierres, les metaus & les mineraus.

Nous ne devons pas demander combien il y a de Cieux, mais nous devons demander seulement combien nous en devons admettre pour acorder les apparences, car la connoissance que nous en pouvons avoir ne peut être fondée que sur l'experience.

Pour sçavoir ce que nous pouvons predire par la conjunction des astres, nous devons considerer que nôtre esprit, qui ne peut connoître les choses futures comme elles sont en elles mé-

mes, les connoît seulement dans leurs causes, lors qu'elles ont vne nécessaire liaison avec elles.

Cette verité nous enseigne, que nous pouvons predire assurément les eclipses, parce qu'il n'y a point d'irregularité dans les Cieux, & que nous ne pouvons pas juger avec certitude des actions humaines, par la conjunction des astres, car nôtre volonté, étant libre, peut résister aux mouvemens de la partie inférieure de nôtre ame.

La chaleur du feu, qui est le plus noble de tous les elemens, n'est pas differante en espee de celle de l'air, ni de celle des autres choses.

Il est vrai que la chaleur du feu est plus active que celle de l'air, mais cette raison n'est pas assez forte pour nous obliger à metre vne difference essentielle entre ces deux chaleurs, car le plus & le moins ne changent pas l'espee.

On pourroit dire que la diversité des effets est vne preuve de la diversité des causes qui les produisent, & que par ce moïen la chaleur du feu est differante en espee de celle des animaux.

Il faut ſçavoir deux choſes pour bien répondre à cette difficulté.

Premierement, qu'une même forme peut être le principe de pluſieurs actions de diſerante nature.

En ſecond lieu, qu'une choſe convient à un instrument, ou ſelon ſa nature, ou entant qu'il eſt un instrument, comme il convient naturellement à la chaleur d'échauffer, d'où vient que cette perfection convient à toute chaleur, mais il convient à la chaleur de produire des fleurs ou de la chair, entant qu'elle eſt un instrument, c'eſt pourquoi il ne faut pas attribuer la diverſité de ces effés à la diverſité des chaleurs, mais à la diverſité des formes qui ſ'en ſervent pour agir.

Pour connoître de quelle maniere nous devons diſcourir des meteores, il faut conſiderer que les choſes que nous en pouvons ſçavoir peuvent être facilement connues par l'explication de leurs cauſes & de leurs propriétés, & qu'il y a pluſieurs choſes qui ſont inconnues à l'eſprit des hommes, comme nous avons montré dans le premier Chapitre de cet ouvrage.

Les pierres, qui n'ont pas vne grandeur déterminée, n'ont point de vie, parce que les choses vivantes ont vne grandeur déterminée.

Après avoir établi les fondemens des discours que nous devons faire du corps inanimé, il faut disposer par ordre ceus que nous devons mettre en vſage pour discourir du corps animé, où il faut remarquer que les choses vivantes se meuvent en elles mêmes par le principe qu'elles ont de leur mouvement, & que le corps animé peut être connu par l'explication de l'ame. Car comme l'ame est la source de toutes ses facultés & le premier principe de toutes les actions que nous admirons dans les choses animées, les choses que doit examiner le Physicien pour avoir la connoissance du corps animé, peuvent être connues par la consideration de l'ame & de ses puissances.

On peut discourir de l'existence de l'ame, & de sa noblesse.

Pour bien parler de l'existence de l'ame, il faut ſçavoir que les effés nous conduisent à la connoissance des causes dont ils dépendent.

Cette proposition, qui est tirée de la science générale, nous apprend que les actions qui viennent des formes nous en peuvent donner la connoissance.

Puis que les actions qui viennent des formes nous en peuvent donner la connoissance, les actions de vie sont des preuves très évidentes de la presence de l'ame.

Les actions de vie surpassent les operations des choses inanimées.

La noblesse de l'ame peut être connue par l'excellence de ses actions, car nous devons juger de la perfection des causes par celle des effets qu'elles produisent,

Pour bien parler des puissances de l'ame, il en faut établir l'existence & les causes.

Comme les formes des choses inanimées agissent par leurs qualités, l'ame agit par des puissances, & comme les qualités des choses inanimées sont différentes de leurs formes, les puissances de l'ame sont différentes de son essence. Car puis qu'il n'appartient qu'à Dieu, qui est absolument indépendant, d'agir

par son essence ; tout Agent créé agit par quelque puissance qui est diférente de sa nature.

Pour bien discourir des causes des puissances de l'ame, il en faut examiner la fin, la cause efficiente, le sujet & l'objet, selon les principes que nous avons disposés par ordre dans le dernier Chapitre de la troisième partie de la science générale, pour montrer combien de causes se rencontrent en chèque chose.

Pour acorder les opinions des Philosophes touchant la fin des puissances de l'ame, il faut sçavoir que la fin peut être prise, ou pour vne chose pour qui vne autre chose peut être désirée, ou par l'action de quelque faculté, ou pour le sujet qui peut recevoir quelque perfection.

Nous avons montré dans le sixième Chapitre de la troisième partie de la science générale, que la distinction précédente nous est très utile, pour acorder plusieurs propositions que nous pouvons faire de la fin de nôtre entendement, car si nous prenons la fin pour vne chose pour qui vne autre chose peut être désirée, nous devons dire que ce
qui

qui est intelligible est la fin de nôtre entendement.

Si nous prenons la fin pour l'action de quelque faculté , nous devons assurer que la fin de nôtre entendement est de connoître, ou pour connoître seulement, ou pour conduire les actions qui relevent de son empire.

Si nous prenons la fin pour le sujet qui reçoit quelque perfection , nous devons soutenir que l'ame raisonnable est la fin de son entendement , car toute faculté est pour le sujet qu'elle doit perfectionner.

L'ame est la cause efficiente de ses puissances. Car comme elle est la forme substantiele du corps , elle le fait être ce qu'il est , c'est pourquoi elle n'est pas seulement la source des puissances qu'elle reçoit , mais elle est encore la source de celles qui sont atachées au corps.

Pour découvrir le sujet des puissances de l'ame , il faut sçavoir que les actions qui en viennent sont exercées , ou sans organe corporel , ou par vn organe corporel.

Quand les actions qui viennent des

F

puissances de l'ame sont exercées sans organe corporel, il est très évident que les puissances qui les produisent sont reçues dans l'ame comme dans leur propre sujet.

Quand les actions qui viennent des puissances de l'ame sont exercées par un organe corporel, les puissances qui les produisent appartiennent au corps & à l'ame, c'est à dire, qu'elles sont attachées au corps, & qu'elles dépendent de l'ame pour y exercer leurs fonctions.

Comme les moyens tirent leur différence de leur fin, la diversité des puissances de l'ame est fondée sur la diversité de leurs objets.

Les puissances de l'ame tirent leur noblesse de l'étendue de leurs objets.

Ce principe nous apprend, que les facultés vegetatives, qui ont pour objet le corps qui est uni à l'ame, ne sont pas si nobles que les sensitives, qui ont pour objet ce qui est sensible, & que l'entendement & la volonté, qui ont pour objet l'être en général, sont les plus nobles facultés de l'ame.

Après avoir disposé les principes de

connoissance qui appartient à la Physique , selon l'ordre des choses qui doivent être examinées dans la Physique générale & particuliere , il faut discourir des principes du corps naturel , qui peuvent être considérés , ou absolument , ou respectivement.

Selon la premiere consideration, il en faut premierement traiter en général , & ensuite en particulier , comme nous avons montré dans le second Chapitre de cet ouvrage.



*Des principes du corps naturel en
général.*

CHAPITRE VI.

Les principes du corps naturel sont les premieres choses qui se rencontrent , ou dans la génération , ou dans la composition des choses naturelles.

Cette proposition , que nous avons

F ij

expliquée dans le quatrième Chapitre de cet ouvrage, prouve clairement, que les principes du corps naturel sont, ou de génération, ou de composition.

Comme les principes de génération dont nous voulons parler ici sont les premières choses qui se rencontrent dans la génération des choses naturelles, nous y devons considérer trois principes, qui sont la matière première, la privation & la forme.

Pour avoir une claire connoissance de cette vérité, il faut sçavoir que l'opinion de ceux qui soutiennent que toutes choses sont en chaque chose est très-ridicule, & que leur erreur vient de ce qu'ils tirent une conclusion absolue de quelques propositions particulières.

Puis que toutes choses ne sont pas en chaque chose, il est très-évident qu'il y a quelque génération dans la nature.

Cette vérité nous enseigne qu'il y a des principes de génération, mais les opinions des Philosophes sont grandement différentes, pour sçavoir quels sont ces principes, & pour en découvrir le nombre.

On pourroit dire que la recherche que font les Physiciens des principes des choses naturelles est inutile , parce que chaque science particuliere doit supposer ses principes.

Il est facile de répondre à cette difficulté, car lors que nous disons que chaque science particuliere suppose ses principes , nous parlons des principes de connoissance qui lui appartient , & si le Physicien prouve ceus qui doivent être les fondemens de plusieurs conclusions qu'il doit tirer, il se sert des lumieres de la science générale.

Comme les opinions des anciens Philosophes touchant les principes des choses naturelles sont ridicules , il ne faut pas perdre le tems à les combattre , & il suffit de faire connoître la verité de celle d'Aristote , où il faut remarquer qu'il ne prend pas la génération pour vne action , mais qu'il la prend pour vn changement , lors qu'il en examine les principes.

La génération étant vn changement est entre deux termes.

Aristote nous enseigne , dans le pre-

F iij

mier Livre de la Physique , qu'elle est entre deux termes contraires , & son sentiment est véritable. Car puis que les choses sont autrement après leur changement qu'elles n'étoient auparavant , il est certain que les choses naturelles passent par la génération d'une chose à une autre chose qui est incompatible avec la première.

On pourroit s'étonner de ce qu'Aristote met de la contrariété entre les principes de génération. Car comme les contraires se chassent l'un l'autre d'un même sujet , la matière & la forme , qui entrent dans la composition du corps naturel , ne sont pas contraires.

Il est facile de répondre à cette difficulté , car quand Aristote dit que les principes de génération sont contraires , il parle seulement des termes de la génération , c'est à dire , de la privation & de la forme , qui se chassent d'un même sujet.

On pourroit faire ici une seconde difficulté. Car puis que l'opposition des con-

traies se rencontre entre deux choses , la privation & la forme ne peuvent être contraires.

Il demeure d'accord que la privation & la forme ne sont pas proprement contraires , mais on peut prendre les contraires improprement pour toutes sortes d'oposés , comme nous avons dit dans la premiere partie de la Logique , & en cette maniere la privation & la forme sont contraires.

Puis que les termes de la génération sont contraires , nous y devons remarquer trois principes , sçavoir les deux termes qui l'environnent , & vn sujet qui leur est nécessaire pour y exercer leur contrariété , qui reçoit le nom de matiere.

Les verités precedantes , prouvent que la matiere premiere , la privation & la forme sont les trois principes que nous devons considerer dans la génération des choses naturelles.

Pour avoir vne plus claire connoissance de cette verité , il faut sçavoir que ce qui est produit est le terme auquel tend

la génération , qui reçoit le nom de forme.

Ce qui a été engendré n'étoit pas auparavant , c'est pourquoi la privation est le terme , où commence la génération.

Comme la nature ne peut faire quelque chose de rien , il est nécessaire qu'il y ait vne matiere , pour en tirer vne forme , ou pour la recevoir.

Il n'y a que deux principes qui composent le corps naturel , sçavoir la matiere & la forme , car la privation n'étant rien ne peut entrer dans la composition des choses naturelles.

Quelques Chymistes se trompent , lors qu'ils soutiennent que les substances qui peuvent être tirées des choses naturelles en sont les premiers principes , car ces substances sont composées d'éléments , & les éléments sont composés de matiere & de forme.

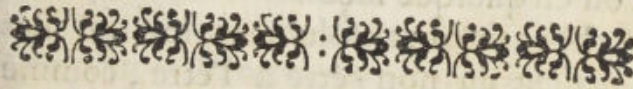
Après avoir parlé des principes du corps naturel en général , il en faut discourir en particulier , & comme la matiere premiere passe de la privation à la forme ,

forme, nous traiterons premierement de la matiere premiere.

En second lieu, de la privation.

En troisieme lieu, de la forme.

Pour donner la connoissance de la matiere premiere, il en faut decouvrir l'existence & la nature.



De l'existence de la matiere premiere.

CHAPITRE VII.



Il faut prouver deux choses, pour bien établir l'existence de la matiere premiere.

Premierement, qu'il y a vn sujet dans tout changement.

En second lieu, qu'il y a vn premier sujet dans tout composé.

La premiere de ces verités peut être prouvée, ou par induction, ou par raison.

Si nous voulons montrer clairement par induction, qu'il y a vn sujet dans tout changement, nous devons sçavoir

G

que les choses se font par quelque changement.

Il est très évident qu'il y a vn sujet dans tout changement , soit que nous considerions les choses qui se font , soit que nous aïons égard aus changemens.

Les choses se font , ou absolument , ou en quelque façon.

Elles se font absolument , lors qu'elles passent du non - être à l'être , comme lors qu'une plante est engendrée.

Les choses se font en quelque façon , lors qu'elles aquierent quelque chose qu'elles n'avoient pas , comme nous pouvons dire que celui qui aquiert la science ou la vertu , se fait ou sçavant ou vertueux.

Les choses qui se font absolument , suposent vn sujet , comme les plantes sont engendrées de quelque chose.

Il faut faire le même jugement des choses qui se font en quelque façon. Car comme elles aquierent ce qu'elles n'avoient pas , il est certain qu'un accident arrive alors à quelque sujet.

Nous trouverons aussi qu'il y a vn sujet dans tout changement , si nous con-

fiderons de quelle maniere se font les changemens, car ils se font principalement, ou en ajoutant quelque chose à vne autre, ou en ôtant quelque chose d'une autre.

Il est facile de prouver par raison, qu'il y a vn sujet dans tout changement. Car puis que les termes du changement sont contraires, ils doivent avoir vn sujet pour y exercer leur contrariété, comme nous avons montré dans le Chapitre precedant.

Pour faire connoître qu'il y a vn premier sujet dans tout composé, il faut sçavoir que nous y devons admettre, ou vn progrès à l'infini dans les choses qui sont soutenues, ou vn cercle, c'est à dire, que deux choses y sont soutenues l'une par l'autre, ou vn premier sujet pour soutenir tout ce qui s'y rencontre.

Si les deus premieres choses sont impossibles, l'existence de la matiere premiere est très assurée.

Les principes que nous avons établis dans le quatrième Chapitre de cet ouvrage, prouvent clairement que nous ne devons pas admettre de progrès à l'infi-

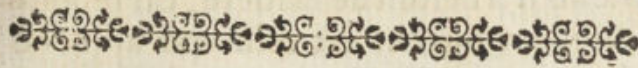
G ij

ni, ni de cercle dans les choses qui sont souûtenues en chèque composé. Car puis que les choses naturelles sont finies, il est très évident qu'il ne faut pas admettre de progrès à l'infini dans les choses qui sont souûtenues en chèque composé.

Il est certain que ce qui souûtient est diferant de ce qui est souûtenu, c'est pourquoi deux choses qui sont dans vn composé, n'y peuvent être souûtenues l'une par l'autre, car ce qui souûtient seroit diferant de ce qui est souûtenu & ne le seroit pas, ce qui est impossible.

Les verités precedantes, prouvent clairement qu'il y a vn premier sujet dans tout composé, qui souûtient tout ce qui s'y rencontre, c'est pourquoi l'existence de la matiere premiere est très assurée. Il en faut examiner la nature dans le Chapitre suivant.





De la nature de la matiere premiere.

CHAPITRE VIII.



L faut montrer quatre choses, pour donner quelque connoissance de la matiere premiere, qui est vn sujet très foible, que nous ne pouvons connoître que très difficilement.

Premierement, quel sujet elle est.

En second lieu, qu'elle est vn être très foible.

En troisième lieu, qu'elle ne peut être connue que très difficilement.

En quatrième lieu, il faut montrer de quelle maniere la matiere premiere peut être connue.

La matiere premiere est le premier sujet qui entre dans la composition du corps naturel.

Pour faire connoître que la matiere premiere est vn être très foible, il faut sçavoir que plus l'ouvrier est excellent,

G iij

moins il a besoin de matiere , car le plus excellent ouvrier est celui qui aproche davantage de Dieu , qui a fait toutes choses de rien.

Comme cét avantage n'appartient qu'à Dieu , tout Agent créé dépend de quelque matiere , mais plus il est parfait , moins il en dépend , car moins il dépend de la matiere , plus il aproche de Dieu , qui est absolument indépendant.

Dieu est au dessus de la nature , & l'art est inferieur à la nature. Car Dieu fait tout , la nature fait quelque chose , sçavoir la forme & l'art ne fait proprement que l'aplication de la forme à la matiere.

Dieu agit en vn instant & sans effort ; la nature agit en vn instant & avec effort , mais l'art , qui demande du tems pour agir , agit avec peine.

Dieu étant plus excellent que la nature , sa matiere est moindre que celle de la nature & la matiere de la nature est moindre que celle de l'art.

Dieu ne demande que la possibilité de l'être pour le produire. Mais s'il peut faire toutes choses de rien , il peut aussi

faire tout ce qu'il veut, de toutes sortes de choses, parce qu'il n'est pas plus empêché par l'être que par le non-être.

La nature se sert de la matiere premiere, qui n'est presque rien.

L'art, qui doit ceder à la noblesse de la nature, se sert du corps naturel pour faire quelque chose.

La matiere premiere est vn être si foible, qu'Aristote ne pouvant pas expliquer ce qu'elle est, se contente de dire ce qu'elle n'est pas, lors qu'il assure au septième Liure de sa Metaphysique qu'elle n'est ni substance, ni quantité, ni qualité, ni aucune des choses qui sont contenues dans les catégories.

Il faut ici remarquer que les choses qui sont très excellentes peuvent être définies par négation de la même maniere que celles qui sont très imparfaites, comme nous pouvons dire que Dieu n'est, ni substance, ni quantité, ni qualité, ni aucune des choses qui sont contenues dans les catégories.

Nous voulons faire connoître par ce jugement que nous faisons de Dieu, qu'il est plus excellent que tous les êtres

G iij

que nous pouvons concevoir, & Aristote veut nous apprendre pour la description qu'il fait de la matiere premiere, qu'elle est vn être plus foible que toutes les choses qui sont contenuës dans les catégories.

Il est difficile de la connoître, parce qu'elle ne tombe pas sous les sens.

Si nous voulons sçavoir de quelle façon nous en pouvons avoir la connoissance, nous devons examiner de quelle maniere les choses peuvent être connües.

Les choses peuvent être connües, ou par elles mêmes seulement, ou par quelque chose seulement, ou en partie par elles mêmes & en partie par quelque chose.

La couleur, l'odeur, la saveur & plusieurs autres choses naturelles peuvent être connües par elles mêmes seulement.

Il est vrai que nous connoissons la couleur & l'odeur par les images qu'elles impriment dans nos sens, mais quand nous disons que nous les connoissons par elles mêmes, nous voulons montrer, que nous ne connoissons pas la couleur

par l'odeur , ni l'odeur par la couleur , parce que l'une de ces qualités ne compose pas l'autre , d'où vient que les enfans qui sont capables des Mathematiques , ne le sont pas de la Physique. Car puis que tous les nombres se font par la multiplication de l'unité , & que toutes les figures se font par la multiplication de la ligne , il suffit d'avoir l'experience de l'unité & de la ligne , pour être capable des Mathematiques. Mais comme plusieurs choses naturelles ne peuvent être connües que par elles mêmes , il faut avoir beaucoup d'experience pour en avoir la connoissance.

Les privations peuvent être connües par quelque chose seulement. Car comme elles ne sont rien , elles ne sont pas veritables , ni intelligibles , c'est pourquoi elles ne peuvent être connües par elles mêmes , mais elles peuvent être connües par l'être qui leur est opposé , comme nous pouvons connoître les tenebres par la lumiere.

La matiere premiere , étant quelque chose , est intelligible par elle même. Mais puis qu'elle ne tombe pas sous les

sens, elle doit être connue par quelque autre chose.

Le meilleur moyen que nous devons prendre pour en avoir quelque connoissance est de la connoître par une autre matière, sçavoir par la matière de l'art, où nous devons assurer que la matière première se rapporte aux formes naturelles de la même façon que la cire se rapporte aux figures artificielles.

Comme la cire n'a aucune figure artificielle de sa nature, la matière première n'a point de forme qui lui soit naturelle.

Comme la cire a la puissance de recevoir les figures artificielles, la matière première desirer les formes, c'est à dire, qu'elle y est conduite, entant qu'elle est en puissance de les recevoir.

Comme la cire est indifferante à recevoir une figure artificielle plutôt que l'autre, la matière première est aussi indifferante à recevoir une forme plutôt que l'autre.

Comme la cire peut recevoir toutes les figures artificielles l'une après l'autre, la matière première peut recevoir de la même façon toutes les formes naturelles.

On peut connoître par de semblables rapors toutes les conditions de la matiere premiere, pour donner le moien de répondre à plusieurs difficultés que les Philosophes y peuvent faire.

Il est vrai que ces rapors sont imparfaits, parce qu'il faut avoir vne parfaite connoissance des choses pour assûrer veritablement que les vnes ont du rapport avec les autres, comme nous pouvons soutenir, sans être en peril de tomber dans l'erreur qu'un Roi se raporte à ses sujés de la même façon qu'un pere se raporte à ses enfans.

Comme vn pere doit procurer à ses enfans le bien qui leur est nécessaire, les Rois sont aussi élevés sur le thrône, pour éclairer & conduire ceus qui relevent de leur empire.

Comme vn pere ne commande à ses enfans que pour leur bien, les Rois doivent commander pour le bien de leurs sujés, pour imiter Dieu, qui commande sans passion pour le bien de ses créatures.

Il demeure d'accord que ces comparaisons sont plus parfaites que celles

que nous avons faites auparavant , pour donner quelque connoissance de la matiere premiere , mais il nous est impossible d'en pouvoir discourir autrement , car nous ne pouvons juger des choses qui nous sont inconnues que par celles que nous connoissons.

Je sçai que les Philosophes font ici ordinairement plusieurs questions inutiles & ridicules , mais ils devroient imiter le changement de Polycrate , qui faisant le portrait de sa vie à Philocriste dans le premier Dialogue des Fondemens de la Religion Chrétienne , lui dit qu'il a mal employé le tems , lors qu'il a fait plusieurs questions inutiles sur la nature de la matiere premiere.

Après avoir parlé de la matiere premiere , il faut dire quelque chose de la privation , qui est le second principe que nous devons considerer dans la génération des choses naturelles.



*De la privation.*

CHAPITRE IX.



'E X P L I C A T I O N de la forme precede celle de la privation, selon la methode ordinaire des Philosophes. Mais comme la matiere premiere passe de la privation à la forme, le discours de la privation, doit preceder celui que nous devons faire de la forme substantiele.

Nous ne devons pas discourir amplement de la privation, si nous voulons éviter l'erreur des Philosophes sur ce sujet, & nous devons nous contenter de montrer ce que nous devons entendre ici par la privation, & qu'elle est vn principe de génération.

Nous devons entendre par la privation, entant qu'elle est vn principe de génération, l'absence d'une forme naturelle dans vn sujet qui a la puissance de

la recevoir, comme la matiere du bois est privée de la forme du feu.

Je ne puis assés m'étonner de l'aveuglement de ceus qui ne peuvent concevoir que la privation soit vn des principes du corps naturel.

Le mot de principe les trompe, car s'ils sçavoient que le principe signifie seulement l'origine de quelque chose, & que nous entendons par les principes des choses naturelles les premieres choses qui se rencontrent, ou dans leur génération, ou dans leur composition, ils pourroient facilement connoître que la privation est vn des principes du corps naturel.

Il est vrai que la privation, n'étant rien, ne peut entrer dans la composition des choses naturelles, mais elle est vn principe de leur génération.

Si quelqu'un doute de cette verité, il faut lui faire connoître qu'on ne sçauroit exprimer la génération, sans parler de la privation, car la génération, est le passage du non-être à l'être.

Puis que la génération est le passage du non-être à l'être, il est tres-évident

que la privation est du nombre des principes que nous y devons considerer.

Ceus qui soutiennent que la privation ne peut être vn véritable principe, & qui pretendent par ce moien renverser toute la Physique d'Aristote, font vne proposition fausse, & la conclusion qu'ils en tirent est de même nature, car nous venons de montrer que la privation est vn des principes qui se rencontrent dans la génération des choses naturelles, & quand elle ne seroit pas vn véritable principe, il ne faudroit pas pourtant détruire la Physique d'Aristote, parce qu'il y a vne grande diferance entre les principes de génération & ceus de la Physique, qui sont les fondemens des conclusions qui apartiennent aus choses naturelles.

Après avoir parlé de la matiere premiere & de la privation, nous devons discourir de la forme substantiele, dont nous devons établir l'existence, la nature, les causes & les effés.



De l'existence de la forme substantielle.

CHAPITRE X.



Il est très-important d'établir l'existence des formes substantielles, car les Philosophes qui les détruisent, mettent en peril ceus qui suivent leur erreur de revoquer en doute l'immortalité de l'ame raisonnable.

Pour bien prouver l'existence des formes substantielles, il faut sçavoir que les effets nous font connoître les causes dont ils dépendent.

Cette proposition générale, nous enseigne que les actions nous donnent la connoissance des formes substantielles, qui en sont les premiers principes.

Il y a des Philosophes qui attribuent les actions qui viennent des choses aus qualités seulement dont elles dépendent immédiatement, mais ceus qui sont plus

plus éclairés, soutiennent que les qualités, qui sont des formes accidentelles, sont des instrumens des formes substantielles, qui sont que les choses sont différentes en espece les vnes des autres.

Il faut répondre aus raisons de ceus qui nient les formes substantielles, & découvrir ensuite celles qu'il faut prendre pour en établir l'existence.

Ceus qui combattent les formes substantielles, disent qu'elles ne pourroient être nécessaires, que pour être les principes des actions, ou pour être le terme du changement de la substance, ou pour la composition essentielle des choses.

Il est certain, disent ces Philosophes, qu'il n'y a aucune de ces trois choses qui nous oblige d'admettre des formes substantielles.

Premierement, les formes substantielles ne sont pas nécessaires pour être les principes des actions, car l'action ne vient immediatement que de la qualité, d'où vient qu'Aristote dit au Livre du Sens & de ce qui est sensible, que le feu n'agit qu'entant qu'il est chaud.

En second lieu, le changement de la

H

substance ne doit pas nous contraindre d'admettre des formes substantielles, car Aristote nous apprend au septième Livre de sa *Metaphysique* que tout changement est entre des termes contraires, & la contrariété ne se rencontre qu'entre les accidans, comme nous avons montré dans la première partie de la *Logique*.

En troisième lieu, la composition essentielle des choses ne prouve pas qu'il y ait des formes substantielles, puis qu'Aristote nous fait connoître au premier Livre de la *génération*, que les qualités sensibles sont les différences qui composent les élémens, qui sont les premiers corps naturels.

Il est vrai que l'action vient immédiatement de la qualité, mais la qualité n'est qu'un instrument dont se sert la forme substantielle, qui est la source principale de l'action.

Je demeure d'accord que le changement par lequel les choses se font en quelque façon, a pour terme la forme accidentelle, mais je soutiens que celui par lequel les choses se font absolument a pour

terme la forme substantiele.

Pour répondre à la troisieme difficulté qui a été proposée auparavant, il faut considerer qu'Aristote nous enseigne au huitieme Livre de sa Metaphysique que nous découvrons les diferances essentielles qui nous sont inconnuës par celles qui sont accidanteles, d'où vient que nous disons que le chaud & le froid sont les diferances du feu & de la terre, quoi qu'ils n'en soient pas les diferances essentielles.

Si nous voulons répondre plus parfaitement aux difficultés qui ont été faites contre les formes substantieles, nous devons sçavoir que la preuve de leur existence peut être tirée, ou des actions dont elles sont les premiers principes, ou du changement de la substance dont elles sont le terme, ou du terme de la génération naturelle, entant qu'elle est naturelle, ou de la composition essentielle des choses, ou de l'espece des corps animés.

Premierement, les actions des choses naturelles viennent immediatement de leurs qualités, mais ces qualités dépen-

H ij

dent des formes substantielles. Car comme la chaleur est indifferante à produire des feuilles, des fleurs, des fruits, des os, des esprits & des nerfs, elle est déterminée par quelque chose, lors quelle produit des feuilles plutôt que des nerfs, c'est pourquoi il y a des formes substantielles, qui sont les premiers principes des actions des choses naturelles.

En second lieu, le changement de la substance est une preuve de l'existence des formes substantielles.

Pour avoir une claire connoissance de cette verité, il faut sçavoir qu'il y a deux sortes de changemens, l'un par qui les choses se font en quelque façon, comme l'homme se fait sçavant, quand il acquiert la science qu'il n'avoit pas auparavant, & l'autre par qui les choses se font absolument, lors qu'elles passent du non-estre à l'être.

Comme il y a un changement par qui les choses se font absolument, il est certain qu'il y a une forme substantielle, car la forme est le terme de la génération, & il est tres-évident que la forme acci-

dantele ne peut être le terme de la génération par qui les choses se font absolument ; puis que cette forme fait que les choses sont faites en quelque façon seulement ; disons donc que le terme de la génération par qui les choses sont faites absolument est vne forme substantiele.

En troisiéme lieu , la preuve des formes substantielles peut estre tirée du terme de la génération naturele , entant qu'elle est naturele , selon le sentiment d'Aristote , qui assure au second Livre de sa Physique que la nature est le terme de la génération naturele.

Pour avoir vne parfaite connoissance de cette verité , il faut sçavoir que le terme de la génération naturele est , ou la matiere premiere , ou vne forme accidentale , ou vne forme substantiele.

Il est certain que la matiere premiere ne peut être le terme de la génération naturele , car la matiere premiere est le sujet de la génération naturele.

Puis que la nature est le terme de la génération naturele , ce terme ne peut être vne forme accidentale , car cette

H iij

forme n'est pas vne nature , mais elle est seulement selon la nature.

Les propositions precedantes nous enseignent que la forme substantiele est le terme de la génération naturele , en tant qu'elle est naturele.

En quatriéme lieu , la composition essentielle des choses est vne preuve très assurée de l'existence des formes substantieles , car il est très évident qu'il y a plusieurs êtres qui sont des êtres absolument , comme sont toutes les substances parfaites , qui sont vne certaine chose , c'est à dire , vne chose qui est déterminée à quelque espece.

Les choses de cette nature ne doivent pas leur être à des formes accidentelles , car la forme accidentele ne fait pas qu'une chose soit actuellement un être absolument , mais elle fait seulement qu'elle est , ou grande , ou chaude , ou blanche , ou qu'il lui arrive quelque autre chose , c'est pourquoi elle arrive à un sujet qui existe actuellement , comme la science & la vertu arrivent à l'homme , lors qu'il travaille avec soin pour aquerir la premiere de ces qualités ,

& qu'il modere les passions pour obtenir l'autre.

Les choses qui sont des êtres absolument sont établies dans vne certaine espece par des formes substantieles, qui font qu'une chose est actuellement un être absolument, qui n'arrivent pas à un sujet qui existe actuellement & qui arrivent seulement à un sujet qui existe en puissance.

Enfin l'espece des corps animés prouve clairement l'existence des formes substantieles, car il faut avoir perdu l'usage de la raison pour attribuer aux seules qualités les actions que nous admirons dans les plantes, dans les bestes & dans l'homme.

Les Philosophes qui combattent les formes substantieles disent ordinairement que la foi leur enseigne, que l'ame raisonnable est vne substance qui peut être séparée du corps & qui est immortele, mais ils soutiennent qu'il n'y a aucune autre forme substantiele.

Il faut leur demander, d'où vient que la chaleur, qui est indifferante à produire des feiulles ou des nerfs, pro-

duit des feiulles dans les plantes & des nerfs dans les animaux , & d'où vient que la chaleur , qui n'est conservée que fort peu de tems dans vn fer qui a été échaufé , est conservée long tems dans vn animal. Ces actions viennent sans doute d'un principe admirable qui les produit , & qui est diferaut des formes accidentales.

Si ces Philosophes peuvent attribuer les actions des bestes aux seules qualités , ils se mettent en peril de croire qu'il n'y a point de forme substantielle dans l'homme.

Polycrate , qui a suivi leur erreur & qui a été éclairé de la grace du Saint Esprit , demeure d'accord de cette verité , lors que faisant le portrait de sa vie à Philocriste dans le premier dialogue des fondemens de la Religion Chrétienne ; il lui dit qu'après avoir détruit les formes substantielles il avoit établi des principes qui pourroient faire croire à ceus qui seroient assés ignorans & mal heureux pour les aprouver , que l'ame raisonnable est aussi bien que le corps qu'elle anime sujete à la mort.

Ce

Ce n'est pas assés d'avoir prouvé qu'il y a des formes substantieles, il en faut encore examiner la nature, les causes & les effés.



De la nature, des causes & des effés de la forme substantiele.

CHAPITRE XI.



OVR bien expliquer la nature de la forme substantiele, il faut sçavoir qu'elle peut être considérée, ou entant qu'elle est vn principe de génération, ou entant qu'elle entre dans la composition du corps naturel.

Si nous la considerons, entant qu'elle est vn principe de génération, nous devons assûrer qu'elle est le terme auquel tend ce changement, c'est pourquoi nous devons dire qu'elle est vn principe de génération, en qualité de terme ou de fin, & non pas en qualité de forme.

I

La preuve de cette verité peut être tirée, ou de la nature de la forme, ou de celle du changement.

Il convient à la forme d'être reçûe dans la chose dont elle est la forme, & il est certain que la forme est dans le sujet de la génération, & non pas dans la génération substantielle, car cette génération fait que la matiere premiere, qui est vn être en puissance, est changée en vne forme substantielle.

Comme le changement est le passage d'un contraire, qui est ôté, à un autre, qui est produit, la génération substantielle est le passage de la privation à la forme substantielle, c'est pourquoi cette forme n'est pas un principe de génération, en qualité de forme, mais en qualité de terme auquel tend la génération.

Si nous considerons la forme, entant qu'elle entre dans la composition du corps naturel, nous devons dire qu'elle est un acte simple, substantiel, qui avec la matiere premiere compose le corps naturel & qui l'établit dans vne certaine espece.

Pour discourir par ordre des causes de la forme substantiele, il en faut examiner la fin, la cause efficiente & la cause materiele, selon les discours généraus que nous avons fais dans le dernier Chapitre de la troisiéme partie de la science générale, pour faire connoître combien de causes se rencontrent en châque chose.

Comme vne partie est pour son tout, la fin de la forme substantiele est le tout qu'elle compose avec la matiere.

Pour découvrir la cause efficiente des formes substantieles, il faut examiner les diferantes opinions des Philosophes sur ce sujet, & combattre celles qui sont fausses, pour bien établir celles que nous devons suivre.

Quelques Philosophes ont crû, que les choses créées ne produisoient aucune action, & que par ce moien les formes substantieles venoient de Dieu seulement, mais cette opinion est ridicule, injurieuse à la sagesse de Dieu, à sa bonté, à sa puissance & impie, comme nous avons montré dans le douziéme Chapitre de la troisiéme partie de la science générale.

Il y a d'autres Philosophes qui soutiennent que les formes substantielles sont produites par une cause créée, & que Dieu n'y contribué rien.

Cette opinion est fautive aussi bien que la précédente, car Dieu agit en tout Agent, étant la première cause efficiente, comme nous avons montré dans le dixième Chapitre de la troisième partie de la science générale.

La destruction des deux opinions précédentes, nous apprend que les formes substantielles viennent d'une cause créée, selon l'impression que Dieu lui donne.

Comme la beauté, qui contient plusieurs rapports, vient de la raison, quelques Philosophes ont cru que la production des formes substantielles dépendoit de quelques intelligences.

Pour détruire cette opinion, il faut dire que la raison ne se rencontre pas toujours dans la cause prochaine de la beauté. Car comme la beauté d'une figure ne monte pas qu'il y ait de la raison dans le cachet d'où elle vient, la beauté qui reluit dans les effets de la nature, ne prouve pas qu'il y ait de l'intelligence dans les causes prochaines

qui les produisent, & comme la beauté d'une figure doit être attribuée à la cause du cachet qui l'imprime, la beauté des effets naturels, doit être attribuée à l'Auteur de la nature, car les causes qui n'ont point de raison, sont à l'égard de Dieu ce que les instrumens sont à l'égard des causes principales qui s'en servent pour agir, & nous avons montré dans le quatrième Chapitre de la troisième partie de la science générale, que la détermination de la forme des choses naturelles doit être attribuée à la sagesse divine, qui a les conceptions ou les idées de toutes choses, étant la source de l'ordre & de la beauté du monde, qui consiste dans la diversité des choses qui le composent.

Puis que les formes substantielles viennent d'une cause créée, & qu'elles ne doivent pas leur naissance à quelques intelligences, elles viennent sans doute, ou des formes substantielles, ou des accidens, mais les opinions des Philosophes sont grandement différentes sur ce sujet.

Les uns disent que les formes substantielles ne peuvent produire d'autres for-

mes substantielles , puis qu'elles n'agissent pas.

Les autres assûrent , que les formes substantielles sont produites par d'autres formes substantielles , & que les accidans ne contribuent rien à leur production.

Il est facile de combattre l'erreur des premiers. Car comme l'ame conserve le temperament des animaux , le restituë & détermine la chaleur à produire vne certaine chose , les mêmes raisons qui prouvent l'existence des formes substantielles , nous enseignent qu'elles agissent.

L'opinion de ceus qui soutiennent que les accidans ne contribuent rien à la production des formes substantielles est fausse. Car puis que le Soleil produit certains animaux sur la terre , si les accidans ne contribuoient rien à la production des formes substantielles , vne chose agiroit d'une extremité à l'autre sans passer par le milieu , ce qui est impossible.

La destruction des deux opinions precedantes , nous fait connoître que la

forme substantielle & la forme accidentelle produisent la forme substantielle. Mais la premiere en est la cause principale, & la seconde lui sert d'instrument pour la produire.

Pour répondre aux difficultés qu'on peut faire sur la cause materielle des formes, il faut dire que toutes les formes dépendent de la matiere, mais d'une differante maniere, car les formes corporeles sont tirées de la puissance de la matiere, c'est à dire, qu'elles dépendent de la matiere pour être faites, pour être conservées & pour agir.

La forme substantielle qui est spirituelle, ne dépend pas de la matiere pour être, mais elle en dépend pour être partie d'un tout, comme nous avons montré dans le quatorzième Chapitre de la troisième partie de la science générale.

Les effets de la forme substantielle, à l'égard du corps naturel, sont l'être qu'elle lui donne, & l'action qui en provient.

Il est vrai que le corps naturel est composé de matiere & de forme, mais il doit son être principalement à sa for-

me , qui l'établit dans vne certaine espece.

Si nous voulons discourir des effès de la forme accidantele , par raport à ceus de la forme substantiele , nous devons dire qu'elle donne à vne chose quelque sorte d'être qui lui est accidantele , & qu'elle est le principe de quelque action.

On peut facilement juger pourquoi nous avons emploïé les verités precedantes dans les fondemens de la Religion Chrétiéne , pour faire connoître pouquoi la division de la grace en operante & cooperante , n'est qu'une distinction d'une même grace , selon la diversité de ses effès , car il faut sçavoir quels sont les effès de la grace , pour montrer de quelle maniere elle peut être divisée en operante & cooperante.

Pour discourir clairement des effès de la grace , entant qu'elle est prise pour vne habitude surnaturele qui est imprimée dans la substance de nôtre ame , il faut examiner quels sont les effès de la forme accidantele , & il faut considerer que nous pouvons découvrir les effès de

cette forme , par le moïen de ceus de la forme substantiele.

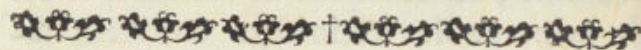
La forme substantiele a deux effës , dont le premier est l'être qu'elle donne à la chose qu'elle compose , & le second est l'action qui en provient , comme l'ame raisonnable fait que l'homme est homme , & cette forme admirable est le principe de l'action qui convient naturellement à l'homme.

La forme accidantele ne donne pas absolument l'être à quelque chose , mais elle lui donne quelque sorte d'être qui lui est accidantel , comme la temperance qui arrive à l'homme , n'est pas le principe qui le fait être ce qu'il est , mais elle fait qu'il est temperant , & la même forme est le principe de quelque action , entant qu'elle donne à l'homme la facilité de moderer les plaisirs qui lui sont communs avec les bestes.

Si nous considerons la grace , entant qu'elle est vne forme accidantele qui perfectionne nôtre ame , nous devons assûrer qu'elle lui donne quelque sorte d'être , puis qu'elle lui donne celui de juste , & qu'elle est le principe de quelque action ,

entant qu'elle lui fait meriter la vie éternelle. Elle est apelée operante en la premiere façon, & en la seconde elle reçoit le nom de cooperante.

Après avoir parlé des principes du corps naturel en général & en particulier, il en faut faire la comparaison.



De la comparaison des principes du corps naturel.

CHAPITRE DERNIER.



Nous pouvons comparer la matiere premiere, ou avec la privation, ou avec la forme substantiele, & la privation avec la forme.

Si nous comparons la matiere premiere avec la privation, nous trouverons que la privation est vn principe de génération, aussi bien que la matiere premiere, que la privation est le terme où commence la génération & que la matiere premiere est le sujet de la privation & de la forme.

Il est vrai que le corps naturel est composé de matiere & de forme , mais la matiere est le sujet de toutes les choses qui s'y rencontrent , & la forme l'établit dans vne certaine espece.

Les Philosophes demandent si la forme est vnue immédiatement à la matiere , & leurs opinions sont diferantes sur ce sujet.

Les vns sôûtiennent que la forme est vnue immédiatement à la matiere , & les autres tiennent le parti contraire.

Le sentiment des premiers doit être preferé à celui des autres. Car comme la matiere est en puissance de recevoir par ordre tous les actes qu'elle peut recevoir , ce qui se rencontre le premier dans les actes est la premiere chose qui perfectione la matiere.

Il est très évident que l'être est absolument le premier de tous les actes , c'est pourquoi nous ne pouvons pas concevoir qu'une chose soit ou grande ou chaude qu'elle ne soit en acte.

La matiere est en acte par la forme substantiele , qui fait être vne chose ce qu'elle est.

La suite des propositions precedantes, nous enseigne que la forme est vnée immédiatement à la matiere.

Cette verité est vne preuve de la resolution qui se fait jusques à la matiere premiere dans la corruption du corps naturel. Car puis que les accidans sont reçûs dans la matiere par le moïen de la forme substantiele, qui lui est vnée immédiatement, lors que cette forme est détruite, il faut faire le même jugement des accidans.

Enfin, si nous comparons la privation avec la forme, nous connoïtrons qu'elles sont les termes de la génération, que la privation est le terme où commence la génération & que la forme en est la fin.

Fin de la premiere partie de la Physique
générale.





SECONDE PARTIE
DE LA
PHYSIQUE
GENERALE.

*DES CAUSES QUI DOIVENT
être considérées dans la Physique.*

*En quel ordre il faut discourir des cau-
ses qui doivent être examinées dans
la Physique.*

CHAPITRE PREMIER.



N peut discourir des causes,
ou dans la Logique, ou dans
la science générale, ou dans
la Physique, mais il en faut
parler en ces trois sciences d'une diffe-
rente maniere.

On doit se contenter de faire connoître dans la Logique, que les causes peuvent être le moïen d'une parfaite démonstration, comme on peut montrer que tout animal est corruptible, parce qu'il est composé des quatre elemens, & que l'homme est capable de felicité, parce qu'il a une ame raisonnable.

Comme la science générale a pour objet l'être, entant qu'il est être, c'est à dire, entant que la raison le sépare des corps & des esprits, & qu'elle doit expliquer les choses qui sont communes aus corps & aus substances spirituelles, il est très évident qu'on y doit parler de la fin, de la cause efficiente & de la forme, car ces trois causes, qui apartiennent à l'être en général, sont communes aus corps & aus substances spirituelles.

Il semble qu'on ne doit pas discourir de la matiere dans la science générale, puis qu'elle ne convient qu'aus substances corporeles. Mais comme le mot de matiere est grandement equivoque, & qu'il peut être pris, ou pour la partie d'un tout, ou pour ce qui soutient quelque

chose, ou pour l'objet d'une faculté & d'une habitude, on doit traiter de la matière dans la science générale, pour y établir plusieurs discours généraux qui peuvent servir pour discourir de l'objet des facultés & des habitudes, & principalement des sciences & des vertus morales.

Les causes qui doivent être considérées dans la Physique, peuvent être connues par l'explication de la nature & du cas-d'avanture.

Pour avoir une claire connoissance de cette vérité, il faut sçavoir que le Physicien ne doit pas traiter de la forme, entant qu'elle est prise absolument, car selon cette considération elle appartient à la science générale, mais qu'il en doit parler, entant qu'elle est dans une matière.

Comme la Physique a pour objet le corps naturel, entant qu'il est composé de matière & de forme, elle doit expliquer ces deux parties qui entrent dans la composition du corps naturel.

La matière & la forme sont comprises sous le nom de nature, entant que la

matiere est le principe du mouvement passif & que la forme est le principe du mouvement actif, c'est pourquoi nous devons discourir de la nature dans la Physique.

Celui qui sçait que l'art est opposé à la nature, & que la consideration des opposés appartient à vne même science, juge facilement que nous devons dire quelque chose de l'art dans la Physique, pour le comparer avec la nature.

Comme le cas-d'avanture proprement pris n'est autre chose que la nature, entant qu'elle arrive à vn effet auquel elle ne visoit pas, & que la fortune proprement prise n'est autre chose que l'art, entant qu'il arrive à vn effet par accident, après que nous aurons parlé de la nature & de l'art dans la seconde partie de la Physique générale, nous y traiterons du cas-d'avanture & de la fortune.

Ces deux choses peuvent être signifiées par le mot de cas-d'avanture, qui peut être pris en général pour toute cause qui arrive à vn effet auquel elle ne visoit pas.

Les propositions precedantes nous ensei-

enseignent, que les causes qui doivent être considérées dans la Physique peuvent être connues par l'explication de la nature & du cas-d'avanture.

La nature peut être considérée, ou absolument, ou respectivement, entant qu'elle peut être comparée avec l'art.

Puis que les choses absolues precedent celles qui sont respectives, l'explication de la nature, entant qu'elle est prise absolument, precedera la comparaison que nous en ferons avec l'art.



*De la nature entant qu'elle est prise
absolument.*

CHAPITRE II.



OMME le mot de nature est grandemēt équivoque, il peut faire naître plusieurs erreurs dans nôtre esprit, car les Philosophes font plusieurs propositions générales qui appartient à des choses di-

K

ferantes qui reçoivent le nom de nature, comme lors qu'ils disent que la nature a donné à toutes choses ce qui leur est nécessaire, ils entendent par le mot de nature la sagesse divine, & quand ils assûrent que les actions de la nature ne sont pas relevées au dessus de la matiere, ils entendent par le mot de nature la forme des choses inanimées.

Il faut ôter l'équivoque du mot de nature, pour éviter plusieurs erreurs, & pour metre plusieurs propositions générales en leur propre lieu, selon le precepte que nous établissons sur ce sujet dans la quatrième partie de la Logique.

Nous suivrons la même methode dans le traité que nous ferons de la felicité dans la Philosophie morale, où nous montrerons que le mot de felicité peut être pris principalement, ou pour l'objet qui nous rend heureux, ou pour l'action qui le regarde.

L'ambiguité du mot de felicité peut être cause de plusieurs erreurs, parce que les Philosophes font quelques propositions générales qu'ils apliquent indifféramment à l'objet qui nous rend heureux

& à l'action qui le regarde toutefois : les vnes ne conviennent qu'à l'objet, & les autres apartiennent seulement à l'action qui nous y a tache.

Nous mettrons en leur propre lieu toutes les propositions générales que nous devons prendre pour discourir clairement de la felicité dans la premiere partie de la Philosophie morale, & nous devons ici disposer par ordre celles que nous devons mettre en vſage pour parler clairement de la nature.

Si nous vou'ons metre en leur propre lieu les propositions générales que nous devons prendre pour bien parler de la nature, nous devons considerer que le mot de nature peut être pris, ou moins proprement, ou plus proprement, ou très proprement.

Le mot de nature peut être pris pour plusieurs choses, selon la premiere consideration, comme quand nous disons que la nature a donné à toutes choses ce qui leur est necessaire, ou que le desir que nous avons d'arriver à nôtre fin dernière est vn mouvement qui vient de la nature, nous voulons faire connoître

K ij

par ces deux propositions que la sagesse divine donne à toutes choses ce qui est absolument nécessaire pour l'accomplissement de leur être, & que l'inclination que nous avons d'arriver à nôtre fin dernière est vne impression de la même cause.

On peut prendre le mot de nature plus proprement pour la génération des choses vivantes, car cette façon de prendre la nature convient plus proprement que la précédente à la Physique, qui considère les choses naturelles, qui passent du nom être à l'être, par la génération.

Enfin on prend très-proprement la nature, pour un principe interne de chaque chose naturelle, qui est la première source de son mouvement.

Pour connoître en combien de façons le mot de nature peut être pris moins proprement, il faut sçavoir que le monde étant un effet de la sagesse divine, contient plusieurs choses qui sont disposées par ordre, qui sont différentes les unes des autres par leur essence, & qui font connoître leurs inclinations par

leurs actions.

Puis que le monde vient de Dieu, il est sans doute vn effet de sa bonté, de sa sagesse & de sa puissance, car ces trois atribus de Dieu relüissent dans tous ses ouvrages, mais entant que le monde est vn effet de la sagesse divine, il contient plusieurs choses qui sont disposées par ordre.

Les choses qui sont dans le monde sont diferantes les vnes des autres par leur essence, & comme elles ont des essences diferantes, elles ont aussi de diferantes inclinations, qui peuvent être conuës par leurs actions.

Les verités precedantes nous enseignent, que le mot de nature peut être pris moins proprement, ou pour le monde, ou pour la sagesse divine, ou pour les choses naturelles, ou pour l'ordre que Dieu a établi dans les choses qui sont au monde, ou pour l'essence des choses, ou pour l'inclination naturelle de chaque chose.

Quand nous disons qu'Aristote n'est plus dans la nature, nous prenons le mot de nature pour le monde, c'est à di-

K iij

re, que nous voulons faire connoître par cette proposition qu'Aristote n'est plus dans le monde.

Nous connoîtrons que nous prenons souvent le mot de nature pour la sagesse divine, si nous considérons que cette sagesse admirable a produit les choses qui composent la beauté du monde, & qu'elles les conduit à leur fin.

La première de ces vérités a été prouvée dans le quatrième Chapitre de la troisième partie de la science générale, où nous avons montré que la sagesse divine a les conceptions ou les idées de toutes choses, étant la source de l'ordre & de la beauté du monde, qui consiste dans la diversité des choses qui le composent.

Nous avons aussi prouvé dans le dixième Chapitre de la même partie, que la sagesse divine conduit toutes choses à leur fin, lors que nous avons dit que les causes secondes tendent à la fin de la première, selon l'impression qu'elle leur donne.

Quand nous assûrons que la nature

ne fait rien inutilement , qu'elle donne à toutes choses ce qui leur est nécessaire & que les desirs que nous avons d'arriver à nôtre fin dernière est vn mouvement qui vient de la nature, nous prenons le mot de nature dans toutes ces propositions pour la sagesse divine.

Il faut découvrir l'ordre des principes precedans , pour en tirer plusieurs conclusions , qui nous feront admirer la sagesse divine.

Lors que nous soutenons que la nature ne fait rien inutilement, nous voulons dire que la sagesse divine fait toutes choses pour quelque fin.

Puis qu'elle fait toutes choses pour quelque fin , elle leur donne ce qui leur est nécessaire , c'est à dire, qu'elle leur donne le moïen d'arriver à leur fin.

Comme elle se communique par degrés , elle imprime dans nôtre ame le desir d'arriver à nôtre fin dernière, d'où vient que nous disons que le desir que nous avons d'arriver à nôtre fin dernière est vn mouvement qui vient de la nature, c'est à dire, de la sagesse divine,

Dieu a fait le pauvre & le riche, selon le témoignage du Sage au vintdeuxième Chapitre des Proverbes.

Comme la sagesse reluit dans toutes les actions de Dieu, il a fait le pauvre & le riche pour quelque fin.

Nous pouvons dire qu'il a fait le pauvre pour le riche, & le riche pour le pauvre, car ceus qui sont au dessus des autres, doivent l'avantage qui les rend considerables à la providence divine, qui élève les vns au dessus des autres, pour les éclairer, ou pour les secourir.

Le même principe, dont nous avons tiré quelques conclusions qui nous découvrent la sagesse de Dieu, nous apprend que nous ne devons pas dire que plusieurs choses naturelles soient inutiles, quoi que nous ignorions pour quelle fin elles sont faites, car il y a plusieurs choses naturelles qui sont au dessus de nôtre connoissance, comme nous avons montré dans le premier Chapitre de la premiere partie de cet ouvrage, & il est certain qu'elles ne sont pas inutiles, puis que la sagesse divine fait toutes choses pour quelque fin.

Nous

Nous connoissons aussi que la sagesse divine reluit admirablement dans les choses naturelles , si nous considérons qu'elle donne à toutes choses ce qui leur est nécessaire.

Les plantes trouvent en leur propre lieu tout ce qui leur est nécessaire pour la conservation de leur être.

Les bestes n'ont pas reçu le même avantage , mais elles ont la puissance de se mouvoir d'un lieu à l'autre pour poursuivre le bien qui leur convient , & pour s'éloigner du mal qui leur peut nuire.

Les hommes peuvent chercher , ou par la main , ou par l'esprit ce qui leur est nécessaire pour la conservation de leur vie.

Il faut ici remarquer que Dieu , étant très bon & très sage donne à toutes choses , ou ce qui leur est nécessaire , ou le moyen de l'obtenir , & qu'il fait paraître plus parfaitement sa providence dans la seconde de ces choses que dans la première.

Il a fait l'homme pour jouir d'une félicité surnaturelle , c'est pourquoi il im-

L

prime en son ame les qualités qu'il doit metre en vſage pour en obtenir la poſſeſſion.

Nous pouvons prendre le nom de nature pour les choſes naturelles, en tant qu'elles ſont conſidérées, ou ſéparément, & en cette maniere le nom de nature peut être donné à tout agent naturel, ou enſemble, comme lors que nous aſſûrons que l'ordre de la nature eſt vne preuve très évidente de la ſageſſe divine.

Quand nous diſons qu'il y a des choſes qui arrivent ſelon la nature, & qu'il ſ'en trouve d'autres qui arrivent contre la nature, nous prenons le nom de nature pour l'ordre que Dieu a établi dans les choſes qui ſont dans le monde.

Nous prenons le nom de nature pour l'eſſence, ou veritable, comme lors que les Logiciens enſeignent que la définition des choſes explique leur nature, ou feinte, comme quand nous examinons la nature de la privation.

Enfin le mot de nature peut être pris pour l'inclination naturelle de chèque

chose , & en cette façon la nature de la pierre est de tendre en bas.

Il peut être pris plus proprement , ou pour la génération des choses vivantes , comme nous avons montré auparavant , ou pour le temperament des animaux , comme lors que les Medecins assûrent qu'il faut connoître la nature du malade pour détruire la maladie qui l'attaque.

Nous prenons ici le mot de nature tres-proprement , pour vn principe interne de châce chose , qui est la premiere source de son mouvement , & c'est selon cette consideration qu'Aristote dit que la nature est le premier principe du mouvement , & du repos de la chose en qui elle se rencontre par soi & non par accident.

Pour répondre à quelques difficultés qu'on peut faire sur ce sujet , il faut dire que la nature est le premier principe du mouvement , ou actif , sçavoir la forme , ou passif , sçavoir la matiere.


Après avoir parlé de la nature absolument il en faut faire la comparaison avec l'art.

L ij



De la comparaison de la nature avec l'art.

CHAPITRE III.

 Ous connoîtrons clairement que la Physique dépend de la Logique, & de la science générale, en comparant la nature avec l'art, si nous considérons que pour en bien faire la comparaison nous devons pratiquer les preceptes que nous devons suivre dans la recherche des conveances & des diferances, que nous avons établis dans la Logique, & que l'ordre des convenances qui se rencontrent entre la nature & l'art est tiré des principes de la science générale.

Nous avons dit dans la quatrième partie de la Logique que pour bien comparer deux choses, nous devons disposer par ordre les convenances qu'elles peuvent avoir, tirer vne diferance de chaque convenance & tirer la diferan-

ce de la convenance qui a été proposée & non pas d'une autre convenance.

Selon ces preceptes, nous devons dire que la nature & l'art sont des principes du mouvement, & des causes par soi, qui sont déterminées à quelque chose & qui agissent pour une fin.

Comme le nom de principe est plus général que celui de cause, l'ordre que nous mettons dans les deux premières convenances de la nature avec l'art est fondé sur un principe que nous avons établi dans le premier Chapitre de la troisième partie de la science générale.

Puis que la nature & l'art sont deux causes par soi, il est certain que ces deux causes sont déterminées à quelque chose.

Cette troisième convenance est le fondement de la quatrième, qui nous enseigne que la nature & l'art agissent pour une fin, car la cause efficiente est déterminée à une chose qui lui convient & qui reçoit le nom de fin, comme nous avons montré dans le second Chapitre de la troisième partie de la science générale.

Il faut tirer des différences de ces qua-

L iij

tre convenances.

Premierement, la nature & l'art sont des principes du mouvement, mais la nature est le premier principe du mouvement de la chose en qui elle se rencontre, & l'art est le principe du changement d'une chose en qui il n'est pas.

En second lieu, la nature & l'art sont des causes par soi, mais la nature produit toujours ses effets par sa propre force, & l'art peut être cause par soi des effets qu'il produit par la force d'une autre chose, comme un Medecin procure la santé par le moyen de quelque remede.

Il faut ici remarquer que Dieu peut se servir de quelque chose pour faire quelque effet. Mais comme l'art emploie une certaine chose seulement dans la production de son ouvrage, & que Dieu peut faire tout ce qu'il veut de toutes sortes de choses, nous devons assurer que l'art dépend de quelque chose, que Dieu est absolument indépendant & que toutes choses relevent de sa puissance.

En troisième lieu, la nature & l'art

sont deux causes qui sont déterminées à quelque chose , mais la nature est entièrement déterminée , & l'art est indifferant dans la détermination.

Quand nous disons que la nature est entièrement déterminée , nous voulons faire connoître qu'elle est déterminée en général & en particulier , c'est à dire , qu'elle est déterminée à vn effet , & à vn certain effet.

Nous sçavons par raison que la nature est déterminée à vn effet , mais nous ne sçavons que par experience qu'elle est déterminée à vn certain effet , comme nous connoissons par raison qu'un pomier est déterminée à produire vn fruit , car s'il n'étoit pas déterminé , n'étant point libre , il ne pourroit pas se déterminer , c'est pourquoi il seroit inutile dans la nature , contre l'ordre de la sagesse divine , qui ne souffre rien d'inutile dans ses ouvrages. Mais nous connoissons par experience seulemēt qu'un pommier est déterminé à produire des pommes.

Il est vrai que l'art est déterminé à quelque chose , mais il est indifferant dans

L iij

sa détermination, parce qu'il appartient à l'homme, qui est libre.

En quatrième lieu, la nature & l'art agissent pour vne fin; mais la nature arrive toujours à sa fin lors qu'elle n'est point empeschée, car Dieu a donné à chaque chose des qualités pour arriver à sa fin, & les arts les plus parfaits n'arrivent pas entierement à leur fin. Car comme ils se proposent vne idée tres-parfaite qu'ils tâchent d'imiter, plus leurs ouvrages en aprochent, & plus ils sont excellens.

Après avoir considéré la nature absolument & par raport à l'art, l'ordre que nous avons établi dans cette seconde partie de la Physique générale, nous oblige à discourir du cas-d'avanture, & si nous en voulons parler clairement, nous devons avoir vne claire connoissance de la cause par-accident.





De la cause par-accident.

CHAPITRE IV.



O v s avons parlé de la cause par-accident dans le premier Chapitre de la troisiéme partie de la science générale, mais nous en devons parler ici plus ample-ment, pour donner vne parfaite con-naissance du cas-d'avanture, car la con-naissance d'un genre est nécessaire pour bien discourir de ses especes.

Pour avoir vne claire connoissance de la cause par-accident, il en faut faire plusieurs divisions.

Ces divisions doivent être faites par ordre, pour faire connoître que toutes les causes par-accident y sont conte-nuës.

Il faut prouver en châque degré des mêmes divisions que la cause par-acci-dant peut être reduite à vne cause par

foi , pour conclure que toute cause par-accidant suppose vne cause par soi.

Il faut enfin montrer en châce degré , que toute cause par soi crée dépend de Dieu.

Vne cause par-accidant peut être apelée cause, ou de ce qui ne se fait pas, cōme de la ressemblance de deux murailles , ou d'une chose qui se fait , comme vn Musicien peut être apelé cause d'une maison.

La premiere partie de cette division , nous enseigne que la cause par-accidant n'est pas proprement cause , puis qu'elle peut être apelée cause de ce qui ne se fait pas.

Selon cette consideration , elle peut être apelée cause , ou d'une privation , qui arrive par l'absence de quelque cause , comme le Soleil est cause des tenebres par son absence , ou d'une suite d'un veritable effet , comme de la ressemblance des deux murailles , qui est une suite de leur blancheur, ou de quelque autre qualité.

Il est facile de prouver que cette cause par-accidant suppose vne cause par soi,

car ou ce qui ne se fait pas arrive par l'absence d'une veritable cause, ou il est une suite d'un veritable effet, comme la ressemblance de deux murailles est une suite de leur blancheur.

Cet effet par soi, dépend d'une cause de même nature, qui doit être reduite à une premiere cause, parce qu'il est impossible qu'un effet puisse provenir de causes infinies essentiellement dépendantes les unes des autres.

Après avoir montré qu'une cause par-accidant qui est apelée cause de ce qui ne se fait pas suppose une cause par soi, & que cette cause par soi dépend d'une premiere cause, il faut faire connoître qu'on doit faire le même jugement de la cause par-accidant qui est apelée cause d'une chose qui peut être proprement faite, où il faut considerer qu'elle reçoit le nom de cause, ou à cause de l'union de deux causes, comme un Musicien est cause par accidant d'une maison, entant qu'il est Architecte, ou à cause de l'union de deux effets, comme lors qu'un Laboureur trouve un tresor en labourant la terre, ou entant

qu'un effet s'éloigne de l'ordre de sa cause, comme quand un homme produit un monstre.

Il faut montrer en chaque degré de cette division que la cause par-accidant suppose une cause par soi, & que cette cause par soi, peut nous conduire à la connoissance de Dieu.

Quand une cause par-accidant d'une chose qui peut être proprement faite reçoit le nom de cause à cause de l'union de deux causes, il est très évidant que cette cause par-accidant suppose une cause par soi, comme un Musicien ne peut être cause par-accidant d'un tableau, sans être Peintre, ni d'une maison sans être Architecte.

Cette cause par soi, dépend de Dieu, qui a donné aux hommes de différentes inclinations pour l'exercice des Arts qui sont nécessaires dans les Républiques.

Lors qu'une cause par-accidant d'une chose qui peut être proprement faite reçoit le nom de cause à cause de l'union de deux effets, il est certain que cette cause par-accidant suppose une cause par soi, car un effet par-accidant suppo-

se vn effet par soi, cét effet suppose vne cause de même nature & cette cause dépend d'une premiere cause.

Quand vn effet s'éloigne de l'ordre de la cause, on void clairement que la cause par-accidant suppose vne cause par soi.

Il faut ici remarquer que rien ne peut arriver par hasard, à l'égard de Dieu. Car puis que Dieu est la premiere de toutes les causes, il est impossible qu'une chose puisse s'éloigner de l'ordre de sa providence.

Après avoir montré de quelle maniere vne cause par-accidant peut être appelée cause d'une chose qui peut être proprement faite, il faut considerer, ou qu'elle ne contribuë rien à cét effet, comme la musique ne contribuë rien à la structure d'une maison, & cette cause par-accidant, doit être raportée à vne cause par soi, comme nous avons prouvé auparavant, ou qu'elle y contribuë quelque chose, ce qui peut arriver en deux façons, car ou elle ôte quelque empêchement, ou elle fait quelque autre chose.

Celui qui ôte ce qui empêche vne pierre de tomber , est vne cause par-accidant de ce que cette pierre tombe.

Cette cause par-accidant suppose vne cause par soi , sçavoir la pesanteur de la pierre.

Cette cause par soi , vient de Dieu , qui a donné à chèque chose ce qui lui est nécessaire pour la conduire à sa fin.

La cause par-accidant qui est diferante de celle qui ôte quelque empêchement , peut être considérée en deux manieres , car ou elle produit ce qui acompagne l'effet dont elle est vne cause par-accidant , ou elle produit l'effet qui arrive par-accidant.

En la premiere façon elle reçoit le nom d'ocasion , comme la persecution des Tyrans est vne cause par-accidant de la patience des Martyrs , entant qu'elle produit la douleur qui fait reluire cette vertu.

La patience des Martyrs dépend de Dieu , parce qu'elle ne peut être sans la charité. Car puis que la patience a pour objet la douleur qui peut provenir de l'absence de tous les biens que

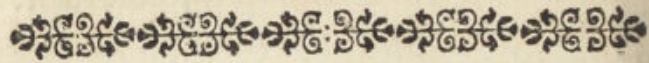
nous possédons en cette vie, celui qui est recommandable par cette vertu supporte la douleur pour vn bien qu'il prefere à tous les bien naturels. Comme ce bien n'est autre que Dieu, il aime Dieu plus parfaitement que les autres choses, & cette action est vn effet de la charité.

Enfin, lors qu'une cause produit vn effet auquel elle ne visoit pas, ou elle ne produit pas celui auquel elle visoit, & en cette façon on lui donne le nom de cas-d'avanture, comme lors qu'un homme engendre vn monstre, ou elle arrive à l'effet auquel elle visoit, & en cette maniere on lui donne le nom de fortune, comme quand vn Laboureur trouve vn tresor en labourant la terre.

On peut arriver à la connoissance de Dieu, par le moien du cas-d'avanture & de la fortune.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité, il faut discourir du cas-d'avanture, en général & en particulier.





Du cas-d'avanture en général & en particulier.

CHAPITRE DERNIER.



LE cas-d'avanture peut être pris, ou en général, ou en particulier.

Il est pris en général pour toute cause qui arrive à vn effet auquel elle ne visoit pas, & en cette façon il est commun au cas-d'avanture, entant qu'il est pris en particulier, & à la fortune.

Si nous considerons le cas-d'avanture en particulier, entant qu'il est oposé à la fortune, nous trouverons qu'il convient, ou à toute cause naturele qui produit vn effet par-accident, ou plus proprement à vne cause naturele qui produisant vn effet par-accident, n'arrive pas à celui qu'elle vouloit produire, comme lors qu'un homme engendre vn monstre.

La fortune est vne cause libre, qui arrive

arrive à vn effet auquel elle ne visoit pas , en arrivant à celui auquel elle visoit, comme quand vn Laboureur trouve vn tresor en labourant la terre.

Pour decouvrir plus parfaitement la diferance qui se rencontre entre le cas-d'avanture & la fortune, il faut prouver que le cas-d'avanture proprement pris, n'est autre chose que la nature, entant qu'elle arrive à vn effet auquel elle ne tendoit pas, & que la fortune n'est autre chose que l'art, entant qu'il produit vn effet par-accident.

Pour avoir vne claire connoissance de cette distinction qu'il faut metre entre le cas-d'avanture & la fortune, il faut sçavoir que la nature est entierement déterminée à quelque chose, & qu'il ne faut pas faire le même jugement de l'art, comme nous avons montré dans le troisiéme Chapitre de cette seconde partie de la Physique générale.

Puis que la nature est entierement déterminée à quelque chose, elle n'arrive pas à l'effet auquel elle visoit, lors qu'elle produit celui auquel elle ne tendoit pas. Mais l'art, qui n'est pas entie-

M

rement déterminé, arrivant à vn effet auquel il ne visoit pas, arrive aussi à celui auquel il visoit.

Ces propositions nous enseignent, que le cas-d'avanture proprement pris, n'est autre chose que la nature, entant qu'elle arrive à vn effet auquel elle ne tendoit pas, & que la fortune n'est autre chose que l'art, entant qu'il produit vn effet par-accident.

Ces verités peuvent servir, pour faire parétre l'aveuglement de quelques Philosophes anciens qui sou'tenoient que toutes choses étant faites par hasard il n'y avoit point de cause finale.

Pour combattre leur erreur, selon le precepte que nous avons établi dans la quatrième partie de la Logique, il faut montrer que le hasard établit l'existence de la cause finale, où il faut prouver que le cas-d'avanture nous enseigne que la nature agit pour vne fin, & que la fortune nous apprend que l'art agit pour pout vne fin.

Comme le cas-d'avanture proprement pris, n'est autre chose que la nature, entant qu'elle arrive à vn effet auquel

elle ne tendoit pas , le cas-d'avanture prouve que la nature agit pour vne fin, car si la nature , qui est déterminée à quelque chose produit vn effet auquel elle ne visoit pas , c'est parce qu'elle n'arrive pas à celui auquel elle tendoit, comme si vn homme produit vn monstre , c'est parce qu'il ne produit pas son semblable qu'il vouloit engendrer.

Puis que la fortune n'est autre chose que l'art, entant qu'il produit vn effet par-accident, la fortune prouve que l'art agit pour vne fin, car si l'art arrive à vn effet auquel il ne visoit pas, c'est parce qu'il arrive à celui auquel il visoit, comme vn Laboureur qui trouve vn tresor en labourant la terre, arrive à vn effet auquel il ne visoit pas, parce qu'il arrive à celui auquel il visoit.

Le cas-d'avanture & la fortune n'établissent pas seulement l'existence de la cause finale, mais l'une & l'autre de ces choses, nous conduisent à la connoissance de Dieu, car le cas-d'avanture est vne cause par-accident, toute cause par-accident suppose vne cause par

M ij

soi & toute cause par soi créée dépend d'une première cause.

La fortune nous apprend que l'art agit pour une fin, l'art suppose la nature & la beauté des choses naturelles doit être attribuée à son premier principe, c'est à dire, à la sagesse divine, qui a les conceptions ou les idées de toutes choses, étant la source de l'ordre & de la beauté du monde, qui consiste dans la diversité des choses qui le composent.

Fin de la seconde partie de la Physique générale.





TROISIE'ME PARTIE
DE LA
PHYSIQUE
GENERALE.
*DES PROPRIETES DV
corps naturel.*

*Des principales propriétés des corps na-
turel & de quelle maniere il en
faut discourir.*

CHAPITRE PREMIER.



A quantité, le lieu, le tems
& le mouvement sont les
principales propriétés du
corps naturel, car le corps
naturel, qui a de l'étendue, occupe vn
lieu, & se rencontre dans vn tems, qui
M iij

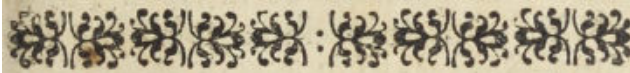
est la mesure du mouvement.

Les Philosophes, qui font ordinairement plusieurs questions inutiles & ridicules sur ces quatre propriétés du corps naturel, ne tomberoient pas dans cette erreur, si la connoissance de leur fin dernière étoit toujours présente à leur esprit, c'est à dire, s'ils consideroient que nous ne devons chercher la connoissance des choses naturelles que pour arriver à celle de Dieu.

Quel avantage pouvōs nous tirer, pour nous élever à la contemplation de Dieu, des questions que font les Philosophes sur les points que l'on peut imaginer dans la quantité, celles qu'ils font sur l'immobilité du lieu ne sont pas moins ridicules & ils perdent le tems quand ils entreprenent d'en discourir,

Pour éviter leur erreur il faut dire peu de chose de la quantité, du lieu & du tems, mais il faut parler plus ample-ment du mouvement.





De la quantité, du lieu & du tems.

CHAPITRE II.



Es difficultés que font les Philosophes pour sçavoir si l'essence de la quantité consiste, ou dans l'étendue, ou dans la puissance qu'elle a d'être divisée, ou mesurée, peuvent être facilement terminées par vn principe de la science générale. Car puis que l'essence de chaque chose est la premiere chose qui s'y rencontre, l'essence de la quantité consiste dans l'étendue, c'est à dire que pour expliquer son essence il faut assurer que ses parties sont de leur nature les vnes hors des autres. Il lui convient en suite de pouvoir être divisée, ou mesurée.

Les Philosophes ne feroient plus les questions inutiles qu'ils font de la quantité, s'ils étoient assés heureux pour imiter le changement de Polycrate, qui

faisant le portrait de sa vie à Philo-
christe dans le premier Dialogue des
fondemens de la Religion chrétienne ,
lui dit qu'il a mal employé le tems ,
lors qu'il a fait plusieurs questions ri-
dicules sur les points que l'on peut ima-
giner dans la quantité.

Pour bien discourir du lieu , il en
faut connoître les conditions , qui lui
conviennent , ou à l'égard de lui même ,
& en cette façon il est immobile , ou
à l'égard de la chose qui l'occupe , où
il faut assurer qu'il n'est rien d'elle , &
qu'il lui est égal.

Ces conditions du lieu , que nous
pouvons facilement connoître par la
lumière que nous avons de la nature ,
nous enseignent très-clairement que le
lieu du corps naturel n'est autre cho-
se que l'espace qu'il occupe.

Si les Philosophes étoient persuadés
de cette vérité , ils ne seroient
plus aux songes qu'ils font de l'immo-
bilité du lieu.

Après avoir parlé du lieu , ils traitent
amplement du vuide , mais il suffit de
remarquer que la nature le suit à cause
que

que la continuité du monde est nécessaire pour la conservation des choses qui s'y rencontrent.

Ceux qui font plusieurs experiences pour défendre le vuide ou pour le combattre, & qui font plusieurs méditations sur ce sujet, devroient remplir leur esprit d'une matiere plus solide.

Comme l'irregularité que nous pouvons remarquer dans le mouvement, n'accompagne pas le tems, nous devons assurer que le tems est une parfaite mesure d'un autre tems, & une mesure imparfaite du mouvement, qui peut être considéré ou en général, ou en particulier.



Du mouvement en général.

CHAPITRE III.



L'EQUIVOQUE du mot de mouvement peut être cause de plusieurs erreurs.

Pour les éviter, il faut savoir que le mouvement peut être pris,

N

ou en général pour toute sorte de changement, & en cette maniere la génération, qui appartient à la substance, reçoit le nom de mouvement, ou plus proprement pour le changement successif, comme lors qu'Aristote soutient qu'il ne se rencontre pas dans la substance, ou très proprement pour le mouvement de lieu, qui est le plus commun de tous les mouvemens. Le Vulgaire le prend de cette maniere, parce qu'il s'atache aux choses les plus communes, d'où vient que par le nom de cause il entend la cause efficiente, & qu'il entend par le plaisir celui qui nous est commun avec les bestes.

Après avoir ôté l'équivoque du mot de mouvement, il en faut examiner la nature, l'unité & la diferance.

Pour bien expliquer la nature du mouvement, il faut montrer qu'il est diferant de six choses que nous y pouvons considerer, qui sont l'Agent, le patient, le terme où il commence, le terme auquel il tend, l'action & la passion.

Il est très évident que le mouvement

est diferant de l'Agent & du patient.

Il est aussi très certain qu'il est diferant des termes qui l'environnent , mais quelques Philosophes ne mettent point de diferance entre le mouvement & l'action.

Il est facile de combattre leur erreur, car la conservation est du nombre des actions, étant à l'égard de la production ce que la retention est à l'égard de l'attraction, elle est pourtant diferante du changement, car la conservation fait qu'une chose demeure en même état, & par le changement elle cesse d'être ce qu'elle étoit auparavant.

Pour distinguer l'action, la passion, le changement & ce qui est produit par l'action, il faut sçavoir que nous avons montré dans la premiere partie de la Logique qu'une chose peut être considérée en plusieurs façons, comme la chaleur que le feu produit dans l'eau peut être considérée, ou entant qu'elle donne à l'eau le nom de chaude, & en cette maniere elle est du nombre des qualités sensibles, ou entant qu'elle vient du feu, pour passer à l'eau, &

N ij

on l'apele action, ou entant qu'elle donne le nom de patient au sujet qui la reçoit, & on lui donne le nom de passion. Enfin le passage de la chaleur du feu à l'eau reçoit le nom de changement, c'est pourquoi nous devons assûrer que le mouvement n'est autre chose que le passage d'un terme à l'autre.

Cette proposition, qui nous fait connoître la nature du mouvement, nous découvre l'erreur de ceus qui le mettent du nombre des choses sensibles.

L'unité & la diferance des mouvemens peuvent être considérées, ou à l'égard de l'espece, ou à l'égard de l'individu.

Les mouvemens sont de même espece, quand ils tendent aus mêmes termes, & ils sont diferans en espece, ou par la poursuite & par l'éloignement du même terme, sçavoir la génération, qui tend à l'être & la corruption qui s'en éloigne, ou par la diversité des termes ausquels ils tendent, comme l'échaufaison & le refroidissement sont des mouvemens diferans, à cause que

le premier se termine dans la chaleur & que le second se termine dans le froid.

Cette diferance qui se rencontre entre les mouvemens nous servira pour discourir de l'oposition des passions dans la troisième partie de la Philosophie morale. Car comme les mouvemens sont diferans, ou par la diversité de leurs termes, ou par la poursuite & par l'éloignement du même terme, les passions, qui sont des mouvemens de l'appétit sensuel, sont aussi diferantes, ou par la diversité de leurs objés, comme l'esperance, qui a pour objet le bien, est vne passion diferante de la hardiesse, qui a pour objet le mal, ou par la poursuite & par l'éloignement du même objet, Comme l'esperance, qui nous porte au bien, est diferante du desespoir, qui nous en éloigne, à cause que nous croions que les difficultés qui l'environnent soient au dessus de nôtre puissance.

L'vnité des mouvemens, à l'égard de l'individu, est fondée sur l'vnité de l'agent, du sujet, du terme du mouve-

N iij

ment & du tems , parce qu'elle dépend de la continuité.

Pour répondre à quelques difficultés qu'on pourroit faire ici , il faut sçavoir qu'un même mouvement peut tendre à plusieurs termes , lors qu'ils sont disposés par ordre , de sorte que l'un se rapporte à l'autre.

Nous devons considerer principalement trois choses , lors qu'un Agent excite le mouvement de quelque chose , sçavoir l'impression de l'Agent , la disposition de la chose qui est muë , qui doit être proportionnée à l'Agent & le terme du mouvement.

Ce principe général a été mis en usage dans le septième Dialogue des fondemens de la Religion Chrétienne , pour faire connoître que l'infusion de la grace dans l'ame des impies , le mouvement de leur liberté & la remission de leur peché se rencontrent dans leur justification. Car comme nous devons remarquer principalement trois choses dans le mouvement que peut exciter un Agent , sçavoir l'impression de cet Agent , la disposition de la chose

qui peut recevoir le changement & le terme qu'il regarde, il est très évident que nous devons considérer trois choses dans la justification des impies, qui sont l'infusion de la grace dans leur ame, le mouvement de leur liberté & la remission de leur peché, qui est le terme ou la fin de leur justification, à l'égard de Dieu, qui éclairant l'ame des pecheurs par sa grace en chasse le peché.

Enfin puis que la disposition de la chose qui reçoit quelque changement est proportionnée à l'Agent qui l'excite, nous montrerons dans la quatrième partie de la Philosophie morale que les dons du Saint Esprit sont des qualités plus nobles que les vertus morales, car les dons du Saint Esprit perfectionnent l'homme par rapport au Saint Esprit qui le meut, & les vertus morales le perfectionnent par rapport à sa raison. Il est certain que le Saint Esprit est un plus excellent moteur que la raison humaine, c'est pourquoi il faut assurer que les dons du Saint Esprit sont des quali-

tés plus parfaites que les vertus morales.

Après avoir parlé du mouvement en général, il faut discourir des mouvemens en particulier.



Des mouvemens en particulier.

CHAPITRE DERNIER.



I L faut discourir vtilement & clairement des mouvemens en particulier.

Pour discourir vtilement des mouvemens en particulier, il faut éviter l'erreur des Philosophes qui en font ordinairement plusieurs questions inutiles, & sçavoir de quelle maniere il en faut traiter.

Il faut traiter des mouvemens en particulier, autant qu'il est nécessaire, ou pour en connoître la nature, ou pour établir des discours généraux pour bien parler des choses qui doivent être examinées dans les sciences qui dépendent

de la Physique générale, ou pour arriver à la connoissance de Dieu par la consideration des merveilles de la nature. Car puis qu'on parle des mouvemens dans la Physique, qui est vne science speculative, il en faut expliquer la nature.

Comme on parle des mouvemens dans la Physique générale, il en faut traiter autant qu'il est nécessaire pour établir des discours généraux pour bien parler des choses qui doivent être examinées dans les sciences qui dépendent de la Physique générale.

Enfin puis que la Physique doit nous conduire à la connoissance de Dieu, nous devons traiter des mouvemens pour arriver à la connoissance de Dieu, par la consideration des merveilles de la nature

Pour discourir clairement des mouvemens en particulier, il en faut faire la division.

Le mouvement doit être divisé en cinq especes, qui sont la génération, la corruption, l'acroissement, l'alteration & le mouvement d'un lieu à l'autre.

Pour faire connoître la vérité de cette division, il faut dire que le mouvement est, ou de ce qui se rencontre dans vne chose, ou d'un lieu à l'autre.

Vne chose se change, ou à l'égard de la substance, ou à l'égard des accidans.

La génération & la corruption sont les changemens qui appartiennent à la substance.

Vne chose qui reçoit du changement à l'égard des accidans, se change, ou selon la quantité, par l'accroissement, ou selon la qualité, par l'alteration.

Nous pouvons facilement expliquer la nature de tous ces mouvemens, par le moyen de la proposition générale qui nous enseigne que le mouvement n'est autre chose que le passage d'un terme à l'autre.

La génération est le passage du non-être à l'être.

La corruption est le passage de l'être au non-être

L'accroissement est le passage d'une moindre à une plus grande quantité.

L'alteration est le passage d'une qualité à l'autre.

Le mouvement de lieu est le passage d'un lieu à l'autre.

La corruption peut être facilement connue par la génération, dont on peut discourir, ou dans la Theologie, pour établir la différence qui se rencontre entre la génération divine & celle des choses naturelles, ou dans la Theologie naturelle, pour découvrir la différence qu'il y a entre la génération qui suppose un sujet & la création, qui n'appartient qu'à Dieu qui a créé toutes choses de rien, ou dans la Physique, entant qu'elle est prise pour le mouvement qui tend à la production des formes substantielles.

Comme nous devons nous élever à la connoissance de Dieu par la consideration des merveilles de la nature, nous devons examiner ici les différences qui se rencontrent entre la génération divine & celle des choses naturelles.

La génération des choses naturelles est le passage d'un terme à l'autre, mais la génération divine n'est pas un chan-

gement. Car puis que Dieu est le premier de tous les êtres, vn être simple & infini, il est exempt de changement, comme nous montrerons dans la Theologie naturele.

La génération de la nature est entre des termes privatifs, mais il n'y a point de privation dans Dieu, qui étant absolument indépendant contient toutes sortes de perfections sans aucun défaut.

Il est vrai que la génération des choses natureles se fait en vn instant, mais vn moment auparavant elle n'étoit pas, & la génération divine n'a point ù de commencement

La génération des choses natureles a pour terme la substance, mais vne personne est le terme de la génération divine.

Celui qui engendre, celui qui est engendré & la génération sont trois choses diferantes dans la nature, mais ces trois choses n'ont qu'une même essence en Dieu, qui est vn acte absolument simple.

Vne même nature en espece se com-

munique à quelque chose par la génération des choses naturelles , mais dans la Divinité vne même nature en nombre se communique à trois personnes.

Enfin la génération des choses naturelles suppose quelque défaut. Car puisque les choses particulières qui sont au monde sont sujettes à la corruption , la génération est nécessaire pour la conservation de leur espèce , mais la génération divine est vne preuve tres-assurée d'une tres grande perfection. Car comme Dieu est infini, il se communique infiniment à soi même, entrant qu'une independance engendre vne autre independance.

Pour répondre à plusieurs difficultés qu'on peut faire sur la génération, il faut sçavoir qu'elle peut être prise ou engénéral, ou plus proprement, ou tres-proprement.

Nous la prenons en général , ou pour tout changement qui tend à la production de quelque chose , & en cette maniere nous pouvons dire que la lumière est engendrée dans l'air, ou pour

tout changement qui fait changer de nom à la chose qui le reçoit.

Nous prenons la génération plus proprement pour la production des choses viuentes , ou à l'égard de tout , ou à l'égard d'une partie, comme lors que nous disons que l'accroissement suit la génération.

Enfin la génération prise tres-proprement est un mouvement qui tend à la production des formes substantielles.

Les Philosophes ne sont pas d'accord touchant le dernier terme de la génération, car les uns soutiennent que la chose entière qui est engendrée en est la fin , & les autres assurent que c'est la forme.

Pour accorder leurs opinions, il faut sçavoir qu'il faut discourir du dernier terme de la génération par rapport à son principe , & que le principe de la génération peut être pris , ou pour ce qui engendre quelque chose , ou pour la privation de la forme qui peut être introduite dans une matière , qui est le principe ou le terme où commence la génération.

Si nous prenons le principe de la génération pour ce qui engendre quelque chose , la chose qui est engendrée en est la fin , mais si nous le prenons pour la privation de la forme qui peut être introduite dans vne matiere , la forme qui est opposée à cette privation est la fin ou le dernier terme de la génération.

L'acroissement, qui est le passage d'une moindre à vne plus grande quantité , ne convient proprement qu'aus choses vivantes , qui croissent à l'égard de toutes leurs parties , pour obtenir la grandeur qui leur convient,

L'alteration peut être prise , ou en général , entant qu'elle a pour terme vne qualité corporele ou spirituele, ou proprement , entant qu'elle se rencontre entre des qualités qui sont contraires.

Pour répondre aus difficultés qu'on peut faire sur l'ordre des termes de l'alteration , il faut sçavoir qu'il peut être considéré , ou à l'égard de la chose qui reçoit ce changement, ou à l'égard de la cause qui le produit.

Selon la première considération ce qui est ôté précède par nature ce qui est produit, comme l'air quite les tenebres pour recevoir la lumière. Mais si nous considérons l'ordre des termes de l'alteration à l'égard de la cause qui produit ce changement, nous devons assurer qu'un agent agit par sa forme pour détruire ce qui lui est opposé, comme le Soleil agit par sa lumière pour détruire les tenebres.

Ces vérités nous ont donné le moyen dans les fondemens de la Religion-chrétienne de répondre aux difficultés qu'on peut faire sur l'ordre des choses qui se rencontrent dans la justification des impies.

La vitesse du mouvement de lieu dépend de trois causes, sçavoir de l'agent qui excite ce mouvement, du sujet qui est mû & de la disposition du milieu qui est entre les termes qui environnent ce mouvement.

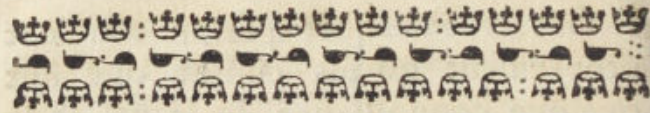
Ce qui est mû d'un lieu à l'autre, peut recevoir le nom d'agent, selon sa forme, & celui de patient, selon sa matière.

Il

Il faut ici remarquer qu'il ne convient proprement qu'aus choses qui ont quelque connoissance de la fin de se mouvoir d'un lieu à l'autre, & que le mouvement de lieu est utile aus animaux, pour les porter au bien qu'ils desirent, & pour les éloigner du mal qui leur est contraire, d'où vient que la nature n'ayant pas donné à certains animaux la faculté de se mouvoir promptement, leur a donné quelqu'autre chose pour éviter le mal qui leur pourroit nuire.

Fin de la Physique générale.





LA
PHYSIQUE
PARTICULIERE.

OV

DES ESPECES DV CORPS
naturel.

Du Monde.

CHAPITRE PREMIER.



A Physique particuliere doit examiner les especes du corps naturel, qui sont les cieus, les elemens, les meteores, les pierres, les metaus, les minnerans, les plantes, les bestes & l'homme.

Pour discourir par ordre de toutes ces

choses , il faut suivre celui qui a été établi dans le second Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage. Mais l'explication du monde doit preceder celle des choses qui s'y rencontrent.

Comme le monde contient le Ciel , la terre & les autres elemens , il est sans doute du nombre des êtres par - accident , c'est pourquoi il semble que nous n'en puissions pas bien discourir dans la Physique , parce que nous avons prouvé dans le cinquième Chapitre de la premiere partie de la science générale qu'un être par-accident ne peut être l'objet de la science.

Nous avons répondu à cette difficulté au même Chapitre , où nous avons montré qu'un être par-accident peut être l'objet de la science , entant qu'il est composé de plusieurs parties qui sont disposées par ordre.

Si nous considerons le raport que les choses créées ont les vnes avec les autres & avec Dieu , nous trouverons que l'ordre du monde nous en fait connoître l'unité.

L'ordre des parties qui composent le monde , nous apprend qu'il est parfait. Nous ne devons pas pourtant douter que Dieu n'en puisse faire encore un autre plus parfait , car la perfection du monde est limitée , & la puissance de Dieu est infinie.

Enfin puis que la raison est la source de l'ordre , celui qui reluit dans les choses qui composent la beauté du monde doit être attribué à la sagesse divine.

Quelques Philosophes ont crû que Dieu avoit produit nécessairement le monde , mais nous combattons facilement leur erreur , si nous considérons l'ordre des agens , & la nature des causes qui agissent nécessairement.

Les agens qui agissent par l'entendement & par la volonté precedent ceus qui agissent nécessairement , car les derniers tendēt à la fin qui leur est proposée par les premiers , c'est pourquoi il faut assurer que Dieu étant le premier agent produit librement ses ouvrages.

La preuve de cette verité peut être encore tirée de la nature des causes qui

agissent nécessairement , qui sont déterminées à vne chose , parce qu'elles ont vne perfection déterminée. Comme Dieu contient toutes sortes de perfections , il n'est pas déterminé à vn effet , c'est pourquoi il agit librement , lors qu'il produit quelque chose. Cette verité sera prouvée plus amplement dans la Theologie naturele.

Tous les Philosophes chrétiens sont d'accord que Dieu a produit librement le monde , mais leurs opinions sont différentes pour sçavoir si nous connoissons par la foi seulement que le monde a commencé , ou si cette verité peut être prouvée par démonstration , de sorte qu'il soit impossible que le monde soit éternel.

Les vns disent que Dieu n'a pû faire le monde de toute éternité , non par defaut de puissance , mais parce que le monde n'a pû être éternel , & ceus là soutiennent que nous sçavons , non seulement par la foi , mais encore par raison que le monde a commencé.

Les autres assûrent qu'il a commencé , mais qu'il a pû être produit de toute

166 *La Physique particuliere,*
éternité. Ces Philosophes disent que le commencement du monde ne peut être prouvé par raison, & qu'il nous est connu par la seule révelation divine.

Le Docteur Angelique a été de ce sentiment, & les Philosophes les plus éclairés tiennent son parti.

Pour le bien établir & pour répondre aus difficultés qu'on peut faire pour le combatre, il faut examiner s'il y a de la repugnance entre ce qui est créé de Dieu & ce qui n'a point de commencement de sa durée, car s'il y a de la repugnance entre ces deux choses, le commencement du monde pourra être prouvé par démonstration, mais s'il n'y a point de repugnance, il ne peut être connu que par la foi.

Il est certain qu'il n'y a point de repugnance entre ce qui est créé de Dieu & ce qui n'a point de commencement de sa durée, car s'il y avoit quelque repugnance, elle viendroit, ou de ce que Dieu doit precéder en durée ses effés, ou de ce que le non-être d'un effet en doit precéder l'être en durée, ou de l'une & de l'autre de ces choses.

Il est facile de prouver qu'il n'est pas nécessaire que Dieu precede en durée ses effés, puis qu'il les produit en vn instant, car il n'y a point de cause qui produisant ses effés en vn instant les precede nécessairement en durée.

Cette verité, qui peut être connue par tous les changemens qui se font en vn instant, peut être aussi prouvée par raison, car en tout instant dans qui vne chose est, elle peut commencer d'agir, comme dans le même instant que le feu commence d'être, il commence d'échauffer.

Il est très-évident que le commencement & la fin d'une action qui se fait en vn instant ne sont pas deux choses différentes.

Cette verité nous apprend, que le terme de l'action qui se fait en vn instant peut se rencontrer dans le même moment auquel l'agent commence de la produire, c'est pourquoi nous devons assurer qu'il n'est pas nécessaire qu'une cause qui peut produire ses effés en vn instant les precede en durée.

Nous ne devons pas faire le même

jugement des causes qui agissent par vn mouvement successif, car le commencement de ce mouvement en precede la fin, & comme les hommes considerent ordinairement des effés qui se font par vn semblable changement, ils ont de la peine à concevoir qu'il ne soit pas nécessaire qu'une cause precede son effet en durée.

Il est vrai que Dieu agit par sa volonté, mais vn agent qui agit volontairement ne doit preceder ses effés en durée que lors qu'il agit avec délibération, & il est certain que Dieu ne délibere pas, puis qu'il connoît toutes choses dans son essence sans aucun raisonnement.

S'il n'est pas nécessaire qu'une cause precede son effet en durée, il n'est pas non plus nécessaire que le non-être d'un effet en precede l'être en durée, & il suffit qu'il le precede par ordre de nature, c'est pourquoi il faut assurer que nous connoissons par la foi seulement que le monde a commencé,

Après avoir parlé du monde, nous devons examiner les choses qui s'y rencontrent,

contrent , & nous devons commencer ce traité par celui des cieus , selon l'ordre qui a été établi dans le second Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage.



Des Cieus.

CHAPITRE II.



OUS n'avons que peu de connoissance des cieus. Il est vrai que nous pouvons savoir qu'il y en a plusieurs , parce qu'un corps simple n'ayant qu'un mouvement , la diversité des mouvemens des cieus prouve qu'il y en a plusieurs , mais il nous est impossible d'en bien déterminer le nombre , car la connoissance que nous en pouvons avoir ne peut être fondée que sur l'expérience.

Si les nouveaux Mathematiciens ont remarqué quelques mouvemens dans les cieus que les anciens n'y avoient

P

pas remarqués, pourquoi ne peut on pas dire qu'ils en pourront encore trouver d'autres qui leur sont inconnus?

Nous laissons aux Mathematiciens la consideration des diferans mouvemens des cieus, mais nous devons condamner, comme l'a fait Polycrate dans le premier Dialogue des fondemens de la Religion chrestienne ceus qui raisonnent continuelement sur les mouvemens des cieus, & qui n'emploient pas vn seul moment de leur vie pour decouvrir ceus que leur cœur doit faire pour y arriver. Nous devons combattre l'aveuglement & l'impieté de ceus qui soutiennent que le Soleil est immobile, & qu'ils peuvent predire par la conjunction des astres les choses futures qui sont contingentes.

Il ne faut pas écouter quelques foibles raisons, ou pour mieux dire quelques ridicules imaginations contre le témoignage infailible de l'Ecriture sainte, qui nous enseigne que le Soleil est dans vn continuel mouvement & que la terre est immobile.

Nous avons montré dans le premier

Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage que les choses futures peuvent être connues, ou dans leurs causes, ou en elles mêmes, etant qu'elles sont en acte & déterminées à vne chose, que celles qui sont contingentes ne peuvent être connues assurément dans leurs causes, parce qu'elles n'ont point de liaison nécessaire avec elles & que celui là seulement à qui l'avenir est present les connoît comme elles sont en elles mêmes, c'est pourquoi ceus qui pensent qu'ils peuvent connoître avec certitude par la conjunction des astres les choses futures qui sont contingentes, s'attribüent vn avantage qui n'appartient qu'à Dieu, sont coupables de blaspheme & nous donnent des preuves très évidentes de leur aveuglement.

Pour discourir par ordre des choses que les Physiciens examinent dans le traité des cieus, il faut parler de leur fin, de leur cause efficiente, de leur matiere & de leur forme.

Leur fin est, ou prochaine, ou éloignée.

Comme la fin d'une chose naturelle

consiste dans sa propre action , comme nous avons dit dans le septième Chapitre de la troisième partie de la science générale , la fin prochaine des cieus consiste sans doute dans leur propre operation.

Leur fin éloignée est la production & la conservation des biens de la terre.

Nous sçavons infailiblement que Dieu est leur cause efficiente , puis que cette verité est écrite au vintième Chapitre de l'Exode.

Ceus qui soutiennent que les cieus ont été fais par hazard , pour détruire l'existence de Dieu , font vne proposition très ridicule , & la conclusion qu'ils en tirent est vne preuve très-évidente de leur impieté & de leur aveuglement , car les mouvemens admirables des cieus nous découvrent clairement la sagesse de leur cause , & si nous voulons bien combattre l'impieté & l'avenglement de ceus qui disent que le Ciel aiant été fait par hasard il n'y a point de Dieu , nous devons mettre en vsage le precepte que nous avons établi dans la quatrième partie

de la Logique pour détruire l'erreur des libertins , c'est à dire , que nous devons tirer de la proposition qu'ils font vne consequence oposée à celle qu'ils en tirent , car le hasard est vne cause par-accident , toute cause par-accident suppose vne cause par soi, comme nous avons montré dans le premier Chapitre de la troisième partie de la science générale & toute cause par soi créée dépend d'une premiere cause, c'est pourquoi on pourroit acorder que le hasard est la cause du ciel , sans douter de l'existence de la premiere cause.

Ceux qui font de longs discours pour sçavoir si la matiere des cieus est differante de celle des autres choses , travaillent inutilement , patce qu'ils s'occupent à la recherche d'une verité qui est inconnue aux hommes , & dont ils ne pourroient tirer vn grand avantage.

Quand la plupart des Philosophes disent que la matiere des cieus est differante de celle des autres choses à cause que les cieus sont incorruptibles & que les choses corruptibles & celles qui sont incorruptibles ne peuvent a-

P iij

voir vne même matiere, ils se servent d'un fondement très foible pour établir leur opinion, car lors qu'un effet peut provenir de plusieurs causes, aussi bien de l'une que de l'autre, il est impossible d'en bien connoître la cause, & il est certain que les cieus peuvent être incorruptibles ou parce que leur matiere est diferente de celle des autres choses, ou parce qu'ils n'ont point de qualités contraires, ou parce que leur forme est unie à leur matiere d'une façon plus étroite que les autres formes ne sont unies à leurs sujés.

Nous ne pouvons tirer un grand avantage de sçavoir si la matiere des cieus est diferente de celle des autres choses, car cette connoissance ne nous est pas nécessaire pour arriver à celle de Dieu.

Après avoir parlé de la fin des cieus, de leur cause efficiente & de leur matiere, il faut dire quelque chose de leur forme.

Pour en discourir clairement, il faut considerer que le Ciel est un être qui est

en acte, puis qu'il se meut, & qu'il agit sur les choses qui sont sur la terre.

Tout qui est en acte, est vne forme séparée de toute matiere, comme sont les intelligences, ou il a vne forme dans vne chose qui se raporte à la forme comme la matiere ou comme la puissance se raporte à l'acte.

Il est tres-certain que le Ciel n'est pas vne forme séparée de toute matiere, puis qu'il a vne quantité & que nous le voïons,

Il est aussi très évidant que le Ciel n'est pas vn accident qui se rencontre dans quelque sujet, c'est pourquoi il faut assurer qu'il est composé de matiere & de forme.

Les propriétés des Cieux nous découvrent clairement que leur forme est diferente de celle des elemens.

Quelques Philosophes ont crû qu'ils étoient animés, mais il faut combattre leur erreur.

Pour en avoir vne claire connoissance, il faut sçavoir que l'union de l'ame & du corps est pour l'ame & non pour le corps, car la forme n'est pas pour la

P iij

la matiere , mais la matiere est pour la forme.

Il faut encore considerer que la nature & les puissances de l'ame se font connoître par les actions qui en proviennent.

Il est certain que le corps est nécessaire pour quelque operation de l'ame qui est exercée par le moïen du corps , comme sont les actions de l'ame vegetative & de l'ame sensitive , c'est pourquoi ces ames sont vnies au corps pour y exercer leurs actions.

Il y a quelque action de l'ame qui n'est pas exercée par le moïen du corps , mais sa naissance dépend en quelque façon du corps , car quand l'ame raisonnable est dans le corps , elle ne connoît les choses que par le moïen des images spiritueles qu'elle fait en imitant les images corporeles qui sont dans l'imagination ; il faut donc conclure que l'ame raisonnable est vnue au corps pour y exercer ses propres actions , quoi qu'elle en puisse être séparée.

Si le Ciel est animé selon le sentiment des Philosophes que nous com-

batons , il n'exerce point les fonctions de l'ame vegetative, qui sont la nourriture , l'acroiſſement & la génération , car ces actions ne conviennent pas à vn corps qui est incorruptible de sa nature.

On void aussi clairement que les actions de l'ame sensitive ne conviennent pas au Ciel , car tous les organes des puissances sensitives demandent vne proportion déterminée, selon quelque mélange des elemens , qui ne se rencontre pas dans les Cieux.

Ces verités prouvent que si le Ciel étoit animé , la connoissance intellectuelle & le mouvement seroient les seules actions de l'ame qu'il pourroit exercer.

Il est vrai que la connoissance intellectuelle n'est point exercée par le moïen du corps , mais elle dépend des actions de l'ame sensitive , comme nous venons de montrer. Puis que ces actions ne conviennent pas au Ciel , il faut assurer que s'il est animé , l'ame ne lui est pas vnïe pour exercer la connoissance intellectuelle ; il faut donc conclure qu'elle

ne lui est vnue que pour le mouvement, mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit vne forme qui entre dans la composition du Ciel pour le mouvoir, & il suffit qu'elle lui soit vnue de la même façon qu'un moteur est uni à la chose qu'il meut, d'où vient qu'Aristote & plusieurs autres Philosophes ont crû que le mouvement admirable des Cieux dépendoit de quelques intelligences.

Il est vrai que le mouvement circulaire des Cieux est bien diferant des autres mouvemens naturels, c'est pourquoy la plûpart des Philosophes soutiennent qu'il ne vient pas de leur propre forme. Mais ils devroient considerer que la puissance active des Cieux est uniuerselle, que leur forme, qui perfectionne entierement leur matiere, est plus noble que celle des elemens & que Dieu a pû lui communiquer vne puissance particuliere pour exercer un mouvement diferant des autres mouvemens naturels. Ces reflexions leur feroient connoître que nous ne pouvons sçavoir si les Cieux sont mûs par leur propre forme, ou par quelques in-

telligences. Car comme nous avons dit auparavant lors qu'un effet peut provenir de plusieurs causes aussi bien de l'un que de l'autre, il est impossible d'en bien connoître la cause.

Le traité des elemens doit suivre celui des Cieux, selon l'ordre qui a été établi dans le second Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage.



Des Elemens.

CHAPITRE III.



Il y a quatre elemens, sçavoir le feu, l'air, l'eau & la terre, qui peuvent être considérés, ou entant qu'ils sont des parties du monde, ou entant qu'ils entrent dans la composition des substances corporeles.

La legereté & la pesanteur, qui leur font obtenir la situation qu'ils ont dans le monde, leur conviennent en la premiere

façon, & la chaleur, le froid, l'humidité & la seicheresse leur appartient selon la seconde consideration.

Tous les Philosophes demeurent d'accord que le feu est tres-leger, & que la terre est tres-pesante. Il est aussi tres-certain qu'il n'y a point deux elemens qui soient tres-legers. Car comme vne chose est tres-legere, lors qu'elle est au dessus de toutes les autres, celui qui voudroit soutenir qu'il y a deux elemens tres-legers tomberoit dans vne evidente contradiction. Il est aussi impossible qu'il y ait deux elemens tres-pesans, puis que vne chose est tres-pesante, quand elle est au dessous de toutes les autres.

Si nous voulons répondre à quelques difficultés qu'on pourroit faire sur la legereté & sur la pesanteur de l'air & de l'eau, nous devons dire que ces deux elemens sont legers & pesans, à l'égard de diferantes considerations, c'est à dire, que l'air est leger par raport à l'eau, qu'il est pesant si nous le comparons avec le feu, que l'eau est pesante par raport à l'air & qu'elle est legere si nous

la comparons avec la terre.

Nous sçavons que le feu est tres-leger , parce qu'il s'éleveroit toujours au dessus de l'air.

Comme châque chose tend naturellement à sa fin , les elemens tendent naturellement au lieu qui leur convient, c'est pourquoy les Philosophes les plus éclairés ont crû qu'il y a du feu au dessus de l'air.

Ceus qui ne veulent pas demeurer d'accord de cette verité disent que s'il y avoit du feu immédiatement au dessous de la Lune il brûleroit le Ciel , & qu'il n'y en a point , puis que nous ne le voïons pas , & qu'il y seroit inutile. Mais les raisons de ces Philosophes sont trop foibles pour nous obliger à suivre leur sentiment , car le Ciel n'est pas disposé à recevoir la forme du feu , si nous ne voïons pas l'air , nous ne devons pas nous étonner de ce que nous ne voïons pas le feu elementaire , qui est encore plus subtil que l'air & quoi que nous n'en puissions pas connoître l'usage , nous n'en devons pas combattre l'existence , car Dieu nous enseigne au

troisième Chapitre de l'Ecclesiastique
qu'il y a plusieurs choses dans la nature
qui surpassent nôtre connoissance, com-
me nous avons montré dans le premier
Chapitre de la premiere partie de cét
ouvrage.

Les quatre elemens sont nécessaires
pour la production des corps qui sont
parfaitement composés, car l'eau y
donne de la continuité à la terre. La
terre & l'eau y reçoivent de l'alteration
par leur mélange & puis que l'altera-
tion des choses qui peuvent être mêlées
les vnes avec les autres se fait par le
moien de leurs contraires, l'air, qui est
contraire à la terre, & le feu, qui est
contraire à l'eau, sont nécessaires pour
la production des corps qui sont parfai-
tement composés.

Il est vrai que la contrariété n'apar-
tient qu'aus accidans, comme nous
avons montré dans la premiere partie
de la Logique, mais quand nous disons
que l'air est contraire à la terre, & que
le feu est contraire à l'eau, nous vou-
lons faire connoître que ces elemens
sont contraires les vns aus autres par
leurs qualités.

Comme les qualités des Elemens sont conservées dans les corps parfaitement composés aussi long tems qu'il subsistent, quoi qu'elles n'y soient pas dans leur perfection, il est tres-évident que les Elemens y demeurent selon leurs qualités, & non pas selon leurs formes substantieles, car les qualités qui viennent de quelques principes ne pourroient demeurer dans vne chose sans leur excellence que par vne violence qui ne seroit pas de longue durée, si cette chose contenoit les principes essentiels de ces qualités.

Les Philosophes disent ordinairement que le feu est tres-chaud & mediocrement sec, mais il faut assûrer qu'il est tres-sec, puis qu'il est tres-chaud.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité, il faut scavoir que la seicheresse vient de la chaleur & du froid, & que la chaleur, qui consume l'humidité, a plus de force que le froid pour détruire l'humidité.

Cette proposition prouve clairement qu'il n'y a point d'humidité dans le feu, & qu'il est tres-sec parce qu'il est tres-

chaud.

L'air peut être divisé en trois regions. dont la supérieure est chaude & humide de sa nature, la moyenne est froide, à cause des vapeurs qui recouvrent en cette region la froideur qui leur est naturelle & la basse est chaude, froide ou tempérée selon la diversité des saisons.

Il ne faut pas suivre le sentiment des Philosophes qui disent que l'air est très-humide & médiocrement chaud, mais il faut assurer qu'il est de sa nature temperé à l'égard de la chaleur & de l'humidité, parce que l'eau, qui humecte davantage que l'air, est sans doute plus humide que lui, c'est pourquoi il ne faut pas dire avec les mêmes Philosophes que l'eau est médiocrement humide & très-froide, mais il faut soutenir qu'elle est très-humide & médiocrement froide.

Enfin ceus qui disent que la terre est très-seiche & médiocrement froide, se trompent grandement, car nous venons de montrer qu'elle est moins seiche que le feu, & puis qu'elle est plus condensée que l'eau, & plus éloignée du ciel
que

que les autres élemens , il est certain qu'elle est très-froide.

Les propositions precedantes , qui nous découvrent la sagesse qui relüit dans les ouvrages de Dieu , nous enseignent qu'il y a des Elemens qui ont deux qualités au souverain degré , qu'il y en a qui ont deux qualités dans vn degré moderé & qu'il y en a d'autres qui ont vne qualité au souverain degré & l'autre dans vn degré moderé.

Nous verons encore relüire la sagesse de Dieu dans l'ordre des Elemens, si nous considerons que le feu est très-chaud , que l'air est mediocrement chaud, que l'eau est mediocrement froide & que la terre , qui est plus éloignée que les autres élemens de la source de la chaleur , est très-froide.

Après avoir parlé des corps inanimés qui sont simples , il faut discourir de ceus qui sont composés.





Des corps inanimés qui sont composés.

CHAPITRE IV.



Le corps inanimé qui est composé est, ou imparfaitement composé; sçavoir les meteorres, ou parfaitement composé, sçavoir les pierres, les metaus & les mineraus.

Nous entendons par les meteorres les impressions qui se font principalement dans l'air, comme la pluye, la neige & le tonnerre, par le moien des vapeurs & des exhalaisons que le Soleil attire de l'eau & de la terre.

Pour parler clairement des meteorres, il en faut discourir premierement en général, & en suite en particulier, selon la methode que nous avons établie dans la quatrième partie de la Logique.

Comme l'essence d'une chose precede sa propriété, l'explication des causes des meteores, qui nous en fera connoître la nature, doit preceder celle de leurs propriétés.

Si nous voulons examiner par ordre les causes des Meteores, nous devons nous souvenir que nous avons fait connoître dans le dernier Chapitre de la troisieme partie de la science générale qu'il faut considerer quatre causes dans les choses corporeles qui sont composées, sçavoir leur fin, leur cause efficiente, leur matiere & leur forme, & que ces quatre causes doivent être disposées en cet ordre, comme nous avons montré dans le seizieme Chapitre de la même partie.

La fin des Meteores est, ou la production & la conservation des biens de la terre, ou la moderation de la chaleur, ou la beauté du monde.

Leur cause efficiente est, ou principale, ou instrumentaire.

Le Soleil, qui échauffe l'eau & la terre, pour en tirer des vapeurs & des exhalaisons, est la principale cause ef-

Q ij

ficiente des meteores.

Leur cause instrumentaire est particulièrement, ou la chaleur, qui rarefie l'eau ou la terre, ou le froid, qui condense les nuës.

La matiere des meteores est, ou éloignée, ou prochaine.

L'éloignée est, ou l'eau, ou la terre.

La prochaine est, ou la vapeur, ou l'exhalaison.

La vapeur est vne substance chaude & humide qui vient de l'eau.

On pourroit dire que la vapeur est vne substance froide, puis qu'elle vient de l'eau, qui est froide de sa nature, comme nous avons montré dans le Chapitre precedant.

Il est facile de répondre à cette difficulté, car il est vrai que la vapeur est froide de sa nature, mais elle est chaude à cause de la communication d'une chaleur étrangere.

L'exhalaison est vne substance chaude & seiche qui vient de la terre.

Il est vrai que l'exhalaison est froide de sa nature, puis qu'elle vient de la terre, mais elle est chaude par le moien

d'une chaleur étrangere.

Les meteores n'ont point d'autre forme substantielle que celle des elemens , c'est à dire , que les impressions de feu n'ont point d'autre forme substantielle que celle du feu , & que les impressions humides ont pour leur forme substantielle celle de l'eau. Car comme la forme se fait connoître par ses effés , il est tres-évident que la pluye n'a point d'autre forme substantielle que celle de l'eau.

Si nous voulons discourir par ordre des propriétés des meteores , nous devons considerer que le corps naturel , qui a de l'étendue , ocupe vn lieu , & qu'il se rencontre dans vn tems , qui est la mesure du mouvement.

Ces verités nous enseignent que le corps naturel a principalement quatre propriétés , sçavoir la quantité , le lieu , le tems & le mouvement.

La quantité des meteores dépend de l'abondance de leur matiere.

Ils se forment principalement , ou dans la superieure region de l'air , qui est bornée par la partie superieure des

Q.ij

plus hautes montagnes , ou dans la moïene , ou dans la basse , qui est celle qui nous environne , & qui s'étend jusques à la partie qui n'est pas échauffée par la reflexion des rayons du Soleil.

Les meteores arrivent en tout tems , mais particulièrement en Automne & au Printems , car en ces deux saisons le Soleil peut facilement attirer les vapeurs & les exhalaisons.

Enfin le mouvement des meteores est semblable à celui des elemens , parce que les elements & les meteores ont vne même forme substantiele , d'où vient que les meteores sont des corps imparfaitement composés.

Pour donner quelque connoissance des meteores en particulier , il faut dire qu'ils sont , ou de feu , comme le tonnerre , ou lumineux , comme l'arc-en-Ciel , ou humides , comme la pluie , ou terrestres , comme les tremblemens de terre.

Le discours général que nous venons de faire des causes des meteores , nous découvre clairement la cause efficiente des impressions de feu , leur matiere &

leur forme substantielle, car il nous enseigne que le Soleil est leur cause efficiente, que l'exhalaison est leur matiere & qu'ils n'ont point d'autre forme substantielle que celle du feu.

Comme toutes les impressions de feu ont vne même forme substantielle, elles doivent être distinguées les vnes des autres par leurs formes acccidenteles, & particulièrement par le lieu où elles se forment.

Elles se forment principalement, ou dans la superieure region de l'air, comme les Cometes, ou dans la moiene, comme le foudre, ou dans la basse, comme le feu folet.

Les Cometes n'arriuent que rarement, parce que les exhalaisons, qui en sont la matiere, doivent être en grande quantité pour être élevées jusques à la superieure region de l'air. C'est aussi par la même raison qu'elles y subsistent long-tems. Les maladies qui les suivent prouvent qu'elles viennent de quelques exhalaisons, qui peuvent infecter l'air que nous respirons. Ceus qui ne veulent pas demeurer d'accord de ces verités

établissent leurs opinions par des raisons si foibles que nous perdriens le tems que nous emploierions à les écouter.

Le foudre arrive lors qu'une exhalaison chaude & seiche, qui a pris la forme du feu, sort avec violence d'une nuë froide dans laquelle elle étoit enfermée.

Le feu follet vient d'une exhalaison chaude & grasse, qui prend facilement la forme du feu, à cause du froid qui l'environne. Comme cette impression est dans l'air qui est sur la surface de la terre, il ne faut pas s'étonner si elle suit ceus qui s'en éloignent, & si elle s'éloigne de ceus qui la poursuivent.

L'arc-en-Ciel, qui est une impression lumineuse, se fait dans une nuë aqueuse, à cause de la reflexion des rayons du Soleil. La diversité des couleurs que nous y remarquons, vient des diferentes dispositions de la nuë.

La pluie, qui est une impression humide, arrive lors que le froid de la moïene region de l'air condense les nuës.

Enfin les tremblemens de terre doivent

vent leur naissance à quelques exhalaisons qui sortent avec violence de la terre dans laquelle elles étoient enfermées.

Comme les choses vivantes ont vne grandeur déterminée, ceus qui disent que les pierres sont animées se trompent grandement, & ceus qui font de lons discours des meteores pour examiner plusieurs choses qui surpassent nôtre connoissance, devroient considerer que Dieu nous défend dans le troisieme Chapitre de l'Ecclesiaste la curiosité dans la recherche des causes de plusieurs choses naturelles, comme nous avons montré amplement dans le premier Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage.

Après avoir parlé du corps inanimé, nous devons discourir de celui qui est animé, qui peut être connu par l'explication de l'ame. Car comme l'ame est la source de toutes les facultés & le premier principe de toutes les actions que nous admirons dans les choses animées, les choses que nous devons examiner pour avoir la connoissance du

R

corps animé, peuvent être connus par la consideration de l'ame, qui surpasse les autres formes par la noblesse de ses actions.

Nous devons parler de l'ame plus amplement que des autres choses naturelles, car la connoissance que nous en pouvons avoir est tres-excellente & tres.vtile.



*De l'excellence de la science qui traite
de l'ame & des avantages que nous
en pouvons recevoir.*

CHAPITRE V.



I nous sçavons que les sciences tirent leur excellence, ou de la noblesse de leur objet, ou de la fin qu'elles regardent, ou de leur certitude, nous jugerons facilement que celle qui traite de l'ame est tres-excellente, parce qu'elle nous donne vne connoissance certai-

ne de nôtre nature , pour nous conduire à celle de Dieu.

Aristote nous enseigne au premier Chapitre du premier Livre de l'ame que la connoissance que nous en pouvons avoir est vtile pour toutes sortes de verités.

Pour donner vne claire connoissance de cette proposition , il faut prouver que la science de l'ame est vtile pour la Logique , pour la science générale , pour la connoissance des choses naturelles , pour la Philosophie morale & pour la Theologie naturele.

Si nous voulons bien conduire les actions de nôtre raison , par le moïen de la Logique nous devons avoir quelque connoissance du principe qui les produit , & sçavoir qu'il arrive par degrés à vne parfaite connoissance de la verité ; il est donc très évident que la Logique dépend de la science de l'ame.

Il faut faire le même jugement de la science générale , qui est la seconde partie de la Philosophie , car il faut connoître les fonctions de la raison

R ij

pour établir le premier principe de connoissance, qui est le fondement de toutes les sciences, pour découvrir l'ordre de plusieurs autres principes généraux, qui peuvent servir pour discourir de toutes choses & pour disposer par ordre les premières propriétés de l'être. Nous pouvons tirer de la science générale la connoissance de toutes ces vérités.

Puis que l'ame est le premier principe de toutes les actions que nous admirons dans les choses animées, la connoissance que nous en pouvons obtenir nous est utile pour avoir celle des choses naturelles, car les choses animées, qui font reluire très-parfaitement par leur ordre & par leurs actions la sagesse de Dieu, sont les principales choses que nous devons examiner dans la Physique.

La Philosophie morale dépend entièrement de la science de l'ame.

Si nous voulons avoir une claire connoissance de cette vérité, nous devons scvoir que nous diviserons la Philosophie morale en quatre parties.

La premiere traitera de la felicité.

La seconde expliquera les principes des actions humaines.

La troisiéme établira l'ordre des actions humaines.

La quatriéme nous découvrira les vertus que nous devons pratiquer, & les vices que nous devons combattre.

Si nous voulons discourir clairement de la felicité, nous devons disposer par ordre toutes les propositions que nous devons faire sur cette matiere, & nous devons sçavoir qu'elles appartiennent, ou à l'objet qui peut nous rendre heureux, ou à l'action par qui nous pouvons être vnis au souverain bien. Car comme nous devons connoître la fin derniere qui doit exciter nos desirs & le moien qui nous y doit conduire, les discours que nous devons faire de la felicité dans la premiere partie de la Philosophie morale, regardent, ou l'objet qui peut nous rendre heureux, ou l'action par qui nous pouvons être vnis au souverain bien.

On peut facilement prouver que la connoissance de ces deux choses dé-

R iij

pend de celle de l'ame, car si nous sçavons par la science qui traite de l'ame que nôtre volonté tend au bien en général, nous pourrons facilement conclure dans la Philosophie morale que Dieu doit être le principal objet de nôtre connoissance & de nôtre amour, parce que nos desirs ne peuvent être entierement bornés que par la possession d'un bien qui contient toutes sortes de perfections sans aucun défaut,

Il est très évident que nous devons sçavoir par la science de l'ame la difference qui se rencontre entre les actions de nôtre entendement & de nôtre volonté, pour découvrir la plus noble de nos actions, que nous devons exercer pour tendre au souverain bien.

Pour montrer que la science de l'ame est nécessaire pour bien entendre les choses qui doivent être expliquées dans la seconde partie de la Philosophie morale, il faut sçavoir que les principes des actions humaines sont, ou hors de nous, ou en nous, que Dieu est le principal de ceus qui sont hors de nous & que par ce moïen nous en devons par-

ler dans la seconde partie de la Philosophie morale, entant qu'il est vn principe de nos actions.

Pour connoître de quelle maniere nous devons parler de Dieu dans la Philosophie morale, nous devons examiner ce qu'il fait pour regler nos actions.

Il est certain qu'il nous instruit, & qu'il nous ayde.

Il nous instruit par la loi, & il nous ayde par la grace, c'est pourquoi nous devons traiter de la loi & de la grace dans la seconde partie de la Philosophie morale.

La loi éternelle, qui est la raison divine, entant qu'elle raporte toutes choses à leur fin, est sans doute la premiere de toutes les lois. Mais comme il nous est impossible de la connoître par elle même, nous en devons avoir quelque connoissance par son portrait, c'est à dire, par la loi naturele.

La loi naturele est vne lumiere qui est naturellement imprimée dans nos ames, qui nous decouvre le bien que nous devons faire & le mal que nous

R. iiii

devons éviter.

Celui qui sçait que les preceptes de cette loi doivent être les premiers fondemens de nôtre conduite, juge facilement que la science de l'ame nous est nécessaire pour en avoir vne claire connoissance, parce qu'ils doivent être disposés selon l'ordre des inclinations que nous avons de la nature.

Nous prouverons dans la seconde partie de la Philosophie morale, que la grace qui rend l'homme agreable à Dieu est reçûë dans l'essence de son ame, & que l'ame étant l'origine de ses puissances, qui sont les principes de plusieurs actions, la grace, qui est dans l'essence de l'ame raisonnable, est aussi la source des vertus Theologiques, qui conduisent les plus nobles puissances de l'ame à vne fin surnaturelle.

On void clairement que la connoissance de toutes ces verités dépend de celle de l'ame.

[Après que nous aurons parlé de la loi & de la grace dans la seconde partie de la Philosophie morale, nous explique-

rons les principes qui produisent les actions humaines, qui sont l'entendement, la volonté & l'appétit sensuel. Comme ces principes de nos actions sont du nombre des facultés de l'ame, il est certain que la science de l'ame nous est utile pour en avoir une claire connoissance.

On peut facilement prouver que la connoissance des choses qui doivent être examinées dans la troisième partie de la Philosophie morale est fondée sur celle de l'ame, car la parfaite connoissance des actions humaines suppose celle des facultés qui les produisent, & la louange & le blâme qui sont les suites des bonnes & des mauvaises actions, à l'égard de la puissance de celui qui les fait, dépendent de la liberté humaine, qui doit être établie dans la science qui traite de l'ame.

La même science est aussi le fondement des vérités qu'il faut enseigner dans la quatrième partie de la Philosophie morale, car on peut trouver le genre de la vertu morale, qui est la première partie de sa définition par la di-

vision des choses qui appartient à l'ame, la division des vertus peut être tirée de celle des facultés de l'ame & l'homme doit connoître ses premieres inclinations, pour découvrir les premieres vertus qu'il doit pratiquer pour s'opposer à la violence de ses passions.

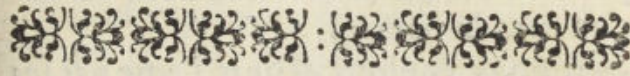
Enfin la science qui traite de l'ame est utile pour la Theologie naturelle, car la connoissance de l'ame raisonnable nous sert pour faire quelque jugement des substances qui sont séparées de la matiere, & nous devons tâcher de nous connoître pour arriver à la connoissance de Dieu c'est pourquoi nous devons condamner la curiosité, ou vaine, ou très-criminele de ceux qui examinent avec beaucoup de soin les ouvrages de Dieu, sans admirer la sagesse de leur cause, ou pour en combattre l'existence.

Puis qu'il est très utile de connoître l'ame, il en faut discourir clairement.

Pour en parler clairement, il en faut traiter premierement en général, & en suite en particulier.

Les choses que nous devons dire de

L'ame en général , peuvent être con-
nuës par l'explication de sa définition
& de sa division.



De la définition de l'ame.

CHAPITRE VI.



N peut faire plusieurs que-
stions , pour découvrir l'exi-
stence de l'ame , pour en con-
noître la noblesse & pour en
expliquer l'essence , comme on peut
demander s'il y a vne ame , de quel-
le maniere nous en pouvons établir l'ex-
istence, ce que nous concevons par
l'ame, de quelle façon nous pouvons
juger de la noblesse des ames , si l'a-
me est vne substance ou vn accident,
si elle est , ou la matiere , ou du nombre
des formes , ou vn corps composé de
matiere & de forme. On peut enfin
faire plusieurs autres questions de l'a-
me en général , qui seront terminées ,
aussi bien que les precedantes par l'ex-

plication de deux définitions que nous en ferons, dont la premiere nous donnera quelque connoissance de l'ame par ses effés, & la seconde nous en découvrira la nature.

Si nous voulons définir l'ame par ses effés, nous devons dire qu'elle est le premier principe, ou de la nourriture, ou du sentiment, du desir & du mouvement d'un lieu à l'autre, ou du raisonnement.

Il est très évident que cette description de l'ame nous en donne quelque connoissance par ses fonctions. Car comme les actions des corps animés sont plus nobles que celles des corps inanimés, nous connoissons facilement, qu'il y a un principe admirable qui les produit.

La nourriture est la premiere action de l'ame vegetative.

Le sentiment, le desir & le mouvement d'un lieu à l'autre sont les fonctions de l'ame sensitive.

Enfin le raisonnement est la principale action de l'ame raisonnable.

Aristote au premier Chapitre du se-

cond Livre de l'ame dit qu'e'le est vn acte premier substantiel, du corps naturel, qui a plusieurs organes, pour bien exercer plusieurs actions de vie.

Il faut expliquer par ordre toutes les parties de cette définition, pour donner vne claire connoissance de la nature de l'ame, mais il faut montrer auparavant pourquoi l'ame doit être définie par le corps, de quelle maniere elle se fait connoître & ce qu'entendent les Philosophes par l'ame.

Comme l'ame est vne forme, il faut mettre sa matiere ou son sujet dans sa définition, c'est pourquoi la définition de l'ame doit contenir quelque chose qui lui appartient, & quelque chose qui regarde le corps qu'elle anime.

L'ame se fait connoître par la nourriture, par le sentiment, par le desir, par le mouvement d'un lieu à l'autre & par le raisonnement. Car comme nous venons de dire toutes ces actions prouvent clairement qu'il ya vn principe admirable qui les produit.

Tous les Philosophes entendent par l'ame le premier principe qui don-

ne la vie aus choses vivantes.

Les propositions precedantes , prouvent qu'il faudroit avoir perdu le sens commun pour douter de l'existence de l'ame , mais il faut examiner ce qu'elle est.

La premiere partie de la définition que nous expliquons , nous apprend que l'ame est vn acte , c'est à dire , vne perfection.

Il faut decouvrir de quelle maniere elle est vn acte.

La premiere chose qu'on peut demander sur ce sujet est si l'ame est vne substance , ou vn accidant.

Il est certain que l'ame est vne substance. La preuve de cette verité peut être tirée du dixième Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage , où nous avons établi l'existence des formes substantielles.

L'ame étant vne substance , est sans doute , ou la matiere , ou du nombre des formes , ou vn corps composé de matiere & de forme.

Si nous prouvons que l'ame ne peut être , ni la matiere , ni vn corps compo-

se de matiere & de forme , nous ferons connoître qu'elle est du nombre des formes.

Les choses que nous avons dites auparavant , nous enseignent facilement que l'ame est diferante de la matiere , car le corps ou la matiere qui reçoit la vie est vn sujet , mais l'ame étant le premier principe qui donne la vie aus choses vivantes est quelque chose qui se rencontre dans vn sujet.

La même verité nous enseigne , que l'ame ne peut être vn corps composé de matiere & de forme , c'est à dire , qu'il est impossible que l'ame soit vn corps composé de matiere & de forme , puis qu'elle est le premier principe qui donne la vie aus choses vivantes.

Il est vrai qu'un corps peut être le principe de quelque action de vie , mais il est impossible qu'un corps soit le premier principe de la vie.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité , il faut sçavoir qu'il ne convient pas à vn corps d'être le principe de la vie , entant qu'il est vn corps , parce que tout corps n'est pas vivant ,

mais il convient à vn corps d'être le principe de la vie, entant qu'il est vn tel corps.

Il est certain qu'un corps est vn tel corps par vne premiere chose qui le fait être ce qu'il est; disons donc que l'ame étant le premier principe qui donne la vie aus choses vivantes ne peut être vn corps composé de matiere & de forme.

Nous avons montré dans la quatrième partie de la Logique que les propositions générales sont tres-vtiles pour éviter plusieurs repetitions, parce que la proposition générale étant prouvée, les particulieres le sont aussi.

Ce precepte nous fait connoître, que l'ame n'étant pas vn corps composé de matiere & de forme, ne peut être, ni le feu, ni l'air, ni aucun des autres elements, c'est pourquoi il est facile de combattre l'erreur des anciens Philosophes touchant sa nature.

Puis que l'ame ne peut être, ni la matiere, ni vn corps composé de matiere & de forme, il faut conclure qu'elle est vne forme substantiele.

Comme la forme substantiele est l'a-
cte

ête ou la perfection de la matiere, l'ame est l'acte ou la perfection du corps qu'elle anime.

Il faut dire que l'ame est vn acte premier, pour la distinguer de son action, qui est vn acte second, & des formes des elemens, qui exercent toujors leurs actions, pourveu qu'elles ne soient pas empêchées.

Ce n'est pas assés de sçavoir que l'ame est vn acte premier pour en bien connoître la nature. Car comme nous avons montré dans le sixième Chapitre de la seconde partie de la science générale l'acte premier est, ou substantiel, ou accidentel, c'est pourquoi il faut assurer que l'ame est vn acte premier substantiel, pour la distinguer de ses puissances, & des habitudes qu'elle peut recevoir.

Pour connoître de quelle maniere l'ame est l'acte ou la perfection du corps animé, il faut sçavoir qu'un même tout, qui peut avoir plusieurs formes accidentelles, n'a qu'une forme substantielle, parce que la forme substantielle fait qu'une chose est absolument ce qu'elle est.

S

Ces verités prouvent, que lors que nous soutenons que l'ame est l'acte ou la perfection du corps, nous voulons faire connoître qu'elle le fait être vn corps & vn corps vivant, car vn individu peut être par vne même forme substantiele vne substance, vn corps & vn tel corps.

Comme le corps animé est du nombre des corps naturels, ses parties reçoivent le nom de nature, d'où vient qu'Aristote dit au premier Chapitre du second Livre de l'ame qu'elle est la première perfection du corps naturel, mais il ajoute que le corps qu'elle anime est organique, c'est à dire, qu'il a plusieurs organes pour bien exercer plusieurs actions de vie.

Il est vrai qu'Aristote dit dans la définition de l'ame que nous expliquons, que le corps animé a la vie en puissance, d'où vient que quelques Philosophes disent qu'Aristote tombe dans vne évidente contradiction dans la définition qu'il donne de l'ame. Car comme avoir la vie en puissance & ne ne l'avoir pas actuellement ne sont qu'une même cho-

se, si le corps animé a la vie en puissance, il est animé & ne l'est pas, ce qui est impossible.

Si ces Philosophes avoient l'art d'ôter les ambiguités, qui font naître facilement l'erreur dans l'esprit, ils ne combatroient pas la définition qu'Aristote nous a donnée de l'ame pour en expliquer la nature, car ils scauroient que la vie que l'ame donne au corps est, ou premiere, ou seconde, qu'elle lui donne la premiere quand elle l'anime & qu'elle lui donne la seconde, lors qu'elle lui fait exercer des actions de vie.

Quand Aristote dit que le corps animé a la vie en puissance, on void clairement qu'il parle de la vie seconde, c'est à dire, qu'il veut nous faire connoître que le corps animé a plusieurs organes pour bien exercer plusieurs actions de vie.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité, & pour répondre à plusieurs difficultés qu'on peut faire sur ce sujet, il faut scavoir qu'une faculté demande deux dispositions, à l'égard du

corps , la premiere lui est nécessaire pour y être recûë , & la seconde lui est nécessaire pour y bien exercer son action. il est certain que la premiere peut être sans la seconde, c'est pourquoi Aristote a dit que le corps animé a la vie en puissance.

Ces verités nous enseignent clairement, que lors qu'Aristote assure qu'un enfant exerce premierement la vie d'une plante, en second lieu celle d'un animal & en troisième lieu celle de l'homme, il ne veut pas soutenir que l'ame vegetative, la sensitive & la raisonnable y soient successivement introduites, mais qu'il veut seulement nous faire connoître, qu'un enfant exerce premierement les actions d'une plante, en second lieu celles d'un animal & en troisième lieu celles de l'homme.

L'ame, qui est plus noble que les autres formes, fait parétre sa noblesse par la diversité de ses actions, c'est pourquoi elle a besoin de plusieurs organes pour les bien exercer, car un organe ne doit faire qu'une fonction pour la bien faire.

Il est vrai que les animaux ont plus d'organes que les plantes, mais l'expérience nous apprend que le nombre des organes dont se sert l'ame raisonnable pour exercer ses fonctions, ne surpasse pas celui des organes de l'ame sensitive; on pourroit donc soutenir que l'ame raisonnable n'est pas plus noble que la sensitive, puis qu'un organe ne doit exercer qu'une fonction pour la bien faire, & que l'ame fait parétre sa noblesse par la diversité de ses actions.

Pour répondre à cette difficulté il faut dire que l'ame raisonnable exerce les actions qui lui sont propres sans organe corporel, pour nous faire connoître qu'elle a un être independant de celui du corps, & qu'elle en peut être séparée.

L'étroite liaison qui est entre l'ame & le corps, prouve clairement que l'ame n'est pas dans le corps de la même façon qu'un Pilote est dans le vaisseau qu'il conduit, mais qu'elle est unie au corps qu'elle anime.

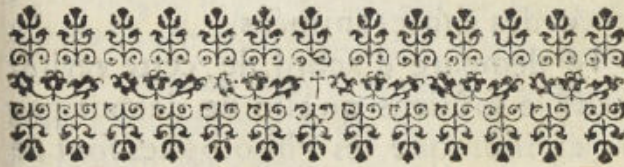
Puis que l'ame est la forme du corps, elle n'est pas seulement dans la partie où elle exerce ses principales fonctions,

mais elle est dans toutes les parties continuës du corps, La preuve de cette verité peut être tirée des mêmes raisons qui établissent l'existence de l'ame. Car puis que les effès nous conduisent à la connoissance de leurs causes, les actions de vie sont des preuves très évidentes de la presence de l'ame; il faut donc conclure que l'ame est dans toutes les parties continuës du corps, parce que chaque partie du corps animé excerce quelque action de vie.

Enfin il est très-évident que l'ame des plantes peut être divisée par la division de la matiere. Il faut faire le même jugement de celle des bestes, puis qu'elle est materiele, mais l'ame raisonnable, qui est indivisible, est toute dans chaque partie du corps, parce qu'elle est spirituelle & immortele, comme nous montrerons à la fin de cet ouvrage.

Si la définition de l'ame nous a donné quelque connoissance de sa nature, nous en devons faire la division, pour la connoître plus clairement, & pour

élever nôtre esprit à la connoissance de Dieu , que nous ne pouvons connoître en cette vie que par ses effés , & qui fait rélûire parfaitement sa sagesse dans les degrés des choses vivantes,



De la division de l'ame.

CHAPITRE VII.



Es Philosophes disent ordinairement que l'ame est , ou végétative , ou sensitive , ou raisonnable.

La premiere, qui convient aux plantes , se fait connoître par la nourriture,

La seconde , qui se rencontre dans les bestes , se fait connoître par le sentiment , par le desir & par le mouvement d'un lieu à l'autre.

Enfin la troisiéme , qui élève l'homme au dessus des bestes , fait parétre sa

noblesse par le raisonnement.

Puis que l'ame est la forme des choses animées , & que les plantes sont aussi bien que les bestes diferentes en espece , on pourroit dire que le nombre des ames est égal à celui des especes des choses animées.

Je demeure d'accord de cette verité, mais je soutiens qu'elle ne détruit pas la division que les Philosophes font de l'ame , lors qu'ils assûrent qu'elle est , ou végétative , ou sensitive , ou raisonnable , car ils veulent seulement nous faire connoître par cette division qu'il y a trois ames en général , pour nous découvrir trois degrés differans de noblesse que nous devons considerer dans les actions de l'ame.

La preuve de la division precedante peut être tirée , ou des diferentes actions de l'ame , entant qu'elle surpassent d'une maniere differente les actions des choses inanimées , ou de l'ordre des choses vivantes. Car comme l'ame se fait connoître par ses actions, & qu'elle donne la vie aux corps, le nombre des ames en général peut être tiré , ou des
differantes

diferantes actions de l'ame, ou de l'ordre des choses vivantes.

Si nous voulons établir clairement le nombre des ames en général par la diversité de leurs actions, nous devons sçavoir que le parfait moïen de connoître les choses doit répondre à leur être, que les causes, qui precedent, par nature, les effés qui en dépendent, les surpassent en clarté, selon la connoissance intellectuelle, comme nous avons montré dans le dixseptième Chapitre de la troisième partie de la science générale, & que les effés sont plus clairs que leurs causes, selon la premiere connoissance des hommes, qui arrivent ordinairement à la connoissance des causes par celle de leurs effés.

Cette proposition générale nous enseigne, que les actions nous donnent la connoissance des formes qui les produisent.

Si les actions nous font connoître les formes qui les produisent, les actions de vie sont des preuves très évidentes de la presence de l'ame.

Les actions de vie sont celles qui sont

T

relevées au dessus des actions des choses inanimées.

L'ordre des propositions precedantes, nous apprend que le nombre des ames doit répondre à celui des degrés qui élevent les actions des choses animées au dessus de celles des choses inanimées.

Pour découvrir le nombre de ces degrés, nous devons examiner la nature des actions qui viennent des choses inanimées, & pour en avoir vne parfaite connoissance nous y devons considerer trois degrés.

Premierement, elles sont hors de la chose qui agit, comme l'action du feu, qui échaufe le bois ou l'eau.

En second lieu, elles sont produites par le moien des premieres qualités, ou par celles qui en dépendent, comme le feu échaufe le bois par sa chaleur, & il tend en haut par sa legereté.

En troisiéme lieu, elles sont recûës dans vn sujet corporel, comme l'action du feu qui échaufe le bois.

Les actions des choses vivantes sont relevées par trois degrés au dessus de

celles des choses inanimées.

Premierement, la nourriture & l'accroissement, qui sont des actions de l'ame vegetative, ne sont pas hors de la chose qui se nourrit,

En second lieu, les actions de la veüe, & celles des autres sens, qui sont reçues dans les facultés qui les produisent, ne doivent pas leur naissance aux premieres qualités, mais elles dépendent des images qui viennent des objés, comme nous montrerons, lors que nous parlerons de l'ame sensitive.

En troisiéme lieu, les actions de l'ame raisonnable sont reçues dans les facultés spiritueles qui les produisent.

L'ordre des propositions precedantes, qui fait reluire la sagesse de Dieu dans les actions des choses animées, prouve clairement qu'elles sont relevées par trois degres au dessus de celles des choses inanimées, car l'action du feu qui échaufe le bois ou l'eau est hors de lui, mais la nourriture & l'accroissement ne sont pas hors de la plante qui les produit. Les actions des choses inanimées sont produites par le

T ij

moïen des premieres qualitez ou par celles qui en dependent, mais les actions de la veuë & celles des autres sens dependent des images qu'ils reçoivent de leurs objés. Enfin les actions des choses inanimées sont reçues dans vn sujet corporel, mais les actions qui apartiennent proprement à l'ame raisonnable sont reçues dans les facultés spirituelles qui les produisent.

Pour avoir vne plus claire connoissance de cét ordre, qui nous fait admirer la sagesse de Dieu, nous devons considerer que l'action de l'ame est exercée, ou par vn organe corporel & par le moïen des premieres qualitez, ou par vn organe corporel seulement, ou sans organe corporel.

La premiere appartient à l'ame vegetative, la seconde vient de l'ame sensitive & la troisieme est l'action de l'ame raisonnable, car les actions des plantes sont exercées par des organes & par les premieres qualitez, parce que la nourriture depend de la chaleur, Mais comme cette action n'est pas hors de la chose qui se nourrit, nous pouvons facile-

ment connoître que le principe qui la produit est plus noble que les formes des choses inanimées.

Les actions de la veüe & celles des autres sens prouvent que l'ame sensitive est plus noble que la végetative, car les actions de la premiere, qui sont exercées par des organes corporels, ne sont pas produites par les premieres qualités, mais elles dépendent des images qui viennent des objés.

Il est vrai que la chaleur, le froid, l'humidité & la seicheresse servent à la parfaite disposition des organes de l'ame sensitive, mais il est très évident que les actions de cette ame ne doivent pas être attribuées à ces qualités.

Enfin les actions qui apartiennent à l'ame raisonnable sont exercées sans organe corporel, comme nous montrerons à la fin de cet ouvrage, lors que nous y prouverons que l'ame raisonnable est spirituele & immortele.

Aprés avoir fait connoître par la diversité des actions de l'ame qu'elle est, ou végetative, ou sensitive, ou raisonnable, il faut tirer la preuve de la mé-

me verité de l'ordre des choses vivantes qui nous decouvrira celui que Dieu garde, lors qu'il se communique à ses créatures.

Si nous voulons connoître clairement l'ordre qui reluit dans les choses vivantes, dont les vnes sont plus parfaites que les autres, nous devons savoir qu'elles contiennent le principe de leur mouvement, & qu'elles se meuvent elles memes.

Cette verité nous apprend, qu'elles font parétre leur noblesse par la perfection de leur mouvement, & que par ce moien les vnes sont plus parfaites que les autres, quand elles se meuvent d'une plus excellente maniere.

Pour decouvrir la diuersité des mouvemens des choses vivantes, il faut considerer trois degrés dans l'ordre des causes du mouvement.

Premierement, la fin fait agir la cause efficiente.

En second lieu, la cause efficiente principale agit par sa forme

En troisiéme lieu, la cause principale agit par un instrument, qui sert à l'ex-

cution de l'action & qui agit par la force de la cause principale.

Il y a des choses vivantes qui se meuvent, à l'égard de l'exécution du mouvement, & qui ne se meuvent pas, à l'égard de la forme qui est le principe de leur mouvement, ni à l'égard de leur fin.

Pour avoir vne claire conuoissance de cette verité, il faut considerer que les plantes se meuvent, à l'égard de l'exécution du mouvement, selon la nourriture & l'accroissement. Mais elles ne se meuvent pas, à l'égard de la forme qui est le principe de leur mouvement, c'est à dire, qu'elles n'acquierent pas par leur mouvement cette forme qu'elles ont reçüe de la nature. Elles ne se meuvent pas non plus, à l'égard de leur fin, parce qu'elle est déterminée par la nature.

Les bestes se meuvent d'une maniere plus excellente que les plantes, car elles ne se meuvent pas seulement, à l'égard de l'exécution du mouvement, mais elles se meuvent encore, à l'égard de la forme qui est le principe de leur

T iij

mouvement , parce que les images qui donnent à leur imagination la connoissance du bien & du mal sensible , sont produites par les objés & par l'action du sens externe, comme nous montrerons, lors que nous parlerons de l'ame sensitive.

Les bestes , qui se meuvent , à l'égard de la forme qui est le principe de leur mouvement , ne se meuvent pas , à l'égard de la fin qui les fait agir , car pour se mouvoir , à l'égard de la fin , il faut faire le raport de la fin avec les moïens qui sont nécessaires pour y arriver, & ce raport dépend de la raison , qui ne se rencontre pas dans les bestes.

Ces verités prouvent , que l'homme est la plus noble des choses animées , puis qu'il se meut à l'égard de la fin qu'il connoît par son entendement , & qu'il choisit par sa volonté.

Pour répondre à quelques difficultés qu'on peut faire pour combattre la division de l'ame que nous venons d'établir , il faut sçavoir que le nombre des choses animées n'est pas égal à celui des facultés de l'ame , & que la divi-

sion qu'il faut faire de l'ame en général, ne doit pas répondre au nombre des choses animées,

Il est vrai qu'il y a en général cinq facultés de l'ame, comme nous le pouvons connoître par la premiere définition de l'ame que nous avons faite dans le Chapitre precedant, il n'y a pourtant que quatre sortes de choses animées, sçavoir les plantes, les animaux immobiles, ceus qui se meuvent d'un lieu à l'autre pour avoir les choses qui sont nécessaires pour la conservation de leur vie & l'homme. Car comme les cinq sentimens des hommes touchant l'établissement d'une connoissance assurée peuvent être reduits à quatre, comme nous avons montré dans le second Chapitre de la premiere partie de la science générale, les cinq générales facultés de l'ame appartiennent seulement à quatre sortes de choses animées, parce que le sens & l'appétit sont deux facultés inséparables, puis que l'une seroit inutile sans l'autre.

Bien qu'il y ait quatre sortes de choses animées, il faut dire que l'ame en

général est , ou végétative , ou sensitive, ou raisonnable ; car comme nous venons de prouver la division que nous en devons faire doit être tirée de la diversité de ses actions , entant qu'elles surpassent d'une maniere diferante les actions des choses inanimées.

Tous les Philosophes demeurent d'accord que l'ame agit par ses puissances, mais les vns soutiennent que les puissances de l'ame ne sont pas diferantes de son essence , & les autres tiennent le parti contraire.

Pour bien combatre l'erreur des premiers , il faut prouver par plusieurs raisons que les puissances de l'ame sont diferantes de sa nature.





Des raisons qui prouvent que les puissances de l'ame font diferantes de son essence.

CHAPITRE VIII.



Ev s qui s'ôutienent que les puissances de l'ame ne sont pas diferantes de son essence tombent ordinairement en contradiction , lors qu'ils demeurent d'acord dans la Logique que l'Entendement , la volonté & les autres puissances de l'ame sont du nombre des qualités.

On peut détruire leur erreur par plusieurs raisons , qui sont , ou communes à tous les agens particuliers, ou propres aux puissances de l'ame.

Si nous voulons faire connoître clairement que les puissances de l'ame sont diferantes de sa nature par vne raison

commune à tous les agens particuliers , nous devons ſçavoir que nous devons faire vn même jugement des choses qui ſont ſemblables, que nous devons commencer par les choses les plus claires , pour arriver à la connoiſſance de celles qui ne ſont pas ſi évidentes & que nous devons prouver par vne même propoſition générale les deux propoſitions qui repreſentent les jugemens que nous faiſons des choses qui ont quelque convenance.

La pratique de ces trois preceptes, que nous avons établis dans la quatrième partie de la Logique , nous apprendra clairement que les puiſſances de l'ame ſont diferantes de ſon eſſence. Car comme les formes des choses inanimées agiſſent par des qualités qui ſont diferantes de leur nature, l'ame agit par des puiſſances qui ſont diferantes de ſon eſſence. Car puis qu'il n'appartient qu'à Dieu , qui eſt abſolument indépendant, d'agir par ſon eſſence , tout agent créé agit par quelque chose qui eſt ajoûtée à ſa nature, c'eſt à dire , par des puiſſances qui en ſont diferantes.

Pour avoir vne claire connoissance de de ces verités , il faut considerer trois choses dans les agens créés, sçavoir leur action, la puissance qui la produit & la source de cette puissance , qui est leur essence.

Ces trois choses ne sont point diferentes en Dieu , qui étant absolument indépendant est exempt de toute sorte de composition , mais elles sont diferentes dans tous les agens créés , parce qu'il n'appartient pas à toute chose entant qu'elle est vn être de produire vn effet , puis que la matiere premiere , qui est du nombre des étres, n'agit pas, mais il appartient seulement de produire vn effet aus choses qui ont reçu la puissance d'agir, cette puissance est ajoutée à leur nature , c'est pourquoi il faut assûrer que tout agent créé agit par des puissances qui sont diferentes de son essence.

Comme on peut montrer par plusieurs raisons propres aus puissances de l'ame qu'elles sont diferentes de son essence, il en faut decouvrir la source, selon le precepte que nous avons établi

dans la quatrième partie de la Logique.

Elles peuvent être tirées, ou de la différence des puissances de l'ame, ou du rapport qu'elles ont, ou avec le sujet qu'elles perfectionnent, ou les vnes avec les autres.

Pour montrer clairement que la différence qui se rencontre entre les puissances de l'ame prouve qu'elles sont différentes de sa nature, il faut sçavoir qu'il y a des actions dans les choses vivantes qui sont exercées par vn organe corporel, comme l'action de la veüe, & qu'il y en a d'autres qui sont exercées sans organe corporel, comme l'action l'entendement.

Comme la nature de chaque chose doit répondre aux actions qui la suivent, les actions qui sont exercées par vn organe corporel dépendent des facultés qui sont attachées au corps, mais celles qui sont exercées sans organe corporel ont vn être indépendant de celui du corps; il est donc très-certain qu'il y a des facultés de l'ame qui sont attachées au corps, & qu'il y en a d'autres qui ne sont reçues que dans l'ame.

Ces verités nous enseignent, que si les puissances de l'ame n'étoient autre chose que son essence, vne même chose seroit par elle même atachée au corps, & indépendante du corps, ce qui est impossible, c'est pourquoi il faut assûrer que les puissances de l'ame sont différentes de son essence,

La preuve de la même conclusion peut être tirée du raport que les puissances de l'ame ont avec le sujet qu'elles perfectionnent.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité par l'ordre de quelques propositions, il faut sçavoir que toute perfection doit avoir du raport avec le sujet qu'elle perfectionne, car toutes sortes de perfections ne se rencontrent pas indifferamment en toutes sortes de sujets.

Puis que toute perfection doit avoir du raport avec le sujet qu'elle perfectionne, les choses qui sont distinguées par la diversité de leurs propositions ont des perfections de différente nature.

Cette proposition générale, nous en-

seigne que les organes du corps animé , qui sont distingués par la diversité de leurs proportions , ont des perfections diferantes..

Puis que c'est l'ame qui les perfectionne , il faut dire qu'elle les perfectionne d'une diferante maniere.

Il est très évident que l'ame ne perfectionne pas d'une diferante façon les organes du corps animé , à l'égard de l'être qu'elle leur donne , car étant une forme substantiele , elle donne un même être à tout le corps. Mais elle les perfectionne d'une diferante maniere , à l'égard des perfections qui suivent leur être & qui sont les principes de leurs actions. Ces perfections , dont l'ame se sert pour exercer plusieurs actions qui nous découvrent la noblesse de leur principe , sont apelées puissances ou facultés , c'est pourquoi il faut conclure que les puissances de l'ame sont diferantes de son essence , & qu'elles en dépendent comme de leur source.

La preuve de cette verité peut être encore tirée du raport que les puissances de l'ame ont les unes avec les autres.

tres. Car puis que les vnes meuvent les autres, il est certain qu'elles sont diferentes de l'essence de l'ame, parce qu'une même chose ne peut être mue par elle-même, à l'égard d'une même chose.

Après avoir montré que les puissances de l'ame sont diferentes de sa nature, il faut dire quelque chose de leur ordre. Car comme la sagesse, qui reluit dans les ouvrages de Dieu, demande que la multitude qui dépend de l'unité soit disposée par ordre, il y a quelque ordre entre les puissances de l'ame, qui peut être considéré, ou par rapport à la dépendance des vnes à l'égard des autres, ou par rapport à l'ordre de leurs objets.

Il peut être considéré en la première façon, ou selon la génération des puissances de l'ame, ou selon leur noblesse.

Si nous voulons parler de l'ordre des puissances de l'ame selon leur génération, nous devons dire que les puissances de l'ame végétative precedent celles de l'ame sensitive, & que les puissances de l'ame sensitive precedent celles

V

de l'ame raisonnable. Mais si nous en voulons discourir selon leur noblesse, nous devons assûrer que les puissances de l'ame raisonnable precedent celles de l'ame sensitive, qu'elles conduisent.

Si nous considerons l'ordre des puissances de l'ame, par raport à celui de leurs objés, nous trouverons qu'il y a de l'ordre entre quelques puissances de l'ame sensitive, comme entre la veüe, l'ouye & l'odorat, car la lumiere, qui est l'objet de la veüe & qui est commune aus corps superieurs & aus inferieurs, precede par nature le son, qui est l'objet de l'ouye, & le son, qui se fait entendre dans l'air, precede l'odeur, qui vient du mélange des elemens.

Lors que les puissances sont disposées par ordre, l'action de l'une dépend de celle de l'autre, c'est pourquoi on peut dire qu'il n'y a point d'ordre entre les puissances de l'ame. Car comme l'action de la veüe ne dépend pas de celle de l'ouye, l'action de l'ouye ne dépend pas de celle de la veüe.

Nous pouvons répondre à cette di-

ficulté, par le moien de la division qui a été faite auparavant, car elle nous apprend que l'ordre des puissances de l'ame peut être considéré, ou par raport à la dépendance des vnes à l'égard des autres, ou par raport à l'ordre de leurs objés.

Puis que les puissances de l'ame sont diferantes de son essence, il en faut examiner les causes, pour en avoir vne claire connoissance.



Des causes des puissances de l'ame.

CHAPITRE IX.



Il est certain que les puissances de l'ame ne sont pas faites de quelque matiere, qu'elles sont reçues dan vn sujet, qu'elles regardent vn objet & qu'elles n'ont point de forme, puis qu'elles sont les formes du sujet où elles resident.

Ces verités nous enseignent, que si nous voulons discourir par ordre des

V ij

causes des puissances de l'ame, nous en devons examiner la fin, la cause efficiente, le sujet & l'objet, selon les discours généraus que nous avons établis dans le dernier Chapitre de la troisième partie de la science générale, pour faire connoître combien de causes se rencontrent en chaque chose.

Pour bien parler de la fin des puissances de l'ame, il faut sçavoir que la fin peut être prise, ou pour vne chose pour qui vne autre chose peut être désirée, ou pour l'action de quelque faculté, ou pour le sujet qui peut recevoir quelque perfection, comme nous avons montré dans le sixième Chapitre de la troisième partie de la science générale.

Si nous prenons la fin pour vne chose pour qui vne autre chose peut être désirée, la fin & l'objet des puissances de l'ame ne sont qu'une même chose, comme ce qui est intelligible est la fin & l'objet de nôtre entendement.

Si nous prenons la fin pour l'action de quelque faculté, la fin des puissances de l'ame consiste dans les actions qu'elles doivent exercer.

Enfin si nous prenons la fin pour le sujet qui peut recevoir quelque perfection, l'ame même est la fin de ses puissances, parce qu'elle fait parétre sa noblesse par la diversité de ses actions & des facultés qui les produisent.

L'ame est la cause efficiente de toutes ses puissances de la même façon que tout sujet est la source de ses propriétés.

Il est vrai que nous ne pouvons pas sçavoir de quelle maniere l'ame raisonnable produit les puissances qui sont atachées au corps, mais il est facile de prouver qu'elle en est la source. Car puis qu'elle est vne forme substantiele, elle donne l'être au corps.

Cette proposition prouve, que tout ce qui convient au corps animé, entant qu'il est animé, vient de l'ame qui l'anime.

Il est certain que les facultés de l'ame qui sont corporeles, conviennent au corps animé, entant qu'il est animé, c'est pourquoi il faut assûrer que l'ame raisonnable est non seulement la source des puissances qu'elle reçoit, mais encore de celles qui sont atachées au corps.

V iij

Nous pouvons découvrir le sujet des puissances de l'ame par la nature de ses actions , car le sujet des puissances de l'ame est ce qui peut exercer des actions de vie.

Ce qui peut exercer des actions de vie n'est pas diferant de ce qui les produit , c'est pourquoi les actions de vie & les puissances qui en sont les causes prochaines sont dans vn même sujet ; nous pouvons donc découvrir le sujet des puissances de l'ame par la nature de ses actions.

Les actions qui dépendent de l'ame sont exercées , ou sans organe corporel , comme l'action de l'entendement , ou par vn organe corporel , comme l'action de la veüe.

Quand les actions sont exercées sans organe corporel , les puissances qui les produisent sont reçues dans l'ame comme dans leur propre sujet.

Lors que les actions sont exercées par vn organe corporel , les puissances qui les produisent apartiennent au tout , c'est à dire , qu'elles sont atachées au corps , & qu'elles dépendent de l'ame pour y

exercer leurs fonctions.

Il est très évident que les puissances qui sont reçues dans l'ame l'accompagnent, lors qu'elle quite le corps, mais il ne faut pas faire le même jugement de celles qui sont des propriétés du corps animé, car l'accident cesse d'être par la destruction de son sujet.

On pourroit dire, que toutes les puissances de l'ame en sont inséparables, puis qu'elles en sont des propriétés.

Il est facile de répondre à cette difficulté, car les facultés qui sont reçues dans l'ame, en sont des propriétés, mais les facultés corporeles sont des propriétés du corps animé.

Les premières sont inséparables de l'ame, mais les autres en peuvent être séparées. Il est vrai qu'elles dépendent de l'ame comme de leur source, mais elles sont attachées au corps, c'est pourquoi leur destruction suit celle du corps.

Après avoir parlé de la fin, de la cause efficiente & du sujet des puissances de l'ame, il faut discourir de leur objet, où il faut prouver qu'elles tirent leur dife-

rance & leur noblesse de leurs objés.

Comme les moiens tirent leur difference de leur fin, la diversité des puissances de l'ame est fondée sur la diversité de leurs objés, mais il faut remarquer qu'elle ne doit être attribuée à toute sorte de difference qui se rencontre dans leurs objés, parce qu'elle vient seulement de celle qui leur convient, entant qu'ils sont les objés des facultés de l'ame, comme il arrive à ce qui est sensible d'être du nombre des plantes ou des animaux, mais ces choses, qui lui arrivent par accident, ne lui conviennent pas entant qu'il est sensible, c'est pourquoi la difference des sens n'en peut être tirée; & il faut assurer qu'elle est fondée sur la diversité des choses sensibles.

Celui qui sçait que les moiens tirent leur noblesse de la perfection de leur fin, juge facilement que les puissances de l'ame tirent leur noblesse de l'étendue de leurs objés.

Ce principe nous apprend, que les facultés végétaives, qui ont pour objet le corps qui est uni à l'ame, ne sont pas
si

si nobles que les sensitives, qui ont pour objet ce qui est sensible, & que l'entendement & la volonté, qui ont pour objet l'être en général, sont les plus nobles facultés de l'ame.

Pour répondre à quelques difficultés qu'on pourroit faire sur ce sujet, & pour découvrir la difference qui se rencontre entre le sens, l'entendement, la volonté, l'appétit sensuel, & la puissance qui meut les animaux d'un lieu à l'autre, il faut sçavoir que les facultés qui ont pour objet ce qui est sensible & l'être en général, ne regardent pas seulement le corps qui est uni à l'ame, mais qu'elles regardent encore les choses extérieures.

Les choses extérieures, qui sont l'objet des actions de l'ame, lui doivent être en quelque façon unies.

Pour connoître de quelle façon elles lui sont unies, il faut sçavoir que tout agent doit toucher le patient, ou par soi, ou par quelque qualité, comme nous avons montré dans le quatrième Chapitre de la première partie de cet ouvrage, que l'objet des actions de l'ame en est le ter-

me & que le mouvement doit être vni à son terme.

Selon ces principes nous devons assûrer, que les choses exterieures sont en quelque façon vnies à l'ame, ou entant qu'elle les atire, ou entant qu'elle s'y porte, par le moien de quelques facultés.

Pour avoir vne plus claire connoissance de cette verité, il faut considerer que les choses exterieures, qui sont l'objet des actions de l'ame, lui sont en quelque façon vnies, ou entant qu'elles ont reçûës dans quelques facultés, ou entant que l'ame s'y porte par d'autres facultés.

Elles sont reçûës dans quelques facultés, par vne image qui les represente, ou par vne image corporele, dās le sens, qui est, ou externe, ou interne, ou par vne image spiritüele, dans l'entendement, qui peut être apelé, ou agent, entant qu'il produit des images qui sont sembables à celles qui representent les objés à l'imagination, ou patient, entant qu'il reçoit les images qu'il fait.

L'ame se porte aus choses exterieu-

res, ou comme à quelque bien qui l'attire, par les facultés qui desirent, qui font, ou la volonté, ou l'appétit sensuel, ou comme au terme du mouvement auquel elle tend par la puissance qui meut les animaux d'un lieu à l'autre.

Après avoir parlé de l'ame en général & de ses puissances, il faut discourir de l'ame en particulier, & il faut commencer ce traité par celui de l'ame végétative.



De l'ame Végétative.

CHAPITRE X.



POUR expliquer par ordre les choses qui appartiennent à l'ame végétative, il en faut examiner la nature, & les facultés.

La nature de l'ame végétative peut être facilement connue par les choses

X ij

que nous avons dites de l'ame en général. Car puis qu'elle est la premiere perfection du corps qu'elle anime & la source des autres perfections qui lui conviennent, il est certain qu'elle en est la forme substantielle,

Puis que les choses respectives sont fondées sur celles qui sont absolues, la comparaison que nous pouvons faire des facultés de l'ame végétative, à l'égard de leur différence & de leur ordre en suppose vne considération absolue, & comme l'explication des choses générales doit preceder celle des choses particulieres, le discours que nous devons faire en général des facultés de l'ame végétative, doit preceder celui que nous en devons faire en particulier.

Les facultés de l'ame végétative sont nécessaires, ou pour donner l'être au corps vivant, ou pour le conserver dans l'être qu'il a reçu, ou pour lui procurer la grandeur qui lui est nécessaire pour exercer ses fonctions.

Pour avoir vne plus claire connoissance des facultés de l'ame végétative, il faut considerer qu'elles sont, ou pour

l'individu, ou pour la conservation de l'espece, sçavoir la faculté qui regarde la génération.

Les facultés de l'ame végétative qui sont par l'individu sont, ou principales, ou dépendantes.

Les premieres lui procurent, ou la nourriture, ou l'acroissement, & les autres lui servent, ou pour attirer l'aliment, ou pour le retenir, ou pour chasser les excremens, ou pour convertir l'aliment en la substance du corps animé.

Il est vrai qu'Aristote définit l'ame végétative par rapport à la génération au second Livre de l'ame, mais ce passage ne doit pas nous obliger à croire qu'il n'y ait qu'une action dans l'ame végétative & qu'il ne s'y rencontre par ce moyen qu'une faculté, sçavoir celle qui regarde la génération.

Si nous voulons sçavoir pourquoi Aristote définit l'ame végétative par la génération, nous devons considérer que les actions de cette ame sont en quelque façon disposées par ordre.

La nourriture, qui est la premiere action de l'ame végétative, conserve

vne chose dans l'être qu'elle a reçu.

L'accroissement, qui est vne action plus parfaite que la nourriture, fait qu'une chose acquiert la grandeur qui lui est nécessaire pour exercer ses fonctions.

En fin la génération, par qui vne chose communique à vne autre l'être qu'elle a reçu, est la plus noble operation de l'ame végétative; il ne faut donc pas s'étonner pourquoi Aristote définit l'ame végétative par rapport à la génération, parce que les choses peuvent tirer leur nom de la principale fin qu'elles regardent.

La faculté qui procure la nourriture peut être connue par son objet, dont elle tire sa différence, & par son action.

Elle a pour objet l'aliment, qui à l'égard des animaux est, ou éloigné, ou moïen, ou prochain.

L'aliment éloigné, qui doit être en partie semblable & en partie dissemblable à la chose qu'il doit nourrir, est vne substance corporelle & composée, parce qu'il doit réparer la perte d'une substance de cette nature.

L'aliment moïen reçoit le nom de chyle , & le prochain est le sang. Il faut pourtant remarquer que le sang doit recevoir plusieurs changemens pour être converti en la substance du corps animé.

Nous ne parlerons pas de la nourriture , car on n'est pas encore d'accord de quelle maniere elle se fait. Quelques Philosophes qui se sont adonnés particulièrement à l'anatomie ont remarqué les veines lactées , dont les anciens avoient parlé & qui ont été combattues par plusieurs anatomistes. La circulation du sang a beaucoup de protecteurs , & les raisons qu'ils prennent pour l'établir sont fort probables. Nous espérons que leurs recherches seront utiles au public , que la medecine recevra quelque perfection aussi bien que les autres arts qui se sont perfectionnés de tems en tems & nous exhortons ceus qui passeront leur vie à faire plusieurs experiences de l'air , de l'élement , du vuide & de plusieurs autres choses dont la cōnoissance est ou inutile ou cachée à l'esprit des hommes, comme Dieu nous l'enseigne

au troisieme Chapitte de l'Eclesiastique, de renoncer à leurs ocupations, ou ridicules & indignes de la méditation d'un Philosophe, ou crimineles, pour s'apliquer à la connoissance du corps humain, afin déclarer les Medecins & de les ayder à bien faire leur profession. Car comme ils s'ocupent continüement à visiter les malades, ils ne prennent pas le tems d'examiner les choses dont ils pouroient tirer vn grand avantage pour combattre les maladies.

La faculté qui procure l'accroissement peut être connuë par sa propre action, qui est l'augmentation de la quantité, à l'égard de toutes les parties du corps animé.

L'excellence de la faculté qui regarde la génération peut être facilement connuë par la noblesse de son action.

Nous pouvons comparer les facultés de l'ame végétative, ou à l'égard de leur diferance, ou à l'égard de leur ordre.

Leur diferance peut être tirée, ou de leur fin, ou de leur sujet, ou de leur objet.

La faculté qui procure la nourriture a pour fin la conservation de l'individu, celle qui procure l'accroissement a pour fin la grandeur qui est nécessaire aux choses vivantes & la faculté qui regarde la génération est nécessaire pour la conservation de l'espece.

Les facultés qui sont pour l'individu se rencontrent dans toutes les parties du corps, mais celle qui regarde la génération a vn sujet particulier.

Les facultés de l'ame végétative ont pour objet l'aliment mais la première le regarde, entant qu'il est vne substance, la seconde a pour objet l'aliment, entant qu'il a de l'étendue, & la troisième le regarde, entant qu'il peut servir à la génération.

L'ordre des facultés de l'ame végétative peut être considéré, ou selon la génération, & en cette façon les facultés qui sont pour l'individu precedent celle qui est pour l'espece, ou selon la noblesse, & en cette maniere la faculté qui a pour fin la conservation de l'espece precede celles qui sont pour l'individu.

Après avoir parlé de l'ame végétative, il faut discourir des principales choses qui dépendent de la nourriture.



*Des principales choses qui dépendent
de la nourriture.*

CHAPITRE XI.

LE s principales choses qui dépendent de la nourriture, en dépendent, ou pour être produites, sçavoir les humeurs & les esprits, ou pour être conservées, sçavoir le temperament & la santé.

Les humeurs peuvent être considérées, ou en général, ou en particulier.

Pour en bien discourir en général, il en faut examiner la fin, la cause efficiente, la matiere & la forme.

La fin des humeurs est de nourrir le corps, de le temperer & de servir à son mouvement.

Leur cause efficiente est, ou principale, ou instrumentaire.

Il est très évident , que la chaleur est la cause instrumentaire des humeurs , mais on n'est pas d'accord de leur cause principale , c'est pourquoi nous avons exhorté dans le Chapitre precedant ceus qui font plusieurs experiences pour decouvrir les causes des merveilles de la nature de s'apliquer à la connoissance du corps humain , pour éclairer les Medecins , qui s'ocupent continuellement à visiter les malades.

Le chyle est la matiere des humeurs.

Comme leur forme essentielle nous est inconnüe , nous les distinguons par leurs formes accidentelles , qui sont la couleur , la saveur , le temperament & la consistance.

Il y a quatre humeurs , sçavoir la bile , le sang , la pituite & la melancholie.

La fin ou l'usage de la bile est de nourrir les parties chaudes & seiches , de subtiliser le sang & d'ayder la nature à chasser les excremens.

La plus chaude partie du chyle est la matiere de la bile.

Pour en expliquer la nature il faut dire , qu'elle est la plus subtile & la plus

chaude partie du sang, qui est faite de la plus chaude partie du chyle, pour nourrir les parties chaudes & seiches.

La fin ou l'usage du sang est la nourriture du corps.

La plus temperée partie du chyle en est la matiere.

Nous donnerons quelque connoissance de sa nature, si nous assûrons que le sang proprement pris est la partie la plus temperée du corps qui contient les quatre humeurs, qui est faite de la partie la plus temperée du chyle, pour la nourriture du corps.

La principale fin ou l'usage de la pituite est de temperer l'ardeur de la bile.

La moins digerée partie du chyle en est la matiere.

Pour en decouvrir la nature, il faut soutenir qu'elle est la partie la moins digerée du sang, qui est faite de la partie la moins digerée du chyle, pour temperer l'ardeur de la bile.

La fin ou l'usage de la melancholie est de nourrir les parties terrestres.

La plus terrestre partie du chyle en est la matiere, c'est pourquoi si nous en

voulons expliquer la nature nous devons dire qu'elle est la partie la plus terrestre du sang , qui est faite de la partie la plus terrestre du chyle, pour nourrir les parties terrestres.

Les esprits sont , ou naturels , qui sont envoiés par les veines à toutes les parties du corps , pour les nourrir , ou de vie , qui sont envoiés par les arteres à toutes les parties du corps , pour réparer la perte des esprits qui viennent de la nature , ou animaux , qui sont envoiés par les nerfs à toutes les parties du corps , pour procurer leur sentiment & leur mouvement.

La conservation du temperament & de la santé dépend de la nourriture.

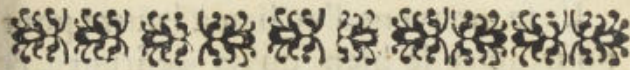
Le temperament est , ou simple , qui consiste dans l'excès de la chaleur , ou de quelqu'autre premiere qualité , ou composé , qui consiste dans l'excès de deux qualités , & qui est , ou bilieus , qui est chaud & sec , ou sanguin , qui est chaud & humide , ou phlegmatique , qui est froid & humide , ou melancholique , qui est froid & sec.

La santé consiste dans le parfait tem-

perament des parties similaires, dans vne convenable disposition des parties organiques & dans l'vnion de toutes les parties, d'où vient que la maladie, qui peut détruire la santé est, ou similaire, ou organique, ou commune, dont les divisions sont faites par les Medecins dans la pathologie, qui traite des maladies, de leurs causes, qui sont ou externes, ou internes & des symptomes qui les suivent, qui contiennent le dérèglement de quelque action, celui des choses qui doivent être rejetées & le changement des simples qualités.

Si les actions de l'ame végétative sont admirables, la sagesse Divine reluit encore plus parfaitement dans celles de l'ame sensitive.





*De la nature de l'ame sensitive , & en
quel ordre il faut discourir de
ses facultés.*

CHAPITRE XII.



ELVI qui sçait que la forme
substantiele est la premiere
perfection qui fait être vne
chose ce qu'elle est , & qu'elle
est la source des autres perfections
qui lui conviennent , juge facilement que
l'ame sensitive est la forme de l'animal.

Comme toutes ses actions sont exer-
cées par vn organe corporel, il est très é-
vident que son être dépend de celui du
corps qu'elle anime.

Le sens, l'apétit sensuel & la puissan-
ce qui meut les animaux parfaits d'un
lieu à l'autre, sont les facultés dont l'a-
me sensitive se sert pour exercer ses
fonctions. Car puis que les animaux par-
faits se meuvent d'un lieu à l'autre, il est
certain qu'ils ont vne puissance pour

exercer ce mouvement.

Ils se meuvent d'un lieu à l'autre pour poursuivre le bien qu'ils desirerent , & pour s'éloigner du mal qui leur peut nuire ; ils ont donc une faculté pour desirer le bien qui leur convient & pour fuir le mal qui les peut détruire , & cette faculté reçoit le nom d'appétit sensible.

Enfin comme le desir du bien sensible & la fuite du mal qui lui est opposé en supposent la connoissance , les animaux ont reçu les sens pour connoître le bien & le mal sensible.

Les propositions precedantes prouvent clairement , que les facultés dont l'ame sensitive se sert pour exercer ses fonctions sont le sens , l'appétit sensible & la puissance qui meut les animaux par fais d'un lieu à l'autre , car ils connoissent le bien & le mal sensible par le sens , leur appétit est la source du desir qu'ils ont du bien sensible & de la fuite du mal qui lui est opposé. Enfin ils ont reçu une faculté pour se porter au bien qu'ils desirerent & pour s'éloigner du mal qui leur peut nuire.

Cét

Cét ordre qui se rencontre entre les facultés de l'ame sensitive, prouve clairement que nous en devons commencer l'explication par celle du sens.

Comme la connoissance des choses particulieres suppose celle des choses générales, le discours que nous devons faire du sens en général, doit preceder celui que nous devons faire des sens en particulier.



Du sens en général.

CHAPITRE XIII.



NOUS devons expliquer trois choses, pour donner vne claire connoissance de celles qui apartiennent au sens.

Premierement, son objet.

En second lieu, sa nature.

En troisiéme lieu son action.

Il est facile de rendre la raison de l'ordre de ces trois choses, car l'action

Y

du sens vient de cette faculté, qui tire sa diferance de l'objet qu'elle regarde. Nous devons donc examiner ici l'objet du sens, sa nature & son action.

Nous avons montré dans le quatorzième Chapitre de la troisième partie de la science générale que ce qui est sensible est l'objet du sens, & nous devons ici remarquer que ce qui est sensible peut l'être, ou par soi, ou par accident.

Nous disons qu'un objet est sensible par soi, lors qu'il imprime dans le sens une image qui le represente.

Ce qui est sensible par accident ne produit aucune image, mais nous l'appelons sensible, entant qu'il se rencontre avec une chose qui fait quelque impression sur le sens, & c'est de cette maniere que la substance corporelle est sensible.

Ce qui est sensible par soi, est ou propre, ou commun.

Le premier ne peut être connu que par un sens externe, comme la couleur est le propre objet de la vue.

Le sensible commun est ce qui peut être connu par deux sens externes,

comme nous pouvons connoître la grandeur , ou la figure par la veüe, & par le sens du toucher.

Si nous voulons bien connoître la nature du sens , nous en devons faire la comparaison avec l'entendement , selon les preceptes que nous avons établis sur ce sujet dans la quatrième partie de la Logique.

Il est certain que le sens & l'entendement sont deux facultés qui nous ont été données pour connoître , mais le sens est vne faculté corporele , & l'entendement est vne faculté spirituelle.

Puis que le sens & l'entendement sont deux facultés qui nous ont été données pour connoître, elles doivent recevoir des images pour connoître vne chose plutôt qu'une autre, mais les images qui sont reçues dans le sens sont corporeles , & celles qui sont reçues dans l'entendement sont spirituelles.

Les images qui sont reçues dans le sens & dans l'entendement , viennent sans doute de quelque cause; mais celles du sens viennent des objés , & celles de l'entendement sont produites par

Y ij

cette faculté.

Enfin le sens & l'entendement se servent des images qu'ils reçoivent pour connoître quelque chose, mais le sens ne connoît que des choses singulieres, & l'entendement peut connoître des choses vniuerseles.

Ces convenances & diferances qui se rencontrent entre le sens & l'entendement, nous enseignent clairement que le sens est vne faculté corporele qui a été donnée aus animaux pour connoître, & qui reçoit des images corporeles des objes, pour connoître des choses singulieres.

Après avoir expliqué l'objet du sens, & sa nature, il en faut examiner l'action, où il faut considerer qu'elle est exercée, lors que des images sont reçues dans le sens, pour connoître ce qui les produit.

Il faut prouver trois, choses pour dōner vne claire connoissance de toutes les verités qui sont contenuës dans la proposition precedante.

Premierement, que le sens a besoin d'images pour agir dont il faut decou-

voir la cause efficiente.

En second lieu, que le sens est vne puissance, non seulement passive, mais encore active.

En troisiéme lieu, que le sens ne connoît par les images qu'il reçoit que les choses qui les produisent.

L'existence des images dont le sens se sert pour exercer sa fonction, peut être facilement connue, ou par des raisons générales, ou par plusieurs experiences, ou par les actions des sens internes.

Les raisons générales qui prouvent l'existence des images, peuvent être tirées, ou de la connoissance, ou de l'action des objés.

La connoissance dépend des choses qui peuvent être connues & de la faculté qui les connoît. Comme les choses qui peuvent être connues doivent être en quelque façon dans la faculté qui les connoît, les choses sensibles doivent être reçues dans les sens, par leurs images.

Il est vrai que la veüe est vne faculté qui a été donnée aus animaux pour voir,

Y iij

mais elle n'est pas vn principe de voir le blanc plutôt que le noir, c'est pourquoi quand elle void le blanc plutôt que le noir, elle est déterminée à cette action par l'image qu'elle reçoit de la blancheur.

Comme l'agent doit toucher le patient, ou par soi, ou par quelque qualité, l'objet qui fait quelque impression sur le sens lui est vni par son image.

Celui qui se void dans vn miroir, peut facilement connoître par cette experience qu'il se void par le moyen d'une image qu'il produit. Nous devons ici remarquer que l'experience est la véritable regle que nous devons suivre, pour établir l'existence des choses particulieres que nous devons admirer dans la nature, pour élever nôtre esprit à la connoissance de Dieu.

Enfin puis que les sens externes ne connoissent que les choses presentes, les actions des sens internes, qui connoissent les choses absentes comme si elles étoient presentes, prouvent clairement l'existence des images.

Ce n'est pas allés d'avoir établi l'exi-

stence des images qui déterminent le sens à connoître vne chose plutôt qu'une autre, il en faut encore découvrir la cause efficiente, & pour en avoir vne claire connoissance, il faut supposer qu'elles servent, ou au sens externe, ou au sens interne, que les images qui servent au sens interne lui représentent, ou des choses qui ont esté connues par quelques sens externes, ou des choses qui n'ont pas été connues par les sens externes & que les premières sont, ou simples, comme l'image qui représente vne montagne, ou composées, comme celle qui représente vne montagne d'or.

Les mêmes raisons qui établissent l'existence des images, prouvent que celles qui servent au sens externe pour exercer sa fonction, sont produites & conservées par l'objet du même sens. Mais si quelqu'un veut sçavoir de quelle maniere les objés produisent les images qui sont reçues dans les sens externes, il faut lui dire que c'est vne des choses que nous devons admirer dans la nature, sans la pouvoir connoître.

Les images qui servent au sens interne & qui lui représentent des choses qui ont été connues par quelques sens externes, sont produites par l'objet du sens externe, & par l'action de la même faculté. Car puis que le sens interne connoît vn objet sensible, entant qu'il est connu par le sens externe, l'image qui lui sert de moien pour exercer sa fonction, ne lui représente pas seulement cet objet sensible, mais elle lui représente aussi l'action du sens externe, c'est pourquoi il faut assûrer qu'elle est produite par l'objet du sens externe, & par l'action de la même faculté.

Les images composées dépendent des objés sensibles, de l'action du sens externe & de celle de l'imagination qui les compose

Il est très évident que l'image qui représente à vn animal l'inimitié qu'il a contre vn autre, ne vient pas de l'objet qu'il void, puis qu'il arrive qu'un autre animal ne le craint pas. Cette verité prouve qu'elle n'est pas produite par l'action du sens externe, ni par celle du sens interne, car les actions des sens
supo

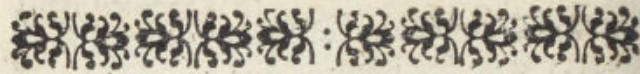
suposent la premiere impression qui vient des objés, c'est pourquoi il faut assûrer que les images qui representent au sens interne des choses qui n'ont pas été conuës par les sens externes, sont imprimées naturellement dans les sens internes.

Ceus qui disent que le sens est vne puissance passive seulement se trompent grandement. Car puis qu'il y a des animaux qui dorment les yeus ouvers & qui ne voient pas pendant qu'ils dorment, il est certain que le sens n'est pas seulement vne puissance passive, & qu'il est encore vne puissance active, aiant été donné aus animaux pour agir par le moïen des images.

Enfin comme il n'appartient qu'à l'entendement, qui a pour objet tout ce qui est intelligible & qui agit sans organe corporel, de faire reflexion sur son action, le sens ne connoît par les images qu'il reçoit que les choses qui les produisent.

Après avoir parlé du sens en général, il faut discourir des sens en particulier, & il faut commencer ce traité par celui des sens externes.

Z

*Des sens externes.*

CHAPITRE XIV.



Es sens externes peuvent être considérés, ou absolument, ou respectivement, & selon la premiere consideration, il en faut parler premierement en général, & en suite en particulier, selon la methode que nous avons établie dans la quatrième partie de la Logique.

Pour discourir par ordre des sens externes en général, il en faut examiner le nombre, la perfection & l'erreur,

Comme les fins ne tirent pas leur difference de celle des moïens qui leur doivent être proportionés, ceus qui établissent le nombre des sens externes par la diversité de leurs organes, sont dans vne grande erreur. Car comme les sens ne sont pas pour les organes qui leur doivent être proportionés, le nombre des sens externes ne doit pas être tiré

de celui de leurs organes , mais nous connoissons clairement par experien- qu'il y en a cinq.

Si nous voulons répondre à plusieurs difficultés qu'on peut faire sur la perfection des sens externes , nous devons sçavoir qu'elle consiste , ou à connoître exactement quelque chose , ou à connoître plusieurs choses , & que selon la seconde consideration tous les sens externes sont plus nobles dans l'homme que dans les autres animaux , parce qu'ils lui ont été donnés pour la perfection de la raison.

Il est vrai qu'un sens externe ne se trompe pas par soi , à l'égard de son propre objet , mais il peut s'y tromper par accidant. Car comme vne chose doit son être à sa forme , qui la fait être ce qu'elle est , la faculté qui connoît est déterminée à son action par l'image de la chose qu'elle connoît , d'où vient que comme vne chose naturelle a toujours ce qui lui convient selon sa forme , quoi qu'elle puisse être privée de quelques accidans qui la suivent , la faculté qui connoît ne manque pas de

Z ij

connoître la chose dont elle reçoit l'image , bien qu'elle puisse se tromper , à l'égard de quelques accidans qui l'accompagnent.

Comme le sens externe peut se tromper par accident , à l'égard de son propre objet , & que l'entendement en doit corriger l'erreur , il doit sçavoir qu'elle provient de la mauvaise disposition , ou de l'objet , ou du milieu , ou de l'organe.

Il y a cinq sens externes , sçavoir la veüe , l'ouye , l'odorat , le goust & celui du toucher , dont il faut principalement examiner l'objet & l'action.

Pour répondre aux difficultés qu'on peut faire sur l'objet de la veüe , il faut sçavoir que la couleur en est l'objet matériel , que la lumière en est l'objet formel & que ces deux qualités ensemble composent le véritable objet de la veüe.

Quand quelques Philosophes anciens ont dit que la lumière étoit vne effusion de la ioye des intelligences qui meuvent les cieus & qu'ils en ont fait plusieurs autres ridicules propositions , ils ont mis en peril ceus qui auroiét plus

de curiosité pour examiner les merueilles de la nature que de science pour en parler avec jugement, de faire des discours de la lumiere qui ne pourroient pas éclairer ceus qui en voudroient connoître la nature.

Il est tres évident que la lumiere n'est pas vne substance spirituele, puis que nous la voions, ni vne substance corporele, puis qu'elle penetre le verre, & qu'elle éclaire en vn instant. Nous pouvons assûrer qu'elle est vne qualité sensible qui rend la couleur visible, mais nous ne devons pas aller plus avant pour en examiner la nature, de crainte de nous élever contre Dieu, qui nous défend la curiosité dans plusieurs de ses ouvrages dans le troisiéme Chapitre de l'Eclesiastique.

Les Philosophes qui font de lons discours pour sçavoir si la veüe fait la fonction en recevant quelque chose de son objet, ou en lui envoiant quelque chose, devroient considerer que les mêmes raisons qui établissent clairement l'existence des images prouvent que la veüe est déterminée à son action par l'image

Z iij

qu'elle reçoit de son objet.

Ceux qui disent que le son est vn mouvement prennent vne cause pour son ester. Pour éviter leur erreur il faut dire que le son, qui est produit par le mouvement, est vne qualité sensible qui est l'objet de l'ouye.

Il est vrai que le son est en puissance dans le corps qui le peut produire, étant frapé par vn autre corps, mais il est actuellement dans l'air qui le reçoit.

Il ne faut pas faire le même jugement de l'action de l'ouye que de celle de la veüe, car les images de la couleur arrivent en vn instant à la veüe, parce qu'elles y sont portées par la lumière, mais le son n'arrive que successivement à l'ouye, parce qu'il y est porté par le moien de l'air.

L'odeur, qui est l'objet de l'odorat, est vne seconde qualité qui vient du mélange des premieres qualités, quand la seicheresse surpasse l'humidité, par l'excès de la chaleur.

Si nous voulons acorder les opinions des Philosophes touchant l'action de

L'odorat, nous devons dire qu'une certaine fumée qui est le sujet de l'odeur peut provenir de quelque chose, mais qu'il n'est pas nécessaire que cette fumée arrive jusques à l'odorat pour l'obliger à faire sa fonction, car il est certain qu'il ne reçoit que l'image de l'odeur des choses qui sont grandement éloignées de lui.

La saveur, qui est l'objet du goust, est une seconde qualité qui vient du mélange des premières qualités, quand l'humidité surpasse la seicheresse, par quelque alteration de la chaleur.

Le goust n'a pas besoin d'un milieu externe pour exercer sa fonction, de la même façon que les autres sens dont nous venons de parler, mais il l'exerce par un milieu interne.

L'objet du sens du toucher n'est pas déterminé comme le sont les objets des autres sens externes & comme il est absolument nécessaire pour la conservation des animaux, la sagesse divine a fait qu'il agit sans aucun milieu.

Nous pouvons comparer les sens externes, ou à l'égard de leur difference,
Z iiij

ou à l'égard de leur ordre.

Leur diferance est fondée sur la diversité des choses sensibles, entant qu'elles en sont les objés.

Il arrive à ce qui est sensible d'être du nombre des plantes, ou des animaux. Mais comme ces choses ne lui arrivent pas entant qu'il est sensible, la diferance des sens n'en peut être tirée, & il faut assurer qu'elle est fondée sur la diversité de cinq choses, qui sont la couleur, le son, l'odeur, la saveur & les qualités qui sont l'objet du dernier & du plus terrestre de tous les sens.

L'ordre des sens externes peut être considéré, ou selon leur noblesse, & en cette façon la veüe surpasse les autres, par l'excellence de son objet, de son organe & de sa maniere d'agir, ou selon leur nécessité, & en cette maniere le sens du toucher precede les autres.

Comme il est absolument nécessaire, il se rencontre non seulement dans tous les animaux, mais encore dans chaque partie d'un animal, & il reçoit son ob-

jet sans aucun milieu , pour bien exercer la fonction.

Après avoir parlé des sens externes , il faut dire quelque chose des sens internes.



De sens internes.

CHAPITRE XV.



Es sens internes peuvent être considérés aussi bien que les sens externes , ou absolument , ou respectivement , & selon la premiere consideration , il en faut parler premierement en général , en suite en particulier.

Pour bien parler des sens internes en général , il suffit d'en établir l'existence , qui est très évidente , car l'experience nous apprend que les bestes ont la connoissance du bien & du mal sensible & qu'elles se souviennent des choses passées.

Comme ces actions ne peuvent être attribuées à aucun des sens externes, il faut assûter que les bestes ont reçu des sens internes pour leur conservation & pour l'utilité de l'homme.

Les Philosophes disent ordinairement qu'il y a quatre sens internes, sçavoir le sens commun, l'imagination, l'estimative & la memoire.

Le devoir du sens commun est de connoître les propres objés des sens externes, les actions des mêmes facultés à l'égard de leurs objés & de comparer les objés des sens externes les vns avec les autres, d'où vient qu'il reçoit le nom de sens commun.

En parlant de ce sens interne on peut dire quelque chose du sommeil, qui s'opose à l'action des sens externes, & en suite à celle du sens commun.

On fait ordinairement de longs discours pour découvrir les causes du sommeil, mais il est facile de les trouver & de les disposer par ordre, si l'on considere qu'il arrive, lors que les esprits ne peuvent être envoiés aus sens externes.

Cette proposition générale, prouve

clairement que la cause du sommeil est, ou ce qui détruit les esprits, comme les veilles immodérées, ou ce qui les assoupit, ou ce qui bouche les conduits par lesquels ils doivent être envoyés aux sens externes, comme les vapeurs qui s'élèvent de la partie inférieure du corps.

Le devoir de l'imagination est de connoître les choses absentes, & de faire la composition des images des choses sensibles.

La composition des images qui se fait dans les songes, arrive ordinairement par hazard, à cause de l'agitation discontinue des esprits qui se fait pendant le sommeil.

Le devoir de l'estimative est de connoître par des images qui représentent des choses qui n'ont pas été connues par les sens externes, de faire la composition des images qui représentent des choses qui n'ont pas été connues par les sens externes avec celles des choses sensibles & de conduire les bestes.

Enfin la principale fonction de la mémoire est de se souvenir des choses par

le moïen de leurs images.

Après avoir parlé des sens internes en particulier, il en faut faire la comparaison, pour en découvrir, ou l'unité, ou la différence, c'est à dire, pour sçavoir si les fonctions dont nous venons de parler viennent de différentes facultés, ou si elles sont produites par un même principe.

Il n'y a point de raison assez forte qui doive nous obliger à mettre de la différence entre les sens internes, c'est pourquoy nous devons assurer que le sens commun, l'imagination, l'estimative & la memoire ne sont qu'une même faculté qui reçoit plusieurs noms à cause de la diversité de ses fonctions. Car comme l'entendement peut être la source de plusieurs actions qui sont différentes les unes des autres, une même faculté qui a été donnée aux bestes pour les conduire, peut être le principe de toutes les actions qui ont été expliquées auparavant.

Si les sens sont utiles aux animaux, ils tirent aussi de grands avantages de l'appétit sensuel, & de la puissance qui les mène d'un lieu à l'autre.



*De l'appétit sensuel, & de la puissance
qui meut les animaux parfaits
d'un lieu à l'autre.*

CHAPITRE XVI.



OVR discourir par ordre de l'appétit sensuel, il en faut établir l'existence, la nature, la division & le sujet, & il faut montrer de quelle maniere il obeit à la raison.

L'appétit convient, ou aus choses qui ne connoissent pas le bien qu'elles cherchent, ou à celles qui en ont la connoissance.

Le premier reçoit le nom d'appétit naturel, qui convient aus choses qui agissent sans connoissance, & qui sont conduites à leur fin par l'Autheur de la nature.

Le second convient aus choses qui sont conduites, ou par le sens, ou par l'entendement.

L'appétit qui suit la connoissance du sens est apelé sensüel, & nous donnons le nom d'appétit raisonnable ou de volonté à celui qui suit la connoissance de l'entendement.

Pour établir plus parfaitement l'existence de l'appétit sensüel, & pour donner le moïen de répondre aux difficultés qu'on peut faire pour la combattre, il faut considerer que toute forme est accompagnée de quelque inclination qui lui convient, & qu'il faut juger de l'inclination des choses par la diversité de leurs formes.

Comme les formes des choses qui n'ont point de connoissance les déterminent à vn être naturel, elles n'ont qu'une inclination naturelle au bien qui leur convient, & cette inclination vient de l'appétit naturel.

Il est vrai que les choses qui ont reçu la connoissance sont déterminées à leur être naturel par leur forme naturelle, mais elles peuuent encore recevoir les images des autres choses, comme le sens reçoit les images de toutes les choses sensibles, & l'entendement re-

çoit celles de toutes les choses intelligibles, d'où vient que l'homme est en quelque façon semblable à Dieu, parce qu'il a les images de toutes choses.

Puis que les formes des choses qui ont reçu la connoissance s'y rencontrent d'une manière plus excellente que les formes naturelles ne se rencontrent dans les choses qui n'ont point de connoissance, elles ont des inclinations qui surpassent celle qu'elles ont de la nature.

Celui qui sçait que ces inclinations viennent de quelque source, juge facilement que l'inclination que les animaux ont au bien sensible vient de l'appétit sensüel, qui suit la connoissance du sens.

Si nous voulons bien connoître la nature de l'appétit sensüel, nous en devons faire la comparaison avec la volonté, selon les preceptes que nous avons établis sur ce sujet dans la quatrième partie de la Logique,

Il est vrai que l'appétit sensüel & la volonté sont deux facultés aveugles, mais l'appétit sensüel est une faculté corporelle, & la volonté est une faculté spirituelle.

Puis que l'appétit sensüel & la volonté sont deux facultés aveugles , elles doivent être conduites , mais l'appétit sensüel est conduit par le sens , & la volonté est conduite par l'entendement.

Enfin l'appétit sensüel & la volonté se portent au bien , mais l'appétit sensüel se porte au bien sensible , & la volonté se porte au bien qui est proportionné à sa nature.

Ces convenances & diferances qui se rencontrent entre l'appétit sensüel & la volonté , nous enseignent clairement que l'appétit sensüel est vne faculté aveugle & corporele , qui étant conduite par le sens se porte au bien sensible.

Tous les Philosophes demeurent d'accord que l'appétit sensüel est , ou concupiscible , ou irascible , que le premier regarde le bien & le mal sensible absolument , & que le second les regarde entant qu'ils sont accompagnés de difficultés. Mais les vns disent que l'appétit concupiscible & l'irascible ne sont qu'une même faculté , qui reçoit ces deux noms à cause de la diversité de ses

ses fonctions , & les autres soutiennent que ces deux facultés sont diferentes l'une de l'autre.

Les premiers tâchent de prouver leur opinion par le raport que les facultés ont avec leurs objets , & avec leurs actions.

Vne même puissance de l'ame, disent ces Philosophes , regarde les contraires , comme la vue regarde le blanc & le noir. Il est certain qu'il y a de la contrariété entre ce qui convient à vne chose & qui lui peut nuire , c'est pourquoi il faut assûrer que l'appétit concupiscible , qui a pour objet ce qui convient à vne chose , & l'irascible , qui regarde ce qui lui peut nuire ne sont qu'une même faculté.

Vne chose s'éloigne d'une extrémité & tend à l'autre par vne même faculté, comme vne pierre tend à son centre & s'éloigne du lieu qui lui est opposé par sa pesanteur. L'appétit irascible fait que l'animal s'éloigne de ce qui lui peut nuire, en le fuyant , & l'appétit concupiscible le porte au bien qu'il desire & qui lui convient , il faut donc dire que l'appétit

A a

concupiscible & l'irascible ne sont qu'une même faculté.

Ceux qui ont une parfaite connoissance des fonctions de l'appétit concupiscible & de l'irascible, peuvent facilement répondre aux difficultés précédentes, car l'appétit concupiscible regarde ce qui convient à une chose & ce qui lui peut nuire, c'est à dire, qu'il a pour objet le bien sensible pour le poursuivre, & le mal sensible pour le fuir, mais l'appétit irascible est nécessaire pour combattre les difficultés qui s'opposent à la poursuite du bien & à la fuite du mal.

Il est vrai qu'une chose s'éloigne d'une extrémité & qu'elle tend à l'autre par une même faculté, mais cette raison ne doit pas nous obliger à dire que l'appétit concupiscible & l'irascible ne sont qu'une même puissance, car l'appétit concupiscible, qui se porte au bien sensible, s'éloigne aussi du mal qui lui est opposé, mais l'appétit irascible est nécessaire pour combattre ce qui peut nuire.

Si nous voulons connoître claire-

ment la diferance qui se rencontre entre ces deux facultés, nous devons sçavoir que les choses naturelles qui peuvent être détruites ont deux inclinations, l'une à poursuivre ce qui leur convient & à s'éloigner de ce qui leur peut nuire pour être conservées dans leur nature, & l'autre à résister aux choses qui les peuvent corrompre, comme le feu a une inclination naturelle, non seulement à s'éloigner du lieu inferieur, qui ne lui convient pas, & à tendre au lieu superieur, qui lui convient, pour y être conservé, mais encore à résister aux choses qui le pourroient corrompre, d'où vient qu'il tend en haut par sa legereté, & qu'il détruit par sa chaleur ce qui lui est contraire.

Ces verités prouvent que l'appétit concupiscible est diferant de l'irascible, car par la premiere de ces facultés l'animal poursuit le bien qui lui convient, & s'éloigne du mal qui lui peut nuire, mais par la seconde il résiste aux choses qui combattent le bien qui lui convient.

A a ij

L'apétit irascible reside dans le cœur, aussi bien que le concupiscible, parce que le cœur est agité par la colere, qui est vne passion de l'apétit irascible, aussi bien que par le plaisir & par la douleur, qui sont des passions de l'apétit concupiscible.

Il est très évident que l'apétit sensuel obeit quelquefois à la raison, puis que les gens de bien moderent leurs passions, mais il se revolte souvent contre cette faculté, d'où vient que nous disons en parlant de la volonté qu'elle exerce vn empire politique sur l'apétit sensuel.

Il est vrai que les animaux sont mûs par le sens & par l'apétit, comme nous enseigne Aristote en plusieurs endrois de ses ouvrages, mais cette proposition ne doit pas nous obliger à conclure que la faculté qui meut les animaux parfaits d'un lieu à l'autre n'est pas differante des autres facultés de l'ame sensitive, c'est pourquoi si nous voulons bien répondre aus difficultés qu'on peut faire sur ce sujet, nous devons assûrer que les animaux parfaits sont mûs par le

sens , par l'appétit & par la puissance qui les porte d'un lieu à l'autre. Ils connoissent par le sens le bien & le mal sensible.

L'appétit les porte au bien sensible & les éloigne du mal qui leur peut nuire , mais ils ont reçu une puissance pour executer le commandement de l'appétit, qui est conduit par le sens.

Après avoir parlé de l'ame sensitive, il faut traiter amplement de celle qui nous distingue des bestes , & il faut premierement examiner de quelle maniere , & en quel ordre il en faut discourir.



De quelle maniere & en quel ordre il faut discourir de l'ame raisonnable.

CHAPITRE XVII.



NOUS devons tâcher de connoître l'ame raisonnable, pour nous élever à la connoissance de sa source. Car si la sagesse de Dieu , qui accompagne tous ses ou-

Aa iij

vrages, relüit admirablement dans l'ordre des choses vivantes, elle éclate d'une manière tres-excellente dans les actions de l'ame raisonnable.

Nous devons disposer par ordre ce que nous pouvons sçavoir & ce qui nous est inconnu touchant la nature & les fonctions de l'ame raisonnable, pour connoître, admirer & louer Dieu.

L'ordre des choses que nous pouvons connoître sur ce sujet, peut nous conduire à la conuoissance de Dieu, car nous sçavons par experience que l'ame raisonnable connoît des choses vniverselles.

Cette verité nous apprend, qu'elle exerce les actions qui lui sont propres sans organe corporel.

Nous connoissons en suite qu'elle a vne propre subsistence, qu'elle est spiritüele & qu'elle ne peut être tirée de la puissance de la matiere par aucun agent.

Celui qui sçait que l'ame raisonnable est spiritüele, juge facilement qu'elle est indivisible, & qu'elle ne peut être vne partie de l'ame de celui qui engendre son semblable, c'est pourquoi il

doit conclure qu'elle doit son être à la création , & que par ce moien elle vient immédiatement de Dieu.

Il y a des choses qui nous sont inconnues touchant la nature & les actions de l'ame raisonnable, comme nous ne pouvons pas sçavoir de quelle façon cette forme, qui est spirituelle, peut être unie au corps, ni de quelle maniere l'entendement agent fait des images spirituelles à la presence des images corporeles qui sont dans l'imagination, mais l'ignorance de ces choses peut nous élever à la connoissance de Dieu. Car comme elles sont veritables, elles sont intelligibles, & il est certain que Dieu, qui est la premiere source de toute faculté intellectuelle & de toute lumiere, en a la connoissance.

Les choses que nous connoissons dans les actions de l'ame raisonnable nous font admirer la sagesse de Dieu. Car comme Dieu fait parétre sa sagesse, en se communiquant par ordre à ses créatures, qui tendent d'une maniere grandement diferante à cette source de leur être, il y a aussi vn cercle admi-

nable dans les actions des facultés de l'ame raisonnable, car les mêmes choses qui peuvent imprimer leurs images dans les sens externes, peuvent être désirées par la volonté.

Les choses que nous ignorons dans les actions de l'ame raisonnable peuvent aussi nous faire admirer la sagesse de Dieu, qui étant insensible & au dessus de nôtre connoissance a voulu que plusieurs choses fussent insensibles & inconnues à nôtre esprit, pour nous empêcher de combattre son existence.

Les choses que nous connoissons touchant la nature de l'ame raisonnable doivent nous obliger à louer Dieu, parce qu'il nous a créés pour nous conduire à la jouissance de sa gloire.

Enfin les choses que nous ignorons sur ce sujet nous obligeront aussi à louer Dieu, si nous considérons qu'elles nous donnent le moyen de pratiquer l'humilité, qui est la véritable marque de l'amour que nous devons porter à Dieu.

Pour donner vne claire & vtile connoissance de l'ame raisonnable, il en faut

Il faut découvrir l'excellence & l'immortalité, car pour discourir clairement d'une chose, il en faut discourir par ordre.

Pour traiter par ordre de l'ame raisonnable, il faut montrer premierement qu'elle est très excellente, & en suite qu'elle est immortele.

Cét ordre nous en donnera vne connoissance très vtile, car si nous sçavons que l'ame raisonnable est très excellente, nous jugerons que les actions du corps doivent être assujeties à son empire, & si nous prouvons qu'elle est immortele, nous ferons connoître que ses actions doivent tendre à l'immortalité, pour être conformes à la noblesse de leur principe.

Nous découvrirons l'excellence de l'ame raisonnable par l'explication que nous en ferons, & par celle que nous ferons de ses puissances & de la parole.

Nous suivrons cet ordre. Car comme nous devons connoître vne chose pour en faire parétre l'excellence, nous commencerons à prouver l'excellence de l'ame raisonnable par l'explication

B b

de sa nature, de son origine & de son vnion avec le corps qu'elle anime.

Il semble qu'il faudroit chercher son origine, avant que d'entreprendre d'en examiner la nature, il ne faut pas pourtant changer l'ordre que nous venons d'établir, car la connoissance que nous pouvons avoir de la nature de l'ame raisonnable, nous en peut decouvrir l'origine.

Comme elle a des puissances qui sont diferantes de son essence, nous ferons connoître en suite son excellence par celle de ses puissances, qui sont l'entendement, qui atire à soi son objet, en le connoissant par l'image qu'il en reçoit, la volonté, qui se porte au bien qui est proportionné à sa nature & la memoire, qui conserve les images des choses que l'ame ne connoît pas actuellement.

Il faut examiner trois choses, pour donner vne claire connoissance de l'entendement, qui est la premiere & la plus noble faculté de l'ame raisonnable.

Premierement, son objet.

En second lieu, sa nature.

En troisième lieu, son action.

Il est facile de rendre la raison de l'ordre de ces trois choses que nous devons considérer pour découvrir l'excellence de l'entendement, car nous le connoissons par ses actions, qui dépendent de la faculté qui les produit, & cette faculté tire sa différence de l'objet qu'elle regarde; il est donc très évident que pour discourir par ordre de l'entendement, il en faut examiner l'objet, la nature & l'action.

Quand nous parlerons de l'objet de l'entendement, nous accorderons plusieurs propositions que nous établirons pour en bien discourir, en différens endroits de la Philosophie.

Lors que nous expliquerons la nature de cette faculté, nous ferons connoître que la raison, l'entendement, la raison speculative, la raison pratique, la raison supérieure & la raison inférieure ne sont qu'une même faculté, qui peut recevoir plusieurs noms, à cause de la diversité de ses actions, & nous prouverons clairement que les bestes n'exercent aucune fonction de la raison.

B b ij

Pour discourir par ordre de l'action de l'entendement , il faut examiner le principe de cette action , ce que l'ame peut connoître & quelles sont les bornes de la connoissance , c'est pourquoi nous montrerons que l'esprit humain , qui ne connoît pas les choses par leur essence , a besoin d'images pour les connoître , que les images qui lui servent pour exercer sa fonction ne lui sont pas naturelles & que l'entendement agent les fait à la presence des images corporeles qui sont dans l'imagination. Nous examinerons en suite ce que l'ame raisonnable peut connoître , ou au dessous d'elle , ou au dessus d'elle , ou en elle-même , en faisant reflexion sur ses actions. Enfin nous établirons les bornes de la connoissance humaine , pour combattre la vanité de ceus qui s'imaginent qu'ils ont assez de lumiere pour découvrir les causes de toutes les merveilles de la nature.

Nous suivrons le même ordre dans les discours que nous ferons de la volonté , c'est à dire , que nous en examinerons l'objet , la nature & l'action.

Nous prouverons que cette faculté a pour objet, non seulement la fin qu'elle desire, mais encore les moïens qu'elle choisit pour y arriver.

Quand nous en expliquerons la nature, nous ferons connoître qu'elle ne peut être divisée en concupiscible & irascible de la même façon que l'appétit sensuel, que la liberté, qui peut être facilement connue par nos actions, se rapporte à la volonté comme la raison se rapporte à l'entendement & que le rapport que la volonté peut avoir avec le bien universel, qui est le fondement immobile de son vouloir, est semblable à celui que l'entendement peut avoir avec les premiers principes de connoissance.

Lors que nous parlerons de l'action de la volonté, nous prouverons qu'elle peut rendre à la fin & aux moïens par une même action.

Nous dirons quelque chose de la mémoire raisonnable, pour faire admirer l'union des images intelligibles qu'elle conserve, & après que nous aurons parlé de l'entendement, de la volonté &

Bb iij

de la memoire, nous en ferons la comparaison, à l'égard de leur diferance & de leur noblesse, pour acorder les opinions des Philosophes sur ce sujet, & pour faire connoître de quelle façon la volonté commande aus facultés qui relevent de son empire.

Comme la parole nous sert pour découvrir, ou le jugement que nous avons fait de quelque chose, ou nos desirs, nous ferons parétre l'excellence de nôtre ame par celle de la parole, & après avoir montré qu'elle est très excellente, nous prouverons clairement qu'elle est immortelle, pour nous apprendre que nous devons esperer d'être vnis à Dieu en l'autre vie, par la contemplation de son essence.

Ceus qui disent que Saint Thomas n'a pas excellé dans la connoissance des choses naturelles, devroient considerer que les commentaires qu'il a fais sur les ouvrages d'Aristote l'ont rendu selon le consentement des plus excellens Philosophes l'arbitre des difficultés qui peuvent être proposées sur les choses que nous connoissons par la lu-

miere naturelle , & il a parlé si admirablement de l'ame, qu'il faut être éclairé de ses lumieres pour avoir vne parfaite connoissance de la Physique. Il est vrai qu'il n'a pas cherché vn nouveau monde dans la Lune , qu'il n'a pas fait de lons discours pour sçavoir si les Cometes sont des sueurs de route la Sphere élémentaire , ou pour combattre cette ridicule opinion , qu'il n'a pas fait plusieurs experiences pour peser l'air , ni pour défendre le vuide ou pour le combattre & qu'il ne pouvoit pas sans doute sur vne table deux boules d'yvoire l'une contre l'autre , pour sçavoir de combien de degrés la plus grosse feroit reculer la plus petite , mais la solidité de son jugement lui a fait mépriser de semblables recherches, qui sont indignes de l'occupation d'un Philosophe , & la connoissance qu'il nous a donnée de l'ame nous est très utile pour nous élever à celle de Dieu.

L'ordre que nous venons d'établir, nous apprend que nous devons commencer l'explication de l'ame raisonnable

Bb iij

par celle de sa nature , de son origine
& de son vnion avec le corps humain.



*De la nature de l'ame raisonnable, de
son origine & de son vnion avec
le corps humain*

CHAPITRE XVIII.



O v s avons dit dans le Cha-
pitre precedant que la con-
noissance que nous pouvons
avoir de la nature de l'ame
raisonnable nous en peut decouvrir l'o-
rigine , & nous prouuerons cette verité
en ce Chapitre par la liaison de plu-
sieurs propositions , qui nous feront
connoître l'excellence de la forme ad-
mirable qui nous sépare de la nature des
bestes , & qui nous serviront à la fin de
cét ouvrage pour en établir l'immorta-
lité.

L'excellence qui reluit dans l'ame rai-
sonnable ne doit pas nous faire tomber

dans l'erreur de quelques Philosophes anciens , qui ont crû qu'elle n'étoit pas du nombre des choses créées , & qu'elle étoit quelque chose de la substance même de la divinité. Car puis qu'elle a des facultés qui sont diferantes de la nature , qu'elle n'est pas toujours actuellement intelligente & qu'elle peut acquérir les sciences & les vertus , elle est grandement éloignée de la nature de Dieu , qui étant absolument simple est toujours actuellement intelligent , par son essence , qui contient toutes sortes de perfections.

Si nous voulons disposer par ordre les propositions que nous devons choisir pour connoître la nature & l'origine de nôtre ame , qui surpasse les formes corporeles par la noblesse de ses actions , nous devons commencer par vne chose très claire , pour arriver à la connoissance de celles qui ne sont pas si évidentes.

Selon ce precepte , que nous avons donné dans la quatrième partie de la Logique , nous devons considerer que l'experience , qui est la premiere règle

que nous devons suivre dans l'explication des choses naturelles, nous enseigne tres clairement que nous connoissons des choses vniverseles.

Comme toute faculté qui agit par vn organe corporel ne connoît que des choses singulieres, la connoissance que nous avons des choses vniverseles est sans doute exercée sans organe corporel.

Cette verité nous apprend, que cette action est indépendante du corps.

Puis que l'action est vn effet de ce qui est en acte, & que la nature de chaque chose doit répondre à celle des actions qui la suivent, vne action qui est indépendante du corps vient d'un principe qui a vn être indépendant de celui du corps,

Ces propositions prouvent clairement, que l'ame raisonnable a vn être indépendant de celui du corps, qu'elle a vne propre subsistance & qu'elle est spirituelle.

Aiant vne propre subsistance, elle est proprement vn effet de quelque cause. Car puis que la cause efficiente a pour

terme l'existence de la chose qu'elle produit, il n'y a que les choses qui ont vne propre subsistance qui soient proprement faites.

Il est certain qu'il n'appartient qu'à Dieu, qui est absolument indépendant, d'être par soi, c'est pourquoi il faut assurer que l'ame raisonnable vient de quelque cause.

Les verités que nous venons d'établir, nous enseignent que son origine est bien differante de celle des formes corporeles, car étant spirituelle, elle ne peut être tirée de la puissance de la matiere par aucun agent.

Celui qui sçait qu'elle est spirituelle, juge facilement qu'elle est indivisible; il peut donc facilement combattre l'aveuglement de ceus qui soutiennent qu'elle est vne partie de l'ame de celui qui engendre son semblable.

Comme elle ne peut être produite par aucun agent naturel, elle est vn effet de la création, c'est pourquoi il faut conclure qu'elle vient immédiatement de Dieu, car nous montrerons dans la Theologie naturele, que la création,

par qui les choses qui sont en pure puissance peuvent être tirées du neant, n'appartient qu'à Dieu, qui est vn acte très pur.

Si ceus qui ont soutenu que les Anges sont les causes de nos ames, entant qu'ils agissent par la puissance de Dieu, avoient considéré que la dernière perfection de châque chose consiste dans l'union qu'elle peut avoir avec son principe, & que la dernière perfection de l'homme est d'être parfaitement uni à Dieu, par la contemplation de son essence, ils auroient connu que Dieu est la seule cause efficiente aussi bien que la fin dernière de l'ame raisonnable.

Il est facile de combattre la fausseté du songe de Platon, qui a crû que la création des ames raisonnables avoit precedé la disposition des corps qu'elles perfectionnent, parce qu'il convient naturellement à châque forme d'être unie à sa propre matiere, & comme ce qui est par soi precede ce qui est par accident, il convient plutôt à l'ame raisonnable d'être unie au corps

humain que d'en être séparée.

Si Platon avoit bien considéré l'ordre que Dieu garde dans la production de ses ouvrages , il auroit connu que la création de l'ame raisonnable hors du corps repugne à l'ordre de la sagesse divine. Car puis qu'elle dispose toutes choses selon leur nature , si l'ame raisonnable avoit été créée hors du corps , elle auroit été créée dans vn état convenable à sa nature ; il est donc certain que Dieu ne l'envoieroit pas dans le corps , car il ne convient pas à la sagesse divine de faire passer les choses d'un état très relevé à vne moindre condition , ni de relever la bassesse des choses inferieures en diminuant la noblesse des choses superieures.

Après avoir parlé de la nature de l'ame raisonnable & de son origine, il faut dire quelque chose de son vnion avec le corps qu'elle anime.

L'étroite liaison quelle a avec lui , prouve clairement qu'elle n'y est pas de la même façon qu'un Pilote est dans le vaisseau qu'il conduit , mais qu'elle lui est vnée.

Nous devons assûrer , qu'elle lui est vnîe comme vne forme est vnîe à sa matiere , puis qu'elle fait être l'homme ce qu'il est , & qu'elle est la source de ses actions. Mais comme elle est plus noble que les autres formes, elle est si relevée au dessus de la matiere qu'elle peut exercer quelque action sans le cõmerce du corps qu'elle perfectionne.

Etant la forme du corps humain, elle fait que l'homme est ce qu'il est, c'est pourquoi il n'y a qu'une ame dans l'homme , qui contient les autres ames de la même maniere qu'une figure contient plusieurs autres figures.

Enfin nous sçavons que l'ame raisonnable est vnîe immédiatement au corps humain , parce qu'une forme substantielle est vnîe immédiatement à la matiere , comme nous avons montré dans la comparaison que nous avons faite des principes du corps naturel, mais il nous est impossible de sçavoir de quelle maniere nôtre ame, qui est spirituelle, est vnîe au corps , parce qu'elle ne peut avoir une parfaite connoissance des substances spirituelles , pendant qu'elle est

dans le corps qu'elle anime.

L'ordre que nous avons établi dans le Chapitre precedent, nous oblige à discourir de l'entendement, qui est la premiere faculté de l'ame raisonnable, & à commencer l'explication que nous en devons faire par celle de son objet.



De l'objet de l'entendement.

CHAPITRE XIX.



OMME les choses intelligibles ne peuvent être connues, qu'elles ne soient dans l'entendement qui les connoît, comme nous avons dit dans le troisième Chapitre de la troisième partie de la science générale, nous pouvons assurer que l'objet de l'entendement est le terme interieur de sa connoissance. Mais nous avons dit auparavant qu'il a pour objet l'être en général, lors que nous

avons montré que les puissances de l'ame tirent leur noblesse de l'étendue de leur objet, & que l'entendement & la volonté en sont les plus nobles facultés, parce qu'elles ont pour objet l'être en général.

Le Docteur Angelique soutient que l'essence des choses materielles est l'objet de l'entendement.

Quand nous avons fait la comparaison de l'entendement avec le sens, nous avons remarqué que la premiere de ces facultés a pour objet des choses univérseles.

Nous avons prouvé dans le premier Chapitre de la quatrième partie de la science générale, que la vérité étant l'objet de l'entendement precede la bonté, qui est l'objet de la volonté.

Enfin lors que nous avons disposé par ordre les objés des facultés dans le quatorzième Chapitre de la troisième partie de la science générale, nous y avons fait connoître que ce qui est intelligible est l'objet de l'entendement.

Il est vrai que les propositions precedentes, que nous faisons pour expliquer

quer l'objet de l'entendement sont différentes les vnes des autres, elles sont pourtant toutes veritables. Car puisque les choses intelligibles ne peuvent être connues qu'elles ne soient dans l'entendement qui les connoît, nous pouvons soutenir sans nous mettre en peril de tomber dans l'erreur que l'objet de cette faculté est, ou en elle même, ou hors d'elle.

Selon la premiere consideration l'objet de l'entendement est le terme interieur de sa connoissance, mais le terme interieur de sa connoissance lui sert d'instrument pour connoître ce qui est hors de lui, & en cette maniere son objet est, ou materiel, ou formel.

L'objet materiel de l'entendement peut être consideré, ou entant qu'il contient tout ce que l'entendement peut connoître, & en cette façon l'entendement a pour objet l'être en général, ou entant qu'il appartient proprement à l'entendement, ou à l'égard de la chose qu'il connoît, ou par rapport à sa maniere d'agir.

Si nous voulons établir l'objet qui a-

C c

partient proprement à l'entendement, à l'égard de la chose qu'il connoît, nous devons dire que l'essence des choses materielles en est l'objet, car l'objet qui peut être connu doit être proportionné à la faculté qui le connoît.

Cette proposition générale prouve que l'entendement de l'Ange, qui n'a point de commerce avec le corps, a pour objet l'essence des choses qui sont séparées de la matiere, & que l'esprit humain, qui est vne faculté de l'ame raisonnable qui est la forme du corps qu'elle anime, a pour objet l'essence des choses materielles. Comme l'entendement Angelique connoît les choses materielles par celles qui sont séparées de la matiere, l'esprit humain s'élève par la consideration des choses materielles à quelque connoissance de celles qui sont invisibles.

Bien que nôtre entendement appartienne à vne forme qui est vnue au corps qu'elle perfectionne, il peut connoître les choses materielles sans avoir égard à vne matiere singuliere, puis qu'il est spiritüel & qu'il agit sans organe cor-

porel ; c'est pourquoy si nous voulons exprimer l'objet de l'entendement par raport à sa maniere d'agir, nous dirons qu'il regarde des choses vniverseles.

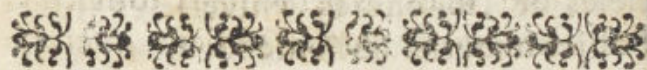
Les propositions que nous venons de faire pour expliquer l'objet de la premiere faculté de l'ame raisonnable, ne doivent pas nous empêcher d'assûrer qu'elle a encore pour objet la verité & en suite ce qui est intelligible, car l'être en général, l'essence des choses materielles & les choses vniverseles sont l'objet materiel de l'entendement, mais la verité & ce qui est intelligible en sont l'objet formel.

Enfin si nous voulons avoir vne claire connoissance de l'objet de l'entendement, nous en devons parler comme nous avons fait de celui de la veüe, c'est à dire que nous devons soutenir que l'entendement a pour objet l'être, la verité & ce qui est intelligible de la même maniere, que la veüe regarde la couleur, la lumiere & ce qui est visible. Car comme la couleur est l'objet materiel de la veüe, que la lumiere en est l'objet formel & que ces deux

C ij

qualités ensemble composent le veritable objet de cette faculté, l'être en général est l'objet materiel de l'entendement, la verité en est l'objet formel & ces deux choses ensemble composent ce qui est intelligible, qui est le parfait objet de cette puissance.

Après avoir parlé de l'objet de l'entendement, il en faut examiner la nature, selon l'ordre que nous avons établi auparavant.



De la nature de l'entendement.

CHAPITRE XX.



NOUS ferons connoître la nature, l'étendue & la noblesse de l'entendement, si nous le comparons avec le sens, si nous montrons qu'il peut recevoir plusieurs noms à cause de la diversité de ses actions & si nous prouvons que les bestes n'en peuvent exercer aucune fonction.

La comparaison que nous avons

faite auparavant du sens avec l'entendement, selon les preceptes que nous avons donnés dans la quatrième partie de la Logique, nous enseigne clairement que l'entendement est vne faculté spirituelle qui nous a été donnée pour connoître & qui reçoit des images spirituelles, qu'elle fait elle même pour connoître des choses vniuerselles.

On donne ordinairement plusieurs noms à la premiere faculté de l'ame raisonnable, mais les principaux sont ceus d'entendement, de jugement, de raison, d'entendement agent, d'entendement patient, de raison speculative, de raison pratique, de raison supérieure & de raison inférieure.

Il faut montrer que tous ces noms ne signifient qu'une même puissance, pour en faire parétre l'étendue par la diversité de ses actions.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité, il faut sçavoir que la diferance des actions n'est pas toujours vne preuve de la diversité des principes qui les produisent, car il est très évident qu'une même faculté peut produire des

Cc iij

actions diferantes , & principalement quand les vnes dépendent des autres , d'où vient que tous les Philosophes, qui demeurent d'acord qu'une même faculté peut concevoir une chose , en donner son jugement & tirer quelque conséquence du jugement qu'elle a donné , ne metent aucune diferance entre l'entendement & le jugement.

Il est vrai que le vulgaire , qui dit souvent qu'il y a des hommes qui ont beaucoup d'esprit sans avoir de jugement , peut croire qu'il y a quelque diferance entre l'entendement & le jugement , mais il faut lui faire connoître , qu'une même faculté qui peut être le principe de deux actions peut faire facilement la premiere & imparfaitement la seconde , lors qu'elle n'a pas les dispositions qui lui sont nécessaires pour la bien exercer.

Comme la raison , qui est propre à l'homme , entant qu'il est un animal raisonnable , est une faculté diferante du sens , qui lui est commun avec les bestes , il semble aussi qu'elle soit diferante de l'entendement , qui lui est com-

mun avec les Anges. Nous ne tomberons pourtant dans cette erreur, si nous sçavons que les actions des hommes ne sont pas si éloignées de celles des Anges, que les actions des bestes le sont de celles des hommes, car les bestes ne peuvent aucunement arriver à la connoissance des choses intelligibles que les hommes peuvent connoître par leur raison, mais les hommes peuvent avoir quelque connoissance des choses qui sont connues par les Anges, c'est pourquoi la faculté de connoître qui appartient à l'Ange n'est differente de la raison que parce que la premiere de ces puissances est plus parfaite que la seconde.

Si nous montrons que le raisonnement se rapporte à la connoissance parfaite de la même façon que le mouvement se rapporte au repos, nous ferons connoître que la raison & l'entendement ne sont qu'une même faculté, parce que le mouvement & le repos appartiennent à une même puissance.

Pour bien entendre toutes ces verités, il faut considerer les actions de l'enten-

dement & de la raison, pour découvrir si elles doivent leur naissance à vne même faculté.

L'action de l'entendement est d'entendre la verité d'une chose intelligible, & celle de la raison est d'en raisonner.

Quand nous entendons la verité d'une chose intelligible, nous en avons vne simple conception, mais quand nous raisonnons, nous tirons de la connoissance d'une chose celle d'une autre chose qui nous étoit inconnue, d'où vient que les Anges, qui possèdent parfaitement selon leur nature la connoissance des verités intelligibles, les connoissent sans raisonnemens, mais les hommes arrivent par degrés aux connoissances qu'ils peuvent aquerir.

Les propositions precedantes, nous enseignent clairement que l'action de la raison, qui est de raisonner, se rapporte à celle de l'entendement, qui est d'entendre la verité d'une chose intelligible, de la même maniere que le mouvement se rapporte au repos, ou comme l'action qui nous fait aquerir quelque chose

chose se raporte à la possession que nous en avons.

Pour connoître de quelle façon le raisonnement est vn mouvement de l'ame raisonnable, il faut sçavoir que tout mouvement commence par quelque chose d'immobile, qu'il se termine à quelque chose d'immobile & que l'ordre que nous gardons pour inventer quelques verités est diferant de celui que nous suivons pour bien juger de celles que nous avons inventées.

Quand nous inventons quelques verités, nous arrivons de la connoissance des principes immobiles que nous connoissons par la lumiere que nous avons de la nature à celle des conclusions qui en dépendent, mais si nous voulons bien juger des verités que nous avons inventées, nous devons les reduire aus principes qui en sont les fondemens.

Il est très évident que le mouvement & le repos appartient à vne même puissance, comme vne chose se meut d'un lieu à l'autre & s'y repose par vne même faculté; nous devons donc

D d

assûrer que nous connoissons les verités intelligibles & que nous en raisonnons par vn même principe, & conclure par ce moien que la raison de l'homme & son entendement ne sont qu'une même puissance.

Quelques Philosophes metent de la diferance entre l'entendement agent & le patient, à cause qu'Aristote a dit dans le troisiéme Livre de l'ame que le premier fait toutes choses, & que le second devient toutes choses, mais cette raison n'est pas assés forte pour nous obliger à suivre leur sentiment, car lors que nous parlerons du principe de l'action de l'entendement, nous prouverons qu'il fait lui-même les images qu'il reçoit, c'est pourquoi nous pouvons dire qu'il fait en quelque façon toutes choses, entant qu'il en fait les images, & qu'il devient en quelque maniere toutes choses, entant qu'il en reçoit les images. Nous l'apelons entendement agent, entant qu'il fait des images spirituelles à la presence des images corporeles qui sont dans l'imagination, & nous lui donnons le nom de patient,

entant qu'il reçoit les images qu'il a produites & dont il se sert pour connoître quelque chose.

La raison humaine peut être apelée, ou speculative, ou pratique, car ou la connoissance qui vient de cette faculté s'arrête dans la contemplation de la verité, ou elle tend à quelque action extérieure.

La première appartient à la raison speculative, & la seconde est vn effet de la raison pratique. Mais comme les puissances ne tirent pas leur différence essentielle de ce qui convient par accident aux objets qu'elles regardent, & qu'il arrive par accident aux choses qui peuvent être connues par l'entendement, ou qu'elles peuvent être connues seulement, ou qu'elles peuvent être faites, il ne faut pas mettre vne différence essentielle entre la raison speculative & la raison pratique, mais il faut assurer que la raison reçoit le nom de speculative, entant qu'elle s'arrête à la connoissance de la verité, & qu'elle reçoit celui de pratique, entant qu'elle tend à quelque action extérieure.

Dd ij

Il semble que la raison superieure soit differante de la raison inferieure, selon le sentiment de Saint Augustin, puis qu'il soutient au douzième Livre de la Trinité que l'image de la Trinité est dans la partie superieure & non pas dans la partie inferieure de la raison. Mais si nous considerons la difference qu'il met entre la raison superieure & l'inferieure, nous trouverons qu'elles peuvent être distinguées, à l'égard de leurs actions & des habitudes qu'elles peuvent recevoir, & qu'elles ne sont qu'une même puissance, car il dit que la raison superieure s'occupe aux choses éternelles, ou pour les contempler comme elles sont en elles-mêmes, ou pour en tirer la regle des actions que l'homme doit pratiquer, & que la raison inferieure s'attache aux choses temporeles.

Si nous voulons découvrir la difference qui se rencontre entre la raison superieure & l'inferieure, nous devons examiner le rapport que les choses éternelles & les temporeles peuvent avoir avec notre connoissance.

Il est certain que les choses temporelles nous servent de moïen pour connoître celles qui sont éternelles , mais les choses éternelles peuvent aussi nous servir pour connoître celles qui sont temporeles , c'est à dire , que les choses sensibles nous conduisent à la connoissance de celles qui sont invisibles , & que la connoissance que nous avons des choses éternelles doit être la regle de l'ordre que nous devons garder dans l'usage des choses temporeles.

Puis que les choses éternelles & les temporeles peuvent être connuës les vnes par les autres, elles sont considérées par vne même faculté.

Il se peut faire que le terme & le moïen qui nous y conduit appartient à des habitudes diferantes, comme l'intelligence, qui est la premiere habitude de l'entendement, regarde les premiers principes de connoissance, & la science regarde les conclusions qui en sont tirées, d'où vient que les principes de la Geometrie peuvent nous servir pour tirer quelques conclusions dans vne autre science, comme dans la perspe-

D d iij

ctive. Mais le terme & le moïen qui est nécessaire pour y arriver appartient à vne même puissance raisonnable, car l'action de la raison est en quelque façon vn mouvement d'vn terme à l'autre, & il est certain que c'est la même chose qui se meut qui passe par vn milieu pour arriver à quelque terme.

Les verités precedantes, nous enseignent que la raison superieure & l'inferieure ne sont qu'une même puissance & qu'elles ne doivent être distinguées que par leurs actions & par la diversité des habitudes qui les perfectionnent, car la sagesse appartient proprement à la raison superieure, & la science appartient à la raison inferieure.

Ceus qui soutiennent que les bestes exercent quelque fonction de la raison, nous aprenent par l'erreur qui accompagne cette opinion qu'il y a des hommes qui se trompent grandement dans leurs raisonnemens, s'ils connoissoient la noblesse de la raison par celle de ses actions ils connoitroient qu'elle est propre à l'homme & que les bestes n'en produisent aucune action.

L'homme fait parétre qu'il a de la raison, ou à l'égard des connoissances speculatives, lors qu'il arrive par la connoissance des choses singulieres à celle des choses vniverseles, qu'il s'éleve par la connoissance des choses sensibles à celle des choses invisibles & qu'il reduit par degrés les conclusions qu'il tire de quelques propositions au premier principe de connoissance, ou à l'égard des actions morales, lors qu'il se propose vne fin, & qu'il délibere pour choisir les moïens qu'il doit prendre pour y arriver. Comme les bestes d'une même espee tendent toûjours à vne même fin, & qu'elles y arrivent toûjours par les mêmes moïens, il est très évident qu'elles ne raisonnent pas, & que l'industrie qui relüit dans leurs actions est vn effet de la premiere sagesse.

Comme les facultés se font connoître par leurs actions, il faut parler de l'action de l'entendement, & pour en discourir par ordre, il en faut premierement examiner le principe.


* + *
* * *

D d iiij



Du principe de l'action de l'entendement.

CHAPITRE XXI.

 A premiere chose que nous devons expliquer en ce Chapitre est de montrer ce que nous entendons par le principe de l'action de l'entendement, car il semble qu'elle n'en reconnoisse point d'autre que la faculté qui la produit. Mais comme la veüe n'est pas le seul principe de son action & qu'elle a besoin d'une image pour l'exercer, il faut faire le même jugement de l'entendement, à l'égard de sa connoissance, c'est à dire, qu'il faut prouver que cette action dépend de l'entendement & de l'image qui le fait passer de la puissance à l'acte, & que ces deux choses ensemble établissent la cause efficiente de sa connoissance.

Si l'entendement ne peut connoître les choses, ni par leur essence, ni par la siene, il est certain qu'il dépend de quelques images pour les connoître.

Après avoir dit dans le troisieme Chapitre de la troisieme partie de la science générale, que les choses intelligibles ne peuvent être connues qu'elles ne soient dans l'entendement qui les connoît, & que l'essence est dans la chose qu'elle établit, nous y avons conclu qu'il n'y a aucun entendement qui puisse connoître les choses qui sont hors de soi, par leur essence, & que celui qui soutiendrait que Dieu les connoît de cette maniere seroit coupable de blasphème, car Dieu étant le premier être, est absolument indépendant.

Etant absolument indépendant, il connoît les choses sans aucun moïen.

S'il connoît les choses sans aucun moïen, il ne les connoît pas par leur propre essence, car s'il connoissoit ses créatures par leur propre essence, il dépendroit d'elles pour les connoître.

Comme l'esprit humain a pour objet l'être en général & qu'il ne contient pas

toutes choses, il ne peut connoître toutes choses par son essence. Nous prouverons clairement cette verité dans la Theologie naturele, lors que nous y montrerons que l'Ange ne connoît pas toutes choses par son essence, & que cet avantage n'appartient qu'à Dieu, qui en se contemplant connoît les causes de toutes choses.

Puis que l'entendement humain ne peut connoître les choses, ni par leur essence, ni par la sienne, il est certain qu'il a besoin de quelques images pour les connoître.

La preuve de cette verité peut être encore tirée de la nature de la puissance intellectuelle, & de la détermination de l'entendement.

La puissance intellectuelle, qui a été donnée à l'homme pour cōnoître quelque chose, fait qu'il est en puissance de connoître ce qu'il ne connoît pas, mais il est nécessaire qu'il y ait vn autre principe pour faire passer l'esprit humain de la puissance à l'acte. Ce principe n'est autre chose que la ressemblance de la chose connue, qui reçoit le nom d'i-

mage, c'est pourquoi il faut assûrer que l'action de l'entendement dépend de cette faculté & de l'image qui lui sert de moïen pour connoître quelque chose.

Comme la veüe, qui a été donnée aux animaux pour voir, n'est pas vn principe pour voir le blanc plutôt que le noir, & qu'elle est déterminée à voir l'une de ces qualités plutôt que l'autre, par l'image qu'elle en reçoit, il faut dire aussi que lors que l'entendement connoît vne chose plutôt qu'une autre, il est déterminé à cette action par quelque image.

Enfin nous pouvons tirer très clairement la preuve de cette verité de l'expérience qui nous enseigne que celui qui est né aveugle n'a aucune connoissance des couleurs.

Cette expérience nous apprend, que celui qui est privé d'un sens n'en peut connoître le propre objet, & par ce moïen que l'entendement a besoin d'images pour connoître quelque chose, car si les images ne lui étoient pas nécessaires pour exercer sa fonction, il ne

dépendroit pas des sens , & celui qui seroit privé d'un sens en pourroit connoître l'objet , comme celui qui seroit né aveugle pourroit avoir la connoissance des couleurs , nous sçavons le contraire par experience , c'est pourquoi nous devons soutenir que l'entendement est déterminé à son action par vne image , qui le fait passer de la puissance à l'acte.

La même experience prouve que les images dont l'entendement se sert pour connoître quelque chose ne lui sont pas naturelles.

Pour avoir vne parfaite connoissance de cette verité , il faut sçavoir que le rapport qu'une chose peut avoir avec la forme qui est le principe de l'action , est semblable à celui qu'elle peut avoir avec l'action qui en provient , comme si tendre en haut est un effet de la légèreté , ce qui est en puissance d'y tendre , est léger en puissance , & ce qui s'y porte actuellement est léger en acte.

Il arrive souvent que l'homme est en puissance de connoître les choses qu'il ne connoît pas & qu'il peut connoître ou par le sens ou par la raison , & qu'il

passé de cette puissance à l'acte , lors qu'il connoît les choses sensibles , par les images qu'elles impriment dans les sens , & qu'il acquiert la connoissance des choses intelligibles , par le moien de l'invention , ou de la discipline.

Ces verités , que nous connoissons par l'experience que nous en faisons , qui est la premiere règle que nous devons suivre dans l'explication des choses naturelles , nous enseignent clairement que l'ame qui peut connoître quelque chose est en puissance à l'égard des images qui peuvent lui représenter les choses sensibles , & à l'égard de celles qui peuvent lui donner la connoissance des choses intelligibles , d'où vient qu'Aristote parlant de l'entendement dans le troisième Livre de l'ame dit que les images dont il se sert pour connoître quelque chose ne lui sont pas naturelles , & qu'il est en puissance de les recevoir.

Il s'est éloigné sur ce sujet du sentiment de Platon , qui a reçu le nom de divin , parce qu'il parloit ordinairement des choses divines , mais ce titre

apartient plus justement à son incomparable disciple , qui a parlé de Dieu plus parfaitement que tous les autres Philosophes qui n'ont été éclairés que de la lumiere de la nature , & qui en a parlé en plusieurs endroits de ses ouvrages , pour nous apprendre de quelle maniere nous devons nous opofer à la naissance de plusieurs erreurs , par le moien de la premiere règle de toutes choses.

Il se peut faire que ce qui possède actuellement vne forme ne puisse produire les actions qui lui conviennent , à cause de quel que empêchement , comme si l'on empêche vne chose legere de tendre en haut , d'où vient que Platon a crû que l'esprit humain avoit naturellement toutes les images des choses intelligibles , mais qu'il pouvoit être empêché de s'en servir , à cause de l'vnion de l'ame avec le corps.

Si ce Philosophe avoit considéré que nous n'oublions pas les choses que nous connoissons naturellement , qu'il convient naturellement à l'ame raisonnable , qui est la forme du corps humain , de lui être vnies & que celui qui

est né aveugle n'a aucune connoissance des couleurs, il n'auroit pas dit que les images intelligibles sont imprimées naturellement dans l'esprit des hommes.

Si nôtre ame avoit vne connoissance naturelle de toutes choses, pourroit elle ignorer qu'elle la possède, puis que nous n'oublions pas qu'un tout est plus grand que sa partie, ni plusieurs autres choses que nous connoissons naturellement?

Comme il convient naturellement à chaque forme d'être unie à sa propre matiere, il convient naturellement à l'ame raisonnable d'être unie au corps humain, c'est pourquoi si elle avoit vne connoissance naturelle de toutes choses, son union avec le corps ne pourroit pas l'empêcher de s'en servir, parce qu'il n'y a pas d'apparence de croire que l'action naturelle d'une forme puisse être entièrement empêchée par une chose qui lui convient selon sa nature.

Si les images de toutes choses étoient naturellement imprimées dans l'esprit des hommes, celui qui seroit né aveugle pourroit avoir quelque connoissan-

ce des couleurs ; l'experience pourtant prouve le contraire ; il faut donc conclure que les images dont l'entendement se sert pour exercer sa fonction ne lui sont pas naturelles.

L'élevation de l'ame raisonnable au dessus de la matiere premiere & le rapport qu'elle a avec les Anges pourroient obliger quelqu'un à croire qu'elle connoît toutes choses par des images qui lui sont naturelles. Car si la matiere premiere a reçu dans sa création les formes qui la perfectionnent, il faut dire à plus forte raison que l'ame raisonnable, qui la surpasse en noblesse, reçoit dans sa création les images intelligibles qui lui sont nécessaires pour connoître quelque chose.

Il est facile de répondre à cette difficulté ; car il ne faut pas faire le même jugement de l'ame raisonnable, qui ne doit pas son être substantiel aux images intelligibles, comme de la matiere premiere, qui doit son être substantiel à la forme, qui fait qu'elle est en acte. Il est certain que la matiere premiere a reçu dans sa création les formes qui la perfection-

fectionnent , autrement elle ne seroit pas en acte. Mais quoi qu'elle soit en acte par vne forme , elle est encore en puissance de recevoir plusieurs autres formes.

Il est vrai que la faculté intellectuelle est commune aus hommes & aus Anges, & que les Anges ont reçu dans leur création des images pour connoître toutes choses , qu'ils ne peuvent connoître par leur essēce, car étant déterminée à quelque espece elle ne contient pas toutes choses. Mais comme la matiere des cieus est entierement perfectionnée par leur forme , & que celle des choses inferieures est en puissance de recevoir plusieurs formes qu'elle n'a pas , les Anges , dont la faculté intellectuelle est plus noble que celle des hommes , ont reçu dans leur création les images de toutes choses , & l'ame raisonnable est en puissance de les recevoir , par le moien du corps qu'elle anime.

• Ce n'est pas assés d'avoir montré que l'entendement humain a besoin d'images & que les images dont il se sert pour exercer sa fonction ne lui sont pas

E e

natureles ; il en faut encore examiner la cause efficiente.

L'experience qui nous enseigne que celui qui est né aveugle n'a aucune connoissance des couleurs , nous découvre l'erreur de ceus qui ont crû que les images intelligibles devoient leur naissance à quelques formes séparées de l'ame , car si leur sentiment étoit veritable, l'ame raisonnable ne dépendroit pas du sens pour connoître quelque chose , & celui qui seroit priué d'un sens en pourroit connoître le propre objet.

Puis que l'entendement dépend des sens , pendant que l'ame est dans le corps qu'elle anime , il semble que les objés qui peuvent imprimer leur image dans le sens , soient aussi la cause efficiente des images de l'entendement. Mais comme les objés corporels ne peuvent produire qu'une image corporele, ils ne peuvent être les sources des images de l'entendement , qui est une faculté spiritüele , car tout ce qui est en quelque chose s'y rencontre selon la proportion de la chose qui le reçoit.

Si les images intelligibles qui sont

dans l'entendement n'y peuvent être produites, ni par quelques formes séparées de l'ame, ni par les objés corporels, il faut dire qu'il en est lui même la cause efficiente, & qu'il les fait à la presence des images corporeles qui sont dans l'imagination.

Il est vrai que l'esprit humain est vn peintre extraordinaire puis qu'il fait vne image à l'imitation d'un original qu'il ne connoit pas, d'où vient que ceus qui s'imaginent que les causes des merveilles de la nature ne sont inconnuës qu'aus foibles esprits & que ceus qui ont beaucoup de lumiere peuvent connoitre toutes les choses qui sont dans le monde, ne seront pas d'accord de cette verité. Mais si nous sçavons que Dieu nous a ôté la connoissance de plusieurs choses, pour nous empêcher de douter de son existence, comme nous avons montré amplement dans le premier Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage, nous jugerons que nous devons séparer les choses que nous pouvons connoitre de celles qui surpassent nôtre connoissance.

E e ij

Selon ce precepte , nous devons assûrer que nous sçavons que l'esprit humain fait des images spiritüeles à l'imitation des images corporeles qui sont dans l'imagination , mais que nous ne sçavons pas de quelle façon , il fait les images qu'il reçoit pour connoître quelque chose.

Puis que l'esprit humain a besoin d'images , que les images dont il se sert pour exercer sa fonction ne lui sont pas naturelles & qu'elles ne peuvent être produites par aucune cause externe , comme nous venons de prouver , il est certain qu'il en est la cause efficiente , mais il nous est impossible de sçavoir de quelle maniere il peut faire des images semblables à vn original qu'il ne connoît pas. Ce que nous pouvons dire sur ce sujet est que l'entendement ne doit pas connoître les images qu'il imite pour en faire assûrement de semblables , parce que la propriété & la certitude , qui se rencontrent très parfaitement en Dieu , sont ordinairement séparées dans les créatures.

Comme la connoissance de l'enten-

dement dépend de celle du sens, elle y doit être reduite comme à son principe, d'où vient que le jugement ne fait pas bien sa fonction, lors que les sens n'agissent pas.

On pourroit dire qu'il est vrai que l'entendement dépend de la connoissance des choses sensibles pour connoître celles qui sont insensibles, mais qu'il peut se servir des images intelligibles & de la science qu'il possède indépendamment du sens.

Il est facile de combattre cette erreur, car si l'entendement, qui agit sans organe corporel, pouvoit se servir des images intelligibles qu'il a produites sans en faire la conversion à celles qui sont dans l'imagination, l'action du sens étant empêchée celle de l'entendement ne le seroit pas, mais l'expérience nous apprend que l'imagination étant déréglée dans les phrenétiques l'entendement ne fait pas bien sa fonction, c'est pourquoi nous devons assurer que pendant que l'ame raisonnable est dans le corps qu'elle anime, l'entendement doit faire la conversion de ses images à celles qui

E e iij

sont dans l'imagination.

Si nous voulons bien établir cette vérité, nous devons sçavoir que la connoissance de l'entendement y est produite par vn mouvement de cette faculté, que tout mouvement commence par quelque chose d'immobile & qu'il se termine à quelque chose d'immobile, d'où vient que nous avons dit en parlant de la nature de l'entendement que nous arrivons par la connoissance des principes que nous connoissons par la lumiere que nous avons de la nature à celle des conclusions qui en dépendent, & que si nous voulons bien juger des vérités que nous avons inventées, nous devons les reduire aus principes qui en sont les fondemens.

Les propositions precedantes, prouvent clairement que la connoissance de l'entendement doit être reduite à celle du sens puis qu'elle en dépend comme de son principe.

Après avoir parlé du principe de l'action de l'entendement, nous devons examiner de quelle maniere l'ame peut connoître les choses qui sont l'objet de sa connoissance.



*De quelle maniere l'ame peut connoître
les choses qui sont l'objet de
sa connoissance.*

CHAPITRE XXII.



L'AME raisonnable peut con-
noître, ou ce qui est au des-
sous d'elle, ou ce qui est au
dessus d'elle, ou ce qui est en
elle même.

Elle connoît en la premiere façon les
choses singulieres qui sont sensibles &
les substances corporeles.

Quelques Philosophes soutiennent
qu'elle ne connoît pas les choses singu-
lieres, à cause qu'Aristote nous ensei-
gne en plusieurs endrois de ses ouvra-
ges que le sens connoît des choses sin-
gulieres, & que l'entendement connoît
des choses vniverseles.

Si ces Philosophes sçavoient bien in-
terpreter le sentiment d'Aristote sur ce
sujet, ils n'oteroient pas à l'entende-

ment la connoissance des choses singulieres, car Aristote veut dire seulement dans les passages qu'ils prennent pour autoriser leur opinion, que la puissance du sens est limitée par la connoissance des choses singulieres, & que l'entendement, qui va plus avant que le sens, peut connoître des choses universelles.

Nous pouvons combattre l'erreur de ces Philosophes par un principe général qui nous découvre les effets des puissances qui dépendent les unes des autres & qui sont disposées par ordre, par l'expérience qui nous apprend que l'entendement corrige l'erreur du sens & par des propositions qui sont accordées de tous les Philosophes.

Quand les puissances dépendent les unes des autres & qu'elles sont disposées par ordre, les supérieures, qui peuvent exercer plus parfaitement que les inférieures les actions qui en proviennent, peuvent faire quelque chose qui est au dessus des puissances inférieures.

Ce principe prouve clairement que l'entendement connoît les choses qui
sont

sont connuës par les sens, qu'il les connoît d'une plus noble façon que lui & qu'il peut connoître plusieurs choses qui surpassent sa portée.

Il est très certain que le sens connoît des choses singulieres; il faut donc faire le même jugement de l'entendement.

Nous ne pourrions pas douter de cette verité, si nous considerons que l'entendement corrige l'erreur du sens, car pour la corriger il doit connoître que le sens se trompe, & il est très évident qu'il ne peut arriver à cette fin sans connoître ce qui est connu par le sens. Comme les Philosophes que nous combatons ici demeurent d'acord que le sens connoît des choses singulieres, ils ne devroient pas ôter cette connoissance à l'entendement.

Nous pouvons enfin les vaincre par leurs propres armes, car ils disent que l'entendement arrive à la connoissance des choses générales, par le moïen des choses singulieres; ils ne devroient donc pas soutenir qu'il ne peut connoître les choses singulieres, parce qu'il ne pour-

Ff

roit pas bien tirer vne conclusion d'une chose qui lui seroit inconnuë. Ils avouënt aussi avec tous les Philosophes que l'entendement met de la diferance entre les choses singulieres & les vniverseles. Il doit sans doute comparer les vnes avec les autres pour y mettre de la diferance, & il n'en peut faire la comparaison sans les connoître; disons donc que l'entendement connoît les choses singulieres qu'il compare avec celles qui sont vniverseles.

Ce n'est pas assés de sçavoir que l'entendement peut connoître des choses singulieres, il faut encore examiner s'il peut connoître par leurs propres images les choses singulieres qui sont sensibles.

Comme il suit la connoissance du sens, si le sens connoît les choses sensibles par leurs propres images, il sera facile de terminer la difficulté que nous venons de proposer.

Les mêmes raisons qui établissent l'existence des images qui representent les choses sensibles, prouvent que le sens connoît les choses sensibles par

leurs propres images , c'est pourquoi nous devons assurer que l'entendement , qui suit la connoissance du sens , connoît aussi les choses sensibles par leurs propres images. Mais comme les puissances superieures exercent plus parfaitement que les inferieures les actions qui en proviennent , le sens connoît les choses sensibles par des images corporeles , & l'entendement les connoît par des images spiritüeles.

La diferante maniere de connoître les choses sensibles par le sens & par l'entendement , pourroit faire croire à ceus qui ne connoissent pas la nature des images que l'entendement connoissant les choses sensibles par des images spiritüeles , ne les connoît pas par leurs propres images , mais ils ne tomberont pas dans cette erreur s'ils considerent qu'il suffit que la ressemblance d'une chose lui soit conforme à l'égard de la representation. Comme deux statues dont l'une est de bronze & l'autre de marbre peuvent être semblables en representation , les images spiritüeles qui sont dans l'entendement , peuvent

Ff ij

être conformes aus choses materielles qu'elles representent.

Celui qui sçait que l'image n'a rien de la chose qu'elle represente, juge facilement que l'entendement connoissant vne chose sensible par vne image spirituelle, la connoît par sa propre image, lors que l'image qu'il en produit lui fait connoître vne chose comme elle est.

L'entendement ne connoît pas les substances corporeles, de la même façon qu'il connoît les choses sensibles. Car comme il suit la connoissance du sens il ne connoît pas les substances corporeles par leurs propres images, puis qu'elles ne tombent pas sous le sens, mais il les connoît par le moien du raisonnement.

Comme l'être convient plutôt à la substance qu'à l'accidant, & que le parfait moien de connoître les choses doit répondre à leur être, il est vrai que la substance precede l'accidant, à l'égard de la connoissance intellectuelle, c'est à dire, qu'elle demande de sa nature d'être plutôt connue que l'accidant, comme nous avons montré dans le dernier

Chapitre de la science générale, mais si nous considérons la maniere de connoître de l'ame, pendant qu'elle est dans le corps qu'elle anime, nous trouverons quelle connoît premierement les choses sensibles, pour arriver à la connoissance de celles qui sont insensibles.

L'ame ne connoît pas de la même maniere les substances corporeles qui sont au dessous d'elle & celles qui sont au dessus d'elle, c'est à dire, les substances qui sont absolument séparées de la matiere, car elle connoît les premieres par le moien des accidans qui les environnent & du raisonnement, mais elle ne connoît les autres que par quelque comparaison qui est fondée sur les choses corporeles.

La succession du froid & de la chaleur dans l'air ou dans l'eau, qui nous est connue par experience, nous apprend qu'il y a quelque sujet qui soutient ces accidans. Nous jugeons que ce sujet ne peut être soutenu par un autre, par ce qu'il ne faut pas admettre, ni de cercle, ni de progrès à l'infini dans les choses qui sont soutenues en chaque composé, &

F f iij

c'est par ce moïen que nous arrivons à la connoissance de la matiere premiere.

Pour montrer que l'ame peut s'élever à quelque connoissance des substances qui sont absolument séparées de la matiere par quelque comparaison qui est fondée sur les choses corporeles, il faut considerer que les facultés corporeles, qui agissent par vn organe corporel, ne connoissent que des choses singulieres, & que nous connoissons des choses vniverseles. Nous jugerons en suite que la faculté qui nous en donne la connoissance agit sans organe corporel, qu'elle a vn être independant de celui du corps, qu'elle a vne propre subsistance & qu'elle est spirituelle.

Si nous connoissons que nôtre ame est spirituelle, cette connoissance nous servira pour faire quelque jugement des substances qui sont absolument séparées de la matiere.

Enfin l'ame raisonnable peut connoître ce qui est en elle même, en faisant reflexion sur ses actions. Mais comme elle ne peut connoître quelle connoît

sans connoître quelque chose, la connoissance qu'elle a de son objet precede celle qu'elle a de son action. Elle arrive en suite par la connoissance de ses actions à celle des facultés qui les produisent. La facilité qui accompagne les actions lui fait connoître qu'elle a des habitudes. Le souvenir des choses passées lui apprend que sa memoire conserve les images qu'elle a reçûes. Enfin quand elle considere qu'elle connoît des choses vniverseles, elle juge qu'elle agit sans organe corporel, qu'elle est spirituelle, qu'elle peut être séparée du corps qu'elle anime & qu'elle est immortelle.

Comme l'ame ne peut connoître toutes choses, il faut decouvrir les bornes de la connoissance créée pour combatre la vanité de ceus qui s'imaginent qu'ils ont assés de lumiere pour connoître les causes de toutes les merveilles de la nature.





Des bornes de la connoissance créée.

CHAPITRE XXIII.



ELVI qui ne sçait pas que sa connoissance est bornée & qui veut connoître toutes choses, se met en peril de travailler inutilement, en cherchant la connoissance des choses qui sont inconnues à l'esprit des hommes, de tomber en plusieurs erreurs, en prenant de foibles raisons pour de veritables démonstrations & de s'élever contre Dieu par sa vanité, en s'attribuant des avantages qui n'appartiennent qu'à Dieu, comme nous avons montré amplement dans le premier Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage.

Si nous voulons découvrir clairement les bornes de la connoissance créée, nous devons sçavoir que la maniere d'a-

gir des facultés qui connoissent est diferente de celle des facultés qui desirent, car les premieres attirent leurs objés, en les connoissant par les images qu'elles en reçoivent & les autres se portent aux choses qui les attirent.

Ce n'est pas assés de sçavoir que les choses intelligibles ne peuvent être connues qu'elles ne soient dans la faculté qui les connoît, il faut encore considerer qu'elles y doivent être par rapport à la nature. Car comme il est nécessaire qu'il y ait quelque proportion entre les objés & les puissances qui les regardent, la chose connue est conforme à la nature de la faculté qui la connoît.

Cette verité nous apprend, que si la maniere d'être de quelque chose intelligible surpasse la nature d'une faculté intelligente, la connoissance de cette chose surpasse la nature de cette faculté; il faut donc examiner la diferente maniere d'être qui convient aux choses, pour decouvrir les bornes de la connoissance créée.

Il y a des choses qui sont attachées à une matiere singuliere, sçavoir les cho-

ses corporeles, & les autres sont absolument séparées de la matiere, qui ont vn être, ou par participation, sçavoir les Anges, ou indépendant, sçavoir Dieu.

Les propositions precedantes, prouvent que l'homme peut connoître les choses corporeles, car son ame est vne forme qui est atachée à vne matiere.

L'ame raisonnable a deux facultés pour connoître, sçavoir le sens & l'entendement.

Le sens, qui est vne faculté corporele, ne connoît les choses qu'entant qu'elles sont atachées à vne matiere singuliere, mais l'entendement, qui est vne faculté spiritüele, les sépare de la matiere & les connoît en général.

L'entendement Angelique connoît les substances qui sont séparées de la matiere, mais cette connoissance ne convient pas à l'ame raisonnable, pendant qu'elle est dans le corps.

Enfin les discours généraus que nous venons de faire, nous enseignent qu'il n'y a point d'esprit créé qui puisse connoître l'essence divine par l'effort de sa

nature , & que cette perfection ne convient qu'à Dieu , qui est aussi bien infiniment intelligent qu'il est infiniment intelligible.

Après avoir parlé de l'entendement , l'ordre que nous devons suivre dans les discours que nous devons faire de l'ame raisonnable nous oblige à discourir de la volonté , & à commencer l'explication que nous en devons faire par celle de son objet



De l'objet de la volonté.

CHAPITRE XXIV.



'OBJET de la volonté est, ou matériel , ou formel.

L'être en général en est l'objet matériel , & son objet formel est le terme de son inclination , sçavoir le bien véritable , qui est pro-

portioné à sa nature , entant qu'il est connu par l'entendement , ou ce qu'elle poursuit sous l'aparance du bien.

Il faut remarquer que nous ne disons pas que l'objet formel de la volonté soit le terme de son action , qui est l'inclination qui la porte à vne chose qui est hors d'elle , & que lors que nous asûrons que l'objet de cette faculté est le terme de son inclination , nous voulons dire qu'elle a pour objet le bien qui se rencontre dans la chose qu'elle poursuit.

Comme l'objet formel de la volonté est le terme de son inclination , il est certain qu'elle ne se porte pas au mal en qualité de mal , car elle ne tend qu'aus choses qui peuvent être desirées.

Ce qui peut être desiré est ce qui est convenable.

Ce qui est convenable est ce qui peut perfectionner , & puis que cét avantage ne convient qu'au bien , dont la nature est d'être parfait , la volonté , qui est conduite par l'entendement , a pour objet le bien entant qu'il est connu , d'où vient que tout ce qui est connu

comme vn bien peut étre l'objet de ses desirs.

Nous pouvons avoir vne claire con-
coissance de l'objet de la volonté par
raport aus objés de la veüe & de l'en-
tendement.

La veüe regarde la couleur, la lu-
miere & ce qui est visible, mais la cou-
leur en est l'objet materiel, la lumiere
en est l'objet formel & ces deux qualités
ensemble composent le veritable objet
de cette faculté.

L'entendement a pour objet l'être en
général, la verité & ce qui est intelli-
gible, mais l'être en général en est l'ob-
jet materiel, la verité en est l'objet for-
mel & ces deux choses ensemble com-
posent ce qui est intelligible, qui est
le parfait objet de cette puissance.

Nous pouvons dire aussi que l'être en
général est l'objet materiel de la vo-
lonté, & que son objet formel est
le bien en général & par ce moien tout
ce qui peut exciter ses desirs.

Les Philosophes demandent si la vo-
lonté a seulement pour objet la fin

qu'elle poursuit, ou si elle regarde aussi les moïens qui sont nécessaires pour y arriver.

Comme nous devons discourir des choses inconnuës par celles que nous connoissons, nous pouvons tirer quelque comparaison des choses naturelles, pour montrer que la volonté regarde la fin qu'elle desire & les moïens qui sont nécessaires pour y arriver. Car comme vne chose qui se meut d'un lieu à l'autre peut arriver à quelque terme & parcourir le milieu qui est entre les deux termes de son mouvement par vne même puissance, la volonté regarde les moïens qui sont nécessaires pour arriver à la fin qu'elle cherche.

Nous ne douterons pas de cette vérité, si nous sçavons que l'action de chaque puissance regarde tout ce qui contient en quelque façon la nature de son objet formel, comme l'action de la veüe regarde tout ce qui est visible.

Cette proposition générale nous enseigne, que la volonté tend à tout ce qui contient en quelque façon la nature du bien, & que par ce moïen elle re.

garde non seulement la fin qui l'atire ,
mais encore les moiens qui sont néces-
saires pour y arriver.

Après avoir parlé de l'objet de la vo-
lonté, il en faut examiner la nature, se-
lon l'ordre que nous avons établi au-
paravant.



De la nature de la volonté.

CHAPITRE XXV.



A comparaison que nous a-
vons faite auparavant de l'a-
pétit sensuel avec la volonté,
nous découvre clairement la
nature de la volonté, car elle nous en-
seigne que la volonté est vne faculté
aveugle & spirituelle, qui étant condui-
te par l'entendement se porte au bien
qui est proportionné à sa nature.

La volonté ne doit pas être divisée en
concupiscible & irascible, de la même

façon que l'appétit sensuel. Car lors qu'une puissance regarde de sa nature un objet selon la nature commune de cet objet, elle ne peut être distinguée par les différences particulières qui sont contenues sous l'objet qu'elle regarde, comme nous voyons le blanc & le noir par une même faculté.

Si la nature avoit donné aux animaux une puissance de voir le blanc, entant qu'il est blanc, & non pas entant qu'il est coloré, cette faculté seroit différente de celle par laquelle ils pourroient voir le noir entant qu'il est noir. Mais comme la vue regarde la couleur, entant qu'elle est visible, selon la nature commune de la couleur, nous voyons par cette faculté le blanc, le noir & toutes les autres couleurs.

L'appétit sensuel ne regarde pas la nature commune du bien, parce qu'il est conduit par le sens, qui ne connoît pas les choses universelles, d'où vient que nous l'avons divisé auparavant en concupiscible & irascible, car les parties de cet appétit doivent être distinguées, selon la diversité des biens particuliers.

L'a-

L'appétit concupiscible regarde le bien ,
entant qu'il convient à la nature de l'ani-
mal, & l'irascible le regarde, entant qu'il
résiste aux choses qui lui peuvent nuire.
Mais comme la volonté tend au bien
en général, elle ne peut être distinguée
selon les différences particulières qui
sont contenues sous l'objet qu'elle re-
garde.

Lors que nous avons parlé de l'en-
tendement, nous l'avons comparé avec
le sens, pour en expliquer la nature, &
nous avons montré en suite que la rai-
son & l'entendement ne sont qu'une
même faculté.

Nous suivrons le même ordre en par-
lant de la volonté, c'est à dire, qu'a-
près l'avoir comparée avec l'appétit sen-
suel, nous ferons connoître que la li-
berté & la volonté ne sont qu'une mé-
me puissance, pour détruire le senti-
ment de ceux qui soutiennent que la vo-
lonté est une puissance par qui nous
voulons quelque chose, & que la liber-
té est une faculté de l'ame différente de
la volonté par qui nous choisissons une
chose pour une autre.

G g

Nous combattons facilement cette erreur , si nous sçavons que la liberté se rapporte à la volonté comme la raison se rapporte à l'entendement.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité , il faut considerer que les puissances qui desirent doivent être proportionnées à celles qui connoissent, c'est à dire , que la volonté doit être proportionnée à l'entendement , & que l'appétit sensüel doit être proportionné au sens.

Puis que les facultés qui desirent doivent être proportionnées à celles qui connoissent, il faut parler des facultés qui desirent par rapport à celles qui connoissent, comme il faut discourir de la volonté par rapport à l'entendement.

Nous prouverons selon cette methode, que la liberté se rapporte à la volonté comme la raison se rapporte à l'entendement, & la verité de cette proposition nous fera connoître, que la liberté & la volonté ne sont qu'une même puissance comme la raison & l'entendement ne sont qu'une même faculté.

Pour montrer que la liberté se rapor-

te à la volonté comme la raison se rapporte à l'entendement, il faut sçavoir que la preuve de cette verité peut être tirée du rapport que nous pouvons faire de leurs actions & de leurs objés.

Quand nous entendons la verité d'une chose intelligible, nous en avons une simple conception, mais quand nous raisonnons, nous tirons de la connoissance d'une chose celle d'une autre chose qui nous étoit inconnue, c'est pourquoi nous entendons proprement les premiers principes de connoissance, qui meuvent nôtre entendement par leur propre force, mais nous raisonnons des conclusions, que nous connoissons par le moien des principes dont elles dépendent.

Les propositions precedantes, prouvent que le raisonnement se rapporte à la connoissance parfaite, de la même façon que le mouvement se rapporte au repos.

Nous devons faire le même jugement du vouloir & du chois, qui sont des actions de la volonté, car le vouloir est une action de la volonté qui nous fait

Gg ij

rendre à vne chose que nous voulons à cause d'elle même, mais le chois fait que nous desirons vne chose pour vne autre, c'est pourquoi le vouloir regarde la fin qui nous attire & que nous desirons pour elle même, mais le chois regarde les moiens que nous desirons pour ariver à la fin que nous voulons obtenir.

Nous iugerons facilement que le chois se raporte au vouloir de la même façon que le raisonnement se raporte à la parfaite connoissance, si nous sçavons qu'à l'égard des facultés qui desirent la fin se raporte aus moiens comme les principes se raportent aus conclusions. Car comme nous acordons les conclusions à cause des principes dont elles dépendent, nous desirons les moiens à cause de la fin qu'ils regardent.

Nous avons montré auparavant que la raison & l'entendement ne sont qu'une même faculté, parce que le mouvement & le repos appartient à vne même puissance. Nous devons dire par la même raison que la liberté ou la faculté de choisir vne chose pour vne autre n'est

pas diferante de la volonté, c'est à dire que la liberté n'est autre chose que la volonté, entant qu'elle peut choisir ou ne pas choisir vne chose, & entant qu'elle peut choisir vne chose ou ce qui lui est contraire.

Il est très évident que la liberté est le fondement de la loüange, du blâme, des lois, de la recompense, de la punition & des conseils.

Aristote nous enseigne au septième Chapitre du troisième Livre de la morale que le conseil qu'on donneroit à quelqu'un de n'avoir point de froid ni de chaud seroit ridicule, parce que le froid ni le chaud ne dépendent pas de sa puissance, & que nous supposons que l'homme peut se porter librement au vice & à la vertu, lors que nous conseillons à quelqu'un de s'éloigner de la première de ces qualités & de poursuivre l'autre.

Ce passage d'Aristote, prouve que la liberté de l'homme exclud non seulement la contrainte, mais encore la nécessité, c'est à dire, que l'homme est libre, non seulement parce qu'il n'est

pas contraint , mais aussi parce qu'il n'est pas déterminé à quelque chose , & comme la volonté est le principe de la détermination , la liberté consiste dans l'indifferance de faire vne chose , ou de ne la pas faire.

Il y a des hommes qui soutiennent que la liberté humaine n'exclud pas la nécessité, qui ne metent point de différence entre le volontaire & la liberté & qui conseillent à ceus qu'ils conduisent de poursuivre la vertu & de s'éloigner du vice. Nous avons combattu leur aveuglement à la fin de la troisième partie de la Logique , par ce dilemme : Ou l'homme peut aquerir la vertu , ou il n'est pas en sa puissance de l'aquerir. S'il peut aquerir la vertu , la liberté exclud toute sorte de nécessité , & s'il n'est pas en sa puissance de l'aquerir le conseil qu'on lui donne de la poursuivre lui est inutile.

Nous pouvons facilement connoître nôtre liberté par nos actions. Mais comme les choses les plus claires peuvent être environnées de quelques difficultés , il y a des hommes qui comba-

tent leur liberté, parce qu'ils ne peuvent l'acorder avec la providence divine,

Si ces Philosophes ne peuvent acorder deux choses qui leur paraissent très claires, lors qu'elles sont séparées, ils ne doivent pas pourtant nier ni l'une ni l'autre, mais s'ils sont humbles ils doivent demeurer d'accord qu'ils ne peuvent acorder deux choses qui leur paraissent très claires, lors qu'ils les considèrent séparément.

S'ils sçavoient que la connoissance des choses futures est à l'égard de Dieu ce que la veüe des choses presentes & la memoire des choses passées sont à l'égard des hommes, ils connoïtroient que la providence divine ne détruit pas la liberté humaine.

Le mot de nécessairement est pris autrement dans la majeure que dans la conclusion de ce syllogisme sophistique. Ce que Dieu a preveu doit nécessairement arriver, il a preveu que pierre fraperoit quelqu'un, donc pierre frapera quelqu'un nécessairement.

Le mot de nécessairement signifie infail-

liblement dans la majeure, & dans la conclusion il ne signifie pas la même chose.

Si ceux qui se servent du syllogisme precedant pour détruire la liberté de l'homme disent que le mot de nécessairement ne signifie qu'une même chose dans la majeure & dans la conclusion, ils tombent dans une autre erreur, parce qu'ils suposent ce qu'ils veulent prouver, sçavoir que la providence divine détruit la liberté humaine.

Ces Philosophes nous donnent des preuves très évidentes de leur aveuglement par leur contradiction. Car comme Dieu a preveu de toute éternité qu'il feroit le monde aussi bien qu'il a preveu que Pierre fraperoit quelqu'un, l'argument qu'ils font pour détruire la liberté de l'homme, détruit aussi celle de Dieu qu'ils accordent.

Pour répondre à plusieurs difficultés qu'on peut faire sur la liberté, il faut sçavoir qu'elle est, ou de contradiction, ou de contrariété, que la première consiste dans la puissance de faire ou ne pas faire une chose & que la seconde con-

siste

siste dans la puissance de faire vne chose ou ce qui lui est contraire.,

Nôtre volonté n'exercera point en l'autre vie la liberté de contradiction, parce que l'essence divine sera toujours présentée à nôtre entendement, ni celle de contrariété, car nous aymerons nécessairement Dieu, puis qu'il contient toutes sortes de perfections, & que nous le connoîtrons par son essence. Mais elle peut exercer en cette vie la liberté de contradiction, à l'égard de toutes sortes d'objés. Car comme nous pouvons éloigner nôtre pensée de quelque chose, c'est à dire, ne la connoître pas actuellement, nous pouvons aussi ne la vouloir pas actuellement.

La liberté de contrariété convient à nôtre volonté en cette vie, à l'égard du bien en particulier, ou créé. Car comme il ne contient pas toutes sortes de perfections, nous pouvons l'abandonner pour en choisir vn autre, ou in-créé, car ceus qui obeissent à leurs passions peuvent hair Dieu.

Enfin la liberté de contrariété ne convient pas à nôtre volonté en cette vie,

H h

à l'égard du bien en général, car elle se rapporte au bien en général, qui est le fondement immobile de son vouloir, de la même façon que l'entendement se rapporte aux premiers principes.

Quand nous disons que la liberté de contrariété ne convient pas à nôtre volonté en cette vie, à l'égard du bien en général & qu'elle lui convient, à l'égard du bien en particulier, nous voulons montrer qu'elle est mûë nécessairement en cette vie par le bien en général, mais qu'elle n'y peut être mûë nécessairement par le bien en particulier.

Pour avoir vne claire connoissance de ces deux verités, il faut sçavoir de quelle maniere vne puissance est mûë par son objet, & comme nous devons discourir des choses difficiles par celles qui sont évidentes, nous devons considerer que ce qui est visible meut la veüe, en tant que c'est vne couleur actuellement visible, d'où vient que si vne couleur actuellement visible est exposée à la veüe, elle meut nécessairement cette faculté. Il est vrai qu'on en peut détour-

ner la veüe, mais on exerceroit alors à l'égard de cét objet la liberté de contradiction & non pas celle de contrariété.

Si vne chose qui ne seroit pas entièrement vne couleur actuelement visible étoit exposée a nôtre veüe, nous ne la verrions pas nécessairement, parce que nous y pourrions tendre à l'égard de la partie qui ne seroit pas vne couleur actuelement visible.

Comme la couleur actuelement visible est l'objet de la veüe, le bien est l'objet de la volonté, c'est pourquoi vn bien particulier ne peut mouvoir nécessairement cette faculté, mais elle est mûe nécessairement en cette vie par le bien en général, car elle est mûe nécessairement par vn objet qui lui est entièrement proportioné, c'est à dire, qui assujettit entièrement sa puissance.

Le bien qui assujettit entièrement la volonté à le poursuivre est celui qui contient tout ce qu'elle peut chercher, qui est le fondement immobile de son vouloir.

On void clairement que le bien en général contient tout ce que la volonté

H h ij

peut desirer ; il faut donc conclure qu'elle est mue nécessairement en cette vie par cet objet qui lui est entierement proportioné , mais elle n'y peut être mue nécessairement par aucun bien particulier , & il est certain qu'elle y peut exercer à l'égard de Dieu même la liberté de contrariété , car ceus qui suivent le mouvement de la passion qui les agite peuvent hair Dieu.

Il semble pourtant que Dieu veut nécessairement nôtre volonté en cette vie , puis qu'il est vn bien vniversel.

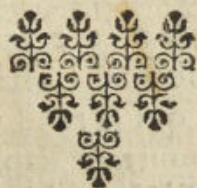
Pour répondre à cette difficulté , il faut sçavoir que la volonté se rapporte au bien vniversel , de la même façon que l'entendement se rapporte aux premiers principes. Car comme l'entendement s'atache naturellement & nécessairement aux premiers principes, la volonté s'atache entierement à sa dernière fin.

L'entendement ne donne pas nécessairement son consentement à des propositions contingentes , qui n'ont pas vne liaison nécessaire avec les premiers principes , & qu'on peut nier sans combattre la verité des fondemens des con-

clusions nécessaires. Mais quand on ne peut nier quelques conclusions sans combattre la verité des premiers principes, l'entendement s'y atache nécessairement, lors qu'il connoît la liaison qu'elles ont avec les premiers principes.

Nous devons dire aussi que nôtre volonté ne s'atache pas nécessairement aus biens qui n'ont point vne liaison nécessaire avec nôtre felicité & sans qui nous pouvons être heureux, mais elle s'atache nécessairement à ceus qui établissent nôtre bon-heur, pourveu que nous connoissions la liaison nécessaire qu'ils ont avec nôtre felicité, d'où vient que nous aymerons Dieu nécessairement en l'autre vie, parce que nous le connoîtrons par son essence.

Après avoir parlé de l'objet & de la nature de la volonté, il faut dire quelque chose de son action.





De l'action de la volonté.

CHAPITRE XXVI.



OMME nous avons dit en parlant de l'objet de la volonté, qu'elle regarde non seulement la fin qui l'atire, mais encore les moïens qui sont nécessaires pour y arriver, nous voulons examiner en ce Chapitre si cette faculté peut tendre à vne fin & aus moïens par vne même action, ou si elle s'y porte par deux actions diferantes.

Les moïens étant desirés pour vne fin, il semble que la volonté peut tendre à vne fin & aus moïens par vne même action, de la même façon que nous voïons par vne même action la couleur & la lumiere, qui la rend visible. Nous montrerons pourtant dans la troisiéme partie de la Philosophie morale, que

les actions de la volonté qui regardent la fin sont diferantes de celles qui regardent les moiens qui sont nécessaires pour y arriver.

Pour acorder ces propositions , il faut sçavoir que la volonté se porte à la fin , ou absolument , ou entant qu'elle est cause que les moiens sont desirés , & pour avoir vne claire connoissance de cette division , il faut considerer que nous voulons vne fin à cause d'elle même , & que nous ne voulons les choses qui sont pour vne fin , entant qu'elles sont pour vne fin , que pour la fin qui en est la mesure.

Ces verités nous enseignent , que la volonté peut tendre à vne fin , entant qu'elle est considerée absolument , sans se porter aus choses qui sont pour cette fin , mais elle ne peut tendre aus moiens , entant qu'ils sont pour vne fin , sans chercher la fin qui est cause que ces moiens sont desirés ; il faut donc assûrer qu'elle se porte à la fin , ou absolument , ou entant qu'elle est cause que les moiens sont desirés.

Quand la volonté se porte à la fin ab-

Hh iij

solument, l'action de cette faculté qui regarde la fin est diferente de celle qui regarde les moïens, & la premiere de ces actions precede quelquefois la seconde à l'égard du tems, comme lors que celui qui est malade desire la santé, & qu'il délibere en suite pour trouver les moïens qu'il doit choisir pour l'obtenir.

Lors que la volonté se porte à la fin; entant qu'elle est cause que les moïens sont desirés, elle se porte à la fin & aus moïens par vne même action.

Pour bien établir cette verité, il faut sçavoir que les actions tirent leur difference de leur objet formel, & que cet objet doit être acompagné d'une certaine circonstance pour être l'objet d'une faculté, comme nous ne pouvons voir la couleur sans la lumiere.

Cette proposition nous apprend, qu'une même action regarde un objet & la circonstance qui l'accompagne, comme nous voïons par vne même action la couleur & la lumiere qui la rend visible, & nous aymons Dieu & nôtre prochain par vne même action. Nous devons di-

re aussi que la volonté se portant à la fin, entant qu'elle est cause que les moïens sont desirés, tend à la fin & aus moïens par vne même action, car selon cette consideration la fin est cause que les moïens sont desirés aussi bien que la lumiere rend la couleur visible, & que Dieu est la veritable cause pour qui nous devons aymer nôtre prochain.

Après avoir parlé de l'entendement & de la volonté, l'ordre que nous avons établi auparavant nous oblige à dire quelque chose de la memoire raisonnable, pour admirer l'vnion des images qu'elle conserve.



De la memoire raisonnable.

CHAPITRE XXVII.



O v s ne pouvons assés admirer l'vnion des images intelligibles qui sont conservées dans nôtre memoire, & si nous considerons les merveilles qui se

rencontrent dans leur ordre, nous y verrons reluire parfaitement la sagesse de Dieu.

Nous parlons des images intelligibles, pour montrer que nous voulons discourir ici de la memoire raisonnable.

Nous disons qu'elle conserve les images qu'elle reçoit, pour en établir l'existence, pour exprimer vne de ses fonctions & pour faire connoître qu'elle n'est point differante de l'entendement.

Enfin quand nous disons que nous devons admirer l'union des images intelligibles qui sont conservées dans nôtre memoire, nous voulons signifier qu'il y a des choses que nous connoissons dans cette union, & qu'il y en a d'autres que nous ignorons.

Pour entendre cette verité, il faut connoître la nature de l'admiration, dont nous aurons quelque connoissance, si nous la comparons avec l'adoration, parce qu'il y a vn grand raport entre celui qui admire & celui qui adore. Car comme celui qui admire connoît vn effet & qu'il n'en sçait pas la cause,

celui qui adore, connoît qu'il y a vn Dieu, mais il ne sçait pas parfaitement ce qu'il est.

Puis que celui qui admire connoît vn effet & qu'il n'en sçait pas la cause, nous avons raison de dire que nous devons admirer l'vnion des images qui sont dans nôtre memoire, car s'il y a des choses que nous sçavons dans cette vnion, il y en a d'autres qui nous sont inconnuës.

Nous devons séparer celles que nous connoissons sur ce sujet de celles que nous ignorons, pour éviter l'erreur qui pourroit naître dans nôtre esprit, & pour admirer la sagesse de Dieu.

Comme la clarté de nos connoissances dépend de l'ordre, nous devons disposer par ordre les choses que nous connoissons dans l'vnion des images intelligibles qui sont conservées dans nôtre memoire, & pour arriver à cette fin nous devons considerer que l'experience est la premiere regle que nous devons suivre dans l'explication des choses natureles.

L'experience nous apprend que les

images sont reçues en trois façons dans nôtre memoire, car elles y sont reçues, ou séparément, ou immédiatement l'une après l'autre, ou ensemble.

L'experience nous apprend encore que les images qui ont été reçues séparément dans la memoire en sortent de la même maniere. Il faut ici remarquer que l'image de la chose qui est nécessaire aux bestes sort toujours de leur memoire, parce qu'elles n'ont pas l'art de la réveiller. Mais si l'image de la chose dont l'homme veut parler ne se presente pas toujours à sa memoire, c'est pour l'obliger au silence, qui lui est aussi bien que la parole nécessaire pour la société.

Les images qui sont entrées immédiatement l'une après l'autre dans la memoire, en sortent aussi dans le même ordre, ce qui est admirable.

Enfin les images qui sont entrées ensemble dans la memoire en sortent aussi ensemble, d'où vient que celui qui voit un fer rouge peut s'imaginer de voir la chaleur, à cause que les images de la rougeur & de la chaleur étant en-

trées ensemble dans sa memoire , vne seconde image de la rougeur reveillant la premiere reveille en suite celle de la chaleur , & alors il attribue à la veüe ce qui vient de la memoire , car quand deux facultés dont l'une depend de l'autre font ensemble leur fonction , on attribue facilement à l'une ce qui appartient à l'autre.

Les images qui entrent ensemble dans la memoire sensitive , en sortent aussi bien ensemble comme de la memoire raisonnable , d'où vient qu'un chien fuit & crie , lors qu'il void un bâton à la main de celui qui l'a frappé , car les images du bâton & du coup étant entrées ensemble dans sa memoire , l'une par la veüe , & l'autre par le sens du toucher , vne seconde image du bâton qu'il voit reveillant la premiere , reveille en suite celle du coup qu'il a reçu.

On pourroit demander pourquoi les images sortent de la memoire de la même façon qu'elles y sont entrées , mais nous devons séparer ce que nous pouvons connoître sur ce sujet de ce

qui nous est inconnu.

Nous pouvons sçavoir par des raisons tirées de la cause finale, que les images qui sont reçues séparément dans la memoire, en doivent sortir séparément, autrement nous ne pourrions pas exprimer vne chose plutôt que l'autre, que les images qui sont entrées dans la memoire immédiatement l'une après l'autre, en doivent sortir de la même maniere, autrement nous ne pourrions pas parler clairement & que les images qui sont reçues ensemble dans la memoire, en doivent aussi sortir ensemble, car les images des mots doivent réveiller celles des choses, autrement la parole seroit inutile. Nous devons enfin demeurer d'accord que nous ne sçavons pas ce qu'il y a dans nôtre memoire qui fait que les images en sortent de la même façon qu'elles y sont entrées. Car comme elles sont dans un sujet spirituel, qui est indivisible, elles sont toutes ensemble, c'est pourquoi il nous est impossible de sçavoir ce qui fait que l'une est plutôt réveillée que l'autre.

Après avoir parlé des facultés de l'ame en particulier, il en faut faire la comparaifon.



De la comparaifon des facultés de l'ame.

CHAPITRE XXVIII.



Nous pouvons comparer l'entendement, ou avec la volonté, ou avec la memoire, mais nous ne devons pas faire de longs discours pour comparer la premiere de ces facultés avec la derniere & il nous fuffit de fçavoir que l'entendement, qui a pour objet l'être en général, & la memoire raisonnable ne font qu'une même faculté, parce qu'il convient à une puiffance paffive de conserver ce qu'elle reçoit.

Nous pouvons comparer l'entendement avec la volonté, ou à l'égard de leur objet, ou à l'égard de leur nature, ou à l'égard de leur action.

Comme les choses intelligibles ne peuvent être connues qu'elles ne soient dans l'entendement qui les connoît, l'entendement regarde le terme interieur de sa connoissance comme son premier objet, comme nous avons montré en parlant de l'objet de cette faculté. Mais puis que l'objet de la volonté est le bien qui se rencontre dans la chose qu'elle poursuit, le terme interieur de l'action de cette faculté n'est pas son objet, & il n'est autre chose qu'une inclination qui la porte à l'objet qui l'atire.

Si nous voulons comparer par ordre l'entendement & la volonté à l'égard de leur nature, nous en devons faire la comparaison, ou à l'égard de leur difference, ou à l'égard de leur noblesse.

L'être en général, qui est l'objet de l'entendement & de la volonté, se rapporte à l'ame raisonnable d'une differante maniere, car il s'y rapporte, ou entant qu'il y peut être reçu selon la nature de la faculté qui le reçoit, ou entant que l'ame s'y porte comme il est en lui même. Il est reçu dans l'entendement,

tendement , & l'ame s'y porte par la volonté , c'est pourquoi nous devons assûrer que l'entendement est vne faculté diferante de la volonté.

Les Philosophes ne sont pas d'acord touchant la préeminence de l'entendement & de la volonté , car les vns disent que la premiere de ces facultés est plus noble que la seconde , & les autres sôûtiennent que la seconde doit être preferée à la premiere.

Pour les acorder , il faut montrer que l'entendement est plus noble que la volonté en deux manieres , que la volonté est plus noble que l'entendement selon quelque considération & que l'entendement est absolument plus noble que la volonté.

Pour avoir vne claire connoissance de toutes ces verités , il faut sçavoir que nous pouvons considerer l'entendement , ou entant qu'il connoît l'être en général , ou entant qu'il est vne puissance particuliere , qui a vne action déterminée , & que nous pouvons considerer la volonté , ou entant qu'elle tend au bien en général , ou entant

qu'elle est vne puissance particuliere, quia vne action déterminée.

Si nous comparons l'entendement avec la volonté, à l'égard de leur objet en général, nous devons assurer que l'entendement est plus noble que la volonté, parce que les facultés tirent leur noblesse de celle de leur objet.

Il est vrai que l'objet de la volonté a autant d'étenduë que celui de l'entendement. Mais comme Dieu contient toutes choses par sa simplicité, le plus noble objet est celui qui est le plus simple. Il est certain que l'objet de l'entendement, qui est l'essence du bien qui peut être désiré, est plus simple que le bien qui peut être désiré, qui est l'objet de la volonté, nous devons donc soutenir que l'entendement est absolument plus noble que la volonté.

Si nous comparons l'entendement; entant qu'il a pour objet l'être & la vérité en général, avec la volonté; entant qu'elle est vne puissance particuliere, quia vne action déterminée, l'entendement est encore plus noble que la volonté, car ce qui est intelligible, qui est

l'objet de l'entendement , contient la volonté , son action & son objet.

Enfin si nous comparons la volonté , entant qu'elle tend au bien en général , avec l'entendement , entant qu'il est vne puissance particuliere , qui a vne action déterminée , nous trouverons que la volonté est plus noble que l'entendement , parce que le bien en général contient l'entendement , son action & son objet , & nous sçaurons que c'est selon cette consideration que la volonté meut l'entendement & plusieurs autres facultés de l'ame , car toute cause qui regarde vne fin vniversele , fait agir les puissances qui tendent à quelque fin particuliere qui est contenuë sous cette fin générale.

Celui qui sçait que la volonté fait agir les facultés qui sont assujeties à ses ordres , juge facilement que l'amour de Dieu , qui est la plus noble action qu'elle puisse exercer en cette vie , est la source de plusieurs autres actions que nous y devons pratiquer pour obtenir la possession du souverain bien. Nous tirerons plusieurs autres conclusions

Ii ij

dans la Philosophie morale du principe général que nous venons d'établir.

Ce n'est pas assés de sçavoir que la volonté veut plusieurs autres facultés de l'ame, il faut encore examiner de quelle maniere elle leur commande, & pour en avoir vne claire connoissance, il faut sçavoir que le commandement regarde, ou le bien de celui qui obeit, ou l'intérêt de celui qui commande. ou le bien de l'un & de l'autre. Le premier est apelé roial, le second reçoit le nom de seigneurial & on donne le nom de politique au troisiéme.

La volonté exerce vn commandement roial sur l'entendement, lors qu'elle lui commande de s'atacher à la connoissance des choses les plus relevées. Il est très évident qu'elle commande alors à l'entendement pour le bien de cette faculté, dont la plus noble action consiste dans la contemplation de Dieu.

La volonté commande d'un commandement seigneurial aux facultés extérieures, dont le mouvement est absolument assujeti à son empire.

Enfin elle exerce vn commandement

politique sur l'appétit sensuel, qui se relève en quelque façon au dessus de sa nature, lors qu'il obéit à la volonté, car il peut recevoir quelque vertu par la moderation de ses passions. Nous devons ici remarquer que ceus qui sont nés pour obéir trouvent leur bonheur dans l'obéissance, selon les ordres de la providence divine, qui élève les vns au dessus des autres pour les conduire.

Le commandement de la volonté sur l'entendement, sur les facultés extérieures & sur l'appétit sensuel, nous servira dans la quatrième partie de la Philosophie morale pour y faire connoître que l'homme pour aymer Dieu selon les ordres de la charité, doit l'aymer de tout son cœur, de toute son ame, de toutes ses forces, & de tout son entendement, c'est à dire, que sa volonté doit commander à l'appétit & aus facultés extérieures d'obéir à ses ordres, & qu'elle doit commander à l'entendement, de considerer les merveilles de la nature pour connoître Dieu, & de connoître Dieu pour l'honorer.

Après avoir comparé l'entendement

li iij

& la volonté, à l'égard de leur objet, & de leur nature, il nous reste d'en faire la comparaison, à l'égard de leur action, ou selon la dépendance, ou selon la noblesse.

Les actions de la volonté & de l'entendement dépendent les vnes des autres, mais il y a cette différence que toutes les actions de la volonté supposent la connoissance de l'entendement, & qu'il n'y a que quelques actions de l'entendement qui supposent le mouvement de la volonté.

Selon la première considération nous devons dire que l'usage est une action qui est conduite par l'entendement, & qui appartient proprement à la volonté, qui fait agir les facultés qui relevent de son empire.

Pour bien entendre toutes ces vérités & pour répondre aux difficultés qu'on peut faire pour les combattre, il faut sçavoir que nous metons une chose en usage, lors que nous l'appliquons à quelque operation, d'où vient que l'action à laquelle nous appliquons une chose passe pour son usage, comme

frapper quelqu'un peut être l'usage d'un bâton.

Nous pouvons appliquer l'entendement à connoître, l'œil à voir & les choses externes à quelque action, mais il est très évident que les choses externes ne peuvent être appliquées à quelque operation que par le moïen des puissances de l'ame.

Comme nous venons de montrer que la volonté, qui tend au bien général, fait agir plusieurs autres facultés de l'ame, elle les applique à leurs actions, & par ce moïen l'usage est vne action qui lui appartient proprement.

Il est vrai que l'usage dépend de la volonté, de l'entendement & de plusieurs autres facultés, mais nous devons assurer que cette action appartient proprement à la volonté, qui fait agir les facultés qui relevent de son empire, qu'elle est conduite par l'entendement & qu'elle dépend des facultés qui executent les ordres de la volonté, qui se raportent à la volonté comme les instrumens se raportent au principal agent. Il est certain qu'une action doit être propre-

ment attribuée au principal agent, & non pas à l'instrument dont il se sert, c'est pourquoi l'usage appartient proprement à la volonté.

Il y a des actions de l'entendement qui suposent le mouvement de la volonté, comme le commandement qui regle quelque chose.

Le raport que nous pouvons faire du commandement avec la priere, nous apprend que la premiere de ces deux actions est aussi bien que la seconde un effet de la raison pratique.

Pour avoir une claire connoissance de cette verité, il faut sçavoir que la raison humaine est apelée speculative, quand elle s'arête dans la contemplation de la verité, & qu'elle reçoit le nom de pratique, lors qu'elle tend à quelque action extérieure.

Comme la raison speculative s'arête dans la contemplation de la verité, elle conçoit les choses seulement. Mais puis que la raison pratique tend à quelque action extérieure, elle peut être cause des choses qu'elle connoît.

Pour sçavoir de quelle maniere la raison
son

son pratique peut être cause de son objet, il faut supposer qu'une chose peut être cause d'un effet, ou parfaitement, ou imparfaitement, qu'elle en est cause en la première façon, lors qu'elle impose de la nécessité à l'effet qui en dépend & qu'elle en peut être cause en la seconde, quand elle dispose une chose à la production de l'effet qu'elle cherche.

Une cause impose de la nécessité à l'effet qui dépend absolument de sa puissance. Mais lors qu'un effet n'en relève pas entièrement, elle n'en peut être cause qu'en disposant une autre cause à le produire.

Nous pouvons dire selon ces propositions, que la raison pratique peut être cause des choses qu'elle connoît, en deux manieres, car elle en peut être cause, ou parfaitement, en imposant en quelque façon de la nécessité aux effets qui relevent de ses ordres, ou imparfaitement, en disposant une chose à produire des effets qui ne dépendent pas absolument de son empire.

Elle est cause du premier de ces deux

K k

effés par le commandement , & du second , par la priere.

Les superieurs déterminent par le commandement ce que doivent faire ceus que Dieu a soûmis à leur autorité , & l'homme détermine par la priere ce qu'il atend de ceus qui ne sont pas obligés de lui obeïr.

Ces verités nous enseignent , que le commandement & la priere contiennent quelque reglement & quelque détermination , entant que celui qui pratique ces deux actions détermine ce qu'il atend , ou de ses inferieurs , ou de ceus qui ne dépendent pas de lui.

Puis que le commandement & la priere contiennent quelque reglement & quelque détermination , il est très-évident que ces deux actions apartiennent à la faculté qui regle & qui détermine quelque chose ; il faut donc conclure qu'elles sont des effés de la raison pratique.

Le commandement que la volonté exerce sur plusieurs autres facultés de l'ame , peut ici faire vne grande difficulté , car il semble que le commandement soit vne action de la volonté , qui meut

plusieurs autres facultés de l'ame.

Il est vrai que c'est proprement la volonté qui meut les autres facultés de l'ame. Car comme la cause qui regarde vne fin vniversele fait agir les puissances qui tendent à quelque fin particuliere, qui est contenuë sous cette fin générale, la volonté, qui tend au bien en général, meut l'entendement & plusieurs autres facultés de l'ame, mais l'entendement peut en quelque façon exercer cette action, par dépendance de la volonté, entant que la vertu d'une action precedante se rencontre en quelque façon dans celle qui la suit.

Pour faire connoître la verité de cette conclusion, il faut prouver que le commandement vient essentiellement de la raison, qu'il contient quelque mouvement & que le mouvement qui s'y rencontre suppose celui de la volonté.

Le superieur qui commande quelque chose à ses inferieurs, leur prescrit ce qu'ils doivent éviter ou poursuivre. Il tend par ce moïen à regler leurs actions, d'où vient que le commandement qu'il exerce sur eus appartient à la faculté qui

Kk ij

regle quelque chose & qui détermine les moïens qu'il faut prendre pour arriver à quelque fin. Celui qui sçait que ces actions sont des effès de la raison pratique, juge facilement que le commandement vient de cette faculté.

On ne peut bien connoître la nature du commandement, sans sçavoir qu'il contient quelque mouvement, car celui qui commande à quelqu'un le meut à quelque chose.

Comme la volonté, qui tend au bien en général, est le premier principe qui meut plusieurs autres facultés de l'ame & que la vertu du second moteur dépend de celle du premier, la raison ne peut mouvoir quelqu'un à faire quelque chose que par dépendance de la volonté.

Ces propositions nous enseignent, que le commandement est vne action de la raison, & qu'il suppose le mouvement de la volonté.

Pour bien juger si l'action de l'entendement est plus excellente que celle de la volonté, ou si l'action de la volonté doit être préférée à celle de l'entendement, il faut sçavoir de quelle source

la noblesse de ces actions doit être tirée.

La noblesse de l'action de l'entendement, qui attire à soi son objet, est fondée sur la maniere d'agir de cette faculté, mais la noblesse de l'action de la volonté, qui se porte aux choses qu'elle aime, doit être tirée de l'excellence des choses qui sont l'objet de cette action.

On pourroit dire que la noblesse de l'action de l'entendement est aussi bien que celle de l'action de la volonté appuyée sur l'excellence de son objet.

Il est vrai que si nous voulons comparer les connoissances les unes avec les autres, nous devons tirer leur perfection de celle de leurs objets, d'où vient que nous devons assurer que la connoissance des choses spiritüeles surpasse celle des choses corporeles, & que la contemplation de Dieu est la plus noble action de l'entendement. Mais lors que nous comparons l'action de l'entendement avec celle de la volonté, nous devons discourir de la noblesse de ces actions par raport à la maniere d'agir des facultés qui les produisent.

L'entendement & la volonté agissent

Kk iij

d'une maniere grandement diferante ,
car l'entendement atire à soi son objet ,
mais la volonté se porte à celui qui est
proportionné à sa nature.

Quand l'entendement connoît , il
passe de la puissance à l'acte , & cette
perfection lui arrive , entant qu'il est
déterminé par la ressemblance de son
objet , c'est à dire , entant qu'il produit
une image spiritüele à l'imitation de
l'image corporele qui vient de l'objet
qu'il connoît ; nous pouvons donc dire
qu'il atire à soi l'objet qui est hors de
lui. Mais comme la volonté passe de la
puissance à l'acte , entant qu'elle cher-
che les choses qui sont hors d'elle ,
nous devons assurer qu'elle se porte aus
choses qu'elle ayme.

Puis que nous devons discourir de la
noblesse des actions de l'entendement
& de la volonté par raport à la maniere
d'agir de ces facultés , que l'entende-
ment atire à soi son objet & que la vo-
lonté se porte à celui qui est proportio-
né à sa nature , nous devons juger de la
noblesse de l'action de l'entendement
par la maniere en laquelle la chose con-

nuë s'y rencontre, & de la noblesse de l'action de la volonté par l'excellence de la chose qu'elle poursuit.

Selon ces verités nous pouvons facilement acorder les opinions des Philosophes qui disputent sur la prééminence de la connoissance & de l'amour, car elles nous enseignent clairement, que la connoissance doit être quelquefois preferée à l'amour, & que l'amour est quelquefois plus noble que la connoissance.

La connoissance que nous avons des choses qui sont au dessous de nous, doit être preferée à l'amour que nous avons pour elles, mais il est plus noble d'aymer Dieu que de le connoître par ses effés.

Pour connoître que la verité de ces deux conclusions est contenüe dans les principes precedans, il faut sçavoir que tout ce qui est en quelque chose, s'y rencontre selon la proportion de la chose qui le reçoit.

Ce principe nous apprend, que les choses corporeles que nous connoissons ne sont pas dans nôtre entende-

Kk iiij

ment d'une façon corporele , mais qu'elles y sont recûes par vne image spiritüele.

Comme les choses corporeles que nous connoissons sont dans nôtre entendement par vne image spiritüele, il est certain qu'elles s'y rencontrent plus parfaitement qu'elles ne sont en elles mêmes ; nous devons conclure que la connoissance que nous en pouvons avoir doit être preferée à l'amour que nous avons pour elles , parce qu'il faut juger de la noblesse de l'action de l'entendement par la maniere en laquelle la chose connuë s'y rencontre , & de la noblesse de l'action de la volonté par l'excellence de la chose qu'elle poursuit.

Il est tres-évident que Dieu est d'une plus noble façon en soi même que dans l'entendement des hommes qui ne le connoissent que par ses effés , c'est pourquoi il faut conclure que l'amour qu'ils ont pour lui est plus noble que la connoissance qu'ils en peuvent avoir par la consideration des merveilles de la nature.

Les mêmes principes qui nous servent pour acorder les opinions des Philosophes touchant la prééminence de la connoissance & de l'amour, peuvent terminer les difficultés qu'on peut faire pour sçavoir si nous pouvons être unis à Dieu immédiatement en cette vie par la connoissance & par l'amour. Car puis que l'action de l'entendement doit être proportionnée à la façon d'agir de cette faculté, nous ne pouvons connoître Dieu immédiatement en cette vie. Mais comme l'action de la volonté tend aux choses selon leur nature, nous pouvons aymer Dieu immédiatement en ce monde.

On pourroit combattre la seconde des conclusions precedantes par la premiere. Car comme l'amour suppose la connoissance, si nous ne pouvons connoître Dieu immédiatement en cette vie, il semble que nous n'y puissions être unis à Dieu immédiatement par l'amour.

Il est certain que l'amour suppose la connoissance, mais cette verité ne doit pas nous obliger à discourir de l'ordre

de l'amour comme de celui de la connoissance, car si nous sçavons que l'amour est le terme de la connoissance, nous jugerons que l'amour peut commencer où finit la connoissance, c'est à dire, que la même chose que nous connoissons par vne autre peut être immédiatement l'objet de nôtre amour.

On peut faire vne seconde difficulté pour montrer que nous ne pouvons aimer Dieu immédiatement en cette vie, & cette difficulté peut être tirée de la noblesse de l'amour. Car comme celui qui ne peut faire vne moindre action, ne peut exercer vne action plus relevée, & que l'amour que nous pouvons avoir pour Dieu est plus noble que la connoissance que nous en pouvons avoir par la consideration de ses effés, il semble que si nous ne pouvons connoître Dieu immédiatement en cette vie, il n'y peut être immédiatement l'objet de nôtre amour.

Il est vrai qu'il est plus noble d'aimer Dieu que de le connoître par ses effés, mais l'amour suppose la connoissance, & il ne faut pas discourir de l'ordre de

l'amour comme de celui de la connoissance , car nôtre connoissance ne s'arrête pas aus choses créées , leur perfection & leur ordre nous découvrent la bonté & la sagesse de la cause qui les a produites , nous devons l'aymer & nous pouvons ensuite aymer les choses qui lui doivent les avantages qui les rendent considerables , d'où vient qu'il y a vn cercle admirable dans les actions de nôtre entendement & de nôtre volonté , car les choses sensibles nous conduisent à la connoissance de Dieu , qui est le dernier terme de nôtre connoissance & qui doit être le principe de nôtre amour , c'est à dire , que l'amour que nous devons avoir pour lui doit être la regle de l'amour que nous devons porter à ses créatures.

Ce n'est pas assés d'avoir répondu aus difficultés qu'on peut faire contre les conclusions precedantes , il faut encore les établir parfaitement , c'est à dire , qu'il faut prouver que nous pouvons aymer Dieu immediatement en cette vie , bien qu'il soit le dernier terme de nôtre connoissance.

La preuve de ces verités doit être tirée de la différente maniere d'agir de l'entendement & de la volonté.

L'entendement attire à soi son objet, comme nous venons de montrer, & la volonté se porte aux choses qu'elle aime.

La différente maniere d'agir de ces facultés, prouve que l'ordre des mouvemens de la volonté doit répondre à celui des choses qu'elle peut aimer, & qu'il faut discourir de l'ordre des connoissances par rapport à la maniere d'agir de l'entendement.

Dieu, qui est très-intelligible de sa nature, est aussi très-aimable, étant la vérité & la bonté même, comme nous montrerons dans la Theologie naturelle. Mais comme notre connoissance tire son origine du sens, nous connoissons premierement les choses sensibles, nous arrivons ensuite à la connoissance des choses insensibles & ce qui est très-éloigné du sens est le dernier terme de notre connoissance.

Les propositions precedantes, nous enseignent clairement que Dieu est le

dernier terme de nôtre connoissance ,
& qu'il doit être le premier objet de
nôtre amour.

Nous connoissons Dieu par ses effés ;
ou en lui ôtant les choses qui sont in-
compatibles avec son indépendance ,
ou en montrant que toutes sortes de
perfections s'y rencontrent d'une plus
noble maniere que dans les créatures.
Mais puis que l'ordre des mouvemens
de la volonté doit répondre à celui des
choses qu'elle peut aimer , & que Dieu
est tres-aymable de sa nature , il doit
être le premier objet de nôtre amour ,
& l'amour que nous devons lui porter
doit être la règle de l'inclination que
nous devons avoir pour les créatures.

Après avoir fait connoître l'excellen-
ce de l'ame raisonnable par la noblesse
de ses facultés , nous devons dire quel-
que chose de la parole que nous metons
en usage , pour découvrir , ou les juge-
mens que nous faisons de quelque cho-
se , ou nos desirs.



De la parole.

CHAPITRE XXIX.



A parole est ou externe, ou interne.

La premiere est la conception d'une chose, entant qu'elle représente vne chose à celui qui la connoît.

La parole externe est la conception d'une chose ou la pensée, entant qu'elle est exprimée par vn signe extérieur, & principalement par la vois.

Cette définition de la parole, nous apprend qu'elle est propre à l'homme, & si nous considerons atentivement toutes les parties qui la composent, nous pourrons facilement répondre aus difficultés qu'on pourroit faire pour combattre cette verité, car si quelqu'un dit qu'un perroquet parle, il faut lui ré-

pondre qu'un perroquet n'a point de pensée, puis qu'il n'a point d'entendement. Si un autre assure que que Dieu parle, il faut lui répondre que Dieu étant une substance spirituelle n'exprime pas sa pensée par un signe extérieur. Enfin si quelqu'un soutient qu'un muet ne parle pas & que par ce moyen la parole n'est pas propre à l'homme, puis qu'elle ne convient pas à tous les hommes, il faut lui répondre qu'un muet exprime sa pensée par un signe extérieur, sçavoir par le geste. Mais comme la voix est le plus intelligible de tous les signes que nous metons en usage pour découvrir nos conceptions, le vulgaire, qui s'arête aux choses communes, croit que parler n'est autre chose que proferer des mots.

La parole est un portrait bien diferant des autres, car les autres portraits nous representent une chose que nous connoissons, ou que nous pouvons connoître, comme le portrait du Roi nous represente le Roi que nous pouvons voir, mais la parole est un signe d'une chose que nous ne pouvons connoître,

ni par le sens, ni par l'entendement d'où vient que nous pouvons sçavoir si les autres portraits sont veritables, & que nous ne pouvons faire le même jugement de la parole, parce qu'il nous est impossible de la confronter avec son original.

Ces verités prouvent, que celui qui trahit ses sentimens est très coupable, car l'homme aiant vne inclination naturelle à la société, comme nous avons montré dans le dernier Chapitre de la premiere partie de la science générale, les vns doivent découvrir veritablement aus autres le bien qu'ils doivent poursuivre & le mal qu'ils doivent éviter, c'est pourquoi Dieu, qui fait reluire sa sagesse dans tous ses ouvrages, a fait que la facilité acompagne l'usage de la parole, afin que les vns ne soient pas empêchés de donner conseil aus autres; qu'elle peut être facilement entendue, afin que les vns puissent facilement profiter des lumieres que les autres ont reçûs pour les éclairer; qu'elle peut recevoir de la diversité, selon la diversité des choses qui doivent être signifiées; qu'elle

qu'elle a quelque durée par son image , afin que les vns puissent se souvenir du commandement , ou du conseil des autres & qu'elle n'empêche pas les fonctions de la vie , ni de celui qui parle , ni de celui qui l'écoute , afin que les vns puissent en tout tems découvrir leurs pensées aus autres.

L'homme peut tirer de grans avantages de la parole interne , qui peut lui faire connoître ce qu'il est , & s'il faisoit souvent reflexion sur sa nature , il connoîtroit qu'il doit pratiquer l'humilité , qui est la veritable marque de l'amour qu'il doit porter à Dieu , comme nous avons montré dans la quatrième partie de la Logique. Il faut ici remarquer que la considération de soi même est agreable à l'homme de bien. Car comme le plaisir vient , ou de la memoire des choses passées , ou de la connoissance des presentes , ou de l'esperance du bien à venir , il reçoit du plaisir de la memoire des bonnes actions qu'il a faites , de la connoissance très évidente des principes qui conservent la beauté de son ame & de l'esperance

L1

du bien qu'il peut attendre de leur usage. Mais la consideration de soi même est desagréable au méchant. Car comme la douleur vient, ou de la memoire des choses passées, ou de la connoissance des présentes, ou de la crainte du mal qui peut arriver, il peut recevoir de la douleur de la memoire des mauvaises actions qu'il a pratiquées, de la connoissance des troubles qui agitent son ame & de la crainte des peines qui sont deuës aux crimes qu'il a commis; d'où vient que nous avons montré dans le petit traité que nous avons fait pour découvrir l'art de discourir des passions, des biens qui peuvent exciter nos desirs & de la charité qui nous unit au souverain bien, que l'homme de bien s'aime veritablement, & que le méchant ne s'aime pas proprement soi-même.

La parole externe sert à l'homme, ou pour lui-même, ou pour les autres. Car puis que les habitudes s'augmentent par leur usage, celui qui découvre sa pensée aux autres, augmente sa connoissance & celui qui l'écoute peut profiter des lumieres qu'il en peut recevoir.

Celui qui parle produit des effès admirables.

Premierement, il conçoit vne chose & nous pouvons dire qu'il devient en quelque façon toutes choses, parce qu'il en reçoit les images.

En second lieu, il communique ses lumieres sans les perdre, & comme il se sert des images qu'il avoit auparavant & qu'il en reçoit de semblables, il augmente ses connoissances.

En troisiéme lieu, il fait que l'auditeur se souvient de la chose qu'il a connue.

En quatriéme lieu, il produit vne connoissance nouvele dans l'esprit de celui qui l'écoute.

Enfin, il fait quelquefois parler les autres, d'où vient que nous parlons ou que nous chantons, lors que nous entendons parler ou chanter les autres.

Pour connoître de quelle maniere celui qui parle produit le troisiéme & le quatriéme effet, il faut sçavoir que les images sont reçues dans la memoire, ou séparément, ou immédiatement l'une après l'autre, ou ensemble, & qu'elles

Ll ij

en sortent de la même façon qu'elles y sont entrées, comme nous avons montré auparavant en parlant de la mémoire raisonnable.

Celui qui parle fait que l'auditeur se souvient de la chose qu'il a connue, parce que l'image du mot qu'il profère réveillant une semblable image, réveille aussi celle de la chose qui est dans la mémoire de l'auditeur, car les images du mot & de la chose y étoient entrées ensemble.

Quand celui qui parle profère deux propositions qui sont bien disposées, il conjoint dans l'esprit de l'auditeur les images des mots, & par ce moyen il y conjoint les images des choses, qui ont la puissance d'y faire naître une nouvelle connoissance.

Le rapport admirable qu'il y a entre les images des mots, l'imagination & la faculté qui fait remuer les levres est cause que nous parlons, ou que nous chantons, lors que nous entendons parler ou chanter les autres.

Enfin si nous voulons avoir une parfaite connoissance de la parole externe,

nous y devons considerer sept choses.

Premierement, la chose qui est exprimée.

En second lieu, l'image qui represente la chose.

En troisiéme lieu, celui qui reçoit l'image d'une chose.

En quatriéme lieu, la conception de la chose.

En cinquiéme lieu, la volonté que l'homme a d'exprimer sa pensée.

En sixiéme lieu, la vois, qui est le plus intelligible de tous les signes qu'il met en usage pour découvrir ses conceptions.

En septiéme lieu, l'image de la vois.

On peut facilement connoître l'ordre des sept choses qui se rencontrent dans la parole, car une chose envoie son image dans le sens de quelqu'un, son entendement fait une image spirituelle qui est conforme à l'image corporelle qui est dans son imagination, cette image lui fait concevoir la chose qu'il veut exprimer & pour découvrir clairement sa pensée il se sert de la vois qui laisse son image dans la memoire de celui qui l'écoute.

L l iij

Après avoir parlé de l'excellence de l'ame raisonnable , il en faut établir l'immortalité.



De l'immortalité de l'ame raisonnable.

CHAPITRE DERNIER.



Il est si évident que l'ame raisonnable est immortelle que les principales sectes des Philosophes sont demeurées d'accord de cette verité , & l'Histoire nous enseigne que peu de personnes l'ont combattuë. Elle nous en découvre les noms pour nous les représenter comme des monstres que nous devons avoir en horreur.

Quelques impies ont crû que l'ame raisonnable étoit mortelle , comme Diagoras chez les Grecs & l'Empereur Cajus chez les Romains.

Sardanapale a été dans le même senti-

ment. Cét homme brutal , qui ne connoissoit point d'autres plaisirs que ceux du corps , ne pouvoit pas s'imaginer que l'ame pût recevoir de solides plaisirs étant séparée du corps.

Quelques fous sont tombés dans la même erreur , comme Lucrece , & Averroes , qui de Chrétien se fit Mahometan.

Enfin quelques esprits vains & curieux , qui ont beaucoup de force , selon le discours des ignorans , mais qui ont beaucoup de foiblesse selon le jugement des sages , se persuadent que le véritable moïen de faire parétre la subtilité de leur esprit est de combattre vne verité qui est reçûe de tous ceux qui sont raisonnables. Ils sont si enflés d'orgueil qu'ils soutiennent que ceux qui s'éloignent de leurs sentimens , ne sont que de foibles esprits qui suivent facilement les erreurs populaires ; mais que faites vous grans esprits quand vous entreprenez de combattre l'immortalité de l'ame raisonnable ? vous emploïés vôtres industrie pour montrer que vous estes de la condition des bestes.

Nous avons détruit l'erreur de ces libertins au commencement de la Philosophie, lors que nous avons fait connoître l'aveuglement de ceus qui preferent la lecture des Poëtes & des Historiens à l'étude de la Philosophie. Ces esprits dangereux passent par quelques degrés dans la pratique de leurs belles lettres ; mais quels sont ces degrés ? ils commencent par les railleries, la médifance est le second degré de leur profession & l'impieté est ordinairement la fin de leur étude. La connoissance qu'ils ont des fables leur fait douter des plus importantes verités, & ils ne metent au rang des hommes illustres que ceus qui s'efforcent de combattre, ou l'immortalité de l'ame raisonnable, ou la providence de Dieu, ou son existence.

On pourra facilement abandonner la secte qui ataque l'immortalité de l'ame raisonnable, si l'on considere la qualité de ses protecteurs, qui sont, ou des impies, ou des hommes entierement adonnés au vice, ou des fous, ou quelques esprits vains & curieus qui s'élèvent

vent contre Dieu par leur vanité. Mais il est très important d'examiner quel a été le sentiment d'Aristote sur ce sujet, pour ôter aus libertins le moïen d'autoriser leur erreur par le consentement de ce grand Philosophe.

Je ne sçai pas si c'est par ignorance ou par malice que quelques Philosophes ont douté du sentiment d'Aristote touchant l'immortalité de l'ame raisonnable, mais je sçai qu'il est tres facile de faire connoître leur aveuglement, car ils ne sçauroient trouver aucun passage dans tous les ouvrages d'Aristote où il soutiene que l'ame raisonnable soit mortele, & il y en a plusieurs où il assure qu'elle est immortele.

Quand il dit au troisiéme Livre de l'ame que l'entendement reçoit des choses spiritüeles, il nous apprend qu'il a crû que l'entendement est spiritüel, parce qu'il nous enseigne en plusieurs endrois de ses ouvrages que tout ce qui est reçu en quelque chose s'y rencontre selon la propottion de la chose qui le reçoit.

Il explique plus clairement sa pensée

M m

sur ce sujet lors qu'il dit au sixième Chapitre du même Livre que l'entendement agent peut être séparé du corps & qu'il est immortel.

J'espère que ceus qui doutent du sentiment de ce Philosophe touchant l'immortalité de l'ame raisonnable seront éclairés, s'ils veulent considérer qu'il soutient au cinquième Chapitre du troisième Livre de l'ame que l'entendement doit être séparé de la matiere pour connoître toutes choses, qu'il est spirituel, ne pouvant recevoir aucune alteration par les qualités corporeles & qu'il n'agit pas comme fait le sens par vn organe corporel.

Le même Philosophe dit dans l'onzième Chapitre du premier Livre de sa morale que ceus qui sont mors & qui sont heureux, ne peuvent devenir malheureux par la consideration des maus qui arrivent à leurs amis en cette vie. Il a si bien parlé de l'origine de l'ame raisonnable dans le troisième Chapitre du second Livre de la génération des animaux, où il montre qu'elle vient d'une cause divine, qu'il n'a pas crû

qu'elle fût sujete à la corruption.

Il est vrai qu'il avoüe au sixième Chapitre du troisième Livre de l'ame que l'entendement patient est corruptible, mais ce passage ne doit pas nous empêcher d'assûrer qu'il n'a point douté de l'immortalité de l'ame raisonnable, car il veut dire seulement que l'entendement patient est corruptible à l'égard de son usage, c'est à dire, à l'égard de la conversion de ses images aux images corporeles qui sont dans l'imagination & comme il soutient au même endroit que l'entendement agent peut être séparé du corps & qu'il est immortel, il faut conclure qu'il y a quelque chose dans l'homme, selon son sentiment, qui n'est point sujete à la mort.

Il y a des Philosophes qui demeurent d'accord qu'Aristote ne combat pas ouvertement l'immortalité de l'ame raisonnable, mais ils tirent de quelques propositions qu'il a faites des conséquences pour montrer qu'il a crû qu'elle étoit mortele.

Pour bien répondre aux difficultés qu'ils proposent sur ce sujet, il faut

M m ij

faire connoître que les consequences qu'ils tirent de quelques propositions d'Aristote, s'éloignent des regles qu'il faut suivre pour bien raisonner, qu'il établit dans sa Logique.

Aristote dit au premier Livre de sa Physique, que la Physique traite des formes corruptibles, la Physique est vne science qui traite de l'ame: il faut donc conclure, disent ces Philosophes, que dans la pensée d'Aristote l'ame est vne forme corruptible. Mais ceus qui ont vne claire connoissance des différentes manieres de raisonner, jugent facilement que l'argument precedant est dans la troisième figure, & qu'il conclut seulement que quelque science qui traite de l'ame, traite aussi des formes corruptibles.

Aristote assure au second Livre de sa Physique & au sixième de sa Metaphysique que les formes naturelles ne peuvent être séparées de la matiere que par la raison, il est certain que l'ame raisonnable est vne forme naturelle, il semble donc que selon le sentiment d'Aristote l'ame raisonnable ne puisse être rée-

lement séparée de la matiere. Mais nous ne tomberons pas dans cette erreur, si nous considérons que la majeure du Syllogisme precedant n'est pas vniversele, qu'il est dans la premiere figure & que la majeure des Syllogismes de cette figure doit être vniversele, comme nous avons montré dans la troisieme partie de la Logique.

Il est vrai qu'Aristote dit au huitieme Livre de sa Physique que le Ciel est éternel parce que le moteur est éternel, mais cette raison ne doit pas nous obliger à conclure que si l'ame étoit incorruptible, le corps qu'elle meut seroit aussi incorruptible, car Aristote ne veut pas dire que le Ciel est éternel parce que la premiere cause est éternelle, mais il veut dire que le Ciel est éternel parce que la premiere cause l'a mû de toute éternité, il est tres-évident que l'ame ne meut pas toujours le corps, c'est pourquoi celui qui a vne claire connoissance des regles qu'il faut suivre pour bien raisonner doit soutenir que l'ame raisonnable est incorruptible,

M m iij

quoi que le corps qu'elle meut soit sujet à la corruption.

Les plus fortes conclusions que les Philosophes dont nous parlons ici tirent de quelques propositions d'Aristote pour montrer qu'il a crû que l'ame raisonnable étoit mortelle, sont fondées sur la pensée qu'il a eüe de l'éternité du monde, & sur la conversion que doit faire l'entendement de ses images aus images corporeles qui sont dans l'imagination pour connoître quelque chose.

Il est certain qu'Aristote tâche de prouver au huitième Livre de sa Physique que le monde est éternel. Nous ne devons pas pourtant le condamner d'impiété avec Campanella, puis que le Docteur Angelique soutient que le monde a pû être produit de toute éternité, que son commencement ne peut être prouvé par raison & qu'il nous est connu par la seule revelation divine.

Puis que le monde est éternel, selon le sentiment d'Aristote, il faut, disent quelques libertins, ou qu'Aristote ait

crû que l'ame raisonnable étoit mortele, ou qu'il ait admis vn nombre infini d'ames, il prouve au troisiéme Livre de sa Physique qu'il est impossible qu'il y ait vne multitude infinie ; il est donc très-évident qu'il a pensé que l'ame raisonnable étoit mortele.

Le raisonnement de ces libertins n'est pas achevé, lors qu'ils disent qu'il faut, ou qu'Aristote ait crû que l'ame raisonnable étoit mortele, ou qu'il ait admis vn nombre infini d'ames, car il se peut faire qu'il ait admis la metempsychose, ce qui est très probable, puis qu'il ne l'a jamais ataquée, quoi qu'il ait combattu le sentiment de Platon touchant la reminiscence, qui a vne grande liaison avec la metempsychose.

Si l'entendement ne peut connoître sans faire la conversion de ses images à celles qui sont dans l'imagination, nôtre ame ne peut être séparée du corps, Aristote assure au troisiéme Livre de l'ame que l'entendement ne peut connoître sans faire la conversion de ses images aus images corporeles qui sont dans l'imagination ; il faut donc conclu-

M m iiij

re, disent les Philosophes dont nous parlons ici, que selon le sentiment d'Aristote l'ame raisonnable ne peut être séparée du corps qu'elle anime.

Ces Philosophes devroient sçavoir qu'Aristote condamne les Sophistes, qui tirent souvent vne conclusion absolue d'une proposition qui n'est veritable qu'en partie, comme il ne faut pas conclure qu'il n'est pas permis de porter les armes, à cause qu'il n'est pas permis de les porter contre son Roi.

Il est vrai que pendant que l'ame est dans le corps l'entendement doit faire la conversion de ses images aus images corporeles qui sont dans l'imagination, mais celui qui se sert de cette proposition pour montrer que l'ame ne pourroit exercer aucune fonction si elle étoit séparée du corps, tire vne consequence absolue d'une proposition qui n'est veritable qu'en partie. Comme la maniere d'agir de chaque chose répond à la maniere d'être, quand l'ame est séparée du corps, elle ne connoît pas de la même façon qu'elle connoît, lors qu'elle est dans le corps qu'elle anime.

Enfin il est très évident qu'Aristote met la proposition qui assure que l'ame raisonnable est immortelle du nombre de celles qui sont très veritables, puis qu'il dit au premier Chapitre du premier Livre des grandes morales que les principes doivent avoir du rapport avec les conclusions qui en sont tirées, & qu'il ne faut pas prendre l'immortalité de l'ame pour prouver qu'un triangle a trois angles égaux à deux drois, à cause que ce principe n'a point de rapport avec cette conclusion.

La preuve de l'immortalité de l'ame raisonnable peut être tirée, ou de l'existence de Dieu, ou des actions de l'ame, comme nous avons dit dans la quatrième partie de la Logique, quand nous y avons donné le moien de traiter des principales choses que nous devons examiner.

Je sçai que les libertins ne veulent pas recevoir la preuve de l'immortalité de l'ame raisonnable qui est tirée de l'existence de Dieu, car le dérèglement de leur vie est cause qu'ils doutent de l'existence de Dieu aussi bien que de l'im-

mortalité de l'ame, mais je m'étonne de ce que quelques Philosophes rejettent cette preuve, puis que Saint Chrysostome soutient dans la quatrième Homilie de la providence qu'elle est plus claire que la lumiere du Soleil, & que Saint Clement nous témoigne qu'il a appris de la bouche même de Saint Pierre que si Dieu est juste l'ame raisonnable est immortele.

Ceux qui ont pratiqué toutes sortes de vices voudroient que Dieu fût ou ignorant ou foible, afin qu'il ne connût pas leurs crimes, ou qu'il n'ût pas la puissance de les punir; mais leur lumiere naturelle n'étant pas entierement éteinte, ils sçavent que l'ignorance & la foiblesse, sont incompatibles avec vne nature dont la connoissance est infinie & dont la puissance ne peut être limitée, c'est pourquoi étans persecutés par la crainte des peines qui sont dûs aux crimes qu'ils ont commis, ils voudroient qu'il n'yût point de Dieu, & comme la violence de ce desir corrompt leur jugement, ils doutent de son existence. Je n'entreprendrai donc pas ici de convain-

cre les libertins de l'immortalité de l'ame raisonnable par l'existence de la premiere cause, car je sçai qu'on ne peut faire naître la verité d'une conclusion dans l'esprit de celui qui nie le principe dont elle peut être tirée. Mais comme l'on peut guerir ceus qui nient quelques conclusions sans douter de la verité de leurs principes, en leur faisant connoître le raport que les conclusions qu'ils combattent ont avec les principes qu'ils acordent, je veus monrrer aus Philosophes qui rejettent la preuve de l'immortalité de l'ame raisonnable qui est fondée sur l'existence de la premiere cause, qu'il y a une si grande liaison entre l'existence de Dieu & l'immortalité de l'ame raisonnable, que la seconde de ces verités peut être tirée infailliblement de la premiere.

Celui qui demeure d'acord qu'il y a un Dieu, sçait qu'il a fait toutes choses. Car comme il est impossible qu'une même chose soit & ne soit pas, il est certain que rien ne s'engendre soi-même, & qu'un effet ne peut provenir de causes dépendantes à l'infini les vnes des

autres, d'où vient que nous arrivons à la connoissance d'une premiere cause qui a donné l'être à toutes choses.

Si Dieu a fait toutes choses, il les a faites sans doute pour une fin. Car puis que la connoissance est infinie aussi bien que la sagesse, & que la puissance ne peut être empêchée, il ne fait rien inutilement, & il n'agit point par hazard, c'est pourquoi il fait toutes choses pour une fin.

Comme il est le premier principe de toutes choses, il en est aussi la dernière fin, car étant absolument indépendant, il ne peut être déterminé par aucune chose; disons donc qu'il a fait toutes choses pour sa gloire.

Quelque ambitieux pourroit ici nous interrompre pour autoriser la recherche qu'il fait de la gloire, car il pourroit dire qu'il ne faut pas condamner ceux qui cherchent la gloire, puis qu'il faut imiter Dieu, qui se propose ce bien dans tous ses ouvrages. Mais s'il veut imiter utilement Dieu dans la recherche de la gloire, il doit considerer que Dieu ne veut être glorifié des hommes que

pour leur propre bien. Car si la gloire de quelqu'un est l'éclat qui rejait de son mérite & qui éclaire les autres, celle de Dieu est un rayon de sa sagesse, ou de sa bonté, ou de sa puissance, qui éclaire les hommes.

Quand Dieu veut être glorifié des hommes, il veut leur faire connoître les merveilles de sa sagesse, ou la perfection de sa bonté, ou la grandeur de sa puissance. Comme il ne peut rien recevoir, étant absolument indépendant, il n'imprime ces connoissances dans l'ame des hommes que pour leur avantage; il faut donc conclure qu'il n'en veut être glorifié que pour leur propre bien, & que les uns peuvent aussi chercher la gloire pour l'utilité des autres, c'est à dire, qu'ils peuvent desirer que leur vertu soit connue, pour inciter les autres par leur exemple à la pratique de cette qualité.

L'interruption que nous avoit faite l'ambitieux que nous venons de combattre, peut nous servir pour faire connoître la liaison des propositions que nous voulons mettre en usage pour montrer

que la preuve de l'immortalité de l'ame raisonnable peut être tirée de l'existence de Dieu, car puis que Dieu veut être glorifié des hommes pour leur propre bien, ils doivent considerer qu'ils ne peuvent connoître la gloire de Dieu, que lors qu'ils voient reluire dans ses ouvrages la bonté, la sagesse & la justice.

Il y a vn si grand raport entre ces attribus de Dieu & l'immortalité de l'ame raisonnable, que si nous en considerons les effés, nous connoîtrons clairement que Dieu nous a donné vne ame immortelle pour nous communiquer sa gloire en l'autre vie, par la contemplation de son essence, car Dieu étant bon se communique, & comme il est sage, il se communique par degrés à ses créatures, qui tendent à la source de leur être, ou moins, ou plus parfaitement, entant qu'elles ont reçu de sa bonté, ou de moindres, ou de plus grans avantages.

Il y a des choses qui ont quelque ressemblance de Dieu, par la participation de l'être.

Il y en a d'autres qui ont reçu de lui la

vie sans connoissance, sçavoir les plantes.

Il y en a d'autres qui ont reçu quelque connoissance, c'est à dire, la connoissance du bien sensible, sçavoir les bestes.

Toutes ces choses cherchent Dieu en quelque façon, mais elles n'y tendent qu'indirectement, entant qu'elles desirrent la conservation de leur être, ou par vn desir naturel, ou par vn desir qui suppose quelque connoissance. Car comme elles sont à l'égard de Dieu, ce que la lumiere qui est produite dans l'air est à l'égard du soleil, elles dépendent de Dieu pour être conservées, aussi bien qu'elles en dépendent pour être produites.

Dieu s'est communiqué aux creatures raisonnables d'une maniere plus relevée qu'à celles qui n'ont pas l'usage de la raison, parce qu'il leur a donné une lumiere qui est une participation de sa raison, & qui les conduit à sa connoissance & à son amour.

Elles cherchent naturellement Dieu, entant qu'il est considéré comme au-

theur de la nature , mais elles n'y peuvent tendre , entant qu'il est vne fin surnaturele . sans vn secours surnaturel , d'où vient que Dieu aiant fait l'homme pour jouir d'une felicité surnaturele , imprime dans son ame des qualités surnatureles , & si l'homme en fait vn bon vsage , il peut esperer d'être vni à Dieu en l'autre vie , par la contemplation de son essence.

Les propositions precedantes , prouvent que si les Chrétiens considerent atentivement les effés de la bonté & de la sagesse de Dieu , ils connoîtront clairement que leur ame est immortele. Mais les Philosophes même qui ne seroient éclairés que de la lumiere de la nature pourroient tirer la preuve de l'immortalité de l'ame raisonnable de la justice de Dieu , car ils pourroient connoître que Dieu doit faire reluire sa justice dans la recompense des gens de bien & dans la punition des coupables , que les gens de bien ne reçoivent pas ordinairement en cette vie la récompense de leurs bonnes actions , que les méchans n'y reçoivent pas toujours les

les peines qui doivent être proportionnées à leurs crimes , que les gens de bien doivent être récompensés & que les méchans doivent être punis , c'est pourquoy ils pourroient conclure que l'ame raisonnable est immortele , & ceus qui combattoient cette verité , après avoir acordé l'existence divine , tomberoient dans vne évidente contradiction , car Dieu a fait toutes choses pour quelque fin, sçavoir pour sa gloire.

Nous ne pouvons connoître la gloire de Dieu que lors que nous voions reluire sa justice dans ses actions.

La justice divine se fait parétre par la récompense des gens de bien & par la punition des coupables , & comme ces choses n'arrivent pas en cette vie , il est tres-évident que la preuve de l'immortalité de l'ame raisonnable peut être tirée de l'existence de Dieu.

Quelque libertin pourroit dire que nous ne devons pas concevoir de justice en Dieu , qui est absolument au dessus de toutes choses , & qu'il ne doit rien à l'homme , parce qu'il ne peut être redevable à ses créatures.

N n

Il est vrai que Dieu, qui est absolument indépendant & qui a de sa nature toutes sortes de perfections, n'est point rédevable à ses créatures, qui doivent à sa bonté tous les avantages qu'elles possèdent, mais nous pouvons assurer que plusieurs choses sont dûes à l'homme, si nous le considérons par rapport à Dieu, sans combattre l'indépendance de cette première cause. Car quand nous disons qu'une chose est due à l'homme par rapport à Dieu, nous ne voulons pas soutenir que Dieu lui soit rédevable, mais nous voulons faire connoître qu'il est assujéti à Dieu, c'est à dire, qu'il est un sujet en qui les ordres de Dieu doivent être accomplis, comme nous avons montré en parlant de la grace dans les fondemens de la Religion Chrétienne.

Si nous voulons bien tirer des actions de l'ame raisonnable la preuve de son immortalité, nous devons montrer premièrement qu'elle est une forme spirituelle, & il nous sera facile ensuite de prouver qu'elle est immortelle. Car si nous sçavons que notre ame est une

forme spiritüele, nous jugerons facilement qu'elle a vne propre subsistance, qu'elle peut être séparée du corps qu'elle anime & qu'elle est immortele. Mais pouvons nous prouver, disent quelques libertins, que nôtre ame soit vne forme spiritüele puis que nous ne pouvons pas connoître les substances spiritüeles ?

Il est vrai libertins qui desirés que l'ame soit aussi bien que le corps sujete à la mort, pour vous délivrer de la crainte des peines qui sont dûes aux crimes que vous avés commis, que nous ne pouvons pas connoître directement les substances spiritüeles, mais nous en pouvons avoir quelque connoissance par vne comparaison qui est fondée sur les choses corporeles, comme nous avons montré en parlant de l'action de l'entendement.

Cette verité nous apprend, que si nous sçavons que la forme corporele est dépendante de la matiere & qu'elle n'a point de propre subsistance, nous devons assûrer que celle qui a vn être indépendant de la matiere & qui a vne

Nn ij

propre subsistance est spirituelle.

Si nous prouvons que l'ame raisonnable soit vne forme de cette nature, nous ferons connoître clairement qu'elle est spirituelle.

Les libertins s'efforcent de prouver par le combat qui se rencontre entre les parties de l'ame, qu'elle n'est point spirituelle, car si l'entendement étoit spirituel, disent-ils, il ne se laisseroit pas vaincre si facilement qu'il fait par le sens, & si la volonté étoit incorruptible & immortelle, elle n'obéiroit pas comme elle fait aus mouvemens de l'appétit sensuel. Mais ils devroient considerer que la partie inferieure de l'ame n'emporte pas par force la victoire sur la superieure, qu'elle l'atire par le plaisir qui acompagne le bien sensible & que la partie superieure peut donner son consentement à le poursuivre, à cause que le bien sensible plaît au sens & à la raison & que le bien honête ne plaît ordinairement qu'à la raison.

Il demeure d'acord que la plûpart des hommes se laissent conduire par le sens plutôt que par la raison, mais cette ve-

rité ne m'obligera pas à conclure avec les libertins, que l'ame soit plutôt corruptible avec le sens qu'immortelle avec la raison. Car comme les substances spirituelles sont élevées au dessus des choses corporeles, vne action corporele peut provenir d'un principe spirituel & immortel, & on ne peut douter de cette verité, puis que le monde vient de Dieu, mais vne action spirituelle ne peut provenir d'un principe corporel, c'est pourquoy il faut assûrer que l'ame est plutôt incorruptible avec la raison que mortelle avec le sens.

Tu dis encore libertin que l'ame raisonnable, entant qu'elle est raisonnable, est l'acte du corps organique, & que par ce moien sa propre operation est exercée par un organe corporel, mais si la violence de tes passions n'a voit pas obscurci la lumiere de ta raison, tu scaurois que l'ame raisonnable, entant qu'elle est raisonnable, est l'acte du corps organique, selon sa substance, & non pas selon toutes ses actions.

Ta vanité enfin te persuade, que tu triompheras de ma foiblesse & que tu

N n iij

me contraindras à suivre ton parti , lors que tu dis que si quelque action spirituelle de l'ame semble prouver qu'elle soit immortele , il faut conclure à plus forte raison qu'elle est mortele , puis qu'elle produit plusieurs actions corporeles. Mais si l'excès du desir que tu peux avoir que ton ame perisse avec le corps n'avoit pas corrompu ton jugement , tu scaurois qu'il faut plutôt juger de la nature d'une chose par les actions qui lui sont propres que par celles qui lui sont communes avec d'autres choses.

Si tu pouvois considerer l'ame , lors qu'elle est en repos & qu'elle s'atache à la contemplation de la premiere cause , tu connoitrois qu'elle puise dans les tresors de l'éternité , que la premiere & adorable verité qu'elle contemple ne l'a pas plutôt éclairée des rayons de sa splendeur qu'elle abandonne la poursuite des biens temporels pour s'occuper à sa connoissance & qu'elle est remplie d'une lumiere si éclatante , qu'en devenant insensible à tout autre plaisir , elle se laisse ravir à ce divin contente-

ment à qui les Philosophes anciens ont donné le nom de mort agreable, d'où vient qu'Aristote dit au septième Chapitre du dixième Livre de sa morale, que la sagesse, qui preside dans la vie contemplative, fait naître en l'ame des plaisirs admirables, à cause de leur pureté & de leur durée.

Les plaisirs qu'elle produit sont admirables, entant qu'ils surpassent les plaisirs ordinaires des hommes. On n'y scauroit trouver aucune impureté, puis que leur objet contient toutes sortes de perfections sans aucun defect, & comme Dieu qu'ils regardent n'est point sujet au changement, leur durée peut être éternelle. L'ame qui en est ravie ne souffre aucune violente agitation, & nous pouvons dire qu'elle commence à jouir de ce silence qui est vne image du repos éternel. Permés libertin que je considere l'ame en cet état, & je te ferai connoître, s'il te reste encore quelque lumiere, qu'elle est spirituelle & ensuite immortelle ? pourquoi veus-tu la considerer dans ses troubles plutôt que dans son repos ? pourquoi veus-tu

plûtôt prouver qu'elle est mortelle par la guerre que lui fait le corps, que d'avouër qu'elle fait parétre qu'elle est immortelle lors qu'elle s'atache à la contemplation de Dieu & qu'elle rend à l'immortalité? Comme il faut juger de la nature d'une chose par les actions qui lui sont propres, si je te prouve que l'ame exerce quelque action sans organe corporel, quand elle jouit du repos qui convient à sa nature, tu seras contraint d'acorder qu'elle est spiritüele, ou tu nous donneras des preuves très évidentes de ton ignorance. Je t'entens encore murmurer, je connois que tu ne veus pas m'écouter & tu crois que le combat qui se rencontre entre les facultés de l'ame prouve clairement qu'elle est mortelle. Mais peus tu prouver quelque chose clairement, puis que la confusion qui vient du déréglement de tes passions accompagne tous tes discours?

Je prendrai tes propres armes pour ataquier ton erreur. Oüy, libertin, je demeure d'acord qu'il y a vn combat entre les facultés de l'ame, mais ce fondement que tu prens pour combattre
son

son immortalité, est le même que je mettrai en usage pour faire parétre ton aveuglement, & pour montrer que l'ame raisonnable est spiritüele.

Il faut sçavoir trois choses pour établir parfaitement cette verité.

Premierement, que le combat qui se rencontre entre deux choses prouve qu'elles se portent à des choses différentes.

En second lieu, que le mouvement qui nous porte à quelque chose suppose l'inclination que nous avons pour elle.

En troisième lieu, que l'inclination de chaque chose est conforme à sa nature.

Ces propositions, dont la clarté est évidente à tous ceus qui ont le parfait usage de la raison, prouvent que le combat qui se rencontre entre les facultés de l'ame nous fait connoître qu'elle est spiritüele, car ce combat est entre la partie supérieure de l'ame, qui se porte à la pratique des vertus, pour tendre à Dieu, & la partie inférieure, qui se porte au bien sensible, pour y trouver le plaisir qui l'atire.

〇〇

Comme le mouvement qui nous porte à quelque chose suppose l'inclination que nous avons pour elle, il est certain qu'il y a en nous des facultés qui ont de l'inclination aux choses spiritüeles, & qu'il y en a d'autres qui ont de l'inclination aux choses corporeles.

Enfin, puis que l'inclination de chaque chose est conforme à sa nature, il est très évident que nous avons des facultés spiritüeles, c'est pourquoi nous devons assûrer que le combat qui se rencontre entre les facultés de l'ame raisonnable nous apprend qu'elle est spiritüele.

Nous aurons encore vne claire connoissance de cette verité, si nous examinons la nature des propres actions de l'ame, car si nous considérons les actions de ceus qui s'adonnent à la vie contemplative, nous trouverons qu'elles sont comme autant d'images de la felicité divine, & nous jugerons que la sagesse, qui atache l'homme à la contemplation de Dieu, l'éleve à vn degré de perfection qui surpasse celui de son être, puis qu'elle le rend participant de

la condition des substances qui sont absolument séparées de la matiere.

La vie contemplative, qui ne consiste que dans l'action de la raison speculative, n'appartient pas à l'homme, entant qu'il est composé d'une ame spirituelle & d'un corps sujet à la corruption, mais elle lui convient seulement, entant qu'il est éclairé en sa plus haute partie d'une lumiere très éclatante, qui est une participation de la raison divine, d'où vient qu'Aristote dit admirablement au septième Chapitre du dixième Livre de sa morale, que celui qui contemple la verité ne vit pas entant qu'il est homme, mais entant qu'il y a en lui une chose divine qui l'élève au dessus de sa nature.

Comme l'homme vit proprement, lors qu'il agit selon la raison, & qu'il vit entant qu'il est homme, quand les deux parties qui le composent contribuent quelque chose aux actions qu'il exerce, la vie active, qui consiste dans la pratique des actions exterieures de la vertu, lui convient entant qu'il est homme, mais la contemplative l'élève à un de-

Oo ij

gré de perfection qui supasse le degré de son être.

Si nous considerons la premiere chose qui regle la vie active, nous trouverons qu'elle convient à l'homme entant qu'il est homme, car la vie active est réglée par la prudence.

La prudence suppose les autres vertus morales qui la conservent, comme nous montrerons dans la quatrième partie de la Philosophie morale.

Les vertus morales s'occupent à moderer les passions.

Celui qui modere ses passions, agit entant qu'il est composé de diferentes parties, car les passions se forment dans vne faculté corporele, qui lui est commune avec les bestes, mais la moderation qu'il y apporte est vn effet de sa raison; disons donc que la vie active, qui est réglée par la prudence, convient à l'homme entant qu'il est homme.

La contemplation à l'égard de son essence n'appartient qu'à l'entendement, c'est pourquoi celui qui contemple Dieu se met au dessus de la nature hu-

maine, puis qu'il agit par vne faculté qui n'a point de commerce avec le corps.

Il est vrai que l'ame, qui est la source de la faculté par qui l'homme contemple la verité, est atachée au corps, mais quand cette divine faculté contemple la verité, son action est à l'égard de son essence indépendante du corps, parce qu'elle agit sans organe corporel.

Si nous voulons montrer clairement que la contemplation de la verité qui vient de l'ame raisonnable prouve qu'elle est spiritüele, nous devons disposer par ordre plusieurs propositions, en commençant par vne verité qui soit acordée de tout le monde.

Il est très évident que toute action suppose l'existence de la chose qui la produit, car ce qui n'est pas ne peut exercer aucune action.

Comme la nature de châque chose doit répondre aus actions qui la suivent, vne action indépendante du corps vient sans doute d'un principe qui a un être indépendant de celui du corps, c'est pourquoi si nous prouvons que l'ame

O o iij

raisonnable exerce quelque action sans le commerce du corps, nous ferons connoître qu'elle a un être indépendant du corps, qu'elle a une propre substance & qu'elle est spirituelle.

Il est certain que l'ame raisonnable exerce quelque action sans le commerce du corps, si l'entendement, qui est la plus noble de ses facultés, agit sans organe corporel.

Si nous considérons attentivement la maniere d'agir de l'entendement, & les choses qu'il connoît, nous saurons qu'il agit sans organe corporel.

La maniere d'agir de l'entendement est grandement differante de celle des facultés corporeles, car l'experience nous apprend que les facultés corporeles sont offensées par l'excès de leur objet, comme nous ne pouvons souffrir un son trop éclatant. Il est vrai que les actions de l'ame sensitive ne doivent pas être attribuées à la chaleur ni au froid, mais comme ces qualités entretiennent la parfaite disposition des organes dont se servent les facultés de l'ame sensitive pour exercer leurs fonctions, l'excès

de leur objet détruisant la disposition que doivent avoir leurs organes , ces facultés peuvent être ensuite détruites par la destruction de leur sujet. Il ne faut pas faire le même jugement de l'entendement , car l'expérience nous apprend qu'il tire sa plus grande perfection de la connoissance des choses les plus relevées & qu'il ne peut être offensé par l'excès de son objet , c'est pourquoi il faut conclure qu'il agit sans organe corporel.

Nous ne devons pas douter de cette vérité , si nous considérons qu'il a pour objet l'être en général , & qu'il connoît des choses vniverseles , car les facultés corporeles ont vn objet déterminé , & toute faculté qui agit par vn organe corporel ne connoît que des choses singulieres.

On pourroit dire qu'il suffit de faire la composition des images simples pour connoître des choses vniverseles , & que cette action peut être vn effet de l'imagination, comme nous avons montré en parlant des sens internes. Mais il est facile de répondre à cette difficulté ,

car l'imagination ne fait la composition que des images simples qu'elle a recûës, & l'entendement exerce vne action plus relevée quand il connoît des chose vniverseles, parce qu'il connoît vne nature sans sa singularité. Il est très évident que cette action ne peut provenir d'une faculté qui agit par un organe corporel.

Il n'appartient pas au sens de connoître vne figure sans la chose qui la reçoit, car ne connoissant vne chose que par son image, il la connoît seulement comme elle est. Mais puis que l'entendement connoît vne figure sans la chose qui la reçoit, il agit sans organe corporel.

Enfin la preuve de cette verité peut être tirée de la reflexion que l'ame raisonnable fait sur elle même, car lors qu'une faculté connoît quelque chose par un organe corporel, cét organe est entre cette faculté & la chose qu'elle connoît, d'où vient qu'elle ne connoît que les choses qui sont hors d'elle, mais l'ame raisonnable fait reflexion sur les choses qui lui apartiennent; il faut donc

donc assurer qu'elle exerce quelque action sans le commerce du corps, qu'elle a vne propre subsistance & qu'elle est spirituelle.

Après avoir montré clairement qu'elle est spirituelle, il sera facile de conclure qu'elle est incorruptible & immortelle, car vne chose ne peut être corrompue que par l'action de son contraire, comme la chaleur peut être détruite par le froid. ou par la corruption de son sujet, comme la destruction de la veüe suit celle de son organe, ou par le defect de sa cause, comme la lumie-re que le Soleil produit dans l'air n'y peut être conservée après l'absence de sa cause.

Il est très évident que l'ame raisonnable ne peut être corrompue, ni en la premiere façon, parce qu'elle n'a point de contraire, ni en la seconde, parce qu'elle a vne propre subsistance, comme nous venons de montrer, ni en la troisième. Car comme elle doit sa naissance à la création, elle vient immédiatement de Dieu, qui est éternel.

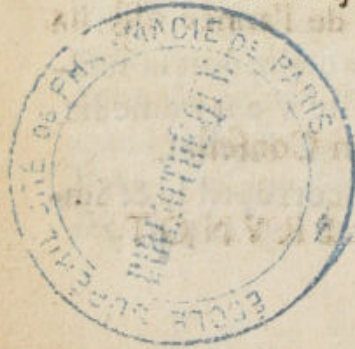
Bien qu'elle soit incorruptible & im-

Pp

mortelle de sa nature , il est certain qu'elle cesseroit d'être si Dieu cessoit de la conserver , comme nous avons montré dans le treizième Chapitre de la troisième partie de la science générale. Nous devons faire souvent cette reflexion , pour nous représenter les obligations que nous avons à Dieu qui nous a donné l'être & tous les biens que nous possédons , qui nous conserve dans chaque moment de notre vie & qui fait naître dans nos âmes les qualités que nous devons pratiquer pour arriver à la jouissance de sa gloire.

Ceux qui voudront avoir une plus claire connoissance de la Physique , & retenir facilement les choses qui lui appartiennent , pourront tirer ces avantages des vingt cinq tables que nous en avons faites.

Fin de la Physique particuliere.



EXTRAIT DU PRIVILEGE
du Roi.



AR grace & Privilege du Roi, il est permis à LOUIS DE LESCLACHE, de faire imprimer, vendre & debiter, par tel Imprimeur ou Libraire qu'il voudra, le *Cours de Philosophie, divisé en cinq parties*; & défenses sont faites à tous Imprimeurs & Libraires, à peine de quatre mille livres d'amende, applicable, moitié au Roi, & l'autre moitié à l'Hospital Général, d'imprimer ni debiter ledit *Cours de Philosophie*, pendant l'espace de dix ans, à commencer du jour qu'il sera achevé d'imprimer, ainsi qu'il est contenu plus au long auxdites Lettres données à Paris le vint-quatrième jour de Juin de l'année mil six cens soixante-trois.

Par le Roi en son Conseil.

BRVNOT,



Ledit sieur DE LESCLACHE a permis à LAVRENT RONDET, Marchand Imprimeur Libraire à Paris de vendre & debiter ledit Cours de Philosophie mentionné au present Privilege suivant l'acord fait entr'eux.

Achevé d'imprimer, le 6. May 1665.

Registré sur le Livre de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de cette Ville, suivant l'Arrest de la Cour de Parlement du 8. Avril 1663. Fait le 27. Juin 1663. Signé, I. DV BRAY, Syndic.

