

LES
MEDITATIONS
METAPHYSIQUES

DE RENE' DES-CARTES
TOUCHANT LA PREMIERE PHILOSOPHIE,
dans lesquelles l'existence de Dieu, & la distinction réelle entre
l'ame & le corps de l'homme, sont demonstrees.

Traduites du Latin de l'Auteur par M^r le D.D.L.N.S.

Et les Objections faites contre ces Meditations par diuerfes
personnes tres-doctes, avec les réponses de l'Auteur.

Traduites par M^r C.L.R.



A PARIS,
Chez la Veue IEAN CAMVSAT,
ET
PIERRE LE PETIT, Imprimeur ordinaire du Roy,
ruë S. Iacques, à la Toyson d'Or.

M. DC. XLVII.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.

MEDITATIONS

METAPHYSICAL

OF THE GREAT

TOUCHANT LA PRÉSENCE

DE DIEU

ET DE LA NATURE

DE L'ÂME

PAR M. DE LA

TOURNAI

1784

chez M. DE LA

TOURNAI

chez M. DE LA

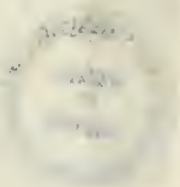
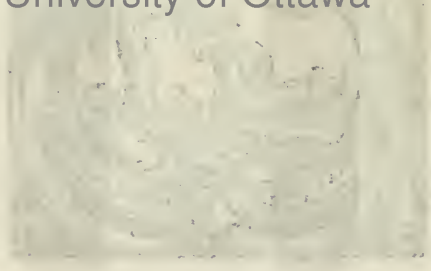
TOURNAI

chez M. DE LA

TOURNAI

chez M. DE LA

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa





A
M E S S I E V R S
LES DOYEN ET DOCTEVRS
DE LA SACREE FACVLTE' DE
Theologie de Paris.



ESSIEVRS,

La raison qui me porte à vous presenter cét ouvrage est si iuste, & quand vous en connoistrez le dessein, ie m'asseure que vous en aurez aussi vne si iuste de le prendre en vostre protection, que ie pense ne pouvoir mieux faire pour vous le rendre en quelque sorte recommandable, qu'en vous disant en peu de mots ce que ie m'y suis proposé. I'ay touÿours estimé que ces deux questions de Dieu & de l'ame, estoient les principales de

à ij.

EPISTRE.

celles qui doivent plustost estre demonstrees par les raisons de la Philosophie que de la Theologie: Car bien qu'il nous suffise à nous autres qui sommes fideles, de croire par la Foy qu'il y a un Dieu, & que l'ame humaine ne meurt point avec le corps; certainement il ne semble pas possible de pouvoir iamaïs persuader aux Infideles aucune Religion, ny quasi mesme aucune vertu Morale, si premiere-ment on ne leur prouue ces deux choses par raison naturelle; Et d'autant qu'on propose souuent en cette vie de plus grandes recompenses pour les vices que pour les vertus, peu de personnes prefereroient le iuste à l'utile, si elles n'estoient retenuës, ny par la crainte de Dieu, ny par l'attente d'une autre vie; Et quoy qu'il soit absolument vray, qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Escritures, & d'autre part qu'il faut croire les Saintes Escritures, parce qu'elles viennent de Dieu; & cela pource que la Foy estant un don de Dieu, celuy-la mesme qui donne la grace pour faire croire les autres choses, la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il existe: on ne scauroit neantmoins proposer cela aux Infidelles, qui pourroient s'imaginer que l'on commettrait en cecy la faute que les Logiciens nomment un Cercle. Et de vray, i'ay pris garde que

EPISTRE.

vous autres Messieurs, avec tous les Theologiens, n'assuriez pas seulement que l'existence de Dieu se peut prouver par raison naturelle; mais aussi que l'on infere de la Sainte Esriture, que sa connoissance est beaucoup plus claire que celle que l'on a de plusieurs choses créées, & qu'en effet elle est si facile, que ceux qui ne l'ont point sont coupables; Comme il paroist par ces paroles de la Sageſſe chapitre 13. où il est dit, que leur ignorance n'est point pardonnable: car si leur esprit a penetré si auant dans la connoissance des choses du monde, comment est-il possible qu'ils n'en ayent point trouué plus facilement le souuerain Seigneur. Et aux Romains chapitre premier, il est dit qu'ils sont inexcusables; Et encore au mesme endroit par ces paroles, ce qui est connu de Dieu est manifeste dans eux, il semble que nous soyons aduertis, que tout ce qui se peut sçauoir de Dieu, peut estre monstré par des raisons qu'il n'est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous-mesmes, & que nostre esprit seul est capable de nous fournir. C'est pourquoy i'ay pensé qu'il ne seroit point hors de propos, que ie fissé voir icy par quels moyens cela se peut faire, & quelle voye il faut tenir, pour arriuer à la connoissance de Dieu avec plus de facilité & de certitude, que nous ne connoissons les

EPISTRE.

choses de ce monde. Et pour ce qui regarde l' Ame, quoy que plusieurs ayent creu qu'il n'est pas aysé d'en connoistre la nature, & que quelques uns ayent mesme osé dire que les raisons humaines nous persuadoient qu'elle mouroit avec le corps, & qu'il n'y auoit que la seule Foy qui nous enseignast le contraire; neantmoins dautant que le Concile de Latran tenu sous Leon X. en la Session 8. les condamne, & qu'il ordonne expressément aux Philosophes Chrestiens de respondre à leurs argumens, & d'employer toutes les forces de leur esprit pour faire connoistre la verité, i'ay bien osé l'entreprendre dans cét escrit. Davantage, sçachant que la principale raison, qui fait que plusieurs impies ne veulent point croire qu'il y a un Dieu, & que l'ame humaine est distincte du corps, est, qu'ils disent que personne iusques icy n'a peu demonstres ces deux choses: quoy que ie ne sois point de leur opinion, mais qu'au contraire ie tiens que presque toutes les raisons qui ont esté aportées par tant de grands personnages touchant ces deux questions, sont autant de demonstrations quand elles sont bien entendues; & qu'il soit presque impossible d'en inuenter de nouvelles: si est-ce que ie croy qu'on ne sçauroit rien faire de plus utile en la Philosophie, que d'en rechercher une fois curieusement, & avec soin,

EPISTRE.

les meilleures & plus solides, & les disposer en un ordre si clair & si exact, qu'il soit constant desormais à tout le monde, que ce sont de véritables demonstrations. Et enfin d'autant que plusieurs personnes ont désiré cela de moy, qui ont connoissance que j'ay cultivé une certaine methode pour résoudre toutes sortes de difficultez dans les sciences; methode qui de vray n'est pas nouvelle, n'y ayant rien de plus ancien que la vérité, mais de laquelle ils sçavent que ie me suis seruy assez heureusement en d'autres rencontres; j'ay pensé qu'il estoit de mon deuoir de tenter quelque chose sur ce sujet. Or j'ay trauaillé de tout mon possible pour comprendre dans ce Traité tout ce qui s'en peut dire; Ce n'est pas que j'aye icy ramassé toutes les diuerses raisons qu'on pourroit alleguer pour seruir de preuue à nostre sujet; car ie n'ay iamais creu que cela fust necessaire, sinon lors qu'il n'y en a aucune qui soit certaine; mais seulement j'ay traité les premieres & principales d'une telle maniere, que j'ose bien les proposer pour de tres-euidentes & tres-certaines demonstrations: Et ie diray de plus qu'elles sont telles, que ie ne pense pas qu'il y ait aucune voye par où l'esprit humain en puisse iamais decouurir de meilleures: car l'importance de l'affaire, & la gloire de Dieu à laquelle tout cecy se

EPISTRE.

raporte, me contraignent de parler icy un peu plus librement de moy que ie n'ay de coustume. Neantmoins quelque certitude & evidence que ie trouue en mes raisons, ie ne puis pas me persuader que tout le monde soit capable de les entendre : Mais tout ainsi que dans la Geometrie il y en a plusieurs qui nous ont esté laissées par Archimede, par Apollonius, par Pappus, & par plusieurs autres, qui sont receuës de tout le monde pour tres-certaines & tres-euidentes : parce qu'elles ne contiennent rien qui considéré separément ne soit tres-facile à connoistre, & qu'il n'y a point d'endroit où les consequences ne quadrent, & ne conuiennent fort bien avec les antecedans ; neantmoins parce qu'elles sont un peu longues, & qu'elles demandent un esprit tout entier, elles ne sont comprises & entendues que de fort peu de personnes : De mesme encore que i'estime que celles dont ie me sers icy, égalemment, voire mesme surpassent en certitude & evidence, les demonstrations de Geometrie, i'aprehende neantmoins qu'elles ne puissent pas estre assez suffisamment entendues de plusieurs, tant parce qu'elles sont aussi un peu longues, & dependantes les unes des autres, que principalement, parce qu'elles demandent un esprit entierement libre de tous préjugés, & qui se puisse aysément déta-

EPISTRE.

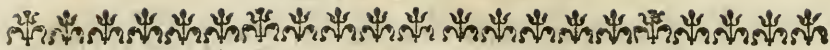
détacher du commerce des sens. Et en vérité, il ne s'en trouve pas tant dans le monde qui soient propres pour les Speculations Metaphysiques, que pour celles de Geometrie. Et de plus il y a encore cette difference, que dans la Geometrie chacun estant prevenu de l'opinion, qu'il ne s'y avance rien qui n'ait une demonstration certaine; ceux qui n'y sont pas entierement versez, pechent bien plus souvent en approuvant de fausses demonstrations pour faire croire qu'ils les entendent, qu'en refusant les veritables. Il n'en est pas de mesme dans la Philosophie, où chacun croyant que toutes ses propositions sont problematiques, peu de personnes s'addonnent à la recherche de la verité, & mesme beaucoup se voulant acquerir la reputation de forts esprits, ne s'étudient à autre chose qu'à combattre arrogamment les veritez les plus apparentes. C'est pourquoy, MESSIEURS, quelque force que puissent avoir mes raisons, parce qu'elles apartiennent à la Philosophie, ie n'espere pas qu'elles fassent un grand effort sur les esprits, si vous ne les prenez en vostre protection. Mais l'estime que tout le monde fait de vostre Compagnie estant si grande, & le nom de Sorbonne d'une telle autorité, que non seulement en ce qui regarde la Foy, après les sacrez Conciles, on n'a jamais tant de-

EPISTRE.

feré au iugement d'aucune autre Compagnie, mais aussi en ce qui regarde l'humaine Philosophie, chacun croyant qu'il n'est pas possible de trouver ailleurs plus de solidité & de connoissance, ny plus de prudence & d'integrité pour donner son iugement : Je ne doute point, si vous daignez prendre tant de soin de cét escrit, que de vouloir premierement le corriger, car ayant connoissance non seulement de mon infirmité, mais aussi de mon ignorance, ie n'oserois pas assurer qu'il n'y ait aucunes erreurs : puis après y adjoûter les choses qui y manquent ; acheuer celles qui ne sont pas parfaites ; & prendre vous mesmes la peine de donner une explication plus ample à celles qui en ont besoin, ou du moins de m'en auertir afin que i'y travaille : Et enfin, après que les raisons par lesquelles ie prouue qu'il y a un Dieu, & que l'ame humaine differe d'avec le corps, auront esté portées iusques au point de clarté & d'euidence, où ie m'assure qu'on les peut conduire, qu'elles devront estre tenuës pour de tres-exactes demonstrations, vouloir declarer cela mesme, & le témoigner publiquement : Je ne doute point, dis-je, que si cela se fait, toutes les erreurs & fausses opinions qui ont iamais esté touchant ces deux questions, ne soient bien-tost effacées de l'esprit des hommes : car

EPISTRE.

la vérité fera que tous les doctes & gens d'esprit
souscriront à vostre iugement ; Et vostre autorité,
que les Athées qui sont pour l'ordinaire plus ar-
rogans que doctes & indiciels, se dépouilleront de
leur esprit de contradiction ; ou que peut-estre ils
soutiendront eux-mesmes les raisons qu'ils verront
estre receuës par toutes les personnes d'esprit pour
des demonstrations, de peur qu'ils ne paroissent
n'en auoir pas l'intelligence : Et enfin tous les au-
tres se rendront aysément à tant de témoignages,
& il n'y aura plus personne qui ose douter de l'e-
xistence de Dieu, & de la distinction réelle & ve-
ritable de l'ame humaine d'avec le corps. C'est à
vous maintenant à iuger du fruit qui veniroit
de cette creance, si elle estoit une fois bien establie,
qui voyez les desordres que son doute produit :
mais ie n'aurois pas icy bonne grace de recomman-
der davantage la cause de Dieu & de la Religion,
à ceux qui en ont tousiours esté les plus fermes Co-
lonnes.



LE LIBRAIRE AV LECTEUR.

LA satisfaction que ie puis promettre à toutes les personnes d'esprit dans la lecture de ce Liure, pour ce qui regarde l'Auteur & les Traducteurs, m'oblige à prendre garde plus soigneusement à contenter aussi le Lecteur de ma part, de peur que toute sa disgrace ne tombe sur moy seul. Je tasche donc à le satisfaire, & par mon soin dans toute cette impression, & par ce petit éclaircissement, dans lequel ie le dois icy auertir de trois choses, qui sont de ma connoissance particuliere, & qui seruiront à la leur. La premiere est, quel a esté le dessein de l'Auteur, lors qu'il a publié cét ouurage en Latin. La seconde, comment & pourquoy il paroist aujourd'huy traduit en François; Et la troisieme, quelle est la qualité de cette version.

I. Lors que l'Auteur après auoir conceu ces Meditations dans son esprit, resolut d'en faire part au public, ce fut autant par la crainte d'étouffer la voix de la verité, qu'à dessein de la soumettre à l'épreuue de tous les doctes; A cét effet il leur voulut parler en leur langue, & à leur mode, & renferma toutes ses pensées dans le Latin, & les termes de l'Escole. Son intention n'a point esté frustrée, & son Liure a esté mis à la question dans tous les Tribunaux de la Philosophie. Les Objections iointes à ces Meditations le témoignent assez; & monstrent bien que les sçauans du siecle se

font donné la peine d'examiner ses propositions avec rigueur. Ce n'est pas à moy de iuger avec quel succès, puisque c'est moy qui les presente aux autres pour les en faire iuges. Il me suffit de croire pour moy, & d'assurer les autres, que tant de grands hommes n'ont peu se choquer sans produire beaucoup de lumiere.

II. Cependant ce Liure passe des Vniuersitez dans les Palais des Grands, & tombe entre les mains d'une personne d'une condition tres-eminente. Après en auoir leu les Meditations, & les auoir iugées dignes de sa memoire, il prit la peine de les traduire en François; soit que par ce moyen il se voulut rendre plus propres & plus familiares ces notions assez nouuelles; soit qu'il n'eust autre dessein que d'honorer l'Auteur par vne si bonne marque de son estime. Depuis vne autre personne aussi de merite n'a pas voulu laisser imparfait cét ouurage si parfait, & marchant sur les traces de ce Seigneur, a mis en nostre langue les Objections qui suiuent les Meditations, avec les Réponses qui les accompagnent; iugeant bien que pour plusieurs personnes, le François ne rendroit pas ces Meditations plus intelligibles que le Latin, si elles n'estoient accompagnées des Objections, & de leur Réponses, qui en font comme les Commentaires. L'Auteur ayant esté auerty de la bonne fortune des vnes & des autres, a non seulement consenty, mais aussi desiré, & prié ces Messieurs, de trouuer bon que leurs versions fussent imprimées; parce qu'il auoit remarqué que ses Medit. auoient esté accueillies & receuës avec quelque satis-

faction, par vn plus grand nombre de ceux qui ne s'appliquent point à la Philosophie de l'Escole, que de ceux qui s'y apliquent. Ainsi, comme il auoit donné sa premiere impression Latine au desir de trouuer des contredifans, il a creu deuoir cette seconde François au fauorable accueil de tant de personnes, qui goustant desia ses nouvelles pensées, sembloient desirer qu'on leur osta la langue & le goust de l'Escole, pour les accommoder au leur.

III. On trouuera par tout cette version assez iuste, & si religieuse, que iamais elle ne s'est escartée du sens de l'Auteur. Je le pourrois assurer sur la seule connoissance que i'ay de la lumiere de l'esprit des Traducteurs, qui facilement n'auront pas pris le change. Mais i'en ay encore vne autre certitude plus authentique, qui est qu'ils ont (comme il estoit iuste) reserué à l'Auteur le droit de reueuë & de correction. Il en a vsé, mais pour se corriger plustost qu'eux, & pour éclaircir seulement ses propres pensées. Je veux dire, que trouuant quelques endroits où il luy a semblé qu'il ne les auoit pas renduës assez claires dans le Latin pour toutes sortes de personnes, il les a voulu icy éclaircir par quelque petit changement, que l'on reconnoistra bien tost en conferant le François avec le Latin. Ce qui a donné le plus de peine aux Traducteurs dans tout cét ouuраge, a esté la rencontre de quantité de mots de l'Art, qui estant rudes & barbares dans le Latin mesme, le font beaucoup plus dans le François, qui est moins libre, moins hardy, & moins accoustumé à ces termes de

l'Escole; Ils n'ont osé pourtant les obmettre, parce qu'il eut fallu changer le sens, ce que leur defendoit la qualité d'Interpres qu'ils auoient prise: D'autre part, lors que cette version a passé sous les yeux de l'Auteur, il l'a trouuée si bonne, qu'il n'en a iamais voulu changer le style, & s'en est tousiours defendu par sa modestie, & l'estime qu'il fait de ses Traducteurs; de sorte que par vne deference reciproques, personne ne les ayant ostez, ils sont demeurez dans cét ouurage.

I'adjousterois maintenant, s'il m'estoit permis, que ce Liure contenant des Meditations fort libres, & qui peuuent mesme sembler extrauagantes à ceux qui ne sont pas accoustumez aux Speculations de la Metaphysique, il ne sera ny vtile, ny agreable aux Lecteurs qui ne pourront apliquer leur esprit avec beaucoup d'attention à ce qu'ils lisent, ny s'abstenir d'en iuger auant que de l'auoir assez examiné. Mais i'ay peur qu'on ne me reproche que ie passe les bornes de mon mestier, ou plutost que ie ne le sçay guere, de mettre vn si grand obstacle au debit de mon Liure, par cette large exception de tant de personnes à qui ie ne l'estime pas propre. Ie me tais donc, & n'effarouche plus le monde. Mais auparauant, ie me sens encore obligé d'auertir les Lecteurs d'apporter beaucoup d'équité & de docilité à la Lecture de ce Liure; car s'ils y viennent avec cette mauuaise humeur, & cét esprit contrariant de quantité de personnes qui ne lisent que pour disputer, & qui faisans profession de chercher la verité, semblent auoir peur de la trouuer, puis qu'au mesme

moment qu'il leur en paroît quelque ombre, ils taf-
 chent de la combattre, & de la détruire, ils n'en feront
 jamais ny profit, ny iugement raifonnable. Il le faut
 lire fans préuention, fans precipitation, & à deffein
 de s'inſtruire; donnant d'abord à fon Auteur l'eſprit
 d'Eſcolier, pour prendre par après celui de Cen-
 ſeur. Cette methode eſt ſi neceſſaire pour cette lectu-
 re, que ie la puis nommer la clef du Liure, fans la-
 quelle perſonne ne le ſçauroit bien entendre.

F A V T E S A C O R R I G E R .

PAge 13. ligne 17. repugnoit, liſez repugneroit. p. 68. l. 29. ſuiuy, liſ a ſuiuy. p. 73. l. 14. en cette, liſ. par
 cette. Ibidem l. 15. d'auoir, liſ. que d'auoir. p. 86. l. 19. connoiſſe, liſ. conuſſe. p. 90. l. 6. qu'il y a, liſ. qu'il
 a. p. 98. l. 18. euidentement, liſ. eminemment. p. 103. l. 6. des choſes, liſ. dans les choſes. p. 119. l. 29. à ce qu'à,
 liſ. à ce qui la. p. 157. l. 16. croyiez, liſ. croyez. p. 177. l. 11. en aucun, liſ. en aucun autre. p. 189. l. 24. l'ont, liſ.
 en peuuent auoir. Ibidem l. 29. ne l'ont, liſ. n'en ont point. p. 224. l. 16. partie, liſ. raport. p. 280. l. 25. à celui qui
 demande, liſ. ſi quelqu'un demande. p. 281. l. 2. que, liſ. parce que. p. 333. l. 16. qu'une telle choſe fut, liſ.
 qu'aucune fut. p. 318. l. 23. ie ne m'eſtois, liſ. ie m'eſtois. p. 366. l. 1. mettez ce chiffre 5. p. 381. l. 28. l'eus, liſ. l'eu,
 & de meſme par tout ailleurs. p. 384. l. 5. ie ne conuſſe, liſ. ie conuſſe. p. 409. l. 8. Inſuſe, liſ. Inſus. p. 418.
 l. 16. auſſi bien, liſ. comme. p. 419. l. 15. ils, liſ. elles. p. 422. l. 19. liure, liſ. lieure. p. 425. l. 19. connu, liſ. conceu.
 p. 429. l. 27. n'a'y, liſ. air. p. 448. l. 8. touche, liſ. couche. p. 459. l. 26. Dieu, ou l'Eſtre, liſ. vn Dieu ou vn Eſtre.
 p. 460. l. 9. par, liſ. pas. p. 470. l. 9. qu'elle n'exiſte pas, liſ. que de n'exiſter pas. p. 506. l. 29. l'aſſurer, liſ.
 ſ'aſſurer. p. 529. l. 10. eſtre, liſ. eſtre dit. p. 539. l. 4. ces liſ. ſes. p. 545. l. 2. parqui, liſ. parquoy. p. 550. l. 10. l'aye
 rien, l'aye rien mis en auant. p. 553. l. 13. remontrent, liſ. rencontrét. p. 569. l. 5. demanderiez, liſ. demandiez.
 p. 596. l. 12. eſpouſé, ou, liſ. eſpouſé vn. Ibidem l. 4. prefere ſans attention, liſ. profere ſans attention. p. 601.
 l. 10. ou, liſ. on. p. 605. l. 16. comme ſubſtance, liſ. comme vne ſubſtance.



ABRÉGE

DES SIX MEDITATIONS

SVIVANTES.

DANS la premiere ie mets en auant les raisons pour lesquelles nous pouuons douter generalement de toutes choses , & particulièrement des choses materielles ; au moins tant que nous n'aurons point d'autres fondemens dans les sciences que ceux que nous auons eu iusqu'à present. Or bien que l'utilité d'un doute si general ne paroisse pas d'abord , elle est toutesfois en cela tres-grande , qu'il nous deliure de toutes sortes de pré-jugez , & nous prepare un chemin tres-facile pour accoutumer nostre esprit à se détacher des sens : & enfin en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions plus auoir aucun doute , de ce que nous decouurirons après estre veritable.

Dans la seconde , l'esprit , qui usant de sa propre liberté suppose que toutes les choses ne sont point de l'existence desquelles il a le m indre doute , reconnoist qu'il est absolument

impossible que cependant il n'existe pas luy-mesme. Ce qui est aussi d'une tres-grande utilité, d'autant que par ce moyen il fait aisement distinction des choses qui luy appartiennent, c'est à dire à la nature intellectuelle, & de celles qui appartiennent au corps. Mais parce qu'il peut arriuer que quelques-uns attendent de moy en ce lieu-là des raisons pour prouuer l'immortalité de l'ame, j'estime les deuoir maintenant auertir, qu'ayant tasché de ne rien escrire dans ce traitté, dont ie n'eusse des demonstrations tres-exactes, ie me suis veu obligé de suiure un ordre semblable à celuy dont se seruent les Geometres, sçauoir est, d'auancer toutes les choses desquelles dépend la proposition que l'on cherche, auant que d'en rien conclure.

Or la premiere & principale chose qui est requise auant que de connoistre l'immortalité de l'ame, est d'en former une conception claire & nette, & entierement distincte de toutes les conceptions que l'on peut auoir du corps: Ce qui a esté fait en ce lieu-là. Il est requis outre cela de sçauoir que toutes les choses que nous conceuons clairement & distinctement sont vrages, selon que nous les conceuons: Ce qui n'a pû estre prouué auant la quatriéme Meditation. De plus il faut auoir une conception distincte de la nature corporelle, laquelle se forme partie dans cette seconde, & partie dans la cinquiéme & sixiéme Meditation. Et enfin l'on doit conclure de tout cela que les choses que l'on conçoit clairement & distinctement estre des substances differentes, comme l'on conçoit l'Esprit & le Corps, sont en effet des substances diuerses, & réellement distinctes les unes d'avec les autres. Et c'est ce que l'on conclut dans la sixiéme Meditation. Et en la

mesme aussi cela se confirme , de ce que nous ne conceuons aucun corps que comme diuisible : au lieu que l'esprit , ou l'ame de l'homme , ne se peut conceuoir que comme indiuisible ; Car en effet nous ne pouuons conceuoir la moitié d'aucune ame, comme nous pouuons faire du plus petit de tous les corps; en sorte que leurs natures ne sont pas seulement reconnuës diuerses , mais mesme en quelque façon contraires. Or il faut qu'ils sçachent que ie ne me suis pas engagé d'en rien dire d'auantage en ce traitté-cy; tant parce que cela suffit pour monstrier assez clairement que de la corruption du corps la mort de l'ame ne s'ensuit pas , & ainsi pour donner aux hommes l'esperance d'une seconde vie apres la mort ; comme aussi parce que les premisses desquelles on peut conclure l'immortalité de l'ame, dépendent de l'explication de toute la Physique. Premièrement , afin de sçauoir que generalement toutes les substances , c'est à dire les choses qui ne peuuent exister sans estre créées de Dieu , sont de leur nature incorruptibles , & ne peuuent iamais cesser d'estre , si elles ne sont reduites au neant par ce mesme Dieu qui leur veuille dénier son concours ordinaire. Et en suite afin que l'on remarque que le corps pris en general est une substance , c'est pourquoy aussi il ne perit point ; mais que le corps humain , entant qu'il differe des autres corps , n'est formé & composé que d'une certaine configuration de membres , & d'autres semblables accidens ; Et l'ame humaine au contraire n'est point ainsi composée d'aucuns accidens , mais est une pure substance. Car encore que tous ses accidens se changent , par exemple, qu'elle conçoie de certaines choses , qu'elle en veuille d'autres , qu'elle en sente d'autres , &c. c'est pourtant tousiours la

mesme ame : au lieu que le corps humain n'est plus le mesme, de cela seul que la figure de quelques-unes de ses parties se trouue changée ; D'où il s'ensuit que le corps humain peut facilement perir, mais que l'esprit, ou l'ame de l'homme (ce que ie ne distingue point) est immortelle de sa nature.

Dans la troisième Meditation, il me semble que i'ay expliqué assez au long le principal argument dont ie me fers pour prouuer l'existence de Dieu. Toutesfois afin que l'esprit du Lecteur se pût plus aisement abstraire des sens, ie n'ay point voulu me seruir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles, si bien que peut-estre il y est demeuré beaucoup d'obscuritez, lesquelles, comme i'espere, seront entierement éclaircies dans les réponses que i'ay faites aux objections qui m'ont depuis esté proposées. Comme, par exemple, il est assez difficile d'entendre, comment l'idée d'un estre souuerainement parfait, laquelle se trouue en nous, contient tant de realité objective, c'est à dire participe par représentation à tant de degrez d'estre & de perfection, qu'elle doie necessairement venir d'une cause souuerainement parfaite ; Mais ie l'ay éclaircy dans ces réponses par la comparaison d'une machine fort artificielle, dont l'idée se rencontre dans l'esprit de quelque ouurier ; car comme l'artifice objectif de cette idée doit auoir quelque cause, à sçauoir la science de l'ouurier, ou de quelque autre duquel il l'ait aprise : de mesme il est impossible que l'idée de Dieu qui est en nous, n'ait pas Dieu mesme pour sa cause.

Dans la quatrième, il est prouué que les choses que nous conceuons fort clairement & fort distinctement sont toutes vrayses : & ensemble est expliqué en quoy consiste la rai-

son de l'erreur, ou fausseté ; Ce qui doit necessairement estre sceu, tant pour confirmer les veritez precedentes, que pour mieux entendre celles qui suivent. Mais cependant il est à remarquer, que ie ne traite nullement en ce lieu-là du peché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien & du mal : mais seulement de celle qui arriue dans le iugement, & le discernement du vray & du faux. Et que ie n'entens point y parler des choses qui appartiennent à la foy, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les veritez speculatiues, & connuës par l'ayde de la seule lumiere naturelle.

Dans la cinquième, outre que la nature corporelle prise en general y est expliquée, l'existence de Dieu y est encore demonstrée par de nouvelles raisons ; dans lesquelles toutes-fois il se peut rencontrer quelques difficultez, mais qui seront resoluës dans les réponses aux objections qui m'ont esté faites ; Et aussi on y decouvre de quelle sorte il est veritable, que la certitude mesme des demonstrations Geometriques dépend de la connoissance d'un Dieu.

Enfin, dans la sixième, ie distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination ; les marques de cette distinction y sont décrites ; l'y monstre que l'ame de l'homme est réellement distincte du corps, & toutes-fois quelle luy est si estroitement conjointe & unie, quelle ne compose que comme une mesme chose avecque luy ; Toutes les erreurs qui procedent des sens y sont exposées, avec les moyens de les euitier ; Et enfin l'y apporte toutes les raisons, desquelles on peut conclure l'existence des choses materielles : Non que ie les iuge fort utiles pour prouuer ce qu'elles prouuent, à sça-

voir, qu'il y a un Monde, que les hommes ont des corps, & autres choses semblables, qui n'ont iamais esté mises en doute par aucun homme de bon sens; mais parce qu'en les considerant de prés, l'on vient à connoistre qu'elles ne sont pas si fermes, ny si euidentes que celles qui nous conduisent à la connoissance de Dieu, & de nostre ame; En sorte que celles-cy sont les plus certaines, & les plus euidentes, qui puissent tomber en la connoissance de l'esprit humain. Et c'est tout ce que i'ay eu dessein de prouuer dans ces six Meditations. Ce qui fait que i'obmets icy beaucoup d'autres questions, dont i'ay aussi parlé par occasion dans ce traitté.





MEDITATIONS

TOUCHANT LA PREMIERE

PHILOSOPHIE.

Dans lesquelles l'existence de Dieu , & la distinction réelle entre l'Ame & le Corps de l'homme sont démontrées.

PREMIERE MEDITATION.

Des choses que l'on peut renvoyer en doute.

L y a desja quelque temps que ie me suis apperceu , que dés mes premieres années j'auois receu quantité de fausses opinions pour veritables , & que ce que i'ay depuis fondé sur des principes si mal assurez , ne pouoit estre que fort douteux & incertain ; de façon

qu'il me falloit entreprendre serieusement vne fois en ma vie , de me defaire de toutes les opinions que i'auois receuës iusques alors en ma creance, & commencer tout de nouveau dès les fondemens, si ie voulois establir quelque chose de ferme, & de constant dans les sciences. Mais cette entreprise me semblant estre fort grande, i'ay attendu que i'eusse atteint vn âge qui fust si meur, que ie n'en peusse esperer d'autre après luy auquel ie fusse plus propre à l'executer: ce qui m'a fait differer si long-temps, que desormais ie croirois commettre vne faute, si i'employois encore à deliberer le temps qui me reste pour agir.

Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, & que ie me suis procuré vn repos assuré dans vne paisible solitude, ie m'apliqueray serieusement & avec liberté à destruire generalement toutes mes anciennes opinions. Or il ne sera pas necessaire pour arriuer à ce dessein de prouuer qu'elles sont toutes fausses, dequoy peut-estre ie ne viendrois iamais à bout; mais dautant que la raison me persuade def-ja, que ie ne dois pas moins soigneusement m'empescher de donner creance aux choses qui ne sont pas entierement certaines & indubitables, qu'à celles qui nous paroissent manifestement estre fausses, le moindre sujet de douter que i'y trouueray, suffira pour me les faire toutes rejeter. Et pour cela il n'est pas besoin que ie les examine chacune en particulier, ce qui seroit d'vn trauail infiny: mais parce que

que la ruïne des fondemens entraine necessairement avec soy tout le reste de l'edifice , ie m'attaqueray d'abord aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions estoient appuyées.

Tout ce que i'ay receu iusqu'à present pour le plus vray , & assuré , ie l'ay appris des sens , ou par les sens : Or i'ay quelquefois éprouué que ces sens estoient trompeurs , & il est de la prudence de ne se fier iamais entierement à ceux qui nous ont vne fois trompez.

Mais encore que les sens nous trompent quelquefois touchant les choses peu sensibles , & fort éloignées , il s'en rencontre peut-estre beaucoup d'autres , desquelles on ne peut pas raisonnablement douter , quoy que nous les connoissions par leur moyen ; Par exemple , que ie sois icy , assis auprès du feu , vestu d'une robe de chambre , ayant ce papier entre les mains , & autres choses de cette nature ; Et comment est-ce que ie pourrois nier que ces mains & ce corps-cy soient à moy ? si ce n'est peut-estre que ie me compare à ces insensez , de qui le cerueau est tellement troublé & offusqué par les noires vapeurs de la bile , qu'ils assurent constamment qu'ils sont des Roys , lors qu'ils sont tres-pauvres , qu'ils sont vestus d'or & de pourpre , lors qu'ils sont tous nuds , ou s'imaginent estre des cruches , ou auoir vn corps de verre. Mais quoy ce sont des fous , & ie ne serois pas moins extrauagant , si ie me reglois sur leurs exemples.

Toutesfois i'ay icy à confiderer que ie suis homme, & par consequent que i'ay coûtume de dormir, & de me representer en mes songes les mesmes choses, ou quelquefois de moins vray-semblables, que ces insensez, lors qu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arriué de songer la nuit que i'estois en ce lieu, que i'estois habillé, que i'estois auprès du feu, quoy que ie fusse tout nud dedans mon liët. Il me semble bien à present que ce n'est point avec des yeux endormis que ie regarde ce papier, que cette teste que ie remuë n'est point assoupie, que c'est avec dessein, & de propos deliberé que i'estens cette main, & que ie la sens, ce qui arriue dans le sommeil ne semble point si clair, ny si distinct que tout cecy. Mais en y pensant soigneusement ie me ressouuiens d'auoir esté souuent trompé, lors que ie dormois, par de semblables illusions. Et m'arrestant sur cette pensée ie voy si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluans, ny de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que i'en suis tout estonné, & mon estonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que ie dors.

Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, & que toutes ces particularitez-cy, à sçauoir, que nous ouurons les yeux, que nous remuons la teste, que nous estendons les mains, & choses semblables, ne sont que de fausses illusions; Et pensons que peut estre nos mains, ny tout nostre corps, ne

font pas tels que nous les voyons ; Toutesfois il faut au moins auoïer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil , sont comme des tableaux, & des peintures qui ne peuuent estre formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel, & de veritable ; & qu'ainsi pour le moins ces choses generales , à sçauoir, des yeux, vne teste, des mains, & tout le reste du corps, ne sont pas choses imaginaires, mais vrayes, & existantes. Car de vray les peintres, lors mesme qu'ils s'estudient avec le plus d'artifice à représenter des Syrenes & des Satyres par des formes bizarres, & extraordinaires, ne leur peuuent pas toutesfois attribuer des formes, & des natures entierement nouuelles, mais font seulement vn certain mélange & composition des membres de diuers animaux ; ou bien si peut-estre leur imagination est assez extrauagante, pour inuenter quelque chose de si nouueau, que iamais nous n'ayons rien veu de semblable, & qu'ainsi leur ouurage nous represente vne chose purement feinte & absoluëment fausse ; certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doiuent-elles estre veritables.

Et par la mesme raison, encore que ces choses generales, à sçauoir, des yeux, vne teste, des mains, & autres semblables, peussent estre imaginaires : il faut toutesfois auoïer qu'il y a des choses encore plus simples, & plus vniuerselles, qui sont vrayes & existantes, du mélange desquelles, ne plus ne moins que de celuy de quelques veritables couleurs, toutes ces

images des choses qui resident en nostre pensèe , soit vrayes & réelles , soit feintes & fantastiques , sont formées. De ce genre de choses est la nature corporelle en general , & son estenduë ; ensemble la figure des choses estenduës , leur quantité ou grandeur , & leur nombre ; comme aussi le lieu où elles sont , le temps qui mesure leur durée , & autres semblables.

C'est pourquoy peut-estre que de là nous ne concluons pas mal , si nous disons que la Physique , l'Astronomie , la Medecine , & toutes les autres sciences qui dépendent de la consideration des choses composées , sont fort douteuses & incertaines ; mais que l'Aritmetique , la Geometrie , & les autres sciences de cette nature , qui ne traittent que de choses fort simples , & fort generales , sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature , ou si elles n'y sont pas , contiennent quelque chose de certain , & d'indubitable ; Car soit que ie veille , ou que ie dorme , deux & trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq , & le quarré n'aura iamais plus de quatre costez ; Et il ne semble pas possible que des veritez si aparentes puissent estre soupçonnées d'aucune fausseté , ou d'incertitude.

Toutesfois il y a long-temps que j'ay dans mon esprit vne certaine opinion , qu'il y a vn Dieu qui peut tout , & par qui j'ay esté créé & produit tel que ie suis : or qui me peut auoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre , aucun Ciel , aucun corps estendu , aucune figure , aucune grandeur ,

aucun lieu , & que neantmoins i'aye les sentimens de toutes ces choses , & que tout cela ne me semble point exister autrement que ie le voy ? Et mesme comme ie iuge quelquefois que les autres se méprennent , mesme dans les choses qu'ils pensent sçauoir avec le plus de certitude , il se peut faire qu'il ait voulu que ie me trompe toutes les fois que ie fais l'addition de deux & de trois , ou que ie nombre les costez d'un quarré , ou que ie iuge de quelque chose encore plus facile , si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela. Mais peut-estre que Dieu n'a pas voulu que ie fusse deceu de la sorte : car il est dit souuerainement bon ; Toutesfois si cela repugnoit à sa bonté de m'auoir fait tel que ie me trompasse tousiours , cela sembleroit aussi luy estre aucunement contraire de permettre que ie me trompe quelquefois , & neantmoins ie ne puis douter qu'il ne le permette.

Il y aura peut-estre icy des personnes qui aymeront mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant , que de croire que toutes les autres choses sont incertaines ; mais ne leur resistons pas pour le present , & supposons en leur faueur que tout ce qui est dit icy d'un Dieu soit vne fable ; Toutesfois de quelque façon qu'ils supposent que ie sois parueniu à l'estat , & à l'estre que ie possède , soit qu'ils l'attribuent à quelque destin ou fatalité , soit qu'ils le referent au hazard , soit qu'ils veüillent que ce soit par vne continuelle suite & liaison des choses : Il est certain que

puisqu'il faillir & se tromper est vne espece d'imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t'il probable, que ie suis tellement imparfait que ie me trompe touûjours. Aufquelles raisons ie n'ay certes rien à répondre, mais ie suis contraint d'auoüer, que de toutes les opinions que i'auois autrefois receuës en ma creance pour veritables, il n'y en a pas vne de laquelle ie ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsideration ou legereté, mais pour des raisons tres-fortes, & meurement considerées: de sorte qu'il est necessaire que i'arreste & suspende désormais mon iugement sur ces pensées, & que ie ne leur donne pas plus de creance, que ie ferois à des choses qui me paroistroient euidentement fausses, si ie desire trouuer quelque chose de constant, & d'asseuré dans les sciences.

Mais il ne suffit pas d'auoir fait ces remarques, il faut encore que ie prenne soin de m'en souuenir: car ces anciennes & ordinaires opinions me reuiennent encore souuent en la pensée, le long & familier vsage qu'elles ont eu avec moy leur donnant droit d'ocuper mon esprit contre mon gré, & de se rendre presque maistresses de ma creance; Et ie ne me desaccoutumeray iamais d'y acquiescer, & de prendre confiance en elles, tant que ie les considereray telles qu'elles sont en effet, c'est à sçauoir en quelque façon douteuses, comme ie viens de monstrier, & toutes-fois fort probables: en sorte que l'on a beaucoup

plus de raison de les croire que de les nier. C'est pourquoy ie pense que i'en vseray plus prudemment, si prenant vn party contraire, i'employe tous mes soins à me tromper moy-mesme, feignant que toutes ces pensées sont fausses & imaginaires, iusques à ce qu'ayant tellement balancé mes prejuges qu'ils ne puissent faire pancher mon aduis plus d'un costé que d'un autre, mon iugement ne soit plus desormais maistrisé par de mauuais vsages, & détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connoissance de la verité. Car ie suis assure que cependant il ne peut y auoir de peril ny d'erreur en cette voye, & que ie ne sçaurois aujourd'huy trop accorder à ma defiance, puis qu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de mediter & de connoistre.

Je supposeray donc qu'il y a, non point vn vray Dieu qui est la souueraine source de verité, mais vn certain mauuais genie non moins rusé & trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penseray que le Ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons, & toutes les choses exterieures que nous voyons, ne sont que des illusions & tromperies, dont il se sert pour surprendre ma credulité. Je me considereray moy-mesme comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucuns sens, mais croyant faussement auoir toutes ces choses; Je demeureray obstinément attaché à cette pensée, & si par ce moyen il n'est pas en mon pouuoir de par uenir

à la connoissance d'aucune verité ; à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon iugement ; C'est pourquoy ie prendray garde soigneusement de ne point receuoir en ma croyance aucune fausseté , & prepareray si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur , que pour puissant & rusé qu'il soit, il ne me pourra iamais rien imposer.

Mais ce dessein est penible & laborieux , & vne certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire ; Et tout de mesme qu'un esclau qui jouïssoit dans le sommeil d'une liberté imaginaire , lors qu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe , craint d'estre reueillé , & conspire avec ces illusions agreables pour en estre plus longuement abusé ; Ainsi ie retombe insensiblement de moy-mesme dans mes anciennes opinions , & i'apprehende de me réveiller de cét assoupissement ; De peur que les veilles laborieuses qui succederoient à la tranquillité de ce repos , au lieu de m'apporter quelque iour & quelque lumiere dans la connoissance de la verité , ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les tenebres des difficultez qui viennent d'estre agitées.

MEDITA-



MEDITATION

SECONDE.

De la nature de l'Esprit humain: Et qu'il est plus aysé à connoistre que le Corps.

LA Meditation que ie fis hier m'a remply l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus desormais en ma puissance de les oublier; Et cependant ie ne voy pas de quelle façon ie les pouray resoudre; & comme si tout à coup i'estois tombé dans vne eau tres-profonde, ie suis tellement surpris, que ie ne puis ny asseurer mes pieds dans le fond, ny nager pour me soutenir au dessus. Ie m'efforcéray neantmoins, & suiuray derechef la mesme voye où i'estois entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoy ie pouray imaginer le moindre doute, tout de mesme que si ie connoissois que cela fust absolument faux; & ie continuéray tousiours dans ce chemin;

iufqu'à ce que j'aye rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si ie ne puis autre chose iufqu'à ce que j'aye appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain.

Archimedes pour tirer le Globe terrestre de fa place, & le transporter en vn autre lieu, ne demandoit rien qu'un point qui fust fixe & assuré. Ainsi j'auray droit de concevoir de hautes esperances, si ie fuis assez heureux pour trouver seulement vne chose qui foit certaine & indubitable.

Je suppose donc que toutes les choses que ie voy font fausses; le me persuade que rien n'a iamais esté de tout ce que ma memoire remplie de mensonges me représente; Je pense n'auoir aucun sens; Je croy que le corps, la figure, l'étendue, le mouuement, & le lieu ne sont que des fictions de mon Esprit; qu'est ce donc qui pourra estre estimé veritable? peut estre rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain.

Mais que sçay-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que ie viens de iuger incertaines, de laquelle on ne puisse auoir le moindre doute? N'y a-t'il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance qui me met en l'esprit ces pensées? Cela n'est pas necessaire; car peut-estre que ie fuis capable de les produire de moy-mesme. Moy donc à tout le moins ne fuis-je pas quelque chose? Mais j'ay desja nié que j'eusse aucun sens; ny aucun corps; le hesite neantmoins: car que s'ensuit-il de là? fuis-je tellement dépendant du corps & des sens, que ie ne puisse estre

fans eux? Mais ie me suis persuadé qu'il n'y auoit rien du tout dans le monde, qu'il n'y auoit aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ny aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que ie n'estois point? Non certes, i'estois sans doute si ie me suis persuadé, ou seulement si i'ay pensé quelque chose; mais il y a vn ie ne sçay quel trompeur tres-puissant & tres-rusé, qui employe toute son industrie à me tromper tousiours; il n'y a donc point de doute que ie suis, s'il me trompe; & qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne sçauroit iamais faire que ie ne sois rien, tant que ie penseray estre quelque chose: De sorte qu'apres y auoir bien pensé, & auoir soigneusement examiné toutes choses: Enfin il faut conclure, & tenir pour constant, que cette proposition, *le suis, i'existe*, est necessairement vraye, toutes les fois que ie la prononce, ou que ie la conçooy en mon Esprit.

Mais ie ne connois pas encore assez clairement ce que ie suis; moy qui suis certain que ie suis: De sorte que desormais il faut que ie prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moy, & ainsi de ne me point méprendre dans cette connoissance; que ie soutiens estre plus certaine & plus euidente que toutes celles que i'ay eues auparauant.

C'est pourquoy ie considereray derechef ce que croyois estre auant que i'entrasse dans ces dernieres pensées; & de mes anciennes opinions ie retrancheray tout ce qui peut-estre combatu par les raisons que i'ay

tantost alleguées, en forte qu'il ne demeure precifement rien que ce qui est entierement indubitable. Qu'est-ce donc que j'ay creu estre cy-deuant ? sans difficulté j'ay pensé que i'estois vn homme ; mais qu'est-ce qu'un homme ? Diray-je que c'est vn animal raisonnable ? non certes, car il faudroit par apres rechercher ce que c'est qu'un animal, & ce que c'est que raisonnable ; & ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en vne infinité d'autres plus difficiles & embarrassées, & ie ne voudrois pas abuser du peu de temps & de loisir qui me reste, en l'employant à demesler de semblables subtilitez : Mais ie m'arresteray plustost à considerer icy les pensées qui naissoient cy-deuant d'elles-mesmes en mon esprit, & qui ne m'estoient inspirées que de ma seule nature ; lors que ie m'apliquois à la consideration de mon estre. Je me considerois premierement comme ayant vn visage, des mains, des bras, & toute cette machine composée d'os, & de chair, telle qu'elle paroist en vn cadavre, laquelle ie designoiois par le nom de corps ; Je considerois outre cela, que ie me nourrissois, que ie marchois, que ie sentoie, & que ie pensois ; & ie rapportois toutes ces actions à l'ame ; mais ie ne m'arrestoie point à penser ce que c'estoit que cette Ame, ou bien si ie m'y arrestoie, i'imaginoie qu'elle estoit quelque chose extremement rare & subtile, comme vn vent, vne flame, ou vn air tres-delié qui estoit insinué & repandu dans mes plus grossieres parties. Pour ce qui estoit du corps, ie ne doutois nullement de sa nature, car

ie pensois la connoistre fort distinctement, & si ie l'eusse voulu expliquer suiuant les notions que i'en auois, ie l'eusse décrite en cette sorte. Par le corps i'entens tout ce qui peut estre terminé par quelque figure, qui peut estre compris en quelque lieu, & remplir vn espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclus: qui peut estre senty ou par l'attouchement, ou par la veüe, ou par l'ouye, ou par le goust, ou par l'odorat: qui peut estre meu en plusieurs façons, non par luy-mesme, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché, & dont il reçoie l'impression; Car d'auoir en soy la puissance de se mouuoir, de sentir, & de penser, ie ne croyois aucunement que l'on deust attribuer ces auantages à la nature corporelle; au contraire ie m'estonnois plustost de voir que de semblables facultez se rencontroient en certains corps.

Mais moy qui suis-je maintenant que ie suppose qu'il y a quelqu'un, qui est extrêmement puissant, & si ie l'ose dire malicieux & rusé, qui employe toutes ses forces & toute son industrie à me tromper? puis-je m'assurer d'auoir la moindre de toutes les choses que i'ay attribué cy-dessus à la nature corporelle? Je m'arreste à y penser avec attention, ie passe & repasse toutes ces choses en mon esprit, & ie n'en rencontre aucune que ie puisse dire estre en moy. Il n'est pas besoin que ie m'arreste à les denombrez. Passons donc aux attributs de l'Ame, & voyons s'il y en a quelques-uns qui soient en moy. Les premiers sont de me nourrir, & de marcher; mais s'il est vray que ie n'ay point de

corps, il est vray aussi que ie ne puis marcher, ny me nourrir. Vn autre est de sentir; mais on ne peut aussi sentir sans le corps, outre que i'ay pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que i'ay reconnu à mon reueil n'auoir point en effet senties. Vn autre est de penser; & ie trouue icy que la pensée est vn attribut qui m'appartient. Elle seule ne peut estre détachée de moy, *ie suis, i'existe*, cela est certain; Mais combien de temps? à sçauoir autant de temps que ie pense; car peut-estre se pouroit-il faire si ie cessois de penser, que ie cesserois en mesme temps d'estre, ou d'exister: le n'admetts maintenant rien qui ne soit necessairement vray: le ne suis donc precisement parlant qu'une chose qui pense, c'est à dire vn Esprit, vn Entendement, ou vne raison, qui sont des termes dont la signification m'estoit auparauant inconnuë. Or ie suis vne chose vraye, & vrayement existante; mais quelle chose? ie l'ay dit; vne chose qui pense. Et quoy dauantage? l'exciteray encore mon imagination pour chercher si ie ne suis point quelque chose de plus. le ne suis point cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain: le ne suis point vn air delié & penetrant répandu dans tous ces membres; ie ne suis point vn vent, vn souffle, vne vapeur, ny rien de tout ce que ie puis feindre & imaginer, puis que i'ay supposé que tout cela n'estoit rien, & que sans changer cette supposition, ie trouue que ie ne laisse pas d'estre certain que ie suis quelque chose.

Mais aussi peut-il arriuer que ces mesmes choses,

que ie suppose n'estre point parce qu'elles me sont inconnuës, ne sont point en effect differentes de moy que ie connois? Le n'en sçay rien, ie ne dispute pas maintenant de cela; ie ne puis donner mon iugement que des choses qui me sont connuës: l'ay reconnu que i'estois, & ie cherche quel ie suis, moy que i'ay reconnu estre: Or il est tres-certain que cette notion & connoissance de moy - mesme ainsi precisement prise, ne depend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connuë: ny par consequent, & à plus forte raison d'aucunes de celles qui sont feintes & inuentées par l'imagination. Et mesmes ces termes de feindre & d'imaginer m'auertissent de mō erreur. Car ie feindrois en effect si i'imaginois estre quelque chose, puis que imaginer n'est au tre chose que contempler la figure, ou l'image d'une chose corporelle. Or ie sçay des-ja certainement que ie suis, & que tout ensemble il se peut faire que toutes ces images-là, & generalement toutes les choses que l'on rapporte à la nature du corps, ne soient que des songes ou des chimeres: en suite de- quoy ie voy clairement que i'aurois aussi peu de raison, en disant. l'exciteray mon imagination pour connoistre plus distinctement qui ie suis; que si ie disois, ie suis maintenant éveillé, & i'aperçoy quelque chose de réel & de veritable, mais parce que ie ne l'aperçoy pas encore assez nettement; ie m'endormiray tout exprés, afin que mes songes me representent cela mesme avec plus de verité & d'evidence. Et ainsi ie reconnois certainement que rien de tout ce que ie puis com-

prendre par le moyen de l'imagination , n'appartient à cette connoissance que j'ay de moy-mesme ; & qu'il est besoin de rapeller & détourner son esprit de cette façon de concevoir , afin qu'il puisse luy-mesme reconnoistre bien distinctement sa nature.

Mais qu'est ce donc que ie suis ? vne chose qui pense : qu'est-ce qu'une chose qui pense ? c'est à dire vne chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie , qui veut , qui ne veut pas , qui imagine aussi , & qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoy n'y apartiendroient-elles pas ? Ne suis-je pas encore ce mesme qui doute presque de tout , qui neantmoins entens & conçois certaines choses , qui assure & affirme celles-là seules estre veritables , qui nie toutes les autres , qui veux & desire d'en connoistre davantage , qui ne veux pas estre trompé , qui imagine beaucoup de choses mesme quelquefois en dépit que j'en aye , & qui en sens aussi beaucoup comme par l'entremise des organes du corps. Y a-t'il rien de tout cela qui ne soit aussi veritable qu'il est certain que ie suis , & que j'existe , quand mesme ie dormirois toujours , & que celuy qui m'a donné l'estre se seruiroit de toutes ses forces pour m'abuser ? Y a-t'il aussi aucun de ces attributs qui puisse estre distingué de ma pensée , ou qu'on puisse dire estre separé de moy-mesme ? Car il est de foy si euident que c'est moy qui doute, qui entens , & qui desire , qu'il n'est pas icy besoin de rien adjouster pour l'expliquer. Et j'ay aussi certainement la puissance d'imaginer : Car
encore

encore qu'il puisse arriuer (comme i'ay suposé auparavant) que les choses que i' imagine ne soient pas vrayes, neátmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'estre réellement en moy, & fait partie de ma pensée: Enfin ie suis le mesme qui sens, c'est à dire qui reçooy & connois les choses comme par les organes des sens: puis qu'en effet ie voy la lumiere, i'oy le bruit, ie ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses, & que ie dors. Qu'il soit ainsi, toutesfois à tout le moins il est tres-certain qu'il me semble que ie voy, que i'oy, & que ie m'échauffe, & c'est proprement ce qui en moy s'appelle sentir; & cela pris ainsi précisément n'est rien autre chose que penser: D'où ie commence à connoistre quel ie suis avec vn peu plus de lumiere & de distinction que cy-deuant.

Mais ie ne me puis empescher de croire que les choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, & qui tombent sous les sens, ne soient plus distinctement conuës que cette ie ne sçay quelle partie de moy-mesme qui ne tombe point sous l'imagination: Quoy qu'en effet ce soit vne chose bien étrange, que des choses que ie trouue douteuses, & éloignées, soient plus clairement & plus facilement conuës de moy, que celles qui sont veritables & certaines, & qui appartiennent à ma propre nature. Mais ie voy bien ce que c'est, mon esprit se plaist de s'égarer, & ne se peut encore contenir dans les iustes bornes de la verité. Relachons-luy donc encore vne fois la

bride, afin que venant cy-apres à la retirer doucement & à propos, nous le puissions plus facilement regler & conduire.

Commençons par la consideration des choses les plus communes, & que nous croyons comprendre le plus distinctement, à sçauoir les corps que nous touchons & que nous voyons. Je n'entens pas parler des corps en general, car ces notions generales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un en particulier. Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'estre tiré de la ruche, il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenoit, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a esté recueilly; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes: il est dur, il est froid, on le touche, & si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuuent distinctement faire connoistre vn corps, se rencontrent en celuy-cy.

Mais voicy que cependant que ie parle on l'aprouche du feu, ce qui y restoit de saueur s'exale, l'odeur s'éuanoüit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il deuiet liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, & quoy qu'on le frappe il ne rendra plus aucun son: La mesme cire demeurera-t'elle après ce changement? Il faut auoüer qu'elle demeure, & personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connoissoit en ce morceau de cire avec tant de distinction? Certes ce ne peut estre rien de tout ce que i'y ay remarqué par l'entremise des sens, puis que

routes les choses qui tomboient sous le gouſt, ou l'odorat, ou la veüe, ou l'attouchement, ou l'ouye ſe trouuent changées, & cependant la meſme cire demeure. Peut-eſtre eſtoit-ce ce que ie penſe maintenant, à ſçauoir que la cire n'eſtoit pas, ny cette douceur du miel, ny cette agreable odeur des fleurs, ny cette blancheur, ny cette figure, ny ce ſon, mais ſeulement vn corps qui vn peu auparauant me paroifſoit ſous ces formes, & qui maintenant ſe fait remarquer ſous d'autres. Mais qu'eſt-ce preciſément parlant que i' imagine, lors que ie la conçoÿ en cette ſorte? Conſiderons-le attentiuement, & éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reſte. Certes il ne demeure rien que quelque choſe d'eſtendu, de flexible & de muable: Or qu'eſt-ce que cela flexible & muable? n'eſt-ce pas que i' imagine que cette cire eſtant ronde eſt capable de deuenir quarrée, & de paſſer du quarré en vne figure triangulaire? non certes ce n'eſt pas cela, puis que ie la conçoÿ capable de receuoir vne infinité de ſemblables changemens, & ie ne ſçauois neantmoins parcourir cette infinité par mon imagination, & par conſequent cette conception que i'ay de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer.

Qu'eſt-ce maintenant que cette extension? n'eſt-elle pas auſſi inconnüe? Puis que dans la cire qui ſe fond elle augmente, & ſe trouue encore plus grande quand elle eſt entierement fonduë, & beaucoup plus encore quand la chaleur augmente dauantage; & ie ne con-

ceurois pas clairement & selon la verité ce que c'est que la cire, si ie ne pensois qu'elle est capable de recevoir plus de varietez selon l'extension, que ie n'en ay iamais imaginé. Il faut donc que ie tombe d'accord, que ie ne sçauois pas mesme concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, & qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive. Je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en general il est encore plus evident: Or quelle est cette cire qui ne peut estre conceüe que par l'entendement ou l'esprit? Certes c'est la mesme que ie voy, que ie touche, que i' imagine, & la mesme que ie connoissois dès le commencement; Mais ce qui est à remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit n'est point vne vision, ny vn attouchement, ny vne imagination, & ne l'a iamais esté, quoy qu'il le semblast ainsi auparavant, mais seulement vne inspection de l'esprit, laquelle peut estre imparfaite & confuse, comme elle estoit auparavant, ou bien claire & distincte, comme elle est à present, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, & dont elle est composée.

Cependant ie ne me sçauois trop étonner, quand ie considère combien mon esprit a de foiblesse, & de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur; Car encore que sans parler ie considère tout cela en moy-mesme, les paroles toutesfois m'arrestent, & ie suis presque trompé par les termes du langage ordinaire: Car nous disons que nous voyons la mesme cire si on

nous la presente, & non pas que nous iugeons que c'est la mesme, de ce qu'elle a mesme couleur & mesme figure; d'où ie voudrois presque conclure, que l'on connoist la cire par la vision des yeux, & non par la seule inspection de l'esprit: Si par hazard ie ne regardois d'une fenestre des hommes qui passent dans la ruë, à la veüe desquels ie ne manque pas de dire que ie voy des hommes, tout de mesme que ie dis que ie voy de la cire, & cependant que voy-je de cette fenestre sinon des chapeaux & des manteaux, qui peuuent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts, mais ie iuge que ce sont de vrais hommes; & ainsi ie comprens par la seule puissance de iuger qui reside en mon esprit, ce que ie croyois voir de mes yeux.

Vn homme qui tasche d'éleuer sa connoissance au delà du commun doit auoir honte de tirer des occasions de douter des formes & des termes de parler du vulgaire; i'ayme mieux passer outre, & considerer si ie conceuois avec plus d'evidence & de perfection ce qu'estoit la cire, lors que ie l'ay d'abord apperceuë, & que i'ay creu la connoistre par le moyen des sens extérieurs, ou à tout le moins du sens commun, ainsi qu'ils appellent, c'est à dire de la puissance imaginative, que ie ne la conçooy à present après auoir plus exactement examiné ce qu'elle est, & de quelle façon elle peut estre conuë; Certes il seroit ridicule de mettre cela en doute, car qui auoit-il dans cette premiere perception qui fust distinct & évident, &

qui ne pouroit pas tōber en mesme sorte dans le sens du moindre des animaux? Mais quand ie distingue la cire d'avec ses formes exterieures, & que tout de mesme que si ie luy auois osté ses vestemens, ie la considere toute nuë, certes quoy qu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon iugement, ie ne la puis conceuoir de cette sorte sans vn esprit humain.

Mais enfin que diray-je de cēt esprit, c'est à dire de moy-mesme: car iusques icy ie n'admets en moy autre chose qu'un Esprit; que prononceray-je, dis-je, de moy qui semble conceuoir avec tant de netteté, & de distinction ce morceau de cire? ne me connois-je pas moy-mesme, non seulement avec bien plus de verité & de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction & de netteté? Car si ie iuge que la cire est, ou existe, de ce que ie la voy; Certes il s'uit bien plus euidemment que ie suis, ou que i'existe moy-mesme, de ce que ie la voy: Car il se peut faire que ce que ie voy ne soit pas en effet de la cire, il peut aussi arriuer que ie n'aye pas mesme des yeux pour voir aucune chose; mais il ne se peut pas faire que lors que ie voy, ou (ce que ie ne distingue plus) lors que ie pense voir, que moy qui pense ne fois quelque chose; De mesme si ie iuge que la cire existe, de ce que ie la touche, il s'ensuiura encore la mesme chose, à sçauoir que ie suis: & si ie le iuge de ce que mon imagination me le persuade, ou de quelque autre cause que ce soit, ie concluray tousiours la mesme chose. Et ce que i'ay re-

marqué icy de la cire, se peut apliquer à toutes les autres choses qui me sont exterieures, & qui se rencontrent hors de moy.

Or si la notion & la connoissance de la cire semble estre plus nette & plus distincte, après qu'elle a esté découuerte non seulement par la veüe, ou par l'attouchement, mais encore par beaucoup d'autres causes; avec combien plus d'euidence, de distinction & de netteté, me dois-je connoistre moy-mesme: Puis que toutes les raisons qui seruent à connoistre, & concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps, prouvent beaucoup plus facilement & plus euidemment la nature de mon esprit. Et il se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit mesme, qui peuuent contribuer à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dependent du corps, comme celles-cy, ne meritent quasi pas d'estre nombrées.

Mais enfin me voicy insensiblement reuenu où ie voulois, car puis que c'est vne chose qui m'est à present connuë, qu'à proprement parler nous ne conceuons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, & non point par l'imagination ny par les sens, & que nous ne les connoissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les conceuons par la pensée, ie connois euidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connoistre que mon esprit. Mais parce qu'il est presque impossible de se deffaire si promptement d'une ancienne opinion, il sera bon

que ie m'arreste vn peu en cét endroit, afin que par la longueur de ma meditation, i'imprime plus profondement en ma memoire cette nouvelle connoissance.



MEDITATION



MEDITATION

TROISIEME.

De Dieu, qu'il existe.

LE fermeray maintenant les yeux, ie bou-
cheray mes oreilles, ie détourneray tous
mes sens, i'effaceray mesme de ma pensèe
toutes les images des choses corporelles,
ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire,
ie les reputeray comme vaines & comme fausses, &
ainsi m'entretenant seulement moy-mesme, & con-
siderant mon intérieur, ie tascheray de me rendre
peu à peu plus connu, & plus familier à moy mesme.
Je suis vne chose qui pense, c'est à dire qui doute, qui
affirme, qui nie, qui connoist peu de choses, qui en
ignore beaucoup, qui ayme, qui hait, qui veut, qui
ne veut pas, qui imagine aussi, & qui sent. Car, ainsi
que j'ay remarqué cy-deuant, quoy que les choses que
ie sens & que j'imagine ne soient peut-estre rien du

E

tout hors de moy, & en elles-mesmes, ie suis neantmoins assuré que ces façons de penser, que j'appelle sentimens & imaginations, entant seulement qu'elles sont des façons de penser, resident & se rencontrent certainement en moy. Et dans ce peu que ie viens de dire, ie croy auoir rapporté tout ce que ie sçay véritablement, ou du moins tout ce que iusques icy j'ay remarqué que ie sçauois.

Maintenant ie considereray plus exactement si peut-estre il ne se retrouue point en moy d'autres connoissances que ie n'aye pas encore apperceuës. Ie suis certain que ie suis vne chose qui pense, mais ne sçay-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Dans cette premiere connoissance il ne se rencontre rien qu'une claire & distincte perception de ce que ie connois; laquelle de vray ne seroit pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraye, s'il pouuoit iamais arriuer, qu'une chose que ie conceurois ainsi clairement & distinctement se trouuast fausse: Et partant il me semble que des-ja ie puis establi pour regle generale, que toutes les choses que nous conceuons fort clairement & fort distinctement sont toutes vrayes.

Toutesfois j'ay receu & admis cy-deuant plusieurs choses comme tres-certaines & tres-manifestes, lesquelles neantmoins j'ay reconnu par après estre douteuses & incertaines: Quelles estoient donc ces choses-là? C'estoit la Terre, le Ciel, les Astres, & routes les autres choses que j'aperceuois par l'entremise de mes

sens ; Or qu'est-ce que ie conceuois clairement & distinctement en elles ? Certes rien autre chose sinon que les idées ou les pensées de ces choses se presentoient à mon esprit. Et encore à present ie ne nie pas que ces idées ne se rencontrent en moy. Mais il y auoit encore vne autre chose que i'assurois , & qu'à cause de l'habitude que i'auois à la croire , ie pensois apperceuoir tres-clairement , quoy que veritablement ie ne l'apperceusse point , à sçauoir qu'il y auoit des choses hors de moy , d'où procedoient ces idées , & ausquelles elles estoient tout à fait semblables ; & c'estoit en cela que ie me trompois , ou , si peut-estre ie iugeois selon la verité , ce n'estoit aucune connoissance que i'eusse , qui fust cause de la verité de mon iugement.

Mais lors que ie considerois quelque chose de fort simple , & de fort facile touchant l'Arithmetique & la Geometrie , par exemple , que deux & trois ioints ensemble produisent le nombre de cinq , & autres choses semblables , ne les conceuois-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles estoient vrayes ? Certes si i'ay iugé depuis qu'on pouuoit douter de ces choses , ce n'a point esté pour autre raison , que parce qu'il me venoit en l'esprit , que peut-estre quelque Dieu auoit pû me donner vne telle nature , que ie me trompasse mesme touchant les choses qui me semblent les plus manifestes ; Mais toutes les fois que cette opinion cy-deuant conceüe de la souueraine puissance d'un Dieu se presente à ma pensée , ie suis contraint d'auoüer,

qu'il luy est facile, s'il le veut, de faire en sorte que ie m'abuse, mesme dans les choses que ie croy connoistre avec vne euidence tres-grande : Et au contraire toutes les fois que ie me tourne vers les choses que ie pense conceuoir fort clairement, ie suis tellement persuadé par elles, que de moy-mesme ie me laisse emporter à ces paroles ; Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne scauroit iamais faire, que ie ne sois rien, tandis que ie penseray estre quelque chose ; ou que quelque iour il soit vray que ie n'aye iamais esté, estant vray maintenant que ie suis ; ou bien que deux & trois ioints ensemble fassent plus ny moins que cinq, ou choses semblables, que ie voy clairement ne pouuoir estre d'autre façon que ie les conçoÿ.

Et certes puisque ie n'ay aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, & mesme que ie n'ay pas encore consideré celles qui prouuent qu'il y a vn Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien legere, & pour ainsi dire Metaphysique. Mais afin de la pouuoir tout à fait oster, ie dois examiner s'il y a vn Dieu, si-tost que l'occasion s'en presentera ; & si ie trouue qu'il y en ait vn, ie dois aussi examiner s'il peut estre trompeur, car sans la connoissance de ces deux veritez, ie ne voy pas que ie puisse iamais estre certain d'aucune chose. Et afin que ie puisse auoir occasion d'examiner cela sans interrompre l'ordre de mediter que ie me suis proposé, qui est de passer par degrez des notions que ie trouueray les premieres en mon esprit, à celles que i'y pouray

trouuer par après : Il faut icy que ie diuise toutes mes pensées en certains genres , & que ie considere dans lesquels de ces genres il y a proprement de la verité ou de l'erreur.

Entre mes pensées quelques-vnes sont comme les images des choses, & c'est à celles là seules que conuient proprement le nom d'idée: Comme lors que ie me represente vn homme, ou vne Chimere, ou le Ciel, ou vn Ange, ou Dieu mesme; D'autres outre cela ont quelques autres formes, comme lors que ie veux, que que ie crains, que i'affirme, ou que ie nie, ie conçoÿ bien alors quelque chose, comme le sujet de l'action de mon esprit, mais i'adjoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que i'ay de cette chose-là: & de ce genre de pensées les vnes sont appellées volonteZ ou affections, & les autres iugemens.

Maintenant pour ce qui concerne les idées, si on les considere seulement en elles-mesmes, & qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuuent à proprement parler estre fausses: Car soit que i' imagine vne Chevre, ou vne Chimere, il n'est pas moins vray que i' imagine l'vne que l'autre.

Il ne faut pas craindre aussi qu'il se puisse rencontrer de la fausseté dans les affections ou volonteZ: car encore que ie puisse desirer des choses mauuaises, ou mesme qui ne furent iamais, toutesfois il n'est pas pour cela moins vray que ie les desire.

Ainsi il ne reste plus que les seuls iugemens, dans lesquels ie dois prendre garde soigneusement de ne me

point tromper; Or la principale erreur, & la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que ie iuge que les idées qui sont en moy, sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moy; Car certainement si ie considerois seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'exterieur, à peine me pouroient-elles donner occasion de faillir.

Or de ces idées les vnes me semblent estre nées avec moy, les autres estre étrangères & venir de dehors, & les autres estre faites & inuentées par moy mesme: Car que i'aye la faculté de conceuoir ce que c'est qu'on nomme en general vne chose, ou vne verité, ou vne pensée, il me semble que ie ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre; Mais si i'oy maintenant quelque bruit, si ie voy le Soleil, si ie sens de la chaleur, iusqu'à cette heure i'ay iugé que ces sentimens procedoient de quelques choses qui existent hors de moy; Et enfin il me semble que les Syrenes, les Hypogrifes, & toutes les autres semblables Chimeres sont des fictiōs & inuentions de mon esprit. Mais aussi peut-estre me puis je persuader, que toutes ces idées sont du genre de celles que i'apelle étrangères, & qui viennent de dehors, ou bien qu'elles sont toutes nées avec moy, ou bien qu'elles ont toutes esté faites par moy: car ie n'ay point encore clairement decouuert leur veritable origine. Et ce que i'ay principalement à faire en cet endroit, est de considerer, touchant celles qui me semblent venir de quelques objets qui sont hors de

moy, quelles sont les raisons qui m'obligent à les croire semblables à ces objets.

La première de ces raisons est qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature; & la seconde que j'experimente en moy-mesme que ces idées ne dépendent point de ma volonté, car souuent elles se présentent à moy malgré moy, comme maintenant soit que ie le veuille, soit que ie ne le veuille pas, ie sens de la chaleur, & pour cette cause ie me persuade que ce sentiment, ou bien cette idée de la chaleur est produite en moy par vne chose différente de moy, à sçauoir par la chaleur du feu auprès duquel ie me rencontre. Et ie ne voy rien qui me semble plus raisonnable, que de iuger que cette chose étrangere enuoye & imprime en moy sa ressemblance plustost qu'aucune autre chose.

Maintenant il faut que ie voye si ces raisons sont assez fortes & conuaincantes. Quand ie dis qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature, j'entens seulement par ce mot de nature vne certaine inclination qui me porte à croire cette chose, & non pas vne lumiere naturelle qui me face connoistre qu'elle est vraye: or ces deux choses different beaucoup entr'elles: Car ie ne sçauois rien reuoquer en doute de ce que la lumiere naturelle me fait voir estre vray, ainsi qu'elle m'a tantost fait voir, que de ce que ie doutois, ie pouuois conclure que j'estois. Et ie n'ay en moy aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vray du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumiere me montre comme vray ne l'est pas, & à qui ie me

puisse tant fier qu'à elle. Mais pour ce qui est des inclinations qui me semblent aussi m'estre naturelles, j'ay souuent remarqué lors qu'il a esté question de faire choix entre les vertus & les vices, qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal qu'au bien, c'est pourquoy ie n'ay pas sujet de les suiure non plus, en ce qui regarde le vray & le faux.

Et pour l'autre raison, qui est que ces idées doivent venir d'ailleurs, puis qu'elles ne dépendent pas de ma volonté, ie ne la trouue non plus conuaincante : car tout de mesme que ces inclinations, dont ie parlois tout maintenant se trouuent en moy, nonobstant qu'elles ne s'accordent pas tousiours avec ma volonté, ainsi peut-estre qu'il y a en moy quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'ayde d'aucunes choses exterieures, bien qu'elle ne me soit pas encore conuë: comme en effet il m'a tousiours semblé iusques icy, que lors que ie dors, elles se forment ainsi en moy sans l'ayde des objets qu'elles representent. Et enfin encore que ie demeurasse d'accord qu'elles sont causées par ces objets, ce n'est pas vne consequence necessaire qu'elles doivent leur estre semblables; au contraire j'ay souuent remarqué en beaucoup d'exemples qu'il y auoit vne grande difference entre l'objet & son idée; Comme, par exemple, ie trouue dans mon esprit deux idées du Soleil toutes diuerses, l'vne tire son origine des sens, & doit estre placée dans le genre de celles que j'ay dit cy-dessus venir de dehors, par laquelle il me paroist extremement petit; l'autre est prise

prise des raisons de l'Astronomie, c'est à dire de certaines notions nées avec moy, ou enfin est formée par moy-mesme de quelque sorte que ce puisse estre, par laquelle il me paroist plusieurs fois plus grand que toute la terre; Certes ces deux idées que ie conçois du Soleil ne peuvent pas estre tous deux semblables au mesme Soleil, & la raison me fait croire, que celle qui vient immédiatement de son apparence, est celle qui luy est le plus dissemblable.

Tout cela me fait assez connoistre que iusques à cette heure ce n'a point esté par vn iugement certain & prémédité, mais seulement par vne aueugle & temeraire impulsion, que j'ay creu qu'il y auoit des choses hors de moy, & différentes de mon estre, qui par les organes de mes sens, ou par quelque autre moyen que ce puisse estre, enuoyent en moy leurs idées ou images, & y imprimoient leurs ressemblances.

Mais il se presente encore vne autre voye pour rechercher si entre les choses dont j'ay en moy les idées, il y en a quelques-vnes qui existent hors de moy. A sçauoir, si ces idées sont prises entant seulement que ce sont de certaines façons de penser, ie ne reconnois entr'elles aucune différence ou inégalité, & toutes semblent proceder de moy d'une mesme sorte; mais les considerant comme des images, dont les vnes representent vne chose, & les autres vne autre; Il est euident qu'elles sont fort diferentes les vnes des autres; Car en effet celles qui me representent des substances, sont sans doute quelque chose de plus, & contiennent

en foy (pour ainſi parler) plus de realité objectiue, c'eſt à dire participent par representation à plus de degrez d'eſtre ou de perfection, que celles qui me representent ſeulement des modes ou accidens ; De plus celle par laquelle ie conçois vn Dieu ſouuerain, eternel, infini, immuable, tout connoiſſant, tout puiffant, & Createur vniuerſel de toutes les choſes qui ſont hors de luy ; Celle-là, dis-je, a certainement en foy plus de realité objectiue, que celles par qui les ſubſtances finies me ſont representées.

Maintenant c'eſt vne choſe manifeſte par la lumiere naturelle qu'il doit y auoir pour le moins autant de realité dans la cauſe efficiente & totale que dans ſon effect: Car d'où eſt-ce que l'effect peut tirer ſa realité ſinon de ſa cauſe ? & comment cette cauſe la luy pourroit-elle communiquer, ſi elle ne l'auoit en elle-mefme ?

Et delà il ſuit, non ſeulement que le neant ne ſçauroit produire aucune choſe, mais auſſi que ce qui eſt plus parfait, c'eſt à dire qui contient en foy plus de realité, ne peut eſtre vne ſuite & vne dépendance du moins parfait: Et cette verité n'eſt pas ſeulement claire & euidente dans les effets qui ont cette realité que les Philoſophes appellent actuelle ou formelle; mais auſſi dans les idées, où l'on conſidere ſeulement la realité qu'ils nomment objectiue; Par exemple, la pierre qui n'a point encore eſté, non ſeulement ne peut pas maintenant commencer d'eſtre, ſi elle n'eſt produitte par vne choſe qui poſſede en foy formellement, ou emi-

nemment, tout ce qui entre en la composition de la pierre, c'est à dire qui contienne en soy les mesmes choses, ou d'autres plus excellentes que celles qui sont dans la pierre; & la chaleur ne peut estre produite dans vn sujet qui en estoit auparauant priué, si ce n'est par vne chose qui soit d'vn ordre, d'vn degré, ou d'vn genre au moins aussi parfait que la chaleur, & ainsi des autres; Mais encore outre cela l'idée de la chaleur, ou de la pierre, ne peut pas estre en moy, si elle n'y a esté mise par quelque cause, qui contienne en soy pour le moins autant de réalité, que i'en conçois dans la chaleur, ou dans la pierre: Car encore que cette cause-là ne transmette en mon idée aucune chose de sa réalité actuelle ou formelle, on ne doit pas pour cela s'imaginer que cette cause doive estre moins réelle; mais on doit sçauoir que toute idée estant vn ouurage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soy aucune autre réalité formelle, que celle qu'elle reçoit & emprunte de la pensée, ou de l'esprit, dont elle est seulement vn mode; c'est à dire vne manière ou façon de penser. Or afin qu'une idée contienne vne telle réalité objectiue plutoit qu'une autre, elle doit sans doute auoir cela de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle, que cette idée contient de réalité objectiue; Car si nous supposons qu'il se trouue quelque chose dans l'idée, qui ne se rencontre pas dans sa cause, il faut donc qu'elle tiene cela du neant; mais pour imparfaite que soit cette façon d'estre, par laquelle vne chose est objectiuement

ou par representation dans l'entendement par son idée, certes on ne peut pas neantmoins dire que cette façon & maniere-là ne soit rien, ny par consequent que cette idée tire son origine du neant. Je ne dois pas aussi douter qu'il ne soit necessaire que la realité soit formellement dans les causes de mes idées, quoy que la realité que ie considere dans ces idées soit seulement objectiue, ny penser qu'il suffit que cette realité se rencontre obiectiuement dans leur causes; Car tout ainsi que cette maniere d'estre obiectiuement, appartient aux idées de leur propre nature, de mesme aussi la maniere ou la façon d'estre formellement, appartient aux causes de ces idées (à tout le moins aux premieres & principales) de leur propre nature: Et encore qu'il puisse arriuer qu'une idée donne la naissance à vne autre idée, cela ne peut pas toutesfois estre à l'infiny, mais il faut à la fin paruenir à vne premiere idée, dont la cause soit comme vn patron ou vn original, dans lequel toute la realité ou perfection, soit contenuë formellement & en effet, qui se rencontre seulement obiectiuement ou par representation dans ces idées. En sorte que la lumiere naturelle me fait connoistre euidentement, que les idées sont en moy comme des tableaux, ou des images, qui peuuent à la verité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont esté tirées, mais qui ne peuuent iamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait.

Et d'autant plus longuement & soigneusement i'examine toutes ces choses, d'autant plus clairement & di-

stinctement ie connois qu'elles sont vrayes. Mais enfin que'concluray-je de tout cela? C'est à sçauoir, que si la realité obiectiue de quelqu'vne de mes idées est telle, que ie connoisse clairement qu'elle n'est point en moy ny formellement, ny eminentment, & que par consequent ie ne puis pas moy-mesme en estre la cause: Il suit de là necessairement que ie ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, & qui est la cause de cette idée; au lieu que s'il ne se rencontre point en moy de telle idée, ie n'auray aucun argument qui me puisse conuaincre, & rendre certain de l'existence d'aucune autre chose que de moy-mesme, car ie les ay tous soigneusement recherchez, & ie n'en ay peu trouuer aucun autre iusqu'à present.

Or entre ces idées, outre celle qui me represente à moy-mesme, de laquelle il ne peut y auoir icy aucune difficulté, il y en a vne autre qui me represente vn Dieu, d'autres des choses corporelles & inanimées, d'autres des Anges, d'autres des animaux, & d'autres enfin qui me representent des hommes semblables à moy. Mais pour ce qui regarde les idées qui me representent d'autres hommes, ou des Animaux, ou des Anges, ie conçois facilement qu'elles peuuent estre formées par le mélange & la composition des autres idées que i'ay des choses corporelles, & de Dieu, encores que hors de moy il n'y eust point d'autres hommes dans le monde ny aucuns Animaux, ny aucuns Anges. Et pour ce qui regarde les idées des choses corporelles, ie n'y reconnois rien de si grand ny de si excellent qui ne me sem,

ble pouuoir venir de moy mesme ; Car si ie les considère de plus près, & si ie les examine de la mesme façon que i'examinay hier l'idée de la cire, ie trouue qu'il ne s'y rencontre que fort peu de chose que ie conçois clairement, & distinctement ; à sçauoir, la grandeur ou bien l'extension en lógueur, largeur & profondeur ; la figure qui est formée par les termes & les bornes de cette extension ; la situation que les corps diuersement figurez gardent entr'eux ; & le mouuement ou le changement de cette situation ; auxquelles on peut ajouter la substance, la durée, & le nombre. Quant aux autres choses, comme la lumiere, les couleurs, les sons, les odeurs, les faueurs, la chaleur, le froid, & les autres qualitez qui tombent sous l'attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée avec tant d'obscurité & de confusion ; que i'ignore mesme si elles sont veritables, ou fausses & seulement apparentes ; c'est à dire si les idées que ie conçois de ces qualitez, sont en effet les idées de quelques choses réelles, ou bien si elles ne me representent que des estres chymeriques, qui ne peuvent exister. Car encore que i'aye remarqué cy-deuant, qu'il n'y a que dans les iugemens que se puisse rencontrer la vraye & formelle fausseté, il se peut neantmoins trouuer dans les idées vne certaine fausseté materielle, à sçauoir, lors qu'elles representent ce qui n'est rien, comme si c'estoit quelque chose: par exemple, les idées que i'ay du froid & de la chaleur sont si peu claires & si peu distinctes, que par leur moyen ie ne puis pas discerner si le froid est seulement vne priuation de la

chaleur, ou la chaleur vne priuation du froid, ou bien si l'une & l'autre sont des qualitez réelles, ou si elles ne le sont pas; & d'autant que les idées estant comme des images, il n'y en peut auoir aucune qui ne nous semble représenter quelque chose, s'il est vray de dire que le froid ne soit autre chose qu'une priuation de la chaleur, l'idée qui me le représente cōme quelque chose de réel, & de positif, ne sera pas mal à propos appelée fausse; & ainsi des autres semblables idées: ausquelles certes il n'est pas nécessaire que i'attribuë d'autre auteur que moy-mesme; Car si elles sont fausses, c'est à dire si elles représentent des choses qui ne sont point, la lumière naturelle me fait connoistre qu'elles procedent du neant, c'est à dire qu'elles ne sont en moy, que parce qu'il manque quelque chose à ma nature, & qu'elle n'est pas toute parfaite. Et si ces idées sont vrayes, neantmoins parce qu'elles me font paroistre si peu de réalité, que mesme ie ne puis pas nettement discerner la chose représentée, d'avec le non estre, ie ne voy point de raison pourquoy elles ne puissent estre produites par moy-mesme, & que ie n'en puisse estre l'auteur.

Quant aux idées claires & distinctes que i'ay des choses corporelles, il y en a quelques-vnes qu'il semble que i'aye pû tirer de l'idée que i'ay de moy-mesme, comme celle que i'ay de la substance, de la durée, du nombre, & d'autres choses semblables; Car lors que ie pense que la pierre est vne substance, ou bien vne chose qui de soy est capable d'exister; puis que ie suis vne

substance, quoy que ie conçois bien que ie suis vne chose qui pense, & non étendue; & que la pierre au contraire est vne chose étendue, & qui ne pense point, & qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre vne notable difference; toutesfois elles semblent conuenir en ce qu'elles representent des substances; De mesme quand ie pense que ie suis maintenant, & que ie me ressouuiens outre cela d'auoir esté autresfois, & que ie conçois plusieurs diuerses pensées dont ie connois le nombre, alors j'acquiers en moy les idées de la durée & du nombre, lesquelles par après ie puis transferer à toutes les autres choses que ie voudray.

Pour ce qui est des autres qualitez dont les idées des choses corporelles sont composées, à sçauoir l'étendue, la figure, la situation, & le mouuement de lieu, il est vray qu'elles ne sont point formellement en moy, puis que ie ne suis qu'une chose qui pense; Mais parce que ce sont seulement de certains modes de la substance, & comme les vestemens sous lesquels la substance corporelle nous paroist, & que ie suis aussi moy-mesme vne substance, il semble qu'elles puissent estre contenues en moy eminentement.

Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considerer s'il y a quelque chose qui n'ait pû venir de moy-mesme. Par le nom de Dieu j'entens vne substance infinie, eternelle, immuable, independante, toute connoissante, toute puissante, & par laquelle moy-mesme, & toutes les autres choses qui sont (s'il est vray qu'il y en ait qui existent) ont esté créées
& pro-

& produites. Or ces avantages sont si grands & si eminens, que plus attentiuement ie les considere, & moins ie me persuade que l'idée que i'en ay puisse tirer son origine de moy seul. Et par consequent il faut necessairement conclure de tout ce que i'ay dit auparavant, que Dieu existe : car encore que l'idée de la substance soit en moy, de cela mesme que ie suis vne substance, ie n'aurois pas neantmoins l'idée d'une substance infinie, moy qui suis vn estre finy, si elle n'auoit esté mise en moy par quelque substance qui fut veritablement infinie.

Et ie ne me dois pas imaginer que ie ne conçois pas l'infiny par vne veritable idée, mais seulement par la negation de ce qui est finy, de mesme que ie comprends le repos & les tenebres, par la negation du mouuement & de la lumiere : Puis qu'au contraire ie voy manifestement qu'il se rencontre plus de realité dans la substance infinie, que dans la substance finie, & partant que i'ay en quelque façon premierement en moy la notion de l'infiny, que du finy, c'est à dire de Dieu, que de moy-mesme : Car comment seroit-il possible que ie puisse connoistre que ie doute, & que ie desire, c'est à dire qu'il me manque quelque chose, & que ie ne suis pas tout parfait, si ie n'auois en moy aucune idée d'un estre plus parfait que le mien, par la comparaison duquel ie connoistrois les defauts de ma nature ?

Et l'on ne peut pas dire que peut-estre cette idée de Dieu est materiellement fausse, & que par con-

sequent ie la puis tenir du neant, c'est à dire, qu'elle peut estre en moy pource que i'ay du defaut, comme i'ay dit cy-deuant dess' idée de la chaleur & du froid, & d'autres choses semblables: Car au contraire, cette idée estant fort claire & fort distincte, & contenant en soy plus de realité obiectiue qu'aucune autre, il n'y en a point qui soit de soy plus vraye, ny qui puisse estre moins soupçonnée d'erreur & de fausseté.

L'idée dis-je de cét estre souuerainement parfait & infiny est entierement vraye: car encore que peut-estre l'on puisse feindre qu'un tel estre n'existe point, on ne peut pas feindre neantmoins que son idée ne me represente rien de réel, comme i'ay tantost dit de l'idée du froid.

Cette mesme idée est aussi fort claire & fort distincte, puis que tout ce que mon esprit conçoit clairement & distinctement de réel & de vray, & qui contient en soy quelque perfection, est contenu & renfermé tout entier dans cette idée.

Et cecy ne laisse pas d'estre vray, encore que ie ne comprenne pas l'infiny, ou mesme qu'il se rencontre en Dieu vne infinité de choses que ie ne puis comprendre, ny peut-estre aussi atteindre aucunement par la pensée: car il est de la nature de l'infiny, que ma nature qui est finie & bornée ne le puisse comprendre; & il suffit que ie conçoie bien cela, & que ie iuge que toutes les choses que ie conçois clairement, & dans lesquelles ie sçay qu'il y a quel-

que perfection, & peut-estre aussi vne infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou eminentement, afin que l'idée que j'en ay soit la plus vraye, la plus claire, & la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit.

Mais peut-estre aussi que ie suis quelque chose de plus que ie ne m'imagine, & que toutes les perfections que j'attribuë à la nature d'un Dieu, sont en quelque façon en moy en puissance, quoy qu'elles ne se produisent pas encore, & ne se font point paroistre par leurs actions : En effet j'experimente desia que ma connoissance s'augmente & se perfectionne peu à peu, & ie ne voy rien qui la puisse empescher de s'augmenter de plus en plus iusques à l'infiny, puis estant ainsi accruë & perfectionnée, ie ne voy rien qui empesche que ie ne puisse m'acquérir par son moyen toutes les autres perfections de la nature Diuine; & enfin il semble que la puissance que j'ay pour l'acquisition de ces perfections, si elle est en moy, peut estre capable d'y imprimer & d'y introduire leurs idées. Toutesfois en y regardant vn peu de prez, ie reconnois que cela ne peut-estre; car premierement encore qu'il fust vray que ma connoissance acquist tous les iours de nouveaux degrez de perfection, & qu'il y eust en ma nature beaucoup de choses en puissance, qui n'y sont pas encore actuellement : Toutesfois tous ces auantages n'appartiennent & n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ay de la Diuinité, dans laquelle rien ne

se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement & en effect. Et mesme n'est-ce pas vn argument infallible & tres-certain d'imperfection en ma connoissance, de ce qu'elle s'accroist peu à peu, & qu'elle s'augmente par degrez: Dauantage, encore que ma connoissance s'augmentast de plus en plus, neantmoins ie ne laisse pas de conceuoir qu'elle ne scauroit estre actuellement infinie, puis qu'elle n'arriuera iamais à vn si haut point de perfection, qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement. Mais ie conçooy Dieu actuellement infiny en vn si haut degré, qu'il ne se peut rien adiouster à la souueraine perfection qu'il possede. Et enfin ie comprens fort bien que l'estre objectif d'vne idée ne peut estre produit par vn estre qui existe seulement en puissance, lequel à proprement parler n'est rien, mais seulement par vn estre formel ou actuel.

Et certes ie ne voy rien en tout ce que ie viens de dire, qui ne soit tres-aisé à connoistre par la lumiere natutelle à tous ceux qui voudront y penser soigneusement; mais lors que ie relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouuant obscurcy, & comme aueuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouuiet pas facilement de la raison pourquoy l'idée que i'ay d'vn estre plus parfait que le mien, doit necessairement auoir esté mise en moy, par vn estre qui soit en effet plus parfait.

C'est pourquoy ie veux icy passer outre, & considerer

si moy-mesme qui ay cette idée de Dieu ie pourrois estre, en cas qu'il n'y eust point de Dieu. Et ie demande, de qui aurois-je mon existence ? peut-estre de moy-mesme, ou de mes parens, ou bien de quelques autres causes moins parfaites que Dieu ; car on ne se peut rien imaginer de plus parfait ny mesme d'égal à luy.

Or si i'estois independant de tout autre, & que ie fusse moy-mesme l'auteur de mon estre, certes ie ne douterois d'aucune chose, ie ne conceurois plus de desirs, & enfin il ne me manqueroit aucune perfection: car ie me serois donné moy-mesme toutes celles dont i'ay en moy quelque idée, & ainsi ie serois Dieu.

Et ie ne me dois point imaginer que les choses qui me manquent sont peut-estre plus difficiles à acquerir, que celles dont ie suis desia en possession; car au contraire il est tres-certain, qu'il a esté beaucoup plus difficile, que moy, c'est à dire vne chose ou vne substance qui pense, sois fortly du neant, qu'il ne me seroit d'acquerir les lumieres & les connoissances de plusieurs choses que i'ignore, & qui ne sont que des accidens de cette substance ; Et ainsi sans difficulté si ie m'estois moy-mesme donné ce plus que ie viens de dire, c'est à dire si i'estois l'auteur de ma naissance, & de mon existence, ie ne me serois pas priué au moins des choses qui sont de plus facile acquisition, à sçauoir, de beaucoup de connoissances dont ma nature est denuée : le ne me serois pas

privé non plus d'aucune des choses qui sont contenues dans l'idée que ie conçois de Dieu, parce qu'il n'y en a aucune qui me semble de plus difficile acquisition ; & s'il y en auoit quelqu'une, certes elle me paroistroit telle (supposé que j'eusse de moy toutes les autres choses que ie possède) puis que j'experimenterois que ma puissance s'y termineroit, & ne seroit pas capable d'y arriuer.

Et encore que ie puisse supposer que peut-estre j'ay tousiours esté comme ie suis maintenant, ie ne scaurois pas pour cela eiter la force de ce raisonnement, & ne laisse pas de connoistre qu'il est necessaire que Dieu soit l'auteur de mon existence ; Car tout le temps de ma vie peut estre diuisé en vne infinité de parties, chacune desquelles ne depend en aucune façon des autres, & ainsi de ce qu'un peu auparauant j'ay esté, il ne s'ensuit pas que ie doie maintenant estre, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise, & me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est à dire me conserue.

En effet c'est vne chose bien claire & bien euidente (à tous ceux qui considereront avec attention la nature du temps) qu'une substance pour estre conseruée dans tous les momens qu'elle dure, à besoin du mesme pouuoir & de la mesme action, qui seroit necessaire pour la produire & la créer tout de nouveau, si elle n'estoit point encore. En sorte que la lumiere naturelle nous fait voir clairement, que la conseruation & la creation ne different qu'au regard

de nostre façon de penser, & non point en effet. Il faut donc seulement icy que ie m'interroge moy-mesme, pour sçauoir si ie possède quelque pouuoir & quelque vertu, qui soit capable de faire en sorte que moy qui suis maintenant, sois encor à l'auenir : Car puis que ie ne suis rien qu'une chose qui pense (ou du moins puis qu'il ne s'agit encor iusques icy précisément que de cette partie-là de moy-mesme) si vne telle puissance residoit en moy, certes ie deurois à tout le moins le penser, & en auoir connoissance ; mais ie n'en ressens aucune dans moy, & par là ie connois évidemment que ie dépens de quelque estre différent de moy.

Peut-estre aussi que cét estre-là duquel ie dépens, n'est pas ce que j'appelle Dieu, & que ie suis produit ou par mes parens, ou par quelques autres causes moins parfaites que luy ? tant s'en faut, cela ne peut estre ainsi ; Car comme j'ay desia dit auparauant, c'est vne chose tres-euidente qu'il doit y auoir au moins autant de réalité dans la cause que dans son effet : Et partant puis que ie suis vne chose qui pense, & qui ay en moy quelque idée de Dieu quelle que soit ; enfin la cause que l'on attribüe à ma nature, il faut necessairement auouer qu'elle doit pareillement estre vne chose qui pense, & posséder en soy l'idée de toutes les perfections que j'attribüe à la nature Diuine. Puis l'on peut derechef resercher si cette cause tient son origine & son existence de soy-mesme, ou de quelque autre chose : Car si elle la tient de

foy-mesme, il s'enfuit par les raisons que j'ay cy-deuant alleguées, qu'elle mesme doit estre Dieu: puis qu'ayant la vertu d'estre & d'exister par foy, elle doit aussi auoir sans doute la puissance de posseder actuellement toutes les perfections dont elle conçoit les idées, c'est à dire toutes celles que ie conçois estre en Dieu. Que si elle tient son existence de quelque autre cause que de foy, on demandera derechef par la mesme raison de cette seconde cause, si elle est par foy, ou par autruy, iusques à ce que de degrez en degrez on paruienne enfin à vne derniere cause, qui se trouuera estre Dieu. Et il est tres-manifeste qu'en cela il ne peut y auoir de progres à l'infiny, veu qu'il ne s'agit pas tant icy de la cause qui m'a produit autresfois, comme de celle qui me conserue presentement. On ne peut pas feindre aussi que peut-estre plusieurs causes ont ensemble concouru en partie à ma production, & que de l'vne j'ay receu l'idée d'vne des perfections que j'attribuë à Dieu, & d'vne autre l'idée de quelque autre, en sorte que toutes ces perfections se trouuent bien à la verité quelque part dans l'Vniuers, mais ne se rencontrent pas toutes iointes & assemblées dans vne seule qui soit Dieu: Car au contraire l'vnité, la simplicité, ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu, est vne des principales perfections que ie conçois estre en luy; & certes l'idée de cette vnité & assemblage de toutes les perfections de Dieu, n'a peu estre mise en moy par aucune cause, de qui ie n'aye point aussi receu
les

les idées de toutes les autres perfections; Car elle ne peut pas me les auoir fait comprendre ensemblement iointes, & inseparables, sans auoir fait en sorte. en mesme temps que ie sceusse ce qu'elles estoient, & que ie les connusse toutes en quelque façon.

Pour ce qui regarde mes parens desquels il semble que ie tire ma naissance, encore que tout ce que i'en ay iamais peu croire soit veritable, cela ne fait pas toutesfois que ce soit eux qui me conseruent, ny qui m'ayent fait & produit en tant que ie suis vne chose qui pense, puis qu'ils ont seulement mis quelques dispositions danscette matiere, en laquelle ie iuge que moy, c'est à dire mon Esprit, lequel seul ie prens maintenant pour moy-mesme, se trouue renfermé; & partant il ne peut y auoir icy à leur égard aucune difficulté, mais il faut necessairement conclure que de cela seul que i'existe, & que l'idée d'un estre souuerainement parfait (c'est à dire de Dieu) est en moy, l'existence de Dieu est tres-euidemment demonstrée.

Il me reste seulement à examiner de quelle façon i'ay acquis cette idée : Car ie ne l'ay pas receüe par les sens, & iamais elle ne s'est offerte à moy contre mon attente, ainsi que font les idées des choses sensibles, lors que ces choses se presentent, ou semblent se presenter aux organes exterieurs de mes sens; Elle n'est pas aussi vne pure production ou fiction de mon esprit, car il n'est pas en mon pouuoir d'y diminuer n'y d'y adiouster aucune chose, & par consequent il ne reste plus autre chose à dire, sinon que comme l'idée demoy-

mesme, elle est née & produite avec moy dès lors que j'ay esté créé.

Et certes on ne doit pas trouuer étrange, que Dieu en me créant ait mis en moy cette idée pour estre comme la marque de l'ouurier empreinte sur son ouurage ; Et il n'est pas aussi necessaire que cette marque soit quelque chose de different de ce mesme ouurage : Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son Image & semblance, & que ie conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouue contenüe) par la mesme faculté par laquelle ie me conçois moy-mesme ; c'est à dire que lors que ie fais reflexion sur moy, non seulement ie connois que ie suis vne chose imparfaite, incomplete, & dependante d'autrui, qui tend & qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur & de plus grand que ie ne suis, mais ie connois aussi en mesme temps, que celuy duquel ie dépens possède en soy toutes ces grandes choses ausquelles j'aspire, & dont ie trouue en moy les idées, non pas indefiniment, & seulement en puissance, mais qu'il en iouit en effect, actuellement, & infiniment, & ainsi qu'il est Dieu : Et toute la force de l'argument dont j'ay icy usé pour prouuer l'existence de Dieu, consiste en ce que ie reconnois qu'il ne seroit pas possible que ma nature fust telle qu'elle est, c'est à dire que i'eusse en moy l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existoit veritablement, ce mesme Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moy, c'est à dire qui possède toutes ces

hautes perfections, dont nostre esprit peut bien auoir quelque idée sans pourtant les comprendre toutes, qui n'est sujet à aucuns deffauts, & qui n'a rien de toutes les choses qui marquent quelque imperfection.

D'où il est assez euident qu'il ne peut pas estre trompeur, puis que la lumiere naturelle nous enseigne que la tromperie depend necessairement de quelque defaut.

Mais auparauant que i'examine cela plus soigneusement, & que ie passe à la consideration des autres veritez que l'on en peut recueillir, il me semble tres à propos de m'arrester quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merueilleux attributs, de considerer, d'admirer, & d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumiere, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte éblouy, me le pourra permettre.

Car comme la foy nous apprend que la Souueraine felicité de l'autre vie, ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté diuine: Ainsi experimentons nous dès maintenant, qu'une semblable Meditation quoy qu'incomparablement moins parfaite, nous fait iouir du plus grand contentement que nous soyons capable de ressentir en cette vie.



MEDITATION

QUATRIÈME.

Du vray, & du Faux.

JE me suis tellement accoustumé ces iours passez à détacher mon esprit des sens, & i'ay si exactement remarqué qu'il y a fort peu de choses, que l'on connoisse avec certitude touchant les choses corporelles, qu'il y en a beaucoup plus qui nous sont connues touchant l'esprit humain, & beaucoup plus encore de Dieu mesme, que maintenant ie destourneray sans aucune difficulté ma pensée de la consideration des choses sensibles, ou imaginables, pour la porter à celles qui estant dégagées de toute matiere sont purement intelligibles.

Et certes l'idee que i'ay de l'esprit humain, entant qu'il est vne chose qui pense, & non estendue en longueur, largeur & profondeur, & qui ne participe à

rien de ce qui appartient au corps, est incomparablement plus distincte que l'idée d'aucune chose corporelle : Et lors que ie considere que ie doute, c'est à dire que ie suis vne chose incomplete & dependante, l'idée d'vn estre complet & independant, c'est à dire de Dieu, se presente à mon esprit avec tant de distinction & de clarté : Et de cela seul que cette idée se retrouve en moy, ou bien que ie suis, ou existe, moy qui possède cette idée, ie conclus si euidemment l'existence de Dieu, & que la mienne dépend entierement de luy en tous les momens de ma vie, que ie ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connoistre avec plus d'euidence & de certitude. Et desia il me semble que ie découure vn chemin, qui nous conduira de cette contemplation du vray Dieu (dans laquelle tous les tresors de la science & de la sagesse sont renfermez) à la connoissance des autres choses de l'Vniuers.

Car premierement ie reconnois qu'il est impossible que iamais il me trompe, puis qu'en toute fraude & tromperie il se rencontre quelque sorte d'imperfection : Et quoy qu'il semble que pouuoir tromper soit vne marque de subtilité, ou de puissance, toutesfois vouloir tromper témoigne sans doute de la foiblesse ou de la malice. Et partant cela ne peut se rencontrer en Dieu.

En après i'experimente en moy mesme vne certaine puissance de iuger, laquelle sans doute i'ay receuë de Dieu, de mesme que tout le reste des choses que ie

possede ; & comme il ne voudroit pas m'abuser, il est certain qu'il ne me l'a pas donnée telle, que ie puisse iamais faillir, lors que i'en vsferay comme il faut. Et il ne resteroit aucun doute de cette vérité, si l'on n'en pouuoit ce semble tirer cette consequence, qu'ainsi donc ie ne me puis iamais tromper : Car si ie tiens de Dieu tout ce que ie possede, & s'il ne m'a point donné de puissance pour faillir, il semble que ie ne me doie iamais abuser. Et de vray lors que ie ne pense qu'à Dieu, ie ne découure en moy aucune cause d'erreur ou de fausseté : Mais puis après reuenant à moy, l'experience me fait connoistre que ie suis neantmoins sujet à vne infinité d'erreurs, desquelles recherchant la cause de plus près, ie remarque qu'il ne se presente pas seulement à ma pensée vne réelle & positiue idée de Dieu, ou bien d'un estre souuerainement parfait, mais aussi, pour ainsi parler, vne certaine idée negatiue du neant, c'est à dire de ce qui est infiniment éloigné de toute sorte de perfection : Et que ie suis comme vn milieu entre Dieu & le neant, c'est à dire placé de telle sorte entre le souuerain estre & le non estre, qu'il ne se rencontre de vray rien en moy qui me puisse conduire dans l'erreur, entant qu'un souuerain estre m'a produit : Mais que si ie me considere comme participant en quelque façon du neant ou du non estre, c'est à dire, entant que ie ne suis pas moy-mesme le souuerain estre, ie me trouue exposé à vne infinité de manquemens, de façon que ie ne me dois pas estonner si ie me trompe.

Ainsi ie connois que l'erreur, entant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui depende de Dieu, mais que c'est seulement vn défaut; & partant que ie n'ay pas besoin pour faillir de quelque puissance qui m'ait esté donnée de Dieu particulièrement pour cét effect, mais qu'il arriue que ie me trompe, de ce que la puissance que Dieu m'a donnée pour discerner le vray d'auec le faux, n'est pas en moy infinie.

Toutesfois cela ne me satisfait pas encore tout à fait, car l'erreur n'est pas vne pure negation, c'est à dire, n'est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point deuë, mais plustost est vne priuation de quelque connoissance qu'il semble que ie deurois posseder: Et considerant la nature de Dieu, il ne me semble pas possible qu'il m'ait donné quelque faculté qui soit imparfaite en son genre, c'est à dire, qui manque de quelque perfection qui luy soit deuë: Car s'il est vray que plus l'artisan est expert, plus les ouurages qui sortent de ses mains sont parfaits & accomplis, quel estre nous imaginerons nous auoir esté produit par ce souuerain Createur de toutes choses, qui ne soit parfait & entierement acheué en toutes ses parties? Et certes il n'y a point de doute que Dieu n'ait peu me créer tel, que ie ne me peusse iamais tromper; il est certain aussi qu'il veut tousiours ce qui est le meilleur; m'est-il donc plus auantageux de faillir, que de ne point faillir?

Considerant cela avec plus d'attention, il me vient d'abord en la pensée que ie ne me dois point eston-

ner si mon intelligence n'est pas capable de comprendre pourquoy Dieu fait ce qu'il fait, & qu'ainsi ie n'ay aucune raison de douter de son existence, de ce que peut-estre ie voy par experience beaucoup d'autres choses, sans pouuoir comprendre pour quelle raison, ny comment Dieu les a produites : Car sçachant desia que ma nature est extremement foible & limitée, & au contraire que celle de Dieu est immense, incomprehensible, & infinie, ie n'ay plus de peine à reconnoistre qu'il y a vne infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit ; Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes qu'on a coustume de tirer de la fin, n'est d'aucun vsage dans les choses Physiques, ou naturelles : car il ne me semble pas que ie puisse sans temerité rechercher & entreprendre de decouvrir les fins impenetrables de Dieu.

De plus il me tombé encore en l'esprit, qu'on ne doit pas considerer vne seule creature separement, lors qu'on recherche si les ouurages de Dieu sont parfaits, mais generalement toutes les creatures ensemble : Car la mesme chose qui pourroit peut-estre avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite, si elle estoit toute seule, se rencontre tres parfaite en sa nature, si elle est regardée comme partie de tout cét Vniuers : Et quoy que depuis que j'ay fait dessein de douter de toutes choses, ie n'ay connu certainement que mon existence, & celle de Dieu :

Tou-

Toutesfois aussi depuis que j'ay reconnu l'infinie puissance de Dieu, ie ne sçauois nier qu'il n'ait produit beaucoup d'autres choses, ou du moins qu'il n'en puisse produire, en sorte que i'existe, & sois placé dans le monde, comme faisant partie de l'vniuersité de tous les estres.

En suite de quoy me regardant de plus près, & considerant quelles sont mes erreurs, (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moy de l'imperfection) ie trouue qu'elles dépendent du concours de deux causes, à sçauoir, de la puissance de connoistre qui est en moy ; & de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre ; c'est à dire, de mon entendement, & ensemble de ma volonté. Car par l'entendement seul ie n'asseure ny ne nie aucune chose, mais ie conçooy seulement les idées des choses, que ie puis asséurer ou nier. Or en le considerant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se trouue iamais en luy aucune erreur, pourueu qu'on prenne le mot d'erreur en sa propre signification. Et encore qu'il y ait peut-estre vne infinité de choses dans le monde, dont ie n'ay aucune idée en mon entendement, on ne peut pas dire pour cela qu'il soit priué de ces idées, comme de quelque chose qui soit deuë à sa nature, mais seulement qu'il ne les a pas ; parce qu'en effet il n'y a aucune raison qui puisse prouuer, que Dieu ait deu me donner vne plus grande & plus ample faculté de connoistre, que celle qu'il m'a donnée ; & quelque adroit & sçauant ouurier que ie me le represente, ie ne dois

pas pour cela penser, qu'il ayt deu mettre dans chacun de ses ouurages toutes les perfections qu'il peut mettre dans quelques vns. Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné vn libre arbitre, ou vne volonté assez ample & parfaite ; puis qu'en effet ie l'experimente si vague & si étenduë, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. Et ce qui me semble bien remarquable en cét endroit, est que de toutes les autres choses qui sont en moy, il n'y en a aucune si parfaite & si estenduë, que ie ne reconnoisse bien qu'elle pouroit estre encore plus grande & plus parfaite. Car, par exemple, si ie considere la faculté de conceuoir qui est en moy, ie trouue qu'elle est d'vne fort petite étenduë, & grandement limitée, & tout ensemble ie me represente l'idée d'vne autre faculté beaucoup plus ample, & mesme infinie ; & de cela seul que ie puis me représenter son idée, ie connois sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu. En mesme façon si i'examine la memoire, ou l'imagination, ou quelqu'autre puissance, ie n'en trouue aucune qui ne soit en moy tres petite & bornée, & qui en Dieu ne soit immense & infinie. Il n'y a que la seule volonté, que i'experimente en moy estre si grande, que ie ne conçoyp point l'idée d'aucune autre plus ample & plus étenduë : En sorte que c'est elle principalement qui me fait connoistre que ie porte l'image, & la ressemblance de Dieu. Car encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moy, soit à raison de la con-

noissance & de la puissance, qui s'y trouuant iointes la rendent plus ferme & plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte & s'estend infiniment à plus de choses; Elle ne me semble pas toutes-fois plus grande, si ie la considere formellement & precisement en elle-mesme: Car elle consiste seulement en ce que nous pouuons faire vne chose, ou ne la faire pas, (c'est à dire affirmer ou nier, poursuiure ou fuir) ou plustost seulement en ce que pour affirmer ou nier, poursuiure ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car afin que ie sois libre, il n'est pas necessaire que ie sois indifferent à choisir l'vn ou l'autre des deux contraires, mais plustost d'autant plus que ie panche vers l'vn, soit que ie connoisse éuidemment que le bien & le vray s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'interieur de ma pensée, d'autant plus librement i'en fais choix, & ie l'embrasse: Et certes la grace diuine & la connoissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plustost, & la fortifient. De façon que cette indifference que ie sens, lors que ie ne suis point emporté vers vn costé plustost que vers vn autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, & fait plustost paroistre vn défaut dans la connoissance, qu'une perfection dans la volonté; car si ie connoissois tousiours clairement ce qui est vray, & ce qui est bon, ie ne serois iamais en peine

de deliberer quel iugement; & quel choix ie deurois faire; & ainsi ie serois entierement libre, sans iamais estre indifferent.

De tout cecy ie reconnois que ny la puissance de vouloir, laquelle i'ay receuë de Dieu, n'est point d'elle-mesme la cause de mes erreurs: car elle est tres-ample & tres-parfaite en son espece; ny aussi la puissance d'entendre ou de conceuoir: car ne conceuant rien que par le moyen de cette puissance que Dieu m'a donnée pour conceuoir, sans doute que tout ce que ie conçoÿ, ie le conçoÿ comme il faut, & il n'est pas possible qu'en cela ie me trompe. D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? c'est à sçauoir, de cela seul, que la volonté estant beaucoup plus ample & plus étenduë que l'entendement, ie ne la contiens pas dans les mesmes limites, mais que ie l'estens aussi aux choses que ie n'entens pas; ausquelles estant de foy indifferente, elle s'égare fort aisement, & choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vray. Ce qui fait que ie me trompe; & que ie peche.

Par exemple, examinant ces iours passez si quelque chose existoit dans le monde, & connoissant que de cela seul que i'examinois cette question, il suiuoit tres-éuidemment que i'existois moy-mesme, ie ne pouuois pas m'empescher de iuger qu'une chose que ie conceuois si clairement estoit vraye, non que ie m'y trouuasse forcé par aucune cause exterieure, mais seulement, parce que d'une grande clarté qui estoit en mon entendement, suivy vne grande inclinaz

tion en ma volonté ; & ie me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté, que ie me suis trouué avec moins d'indifference. Au contraire à present ie ne connois pas seulement que i'existe, entant que ie suis quelque chose qui pense, mais il se presente aussi à mon esprit vne certaine idée de la nature corporelle, ce qui fait que ie doute si cette nature qui pense qui est en moy, ou plustost par laquelle ie suis ce que ie suis, est different de cette nature corporelle, ou bien si toutes deux ne sont qu'une mesme chose : Et ie suppose icy que ie ne connois encore aucune raison, qui me persuade plustost l'un que l'autre : d'où il suit que ie suis entierement indifferent à le nier, ou à l'assurer, ou bien mesme à m'abstenir d'en donner aucun iugement.

Et cette indifference ne s'étend pas seulement aux choses dont l'entendement n'a aucune connoissance, mais generalement aussi à toutes celles qu'il ne decouvre pas avec vne parfaite clarté, au moment que la volonté en delibere ; car pour probables que soyent les coniectures qui me rendent enclin à iuger quelque chose, la seule connoissance que i'ay que ce ne sont que des coniectures, & non des raisons certaines & indubitables, suffit pour me donner occasion de iuger le contraire : Ce que i'ay suffisamment experimenté ces iours passez, lors que i'ay posé pour faux, tout ce que i'auois tenu auparauant pour tres-veritable, pour cela seul que i'ay remarqué que l'on en pouvoit douter en quelque sorte.

Or si ie m'abstiens de donner mon iugement sur vne chose, lors que ie ne la conçoÿ pas avec assez de clarté & de distinction, il est évident que i'en vse fort bien, & que ie ne suis point trompé ; Mais si ie me determine à la nier ; ou asseurer, alors ie ne m'ers plus comme ie dois de mon libre arbitre ; Et si i'assure ce qui n'est pas vray, il est evident que ie me trompe ; mesme aussi encore que ie iuge selon la verité, cela n'arriue que par hazard, & ie ne laisse pas de faillir, & d'vser mal de mon libre : Car la lumiere naturelle nous enseigne ; que la connoissance de l'entendement doit tousiours preceder la determination de la volonté. Et c'est dans ce mauuais vsage du libre arbitre, que se rencontre la priuation qui constituë la forme de l'erreur. La priuation, dis-je, se rencontre dans l'operation, entant qu'elle procede de moy, mais elle ne se trouue pas dans la puissance que i'ay receuë de Dieu, ny mesme dans l'operation, entant qu'elle depend de luy. Car ie n'ay certes aucun sujet de me plaindre, de ce que Dieu ne ma pas donné vne intelligence plus capable, ou vne lumiere naturelle plus grande que celle que ie tiens de luy ; puis qu'en effet il est du propre de l'entendement finy, de ne pas comprendre vne infinité de choses, & du propre d'un entendement crée d'estre finy : Mais i'ay tout sujet de luy rendre graces, de ce que ne m'ayant iamais rien deu, il m'a neantmoins donné tout le peu de perfections qui est en moy ; bien loin de concevoir des sentimens si iniustes, que de m'imaginer qu'il

m'ait osté, ou retenu iniustement les autres perfectiones qu'il ne m'a point données. Je n'ay pas aussi sujet de me plaindre, de ce qu'il m'a donné vne volonté plus étenduë que l'entendement, puis que la volonté ne consistant qu'en vne seule chose, & son sujet estant comme indiuisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne luy sçauroit rien oster sans la destruire; Et certes plus elle se trouue estre grande, & plus j'ay à remercier la bonté de celuy qui me l'a donnée. Et enfin ie ne dois pas aussi me plaindre, de ce que Dieu concourt avec moy pour former les actes de cette volonté, c'est à dire les iugemens dans lesquels ie me trompe: Parce que ces actes-là sont entièrement vrais, & absolument bons, entant qu'ils dependent de Dieu, & il y a en quelque sorte plus de perfection en ma nature, de ce que ie les puis former, que si ie ne le pouuois pas. Pour la priuation dans laquelle seule consiste la raison formelle de l'erreur, & du peché, elle n'a besoin d'aucun concours de Dieu, puis que ce n'est pas vne chose, ou vn estre, & que si on la rapporté à Dieu comme à sa cause, elle ne doit pas estre nommée priuation, mais seulement negation, selon la signification qu'on donne à ces mots dans l'Eschole.

Car en effect ce n'est point vne Imperfection en Dieu, de ce qu'il m'a donné la liberté de donner mon iugement, ou de ne le pas donner, sur certaines choses dont il n'a pas mis vne claire & distincte connoissance en mon entendement; mais sans doute

c'est en moy vne imperfection, de ce que ie n'en vse pas bien, & que ie donne temerairement mon iugement, sur des choses que ie ne conçois qu'avec obscurité & confusion.

Ie voy neantmoins qu'il estoit aisé à Dieu de faire en sorte que ie ne me trompasse iamais, quoy que ie demeurasse libre, & d'une connoissance bornée, à sçavoir, en donnant à mon entendement vne claire & distincte intelligence de toutes les choses dont ie deuois iamais deliberer, ou bien seulement s'il eust si profondement graué dans ma memoire la resolution de ne iuger iamais d'aucune chose sans la concevoir clairement & distinctement, que ie ne la peusse iamais oublier. Et ie remarque bien qu'entant que ie me considere tout seul, comme s'il n'y auoit que moy au monde, i'aurois esté beaucoup plus parfait que ie ne suis, si Dieu m'auoit crée tel que ie ne faillisse iamais. Mais ie ne puis pas pour cela nier, que ce ne soit en quelque façon vne plus grande perfection dans tout l'Vniuers, de ce que quelques vnes de ses parties ne sont pas exemptes de deffaut, que si elles estoient toutes semblables; Et ie n'ay aucun droit de me plaindre, si Dieu m'ayant mis au monde n'a pas voulu me mettre au rang des choses les plus nobles & les plus parfaites; mesme i'ay sujet de me contenter de ce que s'il ne m'a pas donné la vertu de ne point faillir, par le premier moyen que i'ay cy-dessus déclaré, qui depend d'une claire & évidente connoissance de toutes les choses dont ie puis deliberer,

il a

il a au moins laissé en ma puissance l'autre moyen , qui est de retenir fermement la resolution de ne jamais donner mon iugement sur les choses dont la verité ne m'est pas clairement connuë ; Car quoy que ie remarque cette foiblesse en ma nature , que ie ne puis attacher continuellement mon esprit à vne mesme pensée , ie puis toutesfois par vne meditation attentive & souuent reiterée , me l'imprimer si fortement en la memoire que ie ne manque jamais de m'en ressouvenir , toutes les fois que i'en auray besoin , & acquerir de cette façon l'habitude de ne point faillir ; Et dautant que c'est en cela que consiste la plus grande & principale perfection de l'homme , i'estime n'auoir pas peu gagné en cette Meditation , d'auoir découuert la cause des faussetez & des erreurs.

Et certes il n'y en peut auoir d'autre que celle que i'ay expliquée ; Car toutes les fois que ie retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connoissance , qu'elle ne fait aucun iugement que des choses qui luy sont clairement & distinctement représentées par l'entendement , il ne se peut faire que ie me trompe ; Parce que toute conception claire & distincte est sans doute quelque chose de réel , & de positif , & partant ne peut tirer son origine du neant , mais doit necessairement auoir Dieu pour son auteur , Dieu , dis-je , qui estant souuerainement parfait ne peut estre cause d'aucune erreur ; Et par conse-

quent il faut conclure qu'une telle conception, ou un tel jugement est véritable.

Au reste je n'ay pas seulement appris aujourd'hui ce que je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connoissance de la vérité. Car certainement i'y parviendray si j'arreste suffisamment mon attention sur toutes les choses que je concevray parfaitement, & si je les separe des autres que je ne comprends qu'avec confusion, & obscurité. A quoy dorénavant je prendray soigneusement garde.





MEDITATION

CINQUIÈME.

De l'essence des choses matérielles : Et de rechef de Dieu, qu'il existe.

L me reste beaucoup d'autres choses à examiner touchant les Atributs de Dieu, & touchant ma propre nature, c'est à dire celle de mon esprit ; mais i'en reprendray peut-estre vne autrefois la recherche. Maintenant (après auoir remarqué ce qu'il faut faire ou éuiter pour paruenir à la connoissance de la verité) ce que i'ay principalement à faire, est d'essayer de sortir, & me débarasser de tous les doutes, où ie suis tombé ces iours passez, & voir si l'on ne peut rien connoistre de certain touchant les choses matérielles.

Mais auant que i'examine s'il y a de telles 'choses qui existent hors de moy, ie dois considerer leurs idées,

entant qu'elles sont en ma pensée, & voir quelles sont celles qui sont distinctes, & quelles sont celles qui sont confuses.

En premier lieu, j' imagine distinctement cette quantité, que les Philosophes appellent vulgairement la quantité continuë, ou bien l'extension en longueur, largeur, & profondeur, qui est en cette quantité, ou plutôt en la chose à qui on l'attribuë. De plus ie puis nombrer en elle plusieurs diuerses parties, & attribuer à chacune de ces parties toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations, & de mouuemens : Et enfin ie puis assigner à chacun de ces mouuemens toutes sortes de durées.

Et ie ne connois pas seulement ces choses avec distinction, lors que ie les considere en general ; mais aussi pour peu que j'y applique mon attention, ie conçois vne infinité de particularitez touchant les nombres, les figures, les mouuemens, & autres choses semblables, dont la verité se fait paroistre avec tant d'euidence, & s'accorde si bien avec ma nature, que lors que ie commence à les decouvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que ie me ressouviens de ce que ie sçauois desia auparauant, c'est à dire, que j'aperçois des choses qui estoient desia dans mon esprit, quoy que ie n'eusse pas encore tourné ma pensée verselles.

Et ce que ie trouue icy de plus considerable, est que ie trouue en moy vne infinité d'idées de certaines choses, qui ne peuuent pas estre estimées vn pur

neant, quoy que peut-estre elles n'ayent aucune existence hors de ma pensée ; & qui ne sont pas feintes par moy, bien qu'il soit en ma liberté de les penser, ou ne les penser pas ; mais elles ont leurs natures vrayes & immuables. Comme, par exemple, lors que i' imagine vn triangle, encore qu'il n'y ait peut-estre en aucun lieu du monde hors de ma pensée vne telle figure, & qu'il n'y en ait iamais eu, il ne laisse pas neantmoins d'y auoir vne certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable & éternelle, que ie n'ay point inuentée, & qui ne dépend en aucune façon de mon esprit ; comme il paroist de ce que l'on peut démonstrer diuerses propriétés de ce triangle, à sçauoir, que ses trois angles sont égaux à deux droits, que le plus grand angle est soutenu par le plus grand costé, & autres semblables, lesquelles maintenant, soit que ie le veuille, ou non, ie reconnois tres-clairement & tres-euidemment estre en luy, encoré que ie n'y aye pensé auparauant en aucune façon, lors que ie me suis imaginé la première fois vn triangle ; & partant on ne peut pas dire que ie les aye feintes, & inuentées.

Et ie n'ay que faire icy de m'objecter, que peut-estre cette idée du triangle est venuë en mon esprit par l'entremise de mes sens, parce que i'ay veu quelquefois des corps de figure triangulaire ; Car ie puis former en mon esprit vne infinité d'autres figures, dont on ne peut auoir le moindre soupçon que iamais elles me soient tombées sous les sens, & ie ne laisse

pas toutesfois de pouuoir démonstrer diuerses propriétés touchant leur nature, aussi bien que touchant celle du triangle: lesquelles certes doiuent estre toutes vrayes, puis que ie les conçois clairement, & partant elles sont quelque chose, & non pas vn pur neant: car il est tres-euident que tout ce qui est vray est quelque chose; Et i'ay desia amplement démontré cy-dessus que toutes les choses que ie connois clairement & distinctement sont vrayes. Et quoy que ie ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que ie ne me sçauois empescher de les estimer vrayes, pendant que ie les conçois clairement & distinctement. Et ie me ressouuiens, que lors mesme que i'estois encore fortement attaché aux objects des sens, i'auois tenu au nombre des plus constantes veritez, celles que ie conceuois clairement & distinctement touchant les figures, les nombres, & les autres choses qui appartiennent à l'Arithmetique, & à la Geometrie.

Or maintenant si de cela seul que ie puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que ie reconnois clairement & distinctement appartenir à cette chose, luy appartient en effect, ne puis-je pas tirer de cecy vn argument, & vne preuve demonstratiue de l'existence de Dieu? Il est certain que ie ne trouue pas moins en moy son idée, c'est à dire, l'idée d'vn estre souuerainement parfait, que celle de quelque figure, ou de quelque nombre que ce soit; Et ie ne connois pas moins clairement &

distinctement, qu'une actuelle, & éternelle existence appartient à la nature, que ie connois que tout ce que ie puis démonstrer de quelque figure, ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure, ou de ce nombre; Et partant encore que tout ce que j'ay conclu dans les meditations precedentes, ne se trouuast point véritable, l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j'ay estimé iusques icy toutes les veritez des Mathematiques, qui ne regardent que les nombres, & les figures; bien qu'à la verité cela ne paroisse pas d'abord entierement manifeste, mais semble auoir quelque apparence de Sophisme. Car ayant accoustumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence, & l'essence, ie me persuade aysemét que l'existence, peut estre separée de l'essence de Dieu, & qu'ainsi on peut conceuoir Dieu comme n'estant pas actuellement. Mais neantmoins lors que j'y pense avec plus d'attention, ie trouue manifestement que l'existence ne peut non plus estre separée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectilique, la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits: ou bien de l'idée d'une montagne, l'idée d'une vallée; En sorte qu'il n'y a pas moins de repugnance de conceuoir un Dieu (c'est à dire un estre souuerainement parfait) auquel manque l'existence (c'est à dire auquel manque quelque perfection) que de conceuoir une montagne qui n'ait point de vallée.

Mais encore qu'en effect ie ne puisse pas conce-

uoir vn Dieu sans existence, non plus qu'une montagne sans vallée, toutesfois comme de cela seul que ie conçoÿ vne montagne avec vne vallée, il ne s'enfuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde; De mesme aussi quoy que ie conçoÿe Dieu avec l'existence, il semble qu'il ne s'enfuit pas pour cela qu'il y en ait aucun qui existe : Car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses ; Et comme il ne tient qu'à moy d'imaginer vn cheual ailé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des ailles, ainsi ie pourois peut-estre attribuer l'existence à Dieu, encore qu'il n'y eust aucun Dieu qui existast. Tant s'en faut, c'est icy qu'il y a vn Sophisme caché sous l'apparence de cette objection ; car de ce que ie ne puis conceuoir vne montagne sans vallée, il ne s'enfuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne, ny aucune vallée, mais seulement que la montagne & la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, ne se peuuent en aucune façon separer l'une d'avec l'autre : Au lieu que de cela seul, que ie ne puis conceuoir Dieu sans existence, il s'enfuit que l'existence est inseparable de luy, & partant qu'il existe veritablement ; non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, & qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais au contraire parce que la nécessité de la chose mesme, à sçauoir, de l'existence de Dieu, determine ma pensée à le conceuoir de cette façon. Car il n'est pas en ma liberté de conceuoir vn Dieu sans existence (c'est à dire vn estre souuerainement parfait sans

vne

vne souueraine perfection) comme il m'est libre d'imaginer vn cheual sans ailles, ou avec des ailles.

Et on ne doit pas dire icy, qu'il est à la verité necessaire que i'auoüe que Dieu existe, après que i'ay supposé qu'il possede toutes sortes de perfections, puis que l'existence en est vne, mais qu'en effect ma premiere supposition n'estoit pas necessaire; de mesme qu'il n'est point necessaire de penser que toutes les figures de quatre costez se peuuent inscrire dans le cercle, mais que supposant que i'aye cette pensée, ie suis contraint d'auoüer que le rhombe se peut inscrire dans le cercle, puis que c'est vne figure de quatre costez; & ainsi ie seray contraint d'auoüer vne chose fausse. On ne doit point, dis-je, alleguer cela: car encore qu'il ne soit pas necessaire que ie tombe iamais dans aucune pensée de Dieu, neantmoins toutes les fois qu'il m'arriue de penser à vn estre premier & souuerain, & de tirer, pour ainsi dire, son idée du tresor de mon esprit, il est necessaire que ie luy attribüe toutes sortes de perfections, quoy que ie ne vienne pas à les nombrer toutes, & à appliquer mon attention sur chacune d'elles en particulier. Et cette necessité est suffisante pour me faire conclure (après que i'ay reconnu que l'existence est vne perfection) que cét estre premier & souuerain existe veritablement; de mesme qu'il n'est pas necessaire que i' imagine iamais aucun triangle, mais toutes les fois que ie veux considerer vne figure rectilique composée seulement de trois angles, il est absolument neces-

faire que ie luy attribuë toutes les choses qui seruent à conclure, que les trois angles ne sont pas plus grands que deux droicts, encore que peut-estre ie ne considere pas alors cela en particulier. Mais quand i'examine quelles figures sont capables d'estre inscrites dans le cercle, il n'est en aucune façon necessaire que ie pense que toutes les figures de quatre costez sont de ce nombre; au contraire ie ne puis pas mesme feindre que cela soit, tant que ie ne voudray rien receuoir en ma pensée, que ce que ie pouray conceuoir clairement & distinctement. Et par consequent il y a vne grande difference entre les fausses supositions, comme est celle-cy, & les veritables idées qui sont nées avec moy, dont la premiere & principale est celle de Dieu.

Car en effect ie reconnois en plusieurs façons que cette idée n'est point quelque chose de feint ou d'inuenté, dépendant seulement de ma pensée, mais que c'est l'image d'une vraye, & immuable nature. Premièrement à cause que ie ne scaurois conceuoir autre chose que Dieu seul, à l'essence de laquelle l'existence appartienne avec necessité. Puis aussi pource qu'il ne m'est pas possible de conceuoir deux ou plusieurs Dieux de mesme façon. Et posé qu'il y en ait vn maintenant qui existe, ie voy clairement qu'il est necessaire qu'il ait esté auparauant de toute eternité, & qu'il soit eternellement à l'auenir. Et enfin parce que ie connois vne infinité d'autres choses en Dieu, desquelles ie ne puis rien diminuer, ny changer.

Au reste de quelque preuve & argument que ie me serue, il en faut toujours reuenir là, qu'il n'y a que les choses que ie conçois clairement & distinctement, qui ayent la force de me persuader entièrement. Et quoy qu'entre les choses que ie conçois de cette sorte, il y en ait à la vérité quelques vnes manifestement conuës d'un chacun, & qu'il y en ait d'autres aussi qui ne se decouurent qu'à ceux qui les considerent de plus près, & qui les examinent plus exactement, toutesfois après qu'elles sont vne fois decouvertes, elles ne sont pas estimées moins certaines les vnes que les autres. Comme, par exemple, en tout triangle rectangle, encore qu'il ne paroisse pas d'abord si facilement que le quarré de la base est égal aux quarrés des deux autres costez, comme il est évident que cette base est opposée au plus grand angle, neantmoins depuis que cela a esté vne fois reconnu, on est autant persuadé de la vérité de l'un que de l'autre. Et pour ce qui est de Dieu, certes, si mon esprit n'estoit preuenü d'aucuns preiugez, & que ma pensée ne se trouuast point diuertie par la presence continuelle des images des choses sensibles, il n'y auroit aucune chose que ie connusse plustost, ny plus facilement que luy; Car y a-t'il rien de foy plus clair & plus manifeste, que de penser qu'il y a vn Dieu, c'est à dire vn estre souuerain & parfait, en l'idée duquel seul l'existence necessaire ou eternelle est comprise, & par consequent qui existe?

Et quoy que pour bien conceuoir cette vérité,

raye eu besoin d'une grande application d'esprit : Toutesfois à present ie ne m'en tiens pas seulement aussi assuré, que de tout ce qui me semble le plus certain : Mais outre cela ie remarque que la certitude de toutes les autres choses en depend si absolument, que sans cette connoissance il est impossible de pouuoir iamais rien sçauoir parfaitement.

Car encore que ie sois d'une telle nature, que dès aussi-tost que ie comprends quelque chose fort clairement & fort distinctement, ie suis naturellement porté à la croire vraye, neantmoins parce que ie suis aussi d'une telle nature, que ie ne puis pas auoir l'esprit tousiours attaché à vne mesme chose, & que souuent ie me ressouuiens d'auoir iugé vne chose estre vraye, lors que ie cesse de considerer les raisons qui m'ont obligé à la iuger telle, il peut arriuer pendant ce temps là que d'autres raisons se presentent à moy, lesquelles me feroient aisement changer d'opinion, si i'ignorois qu'il y eust vn Dieu ; Et ainsi ie n'auois iamais vne vraye & certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues & inconstantes opinions.

Comme, par exemple, lors que ie considere la nature du triangle, ie connois euidemment, moy qui suis vn peu versé dans la Geometrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits ; & il ne m'est pas possible de ne le point croire, pendant que i'applique ma pensée à sa démonstration ; mais aussi-tost que ie l'en détourne, encore que ie me ressouuienne

de l'auoir clairement comprise; Toutesfois il se peut faire aisement que ie doute de sa verité, si i'ignore qu'il y ait vn Dieu: Car ie puis me persuader d'auoir esté fait tel par la Nature, que ie me puisse aisement tromper, mesme dans les choses que ie croy comprendre avec le plus déuidence, & de certitude: Veu principalement que ie me ressouuiens d'auoir souuent estimé beaucoup de choses pour vrayes & certaines, lesquelles par après d'autres raisons m'ont porté à iuger absolument fausses.

Mais après que i'ay reconnu qu'il y a vn Dieu, pource qu'en mesme temps i'ay reconnu aussi que toutes choses dépendent de luy, & qu'il n'est point trompeur, & qu'en suite de cela i'ay iugé que tout ce que ie conçoÿ clairement & distinctement ne peut manquer d'estre vray; encore que ie ne pense plus aux raisons pour lesquelles i'ay iugé cela estre veritable, pourueu que ie me ressouuienne de l'auoir clairement & distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire, qui me le face iamais reuoquer en doute, & ainsi i'en ay vne vraye & certaine science. Et cette mesme science s'estend aussi à toutes les autres choses que ie me ressouuiens d'auoir autrefois démontrées, comme aux veritez de la Geometrie, & autres semblables: Car qu'est-ce que l'on me peut obiecter, pour m'obliger à les reuoquer en doute? Me dira-t'on que ma nature est telle que ie suis fort sujet à me méprendre? Mais ie sçay desia que ie ne puis me tromper dans les iugemens dont ie

connois clairement les raisons : Me dira-t'on que i'ay tenu autrefois beaucoup de choses pour vrayes, & certaines, lesquelles i'ay recõnu par apres estre fausses? Mais ie n'auois connu clairement ny distinctement aucunes de ces choses-là, & ne scachant point encore cette regle par laquelle ie m'asseure de la verité, i'auois esté porté à les croire, par des raisons que i'ay reconnu depuis estre moins fortes, que ie ne me les estois pour lors imaginées. Que me pourra-t'on doncques obiecter dauantage? que peut-estre ie dors (comme ie me l'estois moy-mesme objecté cy-deuant) ou bien que toutes les pensées que i'ay maintenant ne sont pas plus vrayes que les réueries que nous imaginons estans endormis? Mais quand bien mesme ie dormirois, tout ce qui se presente à mon esprit avec évidence, est absolument veritable. Et ainsi ie reconnois tres-clairement que la certitude, & la verité de toute science, depend de la seule connoissance du vray Dieu; En sorte qu'auant que ie le connoisse ie ne pouuois scauoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que ie le connois, i'ay le moyen d'acquérir vne science parfaite touchant vne infinité de choses, non seulement de celles qui sont en luy, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, entant qu'elle peut seruir d'objet aux demonstrations des Geometres, lesquels n'ont point de regard à son existence.



MEDITATION

SIXIÈME.

De l'existence des choses matérielles, & de la réelle distinction entre l'ame & le corps de l'homme.

NL ne me reste plus maintenant qu'à examiner s'il y a des choses matérielles, & certes au moins sçay-je desia qu'il y en peut avoir, entant qu'on les considère comme l'objet des démonstrations de Geometrie, veu que de cette façon ie les conçois fort clairement & fort distinctement. Car il n'y a point de doute que Dieu n'ait la puissance de produire toutes les choses que ie suis capable de concevoir avec distinction ; & ie n'ay iamais iugé qu'il luy fust impossible de faire quelque chose, qu'alors que ie trouvois de la contradiction à la pouvoir bien concevoir. De plus la faculté d'imaginer qui est en moy, & de laquelle ie voy par

experience que ie me fers lors que ie m'applique à la consideration des choses materielles, est capable de me persuader leur existence: car quand ie considere attentiuement ce que c'est que l'imagination, ie trouue qu'elle n'est autre chose qu'une certaine application de la faculté qui connoist, au corps qui luy est intimement present, & partant qui existe.

Et pour rendre cela tres-manifeste ; ie remarque premierement la difference qui est entre l'imagination, & la pure intellecttion, ou conception. Par exemple, lors que i' imagine vn triangle, ie ne le conçoÿ pas seulement comme vne figure composée & comprise de trois lignes, mais outre cela ie considere ces trois lignes comme presentes par la force & l'application interieure de mon esprit ; & c'est proprement ce que i'appelle imaginer. Que si ie veux penser à vn Chiliogone, ie conçoÿ bien à la verité que c'est vne figure composée de mille costez, aussi facilement que ie conçoÿ qu'un triangle est vne figure composée de trois costez seulement, mais ie ne puis pas imaginer les mille costez d'un Chiliogone, comme ie fais les trois d'un triangle, ny pour ainsi dire, les regarder comme presens avec les yeux de mon esprit. Et quoy que suiuant la coustume que i'ay de me seruir tousiours de mon imagination, lors que ie pense aux choses corporelles, il arriue qu'en conceuant vn Chiliogone ie me represente confusement quelque figure, toutesfois il est tres euident que cette figure n'est point vn Chiliogone ;
puis

Puis qu'elle ne differe nullement de celle que ie me representerois, si ie pensois à vn Myriogone, ou à quelque autre figure de beaucoup de costez ; & qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les proprietéz qui font la difference du Chiliogone d'auec les autres Polygones.

Que s'il est question de considerer vn Pentagone, il est bien vray que ie puis conceuoir sa figure, aussi bien que celle d'un Chiliogone, sans le secours de l'imagination ; mais ie la puis aussi imaginer en appliquant l'attention de mon esprit à chacun de ses cinq costez, & tout ensemble à l'aire, ou à l'espace qu'ils renferment. Ainsi ie connois clairement que j'ay besoin d'une particuliere contention d'esprit pour imaginer, de laquelle ie ne me sers point pour conceuoir ; & cette particuliere contention d'esprit montre éuidemment la difference qui est entre l'imagination, & l'intellection, ou conception pure.

Je remarque outre cela que cette vertu d'imaginer qui est en moy, entant qu'elle differe de la puissance de conceuoir, n'est en aucune sorte necessaire à ma nature, ou à mon essence, c'est à dire à l'essence de mon esprit : car encore que ie ne l'eusse point, il est sans doute que ie demeurerois tousiours le mesme que ie suis maintenant : d'où il semble que l'on puisse conclure qu'elle dépend de quelque chose qui differe de mon esprit ; Et ie conçois facilement que si quelque corps existe, auquel mon esprit soit conjoinct & vny de telle sorte, qu'il se puisse appliquer

à le considerer quand il luy plaist, il se peut faire que par ce moyen il imagine les choses corporelles, en sorte que cette façon de penser differe seulement de la pure intellection, en ce que l'esprit en conceuant se tourne en quelque façon vers soy-mesme, & considere quelqu'une des idées qu'il y a en soy; mais en imaginant il se tourne vers le corps, & y considere quelque chose de conforme à l'idée qu'il a formée de soy-mesme, ou qu'il a receuë par les sens. Je conçois, dis-je, aisement que l'imagination se peut faire de cette sorte, s'il est vray qu'il y ait des corps; Et parce que ie ne puis rencontrer aucune autre voye pour expliquer comment elle se fait, ie coniecture de la probablement qu'il y en a; Mais ce n'est que probablement, & quoy que i'examine soigneusement toutes choses, ie ne trouue pas neantmoins que de cette idée distincte de la nature corporelle, que i'ay en mon imagination, ie puisse tirer aucun argument qui concluë avec necessité l'existence de quelque corps.

Or i'ay accoustumé d'imaginer beaucoup d'autres choses, outre cette nature corporelle qui est l'objet de la Geometrie; à sçauoir, les couleurs, les sons, les faueurs, la douleur, & autres choses semblables, quoy que moins distinctement: Et d'autant que i'apperçois beaucoup mieux ces choses-là par les sens, par l'entremise desquels, & de la memoire, elles semblent estre paruenüe iusqu'à mon imagination; ie croy que pour les examiner plus commodement, il est à

propos que i'examine en mesme temps ce que c'est que sentir, & que ie voye si des idées que ie reçoÿ en mon esprit par cette façon de penser, que i'appelle sentir, ie puis tirer quelque preuve certaine de l'existence des choses corporelles.

Et premierement ie rappelleray dans ma memoire quelles sont les choses que i'ay cy-deuant tenuës pour vraÿes, comme les ayant receuës par les sens; & sur quels fondemens ma creance estoit appuyé; En après i'examineray les raisons qui m'ont obligé depuis à les reuoquer en doute; Et enfin ie considereray ce que i'en dois maintenant croire.

Premierement doncques i'ay senty que i'auois vne teste, des mains, des pieds, & tous les autres membres dont est composé ce corps que ie considerois comme vne partie de moy-mesme, ou peut-estre aussi comme le tout: De plus i'ay senty que ce corps estoit placé entre beaucoup d'autres, desquels il estoit capable de recevoir diuerses commoditez & incommoditez, & ie remarquois ces commoditez par vn certain sentiment de plaisir ou volupté, & les incommoditez par vn sentiment de douleur. Et outre ce plaisir & cette douleur, ie ressentois aussi en moy la faim, la soif, & d'autres semblables appetits, comme aussi de certaines inclinations corporelles vers la ioye, la tristesse, la colere, & autres semblables passions. Et au dehors outre l'extension, les figures, les mouuemens des corps, ie remarquois en eux de la dureté, de la chaleur, & toutes les autres qualitez qui tom-

bont sous l'attouchement ; De plus i'y remarquois de la lumiere, des couleurs, des odeurs, des faueurs, & des sons, dont la varieté me donnoit moyen de distinguer le Ciel, la Terre, la Mer, & generalement tous les autres corps les vns d'auec les autres.

Et certes considerant les idées de toutes ces qualitez qui se presentoient à ma pensée, & lesquelles seules ie sentoie proprement & immediatement, ce n'estoit pas sans raison que ie croyois sentir des choses entierement differentes de ma pensée, à sçauoir, des corps d'où procedoient ces idées ; Car i'experimentois qu'elles se presentoient à elle sans que mon consentement y fust requis, en sorte que ie ne pouuois sentir aucun objet, quelque volonté que i'en eusse, s'il ne se trouuoit present à l'organe d'un de mes sens ; & il n'estoit nullement en mon pouuoir de ne le pas sentir, lors qu'il s'y trouuoit present.

Et parce que les idées que ie receuois par les sens estoient beaucoup plus viues, plus expresses, & mesme à leur façon plus distinctes, qu'aucunes de celles que ie pouuois feindre de moy-mesme en meditant, ou bien que ie trouuois imprimées en ma memoire, il sembloit quelles ne pouuoient proceder de mon esprit. De façon qu'il estoit necessaire qu'elles fussent causées en moy par quelques autres choses : Desquelles choses n'ayant aucune connoissance, sinon celle que me donnoient ces mesmes idées, il ne me pouuoit venir autre chose en l'esprit, sinon que ces cho-

ses-là estoient semblables aux idées qu'elles cau-
soient.

Et pource que ie me ressouuenois aussi que ie m'estois plustost seruy des sens, que de la raison, & que ie reconnoissois que les idées que ie formois de moy-mesme, n'estoient pas si expressés, que celles que ie receuois par les sens, & mesme qu'elles estoient le plus souuent composées des parties de celles-cy, ie me persuadois aisement que ie n'auois aucune idée dans mon esprit, qui n'eust passé auparauant par mes sens.

Ce n'estoit pas aussi sans quelque raison que ie croyois que ce corps (lequel par vn certain droit particulier i'appellois mien,) m'appartenoit plus proprement, & plus étroitement que pas vn autre; Car en effect ie n'en pouuois iamais estre separé comme des autres corps: le ressentois en luy & pour luy tous mes appetits, & toutes mes affections; & enfin i'estois touché des sentimens de plaisir & de douleur en ses parties, & non pas en celles des autres corps qui en sont separez.

Mais quand i'examinois pourquoy de ce ie ne sçay quel sentiment de douleur suit la tristesse en l'esprit, & du sentiment de plaisir n'aist la ioye; ou bien pourquoy cette ie ne sçay quelle emotion de l'estomac, que i'appelle faim, nous fait auoir enuie de manger, & la secheresse du gosier nous fait auoir enuie de boire, & ainsi du reste, ie n'en pouuois rendre aucune raison, sinon que la nature me l'enseignoit de la sorte; car il n'y a certes aucune affinité ny aucun rap-

port, (au moins que ie puisse comprendre,) entre cette emotion de l'estomac & le desir de manger, non plus qu'entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur, & la pensée de tristesse que fait naistre ce sentiment. Et en même façon il me sembloit que i'auois appris de la nature toutes les autres choses que ie iugeois touchant les objets de mes sens, pource que ie remarquois que les iugemens que i'auois coustume de faire de ces objets, se formoient en moy auant que i'eusse le loisir de peser, & considerer aucunes raisons qui me peussent obliger à les faire.

Mais par après plusieurs experiences ont peu à peu ruiné toute la creance que i'auois adioustée aux sens: Car i'ay obserué plusieurs fois que des tours qui de loin m'auoient semblé rondes, me paroissoient de prés estre quarrées, & que des colosses éluez sur les plus hauts sommets de ces tours, me paroissoient de petites statuës à les regarder d'embas; & ainsi dans vne infinité d'autres rencontres, i'ay trouué de l'erreur dans les iugemens fondez sur les sens extérieurs; & non pas seulement sur les sens extérieurs, mais même sur les intérieurs: Car y a-t'il chose plus intime, ou plus intérieure que la douleur; Et cependant i'ay autresfois appris de quelques personnes qui auoient les bras & les iambes coupées, qu'il leur sembloit encore quelquefois sentir de la douleur dans la partie qui leur auoit esté coupée; Ce qui me donnoit sujet de penser, que ie ne pouuois aussi estre assuré d'auoir mal à quelqu'un de mes membres,

quoy que ie sentisse en luy de la douleur.

Et à ces raisons de douter i'en ay encore adiousté depuis peu deux autres fort generales. La premiere est, que ie n'ay iamais rien creu sentir estant éveillé, que ie ne puisse aussi quelquefois croire sentir quand ie dors ; Et comme ie ne croy pas que les choses qu'il me semble que ie sens en dormant, procedent de quelques objets hors de moy, ie ne voyois pas pourquoy ie deuois plustost auoir cette creance, touchant celles qu'il me semble que ie sens estant éveillé. Et la seconde, que ne connoissant pas encore, ou plustost feignant de ne pas connoistre, l'auteur de mon estre, ie ne voyois rien qui peust empescher que ie n'eusse esté fait tel par la nature, que ie me trompasse mesme dans les choses qui me paroissoient les plus veritables.

Et pour les raisons qui m'auoyent cy-deuant persuadé la verité des choses sensibles, ie n'auois pas beaucoup de peine à y respondre. Car la nature semblant me porter à beaucoup de choses dont la raison me détournoit, ie ne croyois pas me deuoir confier beaucoup aux enseignemens de cette nature. Et quoy que les idées que ie reçois par les sens ne dependent pas de ma volonté, ie ne pensois pas que l'on deust pour cela conclure qu'elles procedoient de choses differentes de moy, puis que peut-estre il se peut rencontrer en moy quelque faculté (bien qu'elle m'ait esté iusques icy inconnüe) qui en soit la cause, & qui les produise.

Mais maintenant que ie commence à me mieux connoistre moy-mesme, & à découuir plus clairement l'autheur de mon origine, ie ne pense pas à la cyrité que ie doiue temerairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner; mais ie ne pense pas aussi que ie les doiue toutes generalement reuoquer en doute.

Et premierement, pource que ie sçay que toutes les choses que ie conçooy clairement & distinctement, peuuent estre produites par Dieu telles que ie les conçooy, il suffit que ie puisse conceuoir clairement & distinctement vne chose sans vne autre, pour estre certain que l'vne est distincte ou differente de l'autre: parce qu'elles peuuent estre posées separement au moins par la toute puissance de Dieu; & il n'importe pas par quelle puissance cette separation se face, pour m'obliger à les iuger differentes: Et partant de cela mesme que ie connois avec certitude que i'existe, & que cependant ie ne remarque point qu'il appartienne necessairement aucune autre chose à ma nature; ou à mon essence, sinon que ie suis vne chose qui pense, ie conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que ie suis vne chose qui pense, ou vne substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoy que peut-estre (ou plustost certainement, comme ie le diray tantost) i'aye vn corps auquel ie suis tres-étroittement conioint; néantmoins pource que d'vn costé i'ay vne claire & distincte idée de moy-mesme, entant que ie suis seulement

lement vne chose qui pense & non étendueë, & que d'un autre i'ay vne idée distincte du corps, entant qu'il est seulement vne chose étendueë & qui ne pense point, il est certain que ce moy, c'est à dire mon ame, par laquelle ie suis ce que ie suis, est entierement & veritablement distincte de mon corps, & qu'elle peut estre, ou exister sans luy.

Dauantage ie trouue en moy des facultez de penser toutes parriculieres, & distinctes de moy, à sçauoir les facultez d'imaginer & de sentir, sans lesquels ie puis bien me conceuoir clairement & distinctement tout entier, mais non pas elles sans moy, c'est à dire sans vne substance intelligente à quielles soient attachées: Car dans la notion que nous auons de ces facultez, ou, (pour me seruir des termes de l'école) dans leur concept formel, elles enferment quelque sorte d'intellection: d'où ie conçois qu'elles sont distinctes de moy, comme les figures, les mouuemens, & les autres modes ou accidens des corps, le sont des corps mesmes qui les soustiennent.

Ie reconnois aussi en moy quelques autres facultez comme celles de changer de lieu, de se mettre en plusieurs postures, & autres semblables, qui ne peuuent estre conceuës, non plus que les precedentes, sans quelque substance à qui elles soient attachées, ny par consequent exister sans elle, mais il est tres-éuident que ces facultez; s'il est vray qu'elles existent, doiuent estre attachées à quelque substance corporelle, ou étendueë, & non pas à vne substance intelligente: Puis que dans

leur concept clair & distinct, il y a bien quelque sorte d'extension qui se trouue contenuë, mais point du tout d'intelligence. De plus il se rencontre en moy vne certaine faculté passiuë de sentir, c'est à dire de receuoir & de connoistre les idées des choses sensibles, mais elle me seroit inutile, & ie ne m'en pourois aucunement seruir, s'il n'y auoit en moy, ou en autruy, vne autre faculté actiue, capable de former & produire ces idées. Or cette faculté actiue ne peut estre en moy entant que ie ne suis qu'une chose qui pense, veu qu'elle ne presupose point ma pensée, & aussi que ces idées-là me sont souuent représentées sans que i'y contribuë en aucune sorte, & mesme souuent contre mon gré; il faut donc necessairement qu'elle soit en quelque substance differente de moy, dans laquelle toute la realité, qui est obiectiuement dans les idées qui en sont produites, soit contenuë formellement ou euidentement; (comme ie l'ay remarqué cy-deuant:) Et cette substance est ou vn corps, c'est à dire vne nature corporelle, dans laquelle est contenu formellement & en effect, tout ce qui est obiectiuement & par representation dans les idées; ou bien c'est Dieu mesme, ou quelqu'autre creature plus noble que le corps, dans laquelle cela mesme est contenu eminentement.

Or Dieu n'estant point trompeur, il est tres-manifeste qu'il ne m'enuoye point ces idées immédiatement par luy-mesme, ny aussi par l'entremise de quelque creature, dans laquelle leur realité ne soit

pas contenuë formellement, mais seulement eminentement. Car ne m'ayant donné aucune faculté pour connoistre que cela soit, mais au contraire vne tres-grande inclination à croire qu'elles me sont enuoyées, ou qu'elles partent des choses corporelles, ie ne voy pas comment on pouroit l'excuser de tromperie, si en effect ces idées partoient, ou estoient produites par d'autres causes que par des choses corporelles : Et partant il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent.

Toutesfois elles ne sont peut-estre pas entièrement telles que nous les apperceuons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure & confuse en plusieurs choses : mais au moins faut-il auoüer que toutes les choses que i'y conçoÿ clairement & distinctement, c'est à dire toutes les choses généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la Geometrie Speculatiue, s'y retrouuent véritablement. Mais pour ce qui est des autres choses, lesquelles ou sont seulement particulieres, par exemple, que le Soleil soit de telle grandeur, & de telle figure, &c. ou bien sont conceuës moins clairement & moins distinctement, comme la lumiere, le son, la douleur, & autres semblables, il est certain qu'encore qu'elles soient fort douteuses & incertaines, toutesfois de cela seul que Dieu n'est point trompeur, & que par conséquent il n'a point permis qu'il peult y auoir aucune fausseté dans mes opinions, qu'il ne m'ait aussi donné quelque faculté capable de la cor-

riger, ie croy pouuoir conclure assurement, que i'ay en moy les moyens de les connoistre avec certitude.

Et premierement il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque verité: Car par la nature considerée en general, ie n'entens maintenant autre chose que Dieu mesme, ou bien l'ordre & la disposition que Dieu a établie dans les choses créées; Et par ma nature en particulier, ie n'entens autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données.

Or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressement, ny plus sensiblement, sinon que i'ay vn corps qui est mal disposé quand ie sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand i'ay les sentimens de la faim ou de la soif, &c. Et partant ie ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque verité.

La nature m'enseigne aussi par ces sentimens de douleur, de faim, de soif, &c. Que ie ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son nauire, mais outre cela que ie luy suis conioint tres-étroittement, & tellement confondu & meslé, que ie compose comme vn seul tout avec luy. Car si cela n'estoit lors que mon corps est blessé, ie ne sentirois pas pour cela de la douleur, moy qui ne suis qu'une chose qui pense, mais i'aperçeuerois cette blessure par le seul entendement, comme vn pilote apperçoit par la veüe si quelque chose se rompt dans son vaisseau;

Et lors que mon corps a besoin de boire ou de manger, ie connoistrais simplement cela mesme, sans en estre auerty par des sentimens confus de faim & de soif. Car en effect tous ces sentimens de faim, de soif, de douleur, &c. ne font autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui prouiennent & dependent de l'vnion, & comme du mélange de l'esprit avec le corps.

Outre cela la Nature m'enseigne que plusieurs autres corps existent autour du mien, entre lesquels ie dois poursuiure les vns, & fuir les autres. Et certes de ce que ie sens differentes sortes de couleurs, d'odeurs, de saueurs, de sons, de chaleur, de dureté, &c. Ie conclus fort bien qu'il y a dans les corps, d'où procedent toutes ces diuerses perceptions des sens, quelques varietez qui leur répondent, quoy que peut-estre ces varietez ne leur soient point en effect semblables; Et aussi de ce qu'entre ces diuerses perceptions des sens, les vnes me sont agreables & les autres desagreables, ie puis tirer vne consequence tout à fait certaine, que mon corps (ou plutoft moy-mesme tout entier, entant que ie suis composé du corps & de l'ame) peut receuoir diuerses commoditez ou incommoditez des autres corps qui l'environnent.

Mais il y a plusieurs autres choses qu'il semble que la nature m'ait enseignées, lesquelles toutesfois ie n'ay pas veritablement receuës d'elle, mais qui se sont introduites en mon Esprit, par vne certaine coutume que j'ay de iuger inconsiderement des choses, & ainsi il

peut ayſément arriuer qu'elles contiennent quelque fauſſeté. Comme, par exemple, l'opinion que i'ay que tout eſpace dans lequel il n'y a rien qui meue, & face impreſſion ſur mes ſens, ſoit vuide; Que dans vn corps qui eſt chaud, il y ait quelque choſe de ſemblable à l'idée de la chaleur qui eſt en moy; que dans vn corps blanc ou noir, il y ait la meſme blancheur ou noirceur que ie ſens; Que dans vn corps amer ou doux, il y ait le meſme gouſt ou la meſme ſauceur, & ainſi des autres; Que les Aſtres, les Tours, & tous les autres corps eſloignez ſoient de la meſme figure, & grandeur, qu'ils paroiffent de loin à nos yeux, &c.

Mais afin qu'il n'y ait rien en cecy que ie ne conçoie diſtinctement, ie dois preciſement définir ce que i'entens proprement lors que ie dis que la nature m'enſeigne quelque choſe; Car ie prens icy la nature en vne ſignification plus reſſerrée, que lors que ie l'appelle vn aſſemblage, ou vne complexion de toutes les choſes que Dieu m'a données; veu que cét aſſemblage ou complexion comprend beaucoup de choſes qui n'appartiennent qu'à l'Eſprit ſeul, deſquelles ie n'entens point icy parler, en parlant de la nature: Comme, par exemple, la notion que i'ay de cette verité, que ce qui a vne fois eſté fait ne peut plus n'auoir point eſté fait, & vne infinité d'autres ſemblables, que ie connois par la lumière naturelle ſans l'ayde du corps; & qu'il en comprend auſſi pluſieurs autres qui n'appartiennent qu'au corps ſeul, & ne ſont point icy non plus contenuës ſous le nom de nature; comme la qua-

lité qu'il a d'estre pesant, & plusieurs autres semblables, desquelles ie ne parle pas aussi, mais seulement des choses que Dieu m'a données, comme estant composé de l'esprit & du corps. Or cette nature m'apprend bien à fuir les choses qui causent en moy le sentiment de la douleur, & à me porter vers celles qui me communiquent quelque sentiment de plaisir; mais ie ne voy point qu'oultre cela elle m'apprenne que de ces diuerses perceptions des sens nous deuions iamais rien conclure touchant les choses qui sont hors de nous, sans que l'esprit les ait soigneusement & meurement examinées; Car c'est ce me semble à l'esprit seul, & non point au composé de l'esprit & du corps, qu'il appartient de connoistre la verité de ces choses-là.

Ainsi quoy qu'une estoille ne face pas plus d'impression en mon œil que le feu d'un petit flambeau, il n'y a toutesfois en moy aucune faculté réelle, ou naturelle, qui me porte à croire qu'elle n'est pas plus grande que ce feu, mais ie l'ay iugé ainsi dès mes premières années sans aucun raisonnable fondement; Et quoy qu'en aprochant du feu ie sente de la chaleur, & mesme que m'en approchant vn peu trop près ie resente de la douleur: Il n'y a toutesfois aucune raison qui me puisse persuader qu'il y a dans le feu quelque chose de semblable à cette chaleur, non plus qu'à cette douleur: mais seulement i'ay raison de croire qu'il y a quelque chose en luy, quelle qu'elle puisse estre, qui excite en moy ces sentimens de chaleur, ou de douleur.

De mēſme auſſi quoy qu'il y ait des eſpaces dans leſquels ie ne trouue rien qui excite & meue mes ſens, ie ne dois pas conclure pour cela que ces eſpaces ne contiennent en eux aucun corps ; mais ie voy que tant en cecy, qu'en pluſieurs autres choſes ſemblables, i'ay accouſtumé de peruertir & confondre l'ordre de la nature : parce que ces ſentimens , ou perceptions des ſens n'ayant eſté miſes en moy que pour ſignifier à mon eſprit quelles choſes ſont conuenables ou nuifibles au compoſé dont il eſt partie , & iuſques là eſtant aſſez claires , & aſſez diſtinctes , ie m'en ſers neantmoins comme ſi elles eſtoient des regles tres-certaines , par leſquelles ie peuſſe connoiſtre immédiatement l'eſſence , & la nature des corps qui ſont hors de moy , de laquelle toutesfois elles ne me peuvent rien enſeigner que de fort obſcur, & confus.

Mais i'ay deſia cy-deuant aſſez examiné, comment, nonobſtant la ſouueraine bonté de Dieu , il arriue qu'il y ait de la fauſſeté dans les iugemens que ie fais en cette ſorte. Il ſe preſente ſeulement encore icy vne difficulté touchant les choſes que la nature m'enſeigne deuoir eſtre ſuiuies , ou euitées , & auſſi touchant les ſentimens interieurs qu'elle a miſ en moy ; car il me ſemble y auoir quelquefois remarqué de l'erreur , & ainſi que ie ſuis directement trompé par ma nature. Comme , par exemple, le gouſt agreable de quelque viande en laquelle on aura meſlé du poiſon , peut m'inuiter à prendre ce poiſon , & ainſi me tromper. Il eſt vray toutesfois qu'en cecy la nature
peut

peut estre excusée, car elle me porte seulement à desirer la viande dans laquelle ie rencontre vne saueur agreable, & non point à desirer le poison, lequel luy est inconnu : De façon que ie ne puis conclure de cecy autre chose, sinon que ma nature ne connoist pas entierement & vniuersellement toutes choses : Dequoy certes il n'y a pas lieu de s'estonner, puis que l'homme estant d'une nature finie, ne peut aussi auoir qu'une connoissance d'une perfection limitée.

Mais nous nous trompons aussi assez souuent, mesme dans les choses auxquelles nous sommes directement portez par la nature, comme il arriue aux malades lors qu'ils desirent de boire, ou de manger des choses qui leur peuuent nuire. On dira peut-estre icy que ce qui est cause qu'ils se trompent, est que leur nature est corrompue; mais cela n'oste pas la difficulté, parce qu'un homme malade n'est pas moins veritablement la creature de Dieu, qu'un homme qui est en pleine santé, & partant il repugne autant à la bonté de Dieu, qu'il ait vne nature trompeuse, & fautive, que l'autre. Et comme vne horloge composée de roües & de contrepoids, n'observe pas moins exactement toutes les loix de la nature, lors qu'elle est mal faite, & qu'elle ne montre pas bien les heures, que lors qu'elle satisfait entierement au desir de l'ouurier; De mesme aussi si ie considere le corps de l'homme, comme estant vne machine tellement bastie & composée d'os, de nerfs, de muscles

de veines, de sang, & de peau, qu'encore bien qu'il n'y eust en luy aucun esprit, il ne lairroit pas de se mouuoir en toutes les mesmes façons qu'il fait à present, lors qu'il ne se meut point par la direction de sa volonté, ny par consequent par l'aide de l'esprit, mais seulement par la disposition de ses organes, ie reconnois facilement qu'il seroit aussi naturel à ce corps, estant par exemple hydropique, de souffrir la secheresse du gozier, qui à coustume de signifier à l'esprit le sentiment de la soif, & d'estre disposé par cette secheresse à mouuoir ses nerfs, & ses autres parties, en la façon qui est requise pour boire, & ainsi d'augmenter son mal, & se nuire à soy-mesme, qu'il luy est naturel, lors qu'il n'a aucune indisposition, d'estre porté à boire pour son vtilité par vne semblable secheresse de gozier. Et quoy que regardant à l'usage auquel l'horloge à esté destinée par son ouurier, ie puisse dire qu'elle se détourne de sa nature, lors qu'elle ne marque pas bien les heures; et qu'en mesme façon considerant la machine du corps humain, comme ayant esté formée de Dieu pour auoir en soy tous les mouuemens qui ont coustume d'y estre, i'aye sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature, quand son gozier est sec, & que le boire nuit à sa conseruation; ie reconnois toutesfois que cette dernière façon d'expliquer la nature est beaucoup differente de l'autre; Car celle-cy n'est autre chose qu'une simple domination, laquelle depend entierement de ma pensée, qui compare vn homme malade &

vne horloge mal faite, avec l'idée que j'ay d'un homme sain, & d'une horloge bien faite, & laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit; au lieu que par l'autre façon d'expliquer la nature, j'entens quelque chose qui se rencontre véritablement dans les choses, & partant qui n'est point sans quelque vérité.

Mais certes quoy qu'au regard du corps hydro-pique, ce ne soit qu'une dénomination extérieure, lors qu'on dit que sa nature est corrompue, en ce que sans avoir besoin de boire, il ne laisse pas d'avoir le gozier sec, & aride; Toutesfois au regard de tout le composé, c'est à dire de l'esprit, ou de l'ame unie à ce corps; ce n'est pas une pure dénomination, mais bien une véritable erreur de nature, en ce qu'il a soif, lors qu'il luy est tres nuisible de boire; & partant il reste encore à examiner, comment la bonté de Dieu n'empesche pas que la nature de l'homme prise de cette sorte soit fautive, & trompeuse.

Pour commencer donc cet examen, ie remarque icy premierement, qu'il y a une grande différence entre l'esprit & le corps, en ce que le corps de sa nature est toujours divisible, & que l'esprit est entierement indivisible; car en effect lors que ie considere mon esprit, c'est à dire moy-mesme entant que ie suis seulement une chose qui pense, ie n'y puis distinguer aucunes parties, mais ie me conçois comme une chose seule, & entiere: Et quoy que tout l'esprit semble estre uny à tout le corps, toutesfois un pied, ou un bras, ou quelqu'autre partie

estant separée de mon corps, il est certain que pour cela il n'y aura rien de retranché de mon esprit; Et les facultez de vouloir, de sentir, de concevoir, &c. ne peuvent pas proprement estre dites ses parties: Car le mesme esprit s'employe tout entier à vouloir, & aussi tout entier à sentir, à concevoir, &c. Mais c'est tout le contraire des choses corporelles, ou estenduës: car il n'y en a pas vne que ie ne mette aisement en pieces par ma pensée, que mon esprit ne diuise fort facilement en plusieurs parties, & par consequent que ie ne connoisse estre diuisible. Ce qui suffiroit pour m'enseigner que l'esprit, ou l'ame de l'homme est entierement differente du corps, si ie ne l'auois desia d'ailleurs assez appris.

Ie remarque aussi que l'esprit ne reçoit pas immediatement l'impression de toutes les parties du corps; mais seulement du cerueau, ou peut estre mesme d'une de ses plus petites parties, à sçauoir, de celle ou s'exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun, laquelle toutes les fois qu'elle est disposée de mesme façon, fait sentir la mesme chose à l'esprit, quoy que cependant les autres parties du corps puissent estre diuersement disposées, comme le témoignent vne infinité d'experiences, lesquelles il n'est pas icy besoin de rapporter.

Ie remarque outre cela que la nature du corps est telle, qu'aucune de ses parties ne peut estre meüe par vne autre partie vn peu esloignée, qu'elle ne le puisse estre aussi de la mesme sorte par chacune des parties qui sont entre deux, quoy que cette partie

plus elloignée n'agisse point. Comme, par exemple, dans la corde A B C D qui est toute tendue, si l'on vient à tirer & remuer la dernière partie D. la première A. ne sera pas remuée d'une autre façon, qu'on la pourroit aussi faire mouvoir, si on tiroit vne des parties moyennes, B. ou C. & que la dernière D. demeurast cependant immobile. Et en mesme façon quand ie ressens de la douleur au pied, la Physique m'apprend que ce sentiment se communique par le moyen des nerfs dispersez dans le pied, qui se trouuant étendus comme des cordes depuis là iusqu'au cerueau, lors qu'ils sont tirez dans le pied, tirent aussi en mesme temps l'endroit du cerueau d'où ils viennent, & auquel ils aboutissent, & y excitent vn certain mouuement que la nature a institué pour faire sentir de la douleur à l'esprit, comme si cette douleur estoit dans le pied; Mais parce que ces nerfs, doiuent passer par la iambe, par la cuisse, par les reins, par le dos, & par le col, pour s'estendre depuis le pied iusqu'au cerueau, il peut arriuer qu'encore bien que leurs extremittez qui sont dans le pied ne soient point remuées, mais seulement quelques vnes de leurs parties qui passent par les reins, ou par le col, cela neantmoins excite les mesmes mouuemens dans le cerueau, qui pouroient y'estre excitez par vne blessure receuë dans le pied; en suite dequoy il sera necessaire que l'esprit ressente dans le pied, la mesme douleur que s'il y auoit receu vne blessure: Et il faut iuger le semblable de toutes les autres perceptions de nos sens.

Enfin ie remarque, que puisque de tous les mouuemens qui se font dans la partie du cerueau, dont l'esprit reçoit immediatement l'impression, chacun ne cause qu'un certain sentiment, on ne peut rien en cela souhaiter ny imaginer de mieux, sinon que ce mouuement face ressentir à l'esprit, entre tous les sentimens qu'il est capable de causer, celuy qui est le plus propre, & le plus ordinairement vtile à la conseruation du corps humain, lors qu'il est en pleine santé. Or l'experiance nous fait connoistre, que tous les sentimens que la nature nous a donnés sont tels que ie viens dire : Et partant il ne se trouue rien en eux, qui ne face paroistre la puissance, & la bonté du Dieu qui les a produits.

Ainsi, par exemple, lors que les nerfs qui sont dans le pied sont remuez fortement, & plus qu'à l'ordinaire, leur mouuement passant par la mouelle de l'espine du dos iusqu'au cerueau, fait vne impression à l'esprit qui luy fait sentir quelque chose, à sçauoir de la douleur, comme estant dans le pied, par laquelle l'esprit est auerty; & excité à faire son possible pour en chasser la cause, comme tres-dangereuse & nuisible au pied.

Il est vray que Dieu pouuoit establir la nature de l'homme de telle sorte, que ce mesme mouuement dans le cerueau fist sentir toute autre chose à l'esprit : Par exemple, qu'il se fist sentir soy-mesme, ou entant qu'il est dans le cerueau, ou entant qu'il est dans le pied, ou bien entant qu'il est en quelqu'autre en-

droit entre le pied & le cerueau , ou enfin quelque autre chose telle qu'elle peust estre ; mais rien de tout cela n'eust si bien contribué à la conseruation du corps , que ce qu'il luy fait sentir.

De mesme lors que nous auons besoin de boire , il n'aist de là vne certaine secheresse dans le gozier , qui remuë ses nerfs , & par leur moyen les parties intérieures du cerueau , & ce mouuement fait ressentir à l'esprit le sentiment de la soif , parce qu'en cette occasion-là , il n'y a rien qui nous soit plus vtile , que de sçauoir que nous auons besoin de boire , pour la conseruation de nostre santé , & ainsi des autres.

D'où il est entierement manifeste , que nonobstant la souueraine bonté de Dieu , la nature de l'homme entant qu'il est composé de l'esprit & du corps , ne peut qu'elle ne soit quelquefois fautive , & trompeuse.

Car s'il y a quelque cause qui excite , non dans le pied , mais en quelqu'une des parties du nerf , qui est tendu depuis le pied iusqu'au cerueau , ou mesme dans le cerueau , le mesme mouuement qui se fait ordinairement quand le pied est mal disposé , on sentira de la douleur comme si elle estoit dans le pied , & le sens sera naturellement trompé ; parce qu'un mesme mouuement dans le cerueau ne pouuant causer en l'esprit qu'un mesme sentiment , & ce sentiment estant beaucoup plus souuent excité par vne cause qui blesse le pied , que par vne autre qui soit ailleurs , il est bien plus raisonnable qu'il porte à l'esprit la douleur

du pied, quē celle d'aucune autre partie. Et quoy que la secheresse du gozier ne vienne pas tousiours, comme à l'ordinaire, de ce que le boire est necessaire pour la santé du corps, mais quelquefois d'vne cause toute contraire, comme experimentent les hydropiques; Toutesfois il est beaucoup mieux qu'elle trompe en ce rencontre-là, que si au contraire elle trompoit tousiours lors que le corps est bien disposé, & ainsi des autres.

Et certes cette consideration me sert beaucoup, non seulement pour reconnoistre toutes les erreurs auxquelles ma nature est sujette, mais aussi pour les eui-ter, ou pour les corriger plus facilement: car sçachant que tous mes sens me signifient plus ordinairement le vray que le faux, touchant les choses qui regardent les commoditez ou incommoditez du corps, & pouuant presque tousiours me seruir de plusieurs d'entre eux, pour examiner vne mesme chose, & outre cela pouuant vser de ma memoire pour lier & ioin-dre les connoissances presentes aux passées, & de mon entendement qui a desia découuert toutes les causes de mes erreurs, ie ne dois plus craindre desormais qu'il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement representées par mes sens, & ie dois rejeter tous les doutes de ces iours passez, comme hyperboliques, & ridicules; particulièrement cette incertitude si generale touchant le sommeil, que ie ne pouuois distinguer de la veille. Car à present i'y rencontre vne tres-notable difference, en ce que no-
stre

stre memoire ne peut iamais lier & ioindre nos songes les vns aux autres, & avec toute la suite de nostre vie, ainsi qu'elle a de coustume de ioindre les choses qui nous arriuent estant éveillés : Et en effect si quelqu'un lors que ie veille m'apparoissoit tout soudain, & disparoissoit de mesme, comme font les images que ie voy en dormant, en sorte que ie ne pusse remarquer ny d'où il viendroit, ny où il iroit, ce ne seroit pas sans raison, que ie l'estimerois vn spectre ou vn phantofme formé dans mon cerueau, & semblable à ceux qui s'y forment quand ie dors, plustost qu'un vray homme. Mais lors que j'aperçoy des choses dont ie connois distinctement & le lieu d'où elles viennent, & celuy où elles sont, & le temps auquel elles m'aparoissent, & que sans aucune interruption ie puis lier le sentiment que j'en ay, avec la suite du reste de ma vie, ie suis entierement assure que ie les apperçoy en veillant, & non point dans le sommeil. Et ie ne dois en aucune façon douter de la verité de ces choses-là, si apres auoir appelé tous mes sens, ma memoire, & mon entendement pour les examiner, il ne m'est rien rapporté par aucun d'eux, qui ait de la repugnance avec ce qui m'est rapporté par les autres. Car de ce que Dieu n'est point trompeur, il suit necessairement que ie ne suis point en cela trompé.

Mais parce que la necessité des affaires nous oblige souuent à nous déterminer, auant que nous ayons eu le loisir de les examiner h soigneusement, il faut

avouër que la vie de l'homme est sujette à faillir fort souuent dans les choses particulieres; & enfin il faut reconnoistre l'infirmité, & la foiblesse de nostre nature.

F I N.





O B I E C T I O N S

FAITES PAR DES PERSONNES
tres-doctes, contre les precedentes
Meditations, avec les répon-
ces de l'Auteur.

PREMIERES OBICTIONS.

D'un ſçavant Theologien du Pays-bas.



ESSIEURS,

Auſſi-toſt que j'ay reconnu le deſir
que vous auiez que j'examinaiſſe ſoigneuſement les
écrits de Monſieur des-Cartes, j'ay penſé qu'il eſtoit
de mon deuoir de ſatisfaire en cette occaſion à des per-
ſonnes qui me ſont ſi cheres, tant pour vous témoi-

P ij

gner par là, l'estime que ie fais de vostre amitié, que pour vous faire connoistre ce qui manque à ma suffisance, & à la perfection de mon esprit; afin que doresnauant vous ayez vn peu plus de charité pour moy, si i'en ay besoin, & que vous m'épargniez vne autrefois, si ie ne puis porter la charge que vous m'avez imposée.

On peut dire avec verité selon que i'en puis iuger, que Monsieur des-Cartes est vn homme d'vn tres-grand esprit, & d'vne tres-profonde modestie, & sur lequel ie ne pense pas que Momus le plus méditant de son siecle peult trouuer à reprendre: Ie pense, dit-il, dont ie suis, voire mesme ie suis la pensée mesme, ou l'esprit, cela est vray: Or est-il qu'en pensant i'ay en moy les idées des choses, & premierement celle d'vn estre tres-parfait, & infiny, ie l'accorde: Mais ie n'en suis pas la cause, moy qui n'égalé pas la realité objectiue d'vne telle idée; doncques quelque chose de plus parfait que moy en est cause; & partant il y a vn estre different de moy qui existe, & qui a plus de perfections que ie n'ay pas. Ou comme dit Saint Denis au Chapitre cinquiesme des noms diuins, il y a quelque nature qui ne possede pas l'estre à la façon des autres choses, mais qui embrasse & contient en soy tres-simplement, & sans aucune circonscription, tout ce qu'il y a d'essence dans l'estre, & en qui toutes choses sont renfermées comme dans vne cause premiere, & vniuerselle. Mais ie suis icy contraint de m'arrester vn peu, de peur de

me fatiguer trop : Car i'ay desia l'esprit aussi agité que le flatant Euripe : l'accorde, ie nie, l'approuue, ie refute, ie ne veux pas m'esloigner de l'opinion de ce grand homme, & toutesfois ie n'y puis consentir. Car, ie ne vous prie, quelle cause requiert vne idée? Ou dites-moy ce que c'est qu'idée: *C'est donc la chose pensée, entant qu'elle est objectiuement dans l'entendement.* Mais qu'est-ce qu'estre objectiuement dans l'entendement? Si ie l'ay bien appris: C'est terminer à la façon d'un objet l'acte de l'entendement, ce qui en effect n'est qu'une dénomination extérieure, & qui n'adjouste rien de réel à la chose. Car tout ainsi qu'estre veu, n'est en moy autre chose sinon que l'acte que la vision tend vers moy, de mesme estre pensé, ou estre objectiuement dans l'entendement, c'est terminer & arrester en foy la pensée de l'esprit; ce qui se peut faire sans aucun mouuement & changement en la chose, voire mesme sans que la chose soit. Pourquoy donc recherchay-je la cause d'une chose, qui actuellement n'est point, qui n'est qu'une simple denomination, & un pur neant.

Et neantmoins, dit ce grand esprit, *afin qu'une idée contienne une réalité objectiue plustost qu'une autre, elle doit sans doute auoir cela de quelque cause.* Au contraire d'aucune: car la réalité objectiue est vne pure dénomination, actuellement elle n'est point. Or l'influence que donne vne cause est réelle, & actuelle: Ce qui actuellement n'est point ne la peut pas recevoir, & partant ne peut pas dépendre, ny proceder

d'aucune veritable cause, tant s'en faut qu'il en requiere. Doncques j'ay des idées, mais il n'y a point de causes de ces idées : tant s'en faut qu'il y en ait vne plus grande que moy, & infinie. Mais quelqu'un me dira peut-estre, si vous ne donnez point la cause des idées, donnez au moins la raison pourquoy cette idée contient plustost cette realité objective que celle-là ; c'est tres-bien dit : Car ie n'ay pas coustume d'estre reserué avec mes amis, mais ie traite avec eux liberalement. Je dis vniuersellement de toutes les idées, ce que Monsieur des-Cartes à dit autrefois du triangle : *Encore que peut-estre, dit-il, il n'y ait en aucun lieu du monde hors de ma pensée vne telle figure, & qu'il n'y en ait iamais en, il ne laisse pas neantmoins d'y auoir vne certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable, & eternelle.* Ainsi cette verité est eternelle, & elle ne requiert point de cause. Vn bateau est vn bateau, & rien autre chose ; Dauus est Dauus, & non Oedipus. Si neantmoins vous me pressez de vous dire vne raison : le vous diray que c'est l'imperfection de nostre esprit qui n'est pas infiny : Car ne pouuant par vne seule apprehension embrasser l'vniuersel, qui est tout ensemble, & tout à la fois, il le diuise & le partage ; & ainsi ce qu'il ne scauroit enfanter, ou produire tout entier, il le conçoit petit à petit, ou bien comme on dit en l'escole (*Inadequate*) imparfaitement, & par partie.

Mais ce grand homme poursuit : Or pour imparfai-

te que soit cette façon d'estre, par laquelle vne chose est obiectiuellement dans l'entendement par son idée, certes on ne peut pas neantmoins dire que cette façon & maniere-là ne soit rien, ny par consequent que cette idée vienne du neant.

Il y a icy de l'equiuoque, car si ce mot *Rien* est la mesme chose que n'estre pas actuellement, en effect ce n'est rien, parce qu'elle n'est pas actuellement, & ainsi elle vient du neant, c'est à dire qu'elle n'a point de cause: Mais si ce mot *Rien* dit quelque chose de feint par l'esprit, qu'ils appellent vulgairement, *Estre de raison*, ce n'est pas vn *Rien*, mais quelque chose de réel, qui est conceuë distinctement. Et neantmoins parce qu'elle est seulement conceuë, & qu'actuellement elle n'est pas; elle peut à la verité estre conceuë, mais elle ne peut aucunement estre causée, ou mise hors de l'entendement.

Mais ie veux, dit-il, outre cela examiner, si moy qui ay cette idée de Dieu, ie pourrois estre, en cas qu'il n'y eust point de Dieu, ou comme il dit immediatement au parauant, en cas qu'il n'y eust point d'estre plus parfait que le mien, & qui ait mis en moy son idée. Car, dit-il, de qui aurois-je mon existence: Peu-estre de moy-mesme, ou de mes parens, ou de quelques autres, &c. Or est-il que si ie l'auois de moy-mesme, ie ne douterois point, ny ne desirerois point, & il ne me manqueroit aucune chose: car ie me serois donné toutes les perfections dont i'ay en moy quelque idée, & ainsi moy mesme ie serois Dieu. Que si i'ay mon existence d'autruy, ie viendray enfin à ce qu'à des

foy, & ainsi le mesme raisonnement que ie viens de faire pour moy, est pour luy, & prouue qu'il est Dieu. Voila certes à mon auis la mesme voye que suit Saint Thomas, qu'il appelle la voye de la causalité de la cause efficiente, laquelle il a tirée du Philosophe; hormis que Saint Thomas, ny Aristote ne se sont pas souciez des causes des idées. Et peut-estre n'en estoit-il pas besoin; Car pourquoy ne fuiuray-je pas la voye la plus droite, & là moins écartée? Ie pense, donc ie suis, voire mesme ie suis l'esprit mesme, & la pensée; Or cette pensée & cet esprit, ou il est par soy-mesme, ou par autruy; si par autruy, celuy-là enfin par qui est-il? s'il est par soy, dont il est Dieu; car ce qui est par soy se fera aisément donné toutes choses.

Ie prie icy ce grand personnage, & le coniuere de ne se point cacher à vn Lecteur qui est desireux d'apprendre, & qui peut-estre n'est pas beaucoup intelligent. Car ce mot *Par soy* est pris en deux façons; en la premiere il est pris positiuement, à sçauoir par soy-mesme, comme par vne cause, & ainsi ce qui seroit par soy, & se donneroit l'estre à soy-mesme, si par vn choix preueu & premedité il se donnoit ce qu'il voudroit, sans doute qu'il se donneroit toutes choses, & partant il seroit Dieu. En la seconde, ce mot *Par soy* est pris negatiuement, & est la mesme chose que *de soy-mesme*, ou, *non par autruy*: & de cette façon, si ie m'en souuiens, il est pris de tout le monde.

Or

Or maintenant si quelque chose est *Par-foy*, c'est à dire, *Non par autruy*; comment prouerez-vous pour cela qu'elle comprend tout, & qu'elle est infinie? Car à present ie ne vous écoute point si vous dites, puis qu'elle est par *foy*, elle se fera aysément donné toutes choses; dautant qu'elle n'est pas par *foy* comme par vne cause, & qu'il ne luy a pas esté possible, auant qu'elle fust, de preuoir ce qu'elle pourroit estre, pour choisir ce qu'elle seroit après. Il me souuient d'auoir autrefois entendu Suarez raisonner de la sorte; Toute limitation vient d'une cause, car vne chose est finie, & limitée, ou par ce que la cause ne luy a peu donner rien de plus grand, ny de plus parfait; ou parce qu'elle ne l'a pas voulu: Si donc quelque chose est par *foy*, & non par vne cause, il est vray de dire qu'elle est infinie, & non limitée.

Pour moy ie n'acquiesce pas tout à fait à ce raisonnement; Car qu'une chose soit par *foy* tant qu'il vous plaira, c'est à dire qu'elle ne soit point par autruy, que pourrez-vous dire si cette limitation vient de ses principes internes & constituans, c'est à dire de sa forme mesme, & de son essence, laquelle neantmoins vous n'avez pas encore proué estre infinie? Certainement si vous suposez que le chaud est chaud, il sera chaud par ses principes internes & constituans, & non pas froid, encore que vous imaginiez qu'il ne soit pas par autruy, ce qu'il est. Je ne doute point que Monsieur des Cartes ne manque pas de raisons pour substituer à ce que les autres n'ont peut-estre

Q

pas assez suffisamment expliqué, ny deduit assez clairement.

Enfin ie conuiens avec ce grand homme, en ce qu'il établit pour regle generale, *Que les choses que nous conceuons fort clairement, & fort distinctement, sont toutes vrayes.* Mesme ie croy que tout ce que ie pense est vray : Et il y a desia long-temps que i'ay renoncé à toutes les Chymeres, & à tous les estres de raison ; Car aucune puissance ne se peut destourner de son propre object ; si la volonté se meut, elle tend au bien ; les sens mesmes ne se trompent point : car la veuë void ce qu'elle void, l'oreille entend ce qu'elle entend, & si on void de l'oripeau, on void bien : mais on se trompe lors qu'on détermine par son iugement, que ce que l'on void est de l'or. De sorte que Monsieur Des-Cartes attribué avec beaucoup de raison toutes les erreurs au iugement, & à la volonté.

Mais maintenant voyons si ce qu'il veut inferer de cette regle est veritable. Ie connois, dit-il, clairement & distinctement l'Estre infiny ; Donc c'est vn estre vray, & qui est quelque chose. Quelqu'vn luy demandera ; Connoissez-vous clairement & distinctement l'Estre infiny ? Que veut donc dire cette commune sentence, laquelle est conuë d'vn chacun : *L'infiny entant qu'infiny est inconnu* ; Car si lors que ie pense à vn Chyliagone, me representant confusément quelque figure, ie n' imagine ou ne connois pas distinctement le Chyliagone, parce que ie ne me represente pas distinctement ses mille costez : comment est-ce

que ie conceuray distinctement, & non pas confusément l'Estre infiny entant qu'infiny, veu que ie ne puis pas voir clairement, & comme au doigt & à l'œil, les infinies perfections dont il est composé :

Et c'est peut-estre ce qu'a voulu dire saint Thomas: Car ayant nié que cette proposition, *Dieu est*, fust claire & connuë sans preuue: Il se fait à soy-mesme cette objection des paroles de saint Damascene; La connoissance que Dieu est, est naturellement empreinte en l'esprit de tous les hommes; Donc c'est vne chose claire, & qui n'a point besoin de preuue pour estre connuë. A quoy il respond, Connoistre que Dieu est, en general, & comme il dit, sous quelque confusion, à sçauoir entant qu'il est la beatitude de l'homme, cela est naturellement imprimé en nous; mais ce n'est pas, dit-il, connoistre simplement que *Dieu est*; tout ainsi que connoistre que quelqu'un vient, ce n'est pas connoistre Pierre, encore que ce soit Pierre qui vienne, &c. Comme s'il vouloit dire, que Dieu est connu sous vne raison commune, ou de fin derniere, ou mesme de premier estre, & tres-parfait, ou enfin sous la raison d'un estre qui comprend, & embrasse confusément & en general toutes choses: mais non pas sous la raison precise de son estre, car ainsi il est infiny, & nous est inconnu. Je sçay que Monsieur Des-Cartes respondra facilement à celuy qui l'interrogera de la sorte; Je croy neantmoins que les choses que i'allegue icy seulement par forme d'entretien & d'exercice, feront qu'il se ressouuiendra de

ce que dit Boëce, qu'il y a certaines notions communes, qui ne peuvent estre conuës sans preuue que par les sçauans ; De sorte qu'il ne se faut pas fort estonner, si ceux-là interrogent beaucoup, qui desirerent sçauoir plus que les autres ; & s'ils s'arrestent long-temps à considerer, ce qu'ils sçauent auoir esté dit & auancé, comme le premier & principal fondement de toute l'affaire ; & que neantmoins ils ne peuvent entendre sans vne longue recherche, & vne tres-grande attention d'esprit.

Mais demeurons d'accord de ce principe, & supposons que quelqu'un ait l'idée claire & distincte d'un estre souuerain, & souuerainement parfait ; que pretendez-vous inferer de là ? C'est à sçauoir, que cét estre infiny existe, & cela si certainement, *que ie dois estre au moins aussi assuré de l'existence de Dieu, que ie l'ay esté iusques icy de la verité des demonstrations Mathematiques* : En sorte qu'il n'y a pas moins de repugnance de conceuoir un Dieu (c'est à dire un estre souuerainement parfait) auquel manque l'existence (c'est à dire auquel manque quelque perfection) que de conceuoir vne montagne qui n'ait point de vallée. C'est icy le nœud de toute la question, qui cede à présent, il faut qu'il se confesse vaincu : pour moy qui ay à faire avec vn puissant aduersaire, il faut que i'esquie vn peu, afin qu'ayant à estre vaincu, ie difere au moins pour quelque temps, ce que ie ne puis euitter.

Et premierement encore que nous n'agissions pas icy par autorité, mais seulement par raison, neant-

moins de peur qu'il ne semble que ie me veuille opposer sans sujet à ce grand esprit, écoutez plustost saint Thomas qui se fait à soy-mesme cette objection; Aussi tost qu'on a compris & entendu ce que signifie ce nom *Dieu*, on sçait que Dieu est, car par ce nom on entend vne chose telle, que rien de plus grand ne peut estre conceu. Or ce qui est dans l'entendement & en effet, est plus grand que ce qui est seulement dans l'entendement; C'est pourquoy; puis que ce nom *Dieu* estant entendu, Dieu est dans l'entendement, il s'ensuit aussi qu'il est en effet: lequel argument ie rens ainsi en forme. Dieu est ce qui est tel que rien de plus grand ne peut estre conceu, mais ce qui est tel que rien de plus grand ne peut estre conceu enferme l'existence; Doncques Dieu par son nom, ou par son concept enferme l'existence; & partant il ne peut estre, ny estre conceu sans existence. Maintenant, dites-moy ie vous prie, n'est-ce pas là le mesme argument de Monsieur Des-Cartes. Saint Thomas definit Dieu ainsi; Ce qui est tel que rien de plus grand ne peut estre conceu: Monsieur Des-Cartes l'apelle vn estre souuerainement parfait, certes rien de plus grand que luy ne peut estre conceu. Saint Thomas poursuit: Ce qui est tel que rien de plus grand ne peut estre conceu enferme l'existence, autrement quelque chose de plus grand que luy pourroit estre conceu, à sçauoir ce qui est conceu enfermer aussi l'existence. Mais Monsieur Des-Cartes ne semble-t'il pas se seruir de la mesme mineure dans

son argument? Dieu est vn estre souuerainement parfait; or est-il que l'Estre souuerainement parfait enferme l'existence, autrement il ne seroit pas souuerainement parfait. Saint Thomas infere, doncques, puis que ce nom *Dieu* estant compris & entendu, il est dans l'entendement, il s'ensuit aussi qu'il est en effet: C'est à dire, de ce que dans le concept, où la notion essentielle d'un estre tel que rien de plus grand ne peut estre conceu, l'existence est comprise & enfermée, il s'ensuit que cét estre existe. Monsieur Des-Cartes infere la mesme chose: *Mais, dit-il, de cela seul que ie ne puis conceuoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inseparable de luy, & partant qu'il existe veritablement.* Que maintenant saint Thomas réponde à soy-mesme, & à Monsieur Des-Cartes. Posé, dit-il, que chacun entende que par ce nom *Dieu* il est signifié ce qui a esté dit, à sçauoir, ce qui est tel que rien de plus grand ne peut estre conceu, il ne s'ensuit pas pour cela qu'on entende que la chose qui est signifiée par ce nom soit dans la nature, mais seulement dans l'apprehension de l'entendement. Et on ne peut pas dire qu'elle soit en effet, si on ne demeure d'accord, qu'il y a en effet quelque chose telle, que rien de plus grand ne peut estre conceu; Ce que ceux-là nient ouuertement, qui disent qu'il n'y a point de Dieu. D'où ie répons aussi en peu de paroles; encore que l'on demeure d'accord que l'estre souuerainement parfait par son propre nom emporte l'existence, neantmoins il ne s'ensuit pas que cette mesme existence soit dans la nature actuellement quelque chose, mais seulement

qu'avec le concept, ou la notion de l'estre souverainement parfait, celui de l'existence est inseparablement conioint. D'où vous ne pouuez pas inferer que l'existence de Dieu soit actuellement quelque chose, si vous ne suposez que cét estre souverainement parfait existe actuellement; car pour lors il contiendra actuellement toutes les perfections, & celle aussi d'une existence réelle.

Trouvez bon maintenant, Messieurs, qu'après tant de fatigues ie delasse vn peu mon esprit. Ce composé *lion existant*, enferme essentiellement ces deux parties, à sçauoir, lion, & l'existence; Car si vous ostez l'une ou l'autre; ce ne sera plus le mesme composé. Maintenant Dieu n'a-t'il pas de toute eternité connu clairement & distinctement ce composé? Et l'idée de ce composé en tant que tel, n'enferme-t'elle pas essentiellement l'une & l'autre de ces parties? C'est à dire l'existence n'est-elle pas de l'essence de ce composé *lion existant*? Et neantmoins la distincte connoissance que Dieu a eue de toute eternité, ne fait pas necessairement que l'une ou l'autre partie de ce composé soit, si on ne supose que tout ce composé est actuellement: car alors il enfermera & contiendra en soy toutes ses perfections essentielles, & partant aussi l'existence actuelle. De mesme, encore que ie connoisse clairement & distinctement l'estre souverain, & encore que l'estre souverainement parfait dans son concept essentiel enferme l'existence, neantmoins il ne s'ensuit pas que cette existence soit actuellement quelque chose, si vous ne suposez que cét estre souverain existe; car alors avec toutes ses autres perfections,

il enfermera aussi actuellement celle de l'existence : & ainsi il faut prouuer d'ailleurs que cét estre souuerainement parfait existe.

I'en diray peu touchant l'existence de l'ame, & sa distinction réelle d'avec le corps ; Car ie confesse que ce grand esprit m'a desia tellement fatigué, qu'au delà ie ne puis quasi plus rien. S'il y a vne distinction entre l'ame & le corps, il semble la prouuer de ce que ces deux choses peuuent estre conceuës distinctement & separément l'vne de l'autre. Et sur cela ie mets ce sçauant homme aux prises avec Scot : qui dit qu'afin qu'vne chose soit conceuë distinctement & separément d'vne autre, il suffit qu'il y ait entr'elles vne distinction qu'il appelle *formelle, & objective*, laquelle il met entre *la distinction réelle, & celle de raison*, & c'est ainsi qu'il distingue la iustice de Dieu d'avec sa misericorde; car elles ont, dit-il, auant aucune operation de l'entendement, des raisons formelles differentes, en sorte que l'vne n'est pas l'autre; & neantmoins ce seroit vne mauuaise consequence de dire, la iustice peut estre conceuë separément d'avec la misericorde, d'oc elle peut aussi exister separémēt. Mais ie ne voy pas que i'ay desia passé les bornes d'vne lettre.

Voilà, Messieurs, les choses que i'auois à dire touchant ce que vous m'avez proposé, c'est à vous maintenant d'en estre les Iuges. Si vous prononcez en ma faueur, il ne sera pas mal-aisé d'obliger M^r Des-Cartes à ne me vouloir point de mal, si ie luy ay vn peu contredit ; que si vous estes pour luy, ie donne dés à present les mains, & me confesse vaincu, & ce d'autant plus volontiers, que ie craindrois de l'estre encore vne autrefois. Adieu.

REPON-



*REPONSES DE L'AUTEUR
aux premières Objections, faites
par un sçauant Theologien
du Pais-bas.*



ESSIEURS,

Je vous confesse que vous avez susci-
té contre moy vn puissant aduersaire, duquel l'esprit
& la doctrine eussent peu me donner beaucoup de
peine, si cét officieux & deuot Theologien n'eust
mieux aimé fauoriser la cause de Dieu, & celle de son
foible defenseur, que de la combatre à force ouuer-
te. Mais quoy qu'il luy ait esté tres-honneste d'en vs-
er de la sorte, ie ne pourois pas m'exempter de blâme, si
ie tâchois de m'en preualoir : C'est pourquoy mon
dessein est plustost de decouurer icy l'artifice dont il
s'est seruy pour m'assister, que de luy répondre com-
me à vn aduersaire.

Il a commencé par vne brièue deduction de la

R

principale raison dont ie me fers pour prouuer l'existence de Dieu, afin que les Lecteurs s'en ressouuinsent d'autant mieux. Puis ayant succintement accordé les choses qu'il a iugé estre suffisamment démontrées, & ainsi les ayant apuyées de son autorité, il est venu au nœud de la difficulté, qui est de sçauoir ce qu'il faut icy entendre par le nom *d'idée*, & quelle cause cette idée requiert. Or i'ay écrit en quelque part, *que l'idée est la chose mesme conceuë, ou pensée, entant qu'elle est objectiuement dans l'entendement*, lesquelles paroles il feint d'entendre tout autrement que ie ne les ay dites, afin de me donner occasion de les expliquer plus clairement. *Estre, dit-il, objectiuement dans l'entendement, c'est terminer à la façon d'un objet l'acte de l'entendement, ce qui n'est qu'une denomination extérieure, & qui n'ajoute rien de réel à la chose, &c.* Où il faut remarquer qu'il a égard à la chose mesme, comme estant hors de l'entendement, au respect de laquelle c'est de vray vne denomination extérieure qu'elle soit objectiuement dans l'entendement; Mais que ie parle de l'idée qui n'est iamais hors de l'entendement, & au respect de laquelle *estre objectiuement* ne signifie autre chose, qu'estre dans l'entendement en la maniere que les objets ont coûtume d'y estre. Ainsi par exemple, si quelqu'un demande, qu'est-ce qu'il arriue au Soleil de ce qu'il est objectiuement dans mon entendement, on répond fort bien qu'il ne luy arriue rien qu'une denomination extérieure, à sçauoir qu'il termine à la façon d'un objet, l'operation de mon entendement: Mais si on

demande de l'idée du Soleil ce que c'est, & qu'on ré-
ponde que c'est la chose pensée, entant qu'elle est ob-
jectiuellement dans l'entendement, personne n'enten-
dra que c'est le Soleil mesme, entant que cette exte-
rieure denomination est en luy. Et là *estre objective-*
ment dans l'entendement, ne signifiera pas terminer son
operation à la façon d'un objet, mais bien estre dans
l'entendement en la maniere que ses objets ont coû-
tume d'y estre : En telle sorte que l'idée du Soleil est
le Soleil mesme existant dans l'entendement, non pas
à la verité formellement, comme il est au Ciel, mais
objectiuellement, c'est à dire en la maniere que les ob-
jets ont coûtume d'exister dans l'entendement : la-
quelle façon d'estre est de vray bien plus imparfaite
que celle par laquelle les choses existent hors de l'en-
tendement ; mais pourtant ce n'est pas un pur rien,
comme j'ay desia dit cy-deuant. Et lors que ce sça-
uant Theologien dit qu'il y a de l'equiuoque en ces
paroles *un pur rien*, il semble auoir voulu m'auertir
de celle que ie viens tout maintenant de remarquer,
de peur que ie n'y prisse pas garde. Car il dit premie-
rement, qu'une chose ainsi existante dans l'entende-
ment par son idée, n'est pas un estre réel, ou actuel,
c'est à dire, que ce n'est pas quelque chose qui soit hors
de l'entendement, ce qui est vray ; En après il dit aussi,
que ce n'est pas quelque chose de feint par l'esprit, ou
un estre de raison, mais quelque chose de réel, qui est
conceu distinctement : par lesquelles paroles il admet
entièrement tout ce que j'ay auancé : mais neantmoins

il adjouë, parce que cette chose est seulement conceuë, & qu'actuellement elle n'est pas (c'est à dire, parce qu'elle est seulement vne idée, & non pas quelque chose hors de l'entendement) elle peut à la verité estre conceuë, mais elle ne peut aucunement estre causée, c'est à dire, qu'elle n'a pas besoin de cause pour exister hors de l'entendement; ce que ie confesse; mais certes elle a besoin de cause pour estre conceuë, & de celle-là seule il est icy question. Ainsi si quelqu'un a dans l'esprit l'idée de quelque machine fort artificielle, on peut avec raison demander quelle est la cause de cette idée; & celuy-là ne satisferoit pas, qui diroit que cette idée hors de l'entendement n'est rien, & partant qu'elle ne peut estre causée, mais seulement conceuë; Car on ne demande icy rien autre chose, sinon quelle est la cause pourquoy elle est conceuë; Celuy-là ne satisfera pas aussi, qui dira que l'entendement mesme en est la cause, éntant que c'est vne de ses operations, car on ne doute point de cela, mais seulement on demande quelle est la cause de l'artifice objectif qui est en elle. Car que cette idée contienne vn tel artifice objectif plustost qu'un autre; elle doit sans doute auoir cela de quelque cause; & l'artifice objectif est la mesme chose au respect de cette idée, qu'au respect de l'idée de Dieu, la réalité objectiue. Et de vray on peut assigner diuerses causes de cét artifice, car ou c'est vne réelle & semblable machine qu'on aura veuë auparavant, à la ressemblance de laquelle cette idée a esté formée; ou vne grande connoissance de la me-

chanique qui est dans l'entendement ; ou peut-estre vne grande subtilité d'esprit , par le moyen de laquelle il a peu l'inuenter sans aucune autre connoissance precedente. Et il faut remarquer que tout l'artifice, qui n'est qu'objectiuement dans cette idée, doit estre formellement ou eminentement dans sa cause, quelle que cette cause puisse estre. Le mesme aussi faut-il penser de la réalité objectiue qui est dans l'idée de Dieu. Mais en qui est-ce que toute cette réalité, ou perfection, se pourra rencontrer telle, sinon en Dieu réellement existant ? Et cét esprit excellent a fort bien veu toutes ces choses, c'est pourquoy il confesse qu'on peut demander, pourquoy cette idée contient cette réalité objectiue plustost qu'une autre ; à laquelle demande il a répondu premierement, *Que de toutes les idées, il en est de mesme que ce que j'ay escrit de l'idée du triangle, sçauoir est, que bien que peut-estre il n'y ait point de triangle en aucun lieu du monde, il ne laisse pas d'y auoir vne certaine nature, ou forme, ou essence déterminée du triangle, laquelle est immuable & eternelle : & laquelle il dit n'auoir pas besoin de cause.* Ce que neantmoins il a bien iugé ne pouuoir pas satisfaire ; car encore que la nature du triangle soit immuable & eternelle, il n'est pas pour cela moins permis de demander pourquoy son idée est en nous ? C'est pourquoy il a adjouté, *Si neantmoins vous me pressez de vous dire vne raison, ie vous diray que c'est l'imperfection de nostre esprit, &c.* par laquelle réponse il semble n'auoir voulu signifier autre chose, sinon que ceux qui se voudront icy

éloigner de mon sentiment, ne pourront rien répondre de vray-semblable. Car en effet, il n'est pas plus probable de dire que la cause pourquoy l'idée de Dieu est en nous, soit l'imperfection de nostre esprit, que si on disoit, que l'ignorance des mechaniques fust la cause pourquoy nous imaginons plustost vne machine fort pleine d'artifice qu'une autre moins parfaite; Car tout au contraire, si quelqu'un a l'idée d'une machine, dans laquelle soit contenu tout l'artifice que l'on scauroit imaginer, l'on infere fort bien de là, que cette idée procede d'une cause dans laquelle il y auoit réellement & en effet tout l'artifice imaginable, encore qu'il ne soit qu'objectiuellement, & non point en effet dans cette idée: Et par la mesme raison puis que nous auons en nous l'idée de Dieu, dans laquelle toute la perfection est contenuë que l'on puisse iamais conceuoir, on peut de là conclure tres-cuidemment, que cette idée dépend & procede de quelque cause, qui contient en soy veritablement toute cette perfection, à scauoir de Dieu réellement existant. Et certes la difficulté ne paroistroit pas plus grande en l'un qu'en l'autre, si, comme tous les hommes ne sont pas scauans en la mechanique, & pour cela ne peuuent pas auoir des idées de machines fort artificielles; ainsi tous n'auoient pas la mesme faculté de conceuoir l'idée de Dieu; mais parce qu'elle est empreinte d'une mesme façon dans l'esprit de tout le monde, & que nous ne voyons pas qu'elle nous vienne jamais d'ailleurs que de nous mesmes, nous supposons

qu'elle appartient à la nature de nostre esprit. Et certes non mal à propos, mais nous oublions vn autre chose que l'on doit principalement considerer, & d'où dépend toute la force, & toute la lumiere, ou l'intelligence de cét argument, qui est, que cette faculté d'auoir en soy l'idée de Dieu, ne pourroit pas estre en nous, si nostre esprit estoit seulement vne chose finie, comme il est en effet, & qu'il n'eust point pour cause de son estre, vne cause qui fust Dieu. C'est pourquoy outre cela i'ay demandé, sçauoir si ie pourrois estre, en cas que Dieu ne fust point, non tant pour apporter vne raison differente de la precedente, que pour expliquer la mesme plus exactement.

Mais icy la courtoisie de cét aduersaire me iette dans vn passage assez difficile, & capable d'attirer sur moy l'enuie & la ialousie de plusieurs; Car il compare mon argument avec vn autre tité de Saint Thomas & d'Aristote, comme s'il vouloit par ce moyen m'obliger à dire la raison; pourquoy estant entré avec eux dans vn mesme chemin, ie ne l'ay pas neantmoins suiuy en toutes choses; mais ie le prie de me permettre de ne point parler des autres, & de rendre seulement raison des choses que i'ay écrites: Premièrement donc, ie n'ay point tiré mon argument de ce que ie voyois, que dans les choses sensibles, il y auoit vn ordre, ou vne certaine succession de causes efficientes, partie à cause que i'ay pensé, que l'existence de Dieu estoit beaucoup plus évidente que celle d'aucune chose sensible; & partie aussi pour ee.

que ie ne voyois pas que cette succession de causes me peust conduire ailleurs, qu'à me faire connoistre l'imperfection de mon esprit, en ce que ie ne puis comprendre comment vne infinité de telles causes ont tellement succédé les vnes aux autres de toute eternité, qu'il n'y en ait point eu de premiere: Car certainement de ce que ie ne puis comprendre cela, il ne s'ensuit pas qu'il y en doive auoir vne premiere: comme aussi de ce que ie ne puis comprendre vne infinité de diuisions en vne quantité finie, il ne s'ensuit pas que l'on puisse venir à vne derniere, après laquelle cette quantité ne puisse plus estre diuisée; mais bien il suit seulement que mon entendement qui est finy, ne peut comprendre l'infiny. C'est pourquoy j'ay mieux aymé apuier mon raisonnement sur l'existence de moy-mesme, laquelle ne dépend d'aucune suite de causes, & qui m'est si conuë que rien ne le peut estre dauantage: Et m'interrogeant sur cela moy-mesme, ie n'ay pas tant cherché par quelle cause j'ay autrefois esté produit, que j'ay cherché quelle est la cause qui à present me conserue, afin de me deliurer par ce moyen de toute suite, & succession de causes. Outre cela ie n'ay pas cherché quelle est la cause de mon estre, entant que ie suis composé de corps & d'ame, mais seulement & précisément entant que suis vne chose qui pense, ce que ie croy ne seruir pas peu à ce sujet; Car ainsi j'ay pû beaucoup mieux me deliurer des preiugez, considerer ce que dicte la lumiere naturelle, m'interroger
moy-

moy-mesme, & tenir pour certain que rien ne peut estre en moy, dont ie n'aye quelque connoissance; ce qui en effect est autre chose, que si de ce que ie voy que ie suis né de mon pere, ie considerois que mon pere vient aussi de mon ayeul; Et si, parce qu'en cherchant ainsi les peres de mes peres ie ne pourois pas continuer ce progres à l'infiny, pour mettre fin à cette recherche, ie concludois qu'il y a vne premiere cause. De plus ie n'ay pas seulement cherché quelle est la cause de mon estre, entant que ie suis vne chose qui pense, mais principalement entant qu'entre plusieurs autres pensées, ie reconnois que j'ay en moy l'idée d'un estre souverainement parfait; Car de cela seul dépend toute la force de ma demonstration. Premièrement parce que cette idée me fait connoistre ce que c'est que Dieu, au moins autant que ie suis capable de le connoistre; et selon les loix de la vraye Logique, on ne doit iamais demander d'aucune chose, *Si elle est*, qu'on ne sçache premierement, *Ce qu'elle est*. En second lieu, parce que c'est cette mesme idée qui me donne occasion d'examiner si ie suis par moy, ou par autrui; & de reconnoistre mes défauts. Et en dernier lieu, c'est elle qui m'apprend que non seulement il y a vne cause de mon estre; mais de plus aussi, que cette cause contient toutes sortes de perfections; Et partant qu'elle est Dieu. Enfin ie n'ay point dit qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soy-mesme; Car encore que cela soit manifestement veritable, lors qu'on restraint la signification d'effi-

cient à ces causes qui sont différentes de leurs effets, ou qui les precedent en temps, il semble toutesfois que dans cette question elle ne doit pas estre ainsi restraincte; tant parce que ce seroit vne question friuole; Car qui ne sçait qu'une mesme chose ne peut pas estre différente de soy-mesme, ny se precéder en temps? Comme aussi parce que la lumiere naturelle ne nous dicte point, que ce soit le propre de la cause efficiente de precéder en temps son effet; Car au contraire à proprement parler, elle n'a point le nom ny la nature de cause efficiente, sinon lors qu'elle produit son effet, & partant elle n'est point devant luy. Mais certes la lumiere naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander, pourquoy elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente; ou bien si elle n'en a point, demander pourquoy elle n'en a pas besoin; De sorte que si ie pensois qu'aucune chose ne peust en quelque façon estre à l'esgard de soy-mesme, ce que la cause efficiente est à l'esgard de son effect, tant s'en faut que delà ie voulusse conclure qu'il y a vne premiere cause, qu'au contraire de celle-là mesme qu'on appelleroit premiere, ie rechercherois derechef la cause; & ainsi ie ne viendrois iamais à vne premiere. Mais certes i'auouë franchement qu'il peut y auoir quelque chose dans laquelle il y ait vne puissance si grande & si inepuisable, qu'elle n'ait iamais eu besoin d'aucun secours pour exister, & qui n'en ait pas encore besoin maintenant pour estre conseruée; & ainsi qui soit en quel-

que façon la cause de soy-mesme ; & ie conçoÿ que Dieu est tel : Car tout de mesme que bien que i'eusse esté de toute eternité , & que par consequent il n'y eust rien eu auant moy , neantmoins parce que ie voy que les parties du temps peuuent estre séparées les vnes d'avec les autres, & qu'ainsi de ce que ie suis maintenant il ne s'ensuit pas que ie doïue estre encore après, si, pour ainsi parler, ie ne suis créé de nouveau à chaque moment par quelque cause, ie ne ferois point difficulté d'appeller, *Efficiente*, la cause qui me crée continuellement en cette façon, c'est à dire qui me conserue. Ainsi encore que Dieu ait tousiours esté, neantmoins parce que c'est luy-mesme qui en effect se conserue, il semble qu'assez proprement il peut estre dit, & apelé *la cause de soy-mesme*. (Toutesfois il faut remarquer que ie n'entens pas icy parler d'une conseruation qui se fasse par aucune influence réelle, & positiue de la cause efficiente, mais que i'entens seulement que l'essence de Dieu est telle, qu'il est impossible qu'il ne soit, ou n'existe pas tousiours.)

Cela estant posé il me sera facile de répondre à la distinction du mot, *Par soy*, que ce tres-docte Theologien m'auertit deuoir estre expliquée ; Car encore bien que ceux, qui ne s'attachant qu'à la propre & étroite signification d'efficient, pensent qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soy-mesme, & ne remarquent icy aucun autre genre de cause, qui ait raport & analogie avec la cause efficiente, encore, dis-je, que ceux-là n'ayent pas de coustume

d'entendre autre chose, lors qu'ils disent que quelque chose est *par soy*, sinon qu'elle n'a point de cause; Si toutesfois ils veulent plustost s'arrester à la chose qu'aux paroles, ils reconnoistront facilement que la signification negative du mot *Par soy* ne procede que de la seule imperfection de l'esprit humain, & qu'elle n'a aucun fondement dans les choses: mais qu'il y en a vne autre positive tirée de la verité des choses, & sur laquelle seule mon argument est appuyé: Car si, par exemple, quelqu'un pense qu'un corps soit *par soy*, il peut n'entendre, par là autre chose, sinon que ce corps n'a point de cause: Et ainsi il n'assure point ce qu'il pense par aucune raison positive, mais seulement d'une façon negative, parce qu'il ne connoist aucune cause de ce corps: mais cela témoigne quelque imperfection en son iugement; Comme il reconnoistra facilement après, s'il considere que les parties du temps ne dépendent point les vnes des autres, & que partant de ce qu'il a supposé que ce corps iusqu'à cette heure a esté *par soy*, c'est à dire sans cause, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il doive estre encore à l'auenir; si ce n'est qu'il y ait en luy quelque puissance réelle & positive, laquelle, pour ainsi dire, le reproduise continuellement; Car alors voyant que dans l'idée du corps, il ne se rencontre aucune puissance de cette sorte, il luy sera ayse d'inferer de là que ce corps n'est pas *par soy*; Et ainsi il prendra ce mot, *Par soy* positivement. De mesme lors que nous disons que Dieu est *par soy*, nous

pouuons aussi à la verité entendre cela negatiuement, & n'auoir point d'autre pensée sinon qu'il n'y a aucune cause de son existence ; Mais si nous auons auparauant recherché la cause pourquoy il est, ou pourquoy il ne cesse point d'estre, & que considerans l'immense & incomprehensible puissance qui est contenuë dans son idée, nous l'ayons reconnuë si pleine & si abondante, qu'en effect elle soit la cause pourquoy il est, & ne cesse point d'estre, & qu'il n'y en puisse auoir d'autre que celle-là, nous disons que Dieu est *par soy*, non plus negatiuement, mais au contraire tres-positiuement. Car encore qu'il ne soit pas besoin de dire qu'il est la cause efficiente de soy-mesme, de peur que peut estre on n'entre en dispute du mot, neantmoins parce que nous voyons que ce qui fait qu'il est par soy, ou qu'il n'a point de cause differente de soy-mesme, ne procedé pas du neant, mais de la réelle, & veritable immensité de sa puissance ; Il nous est tout à fait loisible de penser qu'il fait en quelque façon la mesme chose à l'esgard de soy-mesme, que la cause efficiente à l'esgard de son effect, & partant qu'il est par soy positiuement. Il est aussi loisible à vn chacun de s'interroger soy-mesme, sçauoir si en ce mesme sens il est par soy ; Et lors qu'il ne trouue en soy aucune puissance capable de le conseruer seulement vn moment, il conclut avec raison qu'il est par vn autre, & mesme par vn autre qui est par soy ; Pource qu'estant icy question du temps present, & non point du passé, ou du futur, le progres ne

peut pas estre continué à l'infiny ; Voire mesme i'adjousteray icy de plus (ce que neantmoins ie n'ay point écrit ailleurs) qu'on ne peut pas seulement aller iusqu'à vne seconde cause ; pource que celle qui a tant de puissance que de conferuer vne chose qui est hors de soy, se conferue à plus forte raison soy-mesme par sa propre puissance, & ainsi elle est *par soy*.

Maintenant lors qu'on dit que toute limitation est par vne cause, ie pense à la vérité qu'on entend vne chose vraye, mais qu'on ne l'exprime pas en termes assez propres, & qu'on n'oste pas la difficulté ; Car à proprement parler, la limitation est seulement vne negation d'une plus grande perfection, laquelle negation n'est point par vne cause, mais bien la chose limitée. Et encore qu'il soit vray que toute chose est limitée par vne cause, cela neantmoins n'est pas de soy manifeste, mais il le faut prouuer d'ailleurs. Car, comme répond fort bien ce subtil Theologien, vne chose peut-estre limitée en deux façons, ou parce que celuy qui l'a produite ne luy a pas donné plus de perfections, ou parce que sa nature est telle, qu'elle n'en peut recevoir qu'un certain nombre, comme il est de la nature du triangle de n'auoir pas plus de trois costez : Mais il me semble que c'est vne chose de soy évidente, & qui n'a pas besoin de preuue, que tout ce qui existe, est ou par vne cause, ou par soy comme par vne cause ; car puis que nous conceuons & entendons fort bien, non seulement l'existence, mais aussi

la negation de l'existence, il n'y a rien que nous puissions feindre estre tellement par soy, qu'il ne faille donner aucune raison, pourquoy plustost il existe, qu'il n'existe point; Et ainsi nous devons tousiours interpreter ce mot, *estre par soy* positivement, & comme si c'estoit estre par vne cause, à sçauoir par vne surabondance de sa propre puissance, laquelle ne peut estre qu'en Dieu seul, ainsi qu'on peut aysement démontrer.

Ce qui m'est en suite accordé par ce sçauant Docteur, bien qu'en effect il ne reçoie aucun doute, est neantmoins ordinairement si peu considéré, & est d'une telle importance pour tirer toute la Philosophie hors des tenebres où elle semble estre ensevelie; que lors qu'il le confirme par son autorité, il m'ayde beaucoup en mon dessein.

Et il demande icy avec beaucoup de raison, si ie connois clairement & distinctement l'infiny; Car bien que i'aye taché de preuenir cette objection, neantmoins elle se presente si facilement à vn chacun, qu'il est necessaire que i'y réponde vn peu ample-ment. C'est pourquoy ie diray icy premierement que l'infiny, entant qu'infiny, n'est point à la verité compris, mais que neantmoins il est entendu; car entendre clairement & distinctement qu'une chose soit telle, qu'on ne puisse y rencontrer de limites, c'est clairement entendre qu'elle est infinie. Et ie mets icy de la distinction entre *l'indefiny*, & *l'infiny*; Et il n'y a rien que ie nomme proprement infiny, sinon ce en

quoy de toutes parts ie ne rencontre point de limites, auquel sens Dieu seul est infiny ; mais les choses esquelles sous quelque consideration seulement ie ne voy point de fin, comme l'étenduë des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la diuifibilité des parties de la quantité, & autres choses semblables, ie les appelle *indefinies*, & non pas *infinies*, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin, ny sans limites. Dauantage ie mets distinction entre la raison formelle de l'infiny, ou l'infinité ; & la chose qui est infinie. Car quant à l'infinité, encôre que nous la conceuions estre tres positifue, nous ne l'entendons neantmoins que d'une façon négatiue, sçauoir est, de ce que nous ne remarquons en la chose aucune limitation ; Et quant à la chose qui est infinie, nous la conceuons à la verité positifuement, mais non pas selon toute son étenduë, C'est à dire que nous ne comprenons pas tout ce qui est intelligible en elle. Mais tout ainsi que lors que nous iettons les yeux sur la mer, on ne laisse pas de dire que nous la voyons, quoy que nostre veuë n'en atteigne pas toutes les parties, & n'en mesure pas la vaste étenduë : Et devray lors que nous ne la regardons que de loin, comme si nous la voulions embrasser toute avec les yeux, nous ne la voyons que confusément ; Comme aussi n'imaginons nous que confusément vn Chilogone, lors que nous tâchons d'imaginer tous ses costez ensemble ; mais lors que nostre veuë s'arreste sur vne partie de la mer seulement, cette vision alors peut estre fort claire & fort distincte, comme aussi l'imagination d'un

d'un Chiliogone, lors qu'elle s'étend seulement sur vn où deux de ses costez. De mesme i'auoüe avec tous les Theologiens, que Dieu ne peut estre compris par l'esprit humain; & mesme qu'il ne peut-estre distinctement connu par ceux qui tâchent de l'embrasser tout entier, & tout à la fois par la pensée, & qui le regardent comme de loïn; auquel sens Saint Thomas a dit au lieu cy-deuant cité, que la connoissance de Dieu est en nous sous vne espeece de confusion seulement, & comme sous vne image obscure; Mais ceux qui considerent attentiuement chacune de ses perfections, & qui appliquent toutes les forces de leur esprit à les contempler, non point à dessein de les comprendre, mais plustost de les admirer, & reconnoistre combien elles sont au delà de toute comprehension, ceux-là, dis-je, trouuent en luy incomparablement plus de choses qui peuuent estre clairement & distinctement conneuës, & avec plus de facilité qu'il ne s'en trouue en aucune des choses créées. Ce que Saint Thomas a fort bien reconnu luy-mesme en ce lieu-là, comme il est aisé de voir de ce qu'en l'article suiuant il assure que l'existence de DIEU peut estre demonstrée. Pour moy toutes les fois que i'ay dit que Dieu pouuoit estre connu clairement & distinctement, ie n'ay iamais entendu parler que de cette connoissance finie, & accommodée à la petite capacité de nos esprits; aussi n'a-t'il pas esté necessaire de l'entendre autrement pour la verité des choses que i'ay auancées, comme

On verra facilement, si on prend garde que ie n'ay dit cela qu'en deux endroits, en l'un desquels il estoit question de sçauoir si quelque chose de réel estoit contenu dans l'idée que nous formons de Dieu, ou bien s'il n'y auoit qu'une negation de chose, (ainsi qu'on peut douter si dans l'idée du froid, il n'y a rien qu'une negation de chaleur) ce qui peut aisément estre connu encore qu'on ne comprenne pas l'infiny. Et en l'autre j'ay maintenu que l'existence n'appartenoit pas moins à la nature de l'estre souverainement parfait, que trois costez appartient à la nature du triangle: Ce qui se peut aussi assez entendre sans qu'on ait vne connoissance de Dieu si étendue, qu'elle comprenne tout ce qui est en luy.

Il compare icy derechef vn de mes argumens avec vn autre de Saint Thomas, afin de m'obliger en quelque façon de monstrier lequel des deux a le plus de force. Et il me semble que ie le puis faire sans beaucoup d'enuie, parce que Saint Thomas ne s'est pas seruy de cét argument comme sien, & il ne conclut pas la mesme chose que celuy dont ie me fers; & enfin ie ne m'éloigne icy en aucune façon de l'opinion de cét Angelique Docteur. Car on luy demande, sçauoir, si la connoissance de l'existence de Dieu est si naturelle à l'esprit humain, qu'il ne soit point besoin de la prouuer, c'est à dire si elle est claire & manifeste à vn chacun; Ce qu'il nie, & moy avec luy. Or l'argument qu'il s'objecte à soy-mesme, se peut ainsi proposer. Lors qu'on comprend

& entend ce que signifie ce nom *Dieu*, on entend vne chose telle que rien de plus grand ne peut estre conceu; Mais c'est vne chose plus grande d'estre en effect, & dans l'entendement, que d'estre seulement dans l'entendement; Doncques, lors qu'on comprend & entend ce que signifie ce nom *Dieu*, on entend que Dieu est en effect & dans l'entendement: Où il y a vne faute manifeste en la forme; car on deuroit seulement conclure: Doncques, lors qu'on comprend & entend ce que signifie ce nom *Dieu*, on entend qu'il signifie vne chose qui est en effect, & dans l'entendement: Or ce qui est signifié par vn mot, ne paroist pas pour cela estre vray. Mais mon argument a esté tel. Ce que nous conceuons clairement & distinctement appartenir à la nature, ou à l'essence, ou à la forme immuable & vraye de quelque chose, cela peut estre dit ou affirmé avec verité de cette chose; mais après que nous auons assez soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous conceuons clairement & distinctement qu'il appartient à sa vraye & immuable nature qu'il existe; Doncques alors nous pouuons affirmer avec verité qu'il existe. Ou du moins la conclusion est legitime: Mais la maieure ne se peut aussi nier, parce qu'on est desia tombé d'accord cy-deuant, que tout ce que nous entendons ou conceuons clairement & distinctement est vray: Il ne reste plus que la minerue, où ie confesse que la difficulté n'est pas petite. Premièrement parce que nous sommes tellement ac-

coustumez dans toutes les autres choses de distinguer l'existence de l'essence, que nous ne prenons pas assez garde, comment elle appartient à l'essence de Dieu, plustost qu'à celle des autres choses : Et aussi pource que ne distinguant pas les choses qui appartiennent à la vraye & immuable essence de quelque chose, de celles qui ne luy sont attribuées que par la fiction de nostre entendement : encore que nous apercevions assez clairement que l'existence appartient à l'essence de Dieu, nous ne concluons pas toutesfois de là que Dieu existe, pource que nous ne sçavons pas si son essence est immuable & vraye, ou si elle a seulement esté inuentée. Mais pour oster la premiere partie de cette difficulté ; il faut faire distinction entre l'existence possible, & la nécessaire ; Et remarquer que l'existence possible est contenuë dans le concept, ou l'idée de toutes les choses que nous conceuons clairement & distinctement, mais que l'existence nécessaire n'est contenuë que dans la seule idée de Dieu : Car ie ne doute point que ceux qui considereront avec attention cette difference qui est entre l'idée de Dieu & toutes les autres idées, n'aperçoivent fort bien, qu'encore que nous ne conceuions iamais les autres choses, sinon comme existantes, il ne s'ensuit pas neantmoins de là qu'elles existent, mais seulement qu'elles peuuent exister ; parce que nous ne conceuons pas qu'il soit nécessaire que l'existence actuelle soit coniointe avec leurs autres proprietéz : mais que de ce que nous

concevons clairement que l'existence actuelle est nécessairement & toujours conjointe avec les autres attributs de Dieu, il suit delà que Dieu nécessairement existe. Puis pour oster l'autre partie de la difficulté, il faut prendre garde que les idées qui ne contiennent pas de vraies & immuables natures, mais seulement de feintes & composées par l'entendement, peuvent estre diuisées par le mesme entendement, non seulement par vne abstraction ou restriction de sa pensée, mais par vne claire & distincte operation, en sorte que les choses que l'entendement ne peut pas ainsi diuiser, n'ont point sans doute esté faites ou composées par luy. Par exemple, lors que ie me represente vn cheual ailé, ou vn lion actuellement existant, ou vn triangle inscrit dans vn quarré, ie conçois facilement que ie puis aussi tout au contraire me représenter vn cheual qui n'ait point d'ailes, vn lion qui ne soit point existant, vn triangle sans quarré: Et partant que ces choses n'ont point de vraies & immuables natures. Mais si ie me représente vn triangle, ou vn quarré (ie ne parle point icy du lion ny du cheual, pource que leurs natures ne nous sont pas encore entièrement conuës) alors certes toutes les choses que ie reconnoistray estre contenuës dans l'idée du triangle, Comme que ses trois angles sont égaux à deux droits, &c. Ie l'asseureray avec verité d'un triangle; & d'un quarré, tout ce que ie trouueray estre contenu dans l'idée du quarré; Car encore que ie puisse conce-

voir vn triangle, en reſtraignant tellement ma penſée, que ie ne conçois en aucune façon que ſes trois angles ſont égaux à deux droits, ie ne puis pas neantmoins nier cela de luy par vne claire & diſtincte operation, c'eſt à dire entendant nettement ce que ie dis. De plus ſi ie conſidere vn triangle inſcrit dans vn quarré, non afin d'attribuer au quarré ce qui appartient ſeulement au triangle, ou d'attribuer au triangle ce qui appartient au quarré, mais pour examiner ſeulement les choſes qui naiſſent de la conjoinction de l'vn & de l'autre, la nature de cette figure compoſée du triangle & du quarré ne ſera pas moins vraye & immuable, que celle du ſeuil quarré, ou du ſeuil triangle ; De façon que ie pouray aſſurer avec verité que le quarré n'eſt pas moindre que le double du triangle qui luy eſt inſcrit, & autres choſes ſemblables qui appartiennent à la nature de cette figure compoſée. Mais ſi ie conſidere que dans l'idée d'un corps tres-parfait l'exiſtence eſt contenüe, & cela pource que c'eſt vne plus grande perfection d'eſtre en effect, & dans l'entendement, que d'eſtre ſeulement dans l'entendement, ie ne puis pas de là conclure que ce corps tres-parfait exiſte, mais ſeulement qu'il peut exiſter ; car ie reconnois aſſez que cette idée a eſté faite par mon entendement lequel a ioint enſemble toutes les perfections corporelles ; & auſſi que l'exiſtence ne reſulte point des autres perfections qui ſont comprises en la nature du corps : pource que l'on peut également aſſirmer

ou nier qu'elles existent. Et de plus à cause qu'en examinant l'idée du corps, ie ne voy en luy aucune force par laquelle il se produise, ou se conserue luy-mesme, Je conclus fort bien que l'existence nécessaire, de laquelle seule il est icy question, conuient aussi peu à la nature du corps, tant parfait qu'il puisse estre, qu'il appartient à la nature d'une montagne de n'auoir point de vallée, ou à la nature du triangle d'auoir ses trois angles plus grands que deux droits. Mais maintenant si nous demandons non d'un corps, mais d'une chose, telle qu'elle puisse estre, qui ait toutes les perfections qui peuuent estre ensemble, sçauoir si l'existence doit estre comtée parmy elles. Il est vray que d'abord nous en pourons douter, parce que nostre esprit qui est finy, n'ayant pas coustume de les considerer que separées, n'aperceura peut-estre pas du premier coup, combien nécessairement elles sont iointes entr'elles. Mais si nous examinons soigneusement, sçauoir, Si l'existence conuient à l'estre souuerainement puissant, & quelle sorte d'existence, nous pourrons clairement & distinctement connoistre, premierement qu'au moins l'existence possible luy conuient, comme à toutes les autres choses dont nous auons en nous quelque idée distincte, mesme à celles qui sont composées par les fictions de nostre esprit. En après parce que nous ne pouuons penser que son existence est possible, qu'en mesme temps prenans garde à sa puissance infinie, nous ne connoissions qu'il peut exister.

par sa propre force, nous concluons de là que réellement il existe, & qu'il a esté de toute éternité ; car il est tres-manifeste par la lumière naturelle, que ce qui peut exister par sa propre force, existe tousiours ; Et ainsi nous connoissons que l'existence nécessaire est contenuë dans l'idée d'un estre souuerainement puissant, non par aucune fiction de l'entendement, mais pource qu'il appartient à la vraye & immuable nature d'un tel estre, d'exister : Et nous connoissons aussi facilement qu'il est impossible que cét estre souuerainement puissant n'ait point en luy toutes les autres perfections qui sont contenuës dans l'idée de Dieu, en sorte que de leur propre nature, & sans aucune fiction de l'entendement, elles soyent toutes iointes ensemble, & existent dans Dieu. Toutes lesquelles choses sont manifestes à celuy qui y pense serieusement, & ne different point de celles que i'auois desia cy-deuant écrites, si ce n'est seulement en la façon dont elles sont icy expliquées, laquelle i'ay expressément changée pour m'accommoder à la diuersité des esprits. Et ie confesseray icy librement que cét argument est tel, que ceux qui ne se ressouuiendront pas de toutes les choses qui seruent à sa demonstration, le prendront aisement pour vn Sophisme ; & que cela m'a fait douter au commencement si ie m'en deuois seruir, de peur de donner occasion à ceux qui ne le comprendront pas, de se deffier aussi des autres. Mais pource qu'il n'y a que deux voyes par lesquelles on puisse prouuer qu'il y a vn Dieu, sçauoir,

l'vne

l'une par ses effets, & l'autre par son essence, ou sa nature mesme, & que j'ay expliqué, autant qu'il m'a esté possible, la premiere dans la troisieme Meditation, j'ay creu qu'après cela, ie ne deuois pas obmettre l'autre.

Pour ce qui regarde la distinction formelle que ce tres-docte Theologien dit auoir prise de Scot, ie répons brièvement qu'elle ne differe point de la modale, & qu'elle ne s'étend que sur les estres incomplets, lesquels j'ay soigneusement distinguez de ceux qui sont complets ; Et qu'à la verité elle suffit pour faire qu'une chose soit conceuë separement & distinctement d'une autre, par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement ; mais non pas pour faire que deux choses soient conceuës tellement distinctes & separees l'une de l'autre, que nous entendions que chacune est un estre complet, & different de tout autre ; Car pour cela il est besoin d'une distinction réelle. Ainsi, par exemple, entre le mouuement & la figure d'un mesme corps, il y a une distinction formelle, & ie puis fort bien conceuoir le mouuement sans la figure, & la figure sans le mouuement, & l'un & l'autre sans penser particulièrement au corps qui se meut, ou qui est figuré ; mais ie ne puis pas neantmoins conceuoir pleinement & parfaitement le mouuement, sans quelque corps auquel ce mouuement soit attaché ; ny la figure sans quelque corps ou reside cette figure ; ny enfin ie ne puis pas feindre que le mouuement soit en une cho-

se dans laquelle la figure ne puisse pas estre, ou la figure en vne chose incapable du mouuement. De mesme ie ne puis pas conceuoir la iustice sans vn iuste, ou la misericorde sans vn misericordieux ; Et on ne peut pas feindre que celuy-là mesme qui est iuste ne puisse pas estre misericordieux : Mais ie conçois pleinement ce que c'est que le corps, (c'est à dire, le conçois le corps comme vne chose complete) en pensant seulement que c'est vne chose étendue, figurée, mobile, &c. encore que nie de luy toutes les choses qui appartiennent à la nature de l'esprit ; Et ie conçois aussi que l'esprit est vne chose complete, qui doute, qui entend, qui veut, &c. encore que ie n'accorde point qu'il y ait en luy aucune des choses qui sont contenuës en l'idée du corps. Ce qui ne se pouroit aucunement faire, s'il n'y auoit vne distinction réelle entre le corps & l'esprit.

Voilà, Messieurs, ce que j'ay eu à répondre aux objections subtiles & officieuses de vostre amy commun. Mais si ie n'ay pas esté assez heureux d'y satisfaire entierement, ie vous prie que ie puisse estre auerty des lieux qui meritent vne plus ample explication, ou peut-estre mesme sa censure : Que si ie puis obtenir cela de luy par vostre moyen, ie me tiendray à tous infiniment vostre obligé.



SECONDES OBJECTIONS
recueillies par le R. P. Mersenne
de la bouche de diuers Theolo-
logiens, & Philosophes.



MONSIEUR,

Puis que pour confondre les nouveaux Geans du siecle, qui osent attaquer l'Auteur de toutes choses, vous auez entrepris d'en affermir le trône en demonstant son existence, & que vostre dessein semble si bien conduit, que les gens de bien peuuent esperer qu'il ne se trouuera desormais personne, qui après auoir leu attentiuement vos Meditations, ne confesse qu'il y a vne diuinité eternelle, de qui toutes choses dépendent; Nous auons iugé à propos de vous auertir, & vous prier tout ensemble, de répandre encore sur de certains lieux, que nous vous marquerons cy-apres, vne telle lumiere, qu'il ne reste rien dans tout vostre ouurage, qui ne

soit, s'il est possible, tres-clairement & tres-manifestement démontré. Car dautant que depuis plusieurs années vous avez par de continuelles Meditations tellement exercé vostre esprit, que les choses qui semblent aux autres obscures & incertaines; vous peuvent paroistre plus claires; & que vous les conceuez peut-estre par vne simple inspection de l'esprit, sans vous apercevoir de l'obscurité que les autres y trouuent, il sera bon que vous soyiez auerty de celles qui ont besoin d'estre plus clairement & plus amplement expliquées, & demonstrees; Et lors que vous nous aurez satisfait en cecy, nous ne iugeons pas qu'il y ait guieres personne qui puisse nier que les raisons, dont vous avez commencé la deduction pour la gloire de Dieu, & l'vtilité du public, doiuent estre prises pour des demonstrations.

Premierement, vous vous ressouuiendrez que ce n'est pas actuellement & en verité, mais seulement par vne fiction de l'esprit, que vous avez rejetté, autant qu'il vous a esté possible, les idées de tous les corps, comme des choses feintes, ou des fantosmes trompeurs, pour conclure que vous estiez seulement vne chose qui pense, de peur qu'après cela vous ne croyez peut-estre que l'on puisse conclure qu'en effect, & sans fiction vous n'estes rien autre chose qu'un esprit, ou vne chose qui pense; ce que nous auons seulement trouué digne d'observation touchant vos deux premieres Meditations: dans lesquelles

vous faites voir clairement qu'au moins il est certain que vous qui pensez estes quelque chose. Mais arrestons-nous vn peu icy. Iusques-là vous connoissez que vous estes vne chose qui pense, mais vous ne sçavez pas encore ce que c'est que cette chose qui pense : Et que sçavez vous si ce n'est point vn corps, qui par ses diuers mouuemens & rencontres fait cete action que nous apellons du nom de pensée ? Car encores que vous croyiez auoir rejezté toutes fortes de corps, vous vous estes peu tromper en cela, que vous ne vous estes pas rejezté vous-mesme qui estes vn corps. Car comment prouuez-vous qu'vn corps ne peut penser ? ou que des mouuemens corporels ne sont point la pensée mesme ? Et pourquoy tout le sisteme de vostre corps, que vous croyiez auoir rejezté, ou quelques parties d'iceluy, par exemple celles du cerueau, ne peuuent elles pas concourir à former ces mouuemens que nous apellons des pensées ? Je suis, dites-vous, vne chose qui pense ? mais que sçavez-vous si vous n'estes point aussi vn mouuement corporel, ou vn corps remué ?

Secondement, de l'idée d'vn estre souuerain, laquelle vous soustenez ne pouuoir estre produite par vous, vous osez conclure l'existence d'vn souuerain estre, duquel seul peut proceder l'idée qui est en vostre esprit. Mais nous trouuons en nous-mesmes vn fondement suffisant, sur lequel estant seulement apuyez nous pouuons former cette idée, quoy qu'il n'y eust point de souuerain estre, ou que nous ne

ſceussions pas ſ'il y en a vn, & que ſon existence ne nous viñt pas meſme en la penſée : Car ne voy-je pas qu'ayant la faculté de penſer, i'ay en moy quelque degré de perfection ? Et ne voy-je pas auſſi que d'autres que moy ont vn ſemblable degré ? Ce qui me fert de fondement pour penſer à quelque nombre que ce ſoit, & auſſi pour adjoſter vn degré de perfection ſur l'autre iuſqu'à l'inſiny ; tout de meſme que quand il n'y auroit au monde qu'un degré de chaleur ou de lumiere, ie pourois neantmoins en adjoſter & en feindre touſiours de nouveaux iuſques à l'inſiny. Pourquoi pareillement ne pouray-je pas adjoſter à quelque degré d'eſtre que i'aperçoy eſtre en moy, tel autre degré que ce ſoit, & de tous les degrez capables d'eſtre adjoſtez, former l'idée d'un eſtre parfait ? Mais, dites vous, l'eſfect ne peut auoir aucun degré de perfection, ou de realité, qui n'ait eſté auparauant dans ſa cauſe ; Mais (outre que nous voyons tous les iours que les mouches, & pluſieurs autres animaux, comme auſſi les plantes ſont produites par le Soleil, la pluye, & la terre, dans leſquels il n'y a point de vie comme en ces animaux, laquelle vie eſt plus noble qu'aucun autre degré purement corporel, d'où il arriue que l'eſfect tire quelque realité de ſa cauſe qui neantmoins n'eſtoit pas dans ſa cauſe) Mais, diſ-je, cette idée n'eſt rien autre choſe qu'un eſtre de raiſon, qui n'eſt pas plus noble que voſtre eſprit qui la conçoit. De plus, que ſçauiez ſi cette idée ſe fuſt iamais offerte à voſtre

esprit, si vous eussiez passé toute vostre vie dans vn desert, & non point en la compagnie de personnes sçauantes ? Et ne peut-on pas dire que vous l'avez puisée des pensées que vous auez eues auparauant, des enseignemens des liures, des discours & entretiens de vos amis, &c. & non pas de vostre esprit seul, ou d'un souuerain estre existant ; Et partant il faut prouuer plus clairement que cette idée ne pouroit estre en vous, s'il n'y auoit point de souuerain estre ; & alors nous serons les premiers à nous rendre à vostre raisonnement, & nous y donnerons tous les mains. Or que cette idée procede de ces notions anticipées, cela paroist ce semble assez clairement, de ce que les Canadiens, les Hurons, & les autres hommes Sauvages, n'ont point en eux vne telle idée, laquelle vous pouuez mesme former de la connoissance que vous auez des choses corporelles ; en sorte que vostre idée ne represente rien que ce monde corporel, qui embrasse toutes les perfections que vous sçauriez imaginer ; De sorte que vous ne pouuez conclure autre chose, sinon qu'il y a vn estre corporel tres-parfait, si ce n'est que vous adjoustiez quelque chose de plus, qui élue vostre esprit iusqu'à la connoissance des choses spirituelles, ou incorporelles. Nous pouuons icy encore dire, que l'idée d'un Ange peut estre en vous, aussi bien que celle d'un estre tres-parfait, sans qu'il soit besoin pour cela qu'elle soit formée en vous par vn Ange réellement existant, bien que l'Ange soit plus

parfait que vous. Mais vous n'avez pas l'idée de Dieu, non plus que celle d'un nombre, ou d'une ligne infinie ; laquelle quand vous pourriez avoir, ce nombre neantmoins est entièrement impossible : Adjoustez à cela que l'idée de l'unité & simplicité d'une seule perfection, qui embrasse & contienne toutes les autres, se fait seulement par l'opération de l'entendement qui raisonne, tout ainsi que se font les unités vniuerselles, qui ne sont point dans les choses, mais seulement dans l'entendement, comme on peut voir par l'unité Generique, transcendante, &c.

En troisieme lieu, puis que vous n'estes pas encore assuré de l'existence de Dieu, & que vous dites neantmoins que vous ne sçauriez estre assuré d'aucune chose, ou que vous ne pouuez rien connoistre clairement & distinctement, si premierement vous ne connoissiez certainement & clairement que Dieu existe ; Il s'en suit que vous ne sçavez pas encore que vous estes une chose qui pense, puis que selon vous, cette connoissance dépend de la connoissance claire d'un Dieu existant, laquelle vous n'avez pas encore demonstrée, aux lieux où vous concluez que vous connoissiez clairement ce que vous estes. Adjoustez à cela qu'un Athée connoist clairement & distinctement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ; quoy que neantmoins il soit fort esloigné de croire l'existence de Dieu, puis qu'il la nie tout à fait ; parce, dit-il, que si Dieu existoit, il y
 au-

auroit vn souuerain estre, & vn souuerain bien, c'est à dire vn infiny ; Or ce qui est infiny en tout genre de perfection exclut toute autre chose que ce soit, non seulement toute sorte d'estre, & de bien, mais aussi toute sorte de non estre, & de mal ; & neantmoins il y a plusieurs estres, & plusieurs biens ; Comme aussi plusieurs non estres, & plusieurs maux ; A laquelle objection nous iugeons qu'il est à propos que vous répodiez, afin qu'il n'reste plus rien aux impies à objecter, & qui puisse seruir de pretexte à leur impieté.

En quatriéme lieu, vous niez que Dieu puisse mentir, ou deceuoir, quoy que neantmoins il se trouue des Scolaistiques qui tiennent le contraire, comme Gabriel, Ariminensis, & quelques autres, qui pensent que Dieu ment, absolument parlant, c'est à dire qu'il signifie quelque chose aux hommes contre son intention, & contre ce qu'il a decreté & resolu comme lors que sans adiouster de condition, il dit aux Niniuites par son Prophete ; *Encore quarante iours ☩ Ninie sera subuertie* ; Et lors qu'il a dit plusieurs autres choses qui ne sont point arriüées, parce qu'il n'a pas voulu que telles paroles répondissent à son intention, ou à son decret : Que s'il a endurcy & aucuglé Pharaon, & s'il a mis dans les Prophetes vn esprit de mensonge, comment pouuez dire que nous ne pouuons estre trompez par luy ? Dieu ne peut-il pas se comporter enuers les hommes, comme vn Medecin enuers ses malades, & vn pere enuers ses enfans, lesquels l'vn & l'autre trompent si souuent,

mais tousiours avec prudence, & vtilité ? Car si Dieu nous monstroit la verité toute nuë ; Quel œil, ou plustost quel esprit auroit assez de force pour la supporter ?

Combien qu'à vray dire il ne soit pas necessaire de feindre vn Dieu trompeur, afin que vous soyez deceu dans les choses que vous pensez connoistre clairement & distinctement, veu que la cause de cette deception peut estre en vous, quoy que vous n'y songiez seulement pas. Car que sçavez-vous si vostre nature n'est point telle, qu'elle se trompe tousiours, ou du moins fort souuent ? Et d'où auez-vous appris que touchant les choses que vous pensez connoistre clairement & distinctement, il est certain que vous n'estes iamais trompé, & que vous ne le pouuez estre ? Car combien de fois auons nous veu que des personnes se sont trompées en des choses qu'elles pensoient voir plus clairement que le Soleil ? Et partant ce principe d'vne claire, & distincte connoissance doit estre expliqué si clairement & si distinctement, que personne deormais, qui ait l'esprit raisonnable, ne puisse estre deceu dans les choses qu'il croira sçauoir clairement & distinctement ; autrement nous ne voyons point encor, que nous puissions répondre avec ceruitude de la verité d'aucune chose.

En cinquième lieu, si la volonté ne peut iamais faillir, ou ne peche point, lors qu'elle suit, & se laisse conduire par les lumieres claires & distinctes de l'esprit qui la gouerne ; & si au contraire elle se

met en danger, lors qu'elle poursuit & embrasse les connoissances obscures & confuses de l'entendement, prenez garde que de là il semble que l'on puisse inferer, que les Turcs, & les autres infideles non seulement ne pechent point lors qu'ils n'embrassent pas la Religion Chrestienne & Catholique, mais mesme qu'ils pechent lors qu'ils l'embrassent, puis qu'ils n'en connoissent point la verité, ny clairement, ny distinctement. Bien plus, si cette regle que vous établissez est vraye, il ne sera permis à la volonté d'embrasser que fort peu de choses, veu que nous ne connoissons quasi rien avec cette clarté & distinction que vous requerez, pour former vne certitude qui ne puisse estre sujette à aucun doute. Prenez donc garde, s'il vous plaist, que voulant affermir le party de la verité, vous ne prouviez plus qu'il ne faut, & qu'au lieu de l'apuyer vous ne la renuersiez.

En sixième lieu, dans vos réponses aux precedentes objections, il semble que vous ayez manqué de bien tirer la conclusion, dont voicy l'argument. Ce que clairement & distinctement nous entendons appartenir à la nature, ou à l'essence, ou à la forme immuable & vraye de quelque chose, cela peut - estre dit ou affirmé avec verité de cette chose; Mais (après que nous auons soigneusement observé ce que c'est que Dieu) nous entendons clairement & distinctement qu'il appartient à sa vraye & immuable nature, qu'il existe; Il faudroit conclure: Donc-

ques (après que nous auons assez soigneusement obserué ce que c'est que Dieu) nous pouuons dire ou affirmer avec verité qu'il appartient à la nature de Dieu qu'il existe : D'où il ne suit pas que Dieu existe en effect, mais seulement qu'il doit exister si sa nature est possible, ou ne repugne point ; c'est à dire que la nature, ou l'essence de Dieu ne peut estre conceuë sans existence, en telle sorte que si cette essence est, il existe réellement ; Ce qui se rapporte à cét argument que d'autres proposent de la sorte : S'il n'implique point que Dieu soit, il est certain qu'il existe ; Or il n'implique point qu'il existe : Doncques, &c. Mais on est en question de la mineure, à sçauoir, *qu'il n'implique point qu'il existe*, la verité de laquelle quelques vns de nos aduerfaires reuoquent en doute, & d'autres la nient : Dauantage cette clause de vostre raisonnement (*après que nous auons assez clairement reconnu ou obserué ce que c'est que Dieu*) est suposée comme vraye, dont tout le monde ne tombe pas encore d'accord, veu que vous auoüez vous-mesme que vous ne comprenez l'infiny qu'imparfaitement ; le mesme faut-il dire de tous ses autres attributs ; Car tout ce qui est en Dieu estant entierement infiny, quel est l'esprit qui puisse comprendre la moindre chose qui soit en Dieu que tres imparfaitement ? Comment donc pouuez-vous auoir assez clairement & distinctement obserué ce que c'est que Dieu ?

En septième lieu, nous ne trouuons pas vn seul

mot dans vos Meditations touchant l'immortalité de l'ame de l'homme, laquelle neantmoins vous deuez principalement prouuer, & en faire vne tres-exacte démonstration pour confondre ces personnes indignes de l'immortalité, puis qu'ils la nient, & que peut-estre ils la detestent. Mais outre cela nous craignons que vous n'ayez pas encore assez prouué la distinction qui est entre l'ame & le corps de l'homme, comme nous auons desia remarqué en la premiere de nos obseruations; à laquelle nous adjouſtons qu'il ne semble pas que de cette distinction de l'ame d'avec le corps, il s'ensuiue qu'elle soit incorruptible ou immortelle: Car qui ſçait, ſi ſa nature n'est point limitée ſelon la durée de la vie corporelle; et ſi Dieu n'a point tellement meſuré ſes forces, & ſon existence, qu'elle finiſſe avec le corps.

Voila, Monsieur, les choſes auſquelles nous deſirons que vous aportiez vne plus grande lumiere, afin que la lecture de vos tres-subtiles, & comme nous eſtimons tres-veritables Meditations, ſoit profitable à tout le monde. C'eſt pourquoy ce ſeroit vne choſe fort vtile, ſi à la fin de vos ſolutions, après auoir premierement auancé quelques definitions, demandes, & axiomes, vous concluyez le tout ſelon la methode des Geometres, en laquelle vous eſtes ſi bien verſé, afin que tout d'vn coup, & comme d'vne ſeule œillade, vos Lecteurs y puiſſent voir de quoy ſe ſatisfaire, & que vous rempliſſiez leur eſprit de la connoiſſance de la diuinité.



*REPONSES DE L'AUTEUR
aux secondes Objections recueillies
de plusieurs Theologiens, & Philo-
sophes par le R. P. Mersenne.*

M

ESSIEURS,

C'est avec beaucoup de satisfaction que j'ay leu les obseruations que vous avez faites sur mon petit traité de la premiere Philosophie, car elles m'ont fait connoistre la bien-veillance que vous avez pour moy, vostre pieté enuers Dieu, & le soin que vous prenez pour l'auancement de sa gloire: Et ie ne puis que ie ne me rejoüisse, non seulement de ce que vous avez iugé mes raisons dignes de vostre censure, mais aussi de ce que vous n'auancez rien contre elles, à quoy il ne me semble que ie pouray répondre assez commodement.

*En premier lieu, vous m'auertissez de me ressou-
uenir; Que ce n'est pas actuellement & en verité, mais*

seulement par une fiction de l'esprit, que j'ay rejeté les idées, ou les fantômes des corps, pour conclure que ie suis une chose qui pense, de peur que peut-estre ie n'estime qu'il suit de là que ie ne suis qu'une chose qui pense. Mais j'ay dehia fait voir dans ma seconde Meditation, que ie m'en estois assez souvenu, veu que i'y ay mis ces paroles. Mais aussi peut-il arriver que ces mesmes choses que ie suppose n'estre point, parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point en effect différentes de moy que ie connois : ie n'en sçay rien, ie ne dispute pas maintenant de cela, &c. Par lesquelles j'ay voulu expressement aduertir le Lecteur, que ie ne cherchois pas encore en ce lieu-là si l'esprit estoit diferent du corps, mais que j'examinois seulement celles de ses proprietéz, dont ie puis avoir vne claire & assurée connoissance. Et dautant que j'en ay là remarqué plusieurs, ie ne puis admettre sans distinction ce que vous adiouitez en suite : Que ie ne sçay pas neantmoins ce que c'est qu'une chose qui pense : Car bien que j'auoüe que ie ne sçauois pas encore si cette chose qui pense n'estoit point diferente du corps, ou si elle l'estoit, ie n'auoüe pas pour cela que ie ne la connoissois point : Car qui a iamais tellement connu aucune chose, qu'il sceust n'y auoir rien en elle que cela mesme qu'il connoissoit ? Mais nous pensons d'autant mieux connoistre vne chose, qu'il y a plus de particularitez en elle que nous connoissons ; ainsi nous auons plus de connoissance de ceux avec qui nous conuersons tous les iours, que de ceux dont nous ne connoissons que le

nom, ou le visage, & toutesfois nous ne iugeons pas que ceux-cy nous soyent tout à fait inconnus ; auquel sens ie pense auoir assez demonsté, que l'esprit consideré sans les choses que l'on a de coustume d'attribuer au corps, est plus connu que le corps consideré sans l'esprit ; Et c'est tout ce que i'auois dessein de prouuer en cette seconde Meditation.

Mais ie voy bien ce que vous voulez dire, c'est à sçauoir, que n'ayant escrit que six Meditations touchant la premiere Philosophie, les Lecteurs s'estonneront que dans les deux premieres ie ne concluë rien autre chose que ce que ie viens de dire tout maintenant, & que pour cela ils les trouueront trop steriles, & indignes d'auoir esté mises en lumiere. A quoy ie répons seulement que ie ne crains pas que ceux qui auront leu avec iugement le reste de ce que i'ay escrit, ayent occasion de soupçonner que la matiere m'ait manqué ; mais qu'il m'a semblé tres-raisonnable, que les choses qui demandent vne particuliere attention, & qui doiuent estre considerées separément d'avec les autres, fussent mises dans des Meditations separées.

C'est pourquoy ne sçachant rien de plus vtile pour paruenir à vne ferme & assurée connoissance des choses, que si auparauant que de rien établir on s'accoustume à douter de tout, & principalement des choses corporelles, encore que i'eusse veu il y a long-temps plusieurs liures escrits par les Sceptiques, & Academiciens touchant cette matiere, & que ce ne fust

fust pas sans quelque dégoust que ie remâchois vne viande si commune, ie n'ay peu toutesfois me dispenser de luy donner vne Meditation toute entiere ; Et ie voudrois que les Lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques Semaines, à considerer les choses dont elle traite auparavant que de passer outre : Car ainsi ie ne doute point qu'ils ne fissent bien mieux leur profit de la lecture du reste.

De plus, à cause que nous n'auons eu iusques icy aucunes idées des choses qui apartiennent à l'esprit, qui n'ayent esté tres-confuses, & mêlées avec les idées des choses sensibles ; Et que ç'a esté la premiere & principale raison, pourquoy on n'a peu entendre assez clairement aucunes des choses qui se disoient de Dieu & de l'ame ; l'ay pensé que ie ne ferois pas peu, si ie monstrois comment il faut distinguer les proprieté ou qualitez de l'esprit, des proprieté ou qualitez du corps, & comment il les faut reconnoistre : Car encore qu'il ait desia esté dit par plusieurs, que pour bien entendre les choses immaterielles, ou Metaphysiques, il faut éloigner son esprit des sens, neantmoins personne, que ie sçache, n'auoit encore montré par quel moyen cela se peut faire : Or le vray, & à mon iugement l'vnique moyen pour cela, est contenu dans ma seconde Meditation, mais il est tel que ce n'est pas assez de l'auoir enuifagé vne fois, il le faut examiner souuent, & le confide-

rer long temps, afin que l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les corporelles, qui s'est enracinée en nous pendant tout le cours de nostre vie, puisse estre effacée par vne habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelques journées. Ce qui m'a semblé vne cause assez iuste pour ne point traiter d'autre matiere en la seconde Meditation.

Vous demandez icy comment ie démontre que le corps ne peut penser : Mais pardonnez-moy si ie répons que ie n'ay pas encore donné lieu à cette question, n'ayant commencé d'en traiter que dans la sixième Meditation, par ces paroles. C'est assez que ie puisse clairement & distinctement concevoir vne chose sans vne autre, pour estre certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, &c. Et vn peu apres, Encore que i'aye vn corps qui me soit fort estroitement conjoint, neantmoins parce que d'un costé i'ay vne claire & distincte idée de moy-mesme, entant que ie suis seulement vne chose qui pense, & non étendue, & que d'un autre, i'ay vne claire & distincte idée du corps, entant qu'il est seulement vne chose étendue, & qui ne pense point : Il est certain que moy, c'est à dire mon esprit ; ou mon ame ; par laquelle ie suis ce que ie suis, est entierement & veritablement distincte de mon corps, & qu'elle peut estre, ou exister sans luy. A quoy il est aisé d'adjouster : Tout ce qui peut penser est esprit, ou s'apelle esprit. Mais puis que le corps & l'esprit sont réellement distincts, nul corps n'est esprit. Doncques nul corps ne peut penser. Et certes

ie ne voy rien en cela que vous puissiez nier ; Car nierez vous qu'il suffit que nous conceuions clairement vne chose sans vne autre, pour sçauoir qu'elles sont réellement distinctes ? donnez-nous donc quelque signe plus certain de la distinction réelle, si toutesfois on en peut donner aucun ; Car que direz-vous ? sera-ce que ces choses là sont réellement distinctes, chacune desquelles peut exister sans l'autre ? Mais de rechef ie vous demanderay, d'où vous connoissez qu'une chose peut exister sans vne autre ? Car afin que ce soit vn signe de distinction, il est nécessaire qu'il soit connu.

Peut estre direz-vous que les sens vous le font connoistre, parce que vous voyez vne chose en l'absence de l'autre, ou que vous la touchez, &c. Mais la foy des sens est plus incertaine que celle de l'entendement ; & il se peut faire en plusieurs façons qu'une seule & mesme chose paroisse à nos sens sous diuerses formes, ou en plusieurs lieux, ou manieres, & qu'ainsi elle soit prise pour deux. Et enfin si vous vous ressouuenez de ce qui a esté dit de la cire à la fin de la seconde Meditation, vous sçaurez que les corps mesmes ne sont pas proprement connus par les sens, mais par le seul entendement ; en telle sorte que sentir vne chose sans vne autre, n'est rien sinon auoir l'idée d'une chose, & entendre que cette idée n'est pas la mesme que l'idée d'une autre : Or cela ne peut estre connu d'ailleurs, que de ce qu'une chose est conceüe sans l'autre ; Et cela ne peut estre

certainement connu, si l'on n'a l'idée claire & distincte de ces deux choses: Et ainsi ce signe de réelle distinction doit estre réduit au mien pour estre certain.

Que s'il y en a qui nient qu'ils ayent des idées distinctes de l'esprit & du corps, ie ne puis autre chose que les prier de considerer assez attentiuement les choses qui sont contenuës dans cette seconde Meditation; & de remarquer que l'opinion qu'ils ont que les parties du cerueau concourent avec l'esprit pour former nos pensées, n'est point fondée sur aucune raison positive, mais seulement sur ce qu'ils n'ont iamais experimenté d'auoir esté sans corps, & & qu'assez souuent ils ont esté empeschez par luy dans leurs operations; Et c'est le mesme que si quelqu'un, de ce que dès son enfance il auroit eu des fers aux pieds, estimoit que ces fers fissent vne partie de son corps, & qu'ils luy fussent necessaires pour marcher.

En second lieu, lors que vous dites, Que nous auons en nous-mesmes vn fondement suffisant pour former l'idée de Dieu, vous ne dites rien de contraire à mon opinion. Car i'ay dit moy-mesme en termes exprés à la fin de la troisieme Meditation: Que cette idée est née avec moy, & qu'elle ne me vient point d'ailleurs que de moy mesme. I'auoüe aussi, que nous la pourrions former encore que nous ne sceussions pas qu'il y a vn souverain estre, mais non pas si en effect il n'y en auoit point; Car au contraire i'ay aduertey, que toute la force de mon argument consiste en ce qu'il ne se pouroit faire que la faculté

té de former cette idée fust en moy, si ie n'auois esté crée de Dieu.

Et ce que vous dites des mouches, des plantes, &c. ne prouue en aucune façon que quelque degré de perfection peut estre dans vn effect, qui n'ait point esté auparauant dans sa cause. Car, ou il est certain qu'il n'y a point de perfection dans les animaux qui n'ont point de raison, qui ne se rencontre aussi dans les corps inanimez, où s'il y en quelqu'vne, qu'elle leur vient d'ailleurs; Et que le Soleil, la pluye, & la terre, ne sont point les causes totales de ces animaux. Et ce seroit vne chose fort esloignée de la raison, si quelqu'vn de cela seul qu'il ne connoist point de cause, qui concoure à la generation d'vne mouche, & qui ait autant de degrez de perfection qu'en a vne mouche, n'estant pas cependant assuré qu'il n'y en ait point d'autres que celles qu'il connoist, prenoit de la occasion de douter d'vne chose, laquelle, comme ie diray tantost plus au long, est manifeste par la lumiere naturelle.

A quoy i'adjouste que ce que vous objectez icy des mouches, estant tiré de la consideration des choses materielles, ne peut venir en l'esprit de ceux, qui suiuan l'ordre de mes Meditations détourneront leurs pensées des choses sensibles, pour commencer à Philosopher.

Il ne me semble pas aussi que vous prouviez rien contre moy, en disant, *Que l'idée de Dieu qui est en nous n'est qu'un estre de raison*; Car cela n'est pas

uray si par vn estre de raison l'on entend vne chose qui n'est point ; mais seulement si routes les operations de l'entendement sont prises pour des *Estres de raison*, c'est à dire pour des estres qui partent de la raison ; auquel sens tout ce monde peut aussi estre apelé vn estre de raison diuine, c'est à dire vn estre créé par vn simple acte de l'entendement diuin. Et i'ay desia suffisamment auerty en plusieurs lieux, que ie parlois seulement de la perfection, ou realité objectiue de cette idée de Dieu, laquelle ne requiert pas moins vne cause, en qui soit contenu en effect tout ce qui n'est contenu en elle qu'objectiument, ou par representation, que fait l'artifice objectif, ou représenté, qui est en l'idée que quelque artisan a d'vne machine fort artificielle.

Et certes ie ne voy pas que l'on puisse rien ajouter pour faire connoistre plus clairement que cette idée ne peut estre en nous, si vn souuerain estre n'existe, si ce n'est que le Lecteur prenant garde de plus prés aux choses que i'ay desia escrites, se deliure luy-mesme des preiugez qui offusquent peut-estre sa lumiere naturelle, & qu'il s'acoustume à donner creance aux premieres notions, dont les connoissances sont si vrayes & si évidentes, que rien ne le peut estre dauantage, plustost qu'à des opinions obscures & fausses, mais qu'un long vsage a profondement grauées en nos esprits.

Car, qu'il n'y ait rien dans vn effect, qui n'ait esté d'vne semblable ou plus excellente façon dans sa cau-

se, c'est vne premiere notion, & si euidente qu'il n'y en a point de plus claire; & cette autre commune notion, *que de rien rien ne se fait*, la comprend en soy; parce que si on accorde qu'il y ait quelque chose dans l'effect, qui n'ait point esté dans sa cause, il faut aussi demeurer d'accord que cela procede du neant; Et s'il est euident que le rien ne peut estre la cause de quelque chose, c'est seulement parce que dans cette cause il n'y auroit pas la mesme chose que dans l'effect.

C'est aussi vne premiere notion que toute la realité, ou toute la perfection, qui n'est qu'objectiue-ment dans les idées, doit estre formellement ou éminemment dans leurs causes; Et toute l'opinion que nous auons iamais eüe de l'existence des choses qui sont hors de nostre esprit, n'est apuyée que sur elle seule: Car d'où nous a peu venir le soupçon qu'elles existoient, sinon de cela seul que leurs idées venoient par les sens fraper nostre esprit?

Or qu'il y ait en nous quelque idée d'un estre souverainement puissant, & parfait, & aussi que la realité objectiue de cette idée ne se trouue point en nous, ny formellement, ny éminemment, cela deuiendra manifeste à ceux qui y penseront serieusement, & qui voudront avec moy prendre la peine d'y mediter: Mais ie ne le scaurois pas mettre par force en l'esprit de ceux qui ne liront mes Meditations que comme vn Roman, pour se des-ennuyer, & sans y auoir grande attention. Or de tout cela on

conclud tres manifestement que Dieu existe. Et toutesfois en faueur de ceux dont la lumiere naturelle est si foible, qu'ils ne voyent pas que c'est vne premiere notion, *Que toute la perfection qui est objectivement dans vne idée, doit estre réellement dans quelque vne de ses causes*, ie l'ay encore démontré d'vne façon plus aysée à conceuoir, en montrant que l'esprit qui a cette idée ne peut pas exister par soy-mesme; & partant ie ne voy pas ce que vous pouuez desirer de plus pour donner les mains, ainsi que vous l'auiez promis.

Ie ne voy pas aussi que vous prouuiez rien contre moy, en disant que i'ay peut-estre receu l'idée qui me represente Dieu *des pensées que i'ay eues auparauant, des enseignemens, des liures, des discours, & entretiens de mes amis, &c. & non pas de mon esprit seul*. Car mon argument aura tousiours la mesme force, si m'adressant à ceux de qui l'on dit que ie l'ay receuë, ie leur demande s'ils l'ont par eux mesmes, ou bien par autruy, au lieu de le demander de moy-mesme: Et ie concluray tousiours que celuy-la est Dieu, de qui elle est premierement deriuée.

Quant à ce vous adjoustez en ce lieu-là, qu'elle peut estre formée de la consideration des choses corporelles, cela ne me semble pas plus vray semblable, que si vous disiez, que nous n'auons aucune faculté pour ouyr, mais que par la seule veuë des couleurs nous paruenons à la connoissance des sons. Car on peut dire qu'il ya plus d'analogie, ou de rapport

port entre les couleurs, & les sons, qu'entre les choses corporelles, & Dieu. Et lors que vous demandez que i'adjouste quelque chose qui nous éleue iusqu'à la connoissance de l'estre immateriel, ou spirituel, ie ne puis mieux faire que de vous renuoyer à ma seconde Meditation, afin qu'au moins vous connoissiez qu'elle n'est pas tout à fait inutile; Car que pourois-je faire icy par vne ou deux periodes, si ie n'ay pû rien auancer par vn long discours préparé seulement pour ce sujet, & auquel il me semble n'auoir pas moins apporté d'industrie, qu'en aucun escrit que i'aye publié.

Et encore qu'en cette Meditation i'aye seulement traité de l'esprit humain, elle n'est pas pour cela moins vtile à faire connoistre la difference qui est entre la nature diuine, & celle des choses materielles. Car ie veux bien icy auoüer franchement, que l'idée que nous auons, par exemple, de l'entendement diuin, ne me semble point diferer de celle que nous auons de nostre propre entendement, sinon seulement comme l'idée d'vn nombre infiny differe de l'idée du nombre binaire, ou du ternaire; & il en est de mesme de tous les attributs de Dieu, dont nous reconnoissons en nous quelque vestige.

Mais outre cela nous conceuons en Dieu vne immensité, simplicité, ou vnité absoluë, qui embrasse & contient tous ses autres attributs, & de laquelle nous ne trouuons ny en nous, ny ailleurs, aucun exemple, mais elle est (ainsi que i'ay dit auparauant)

comme la *marque de l'ouvrier imprimée sur son ouvrage*. Et par son moyen nous connoissons qu'aucune des choses que nous conceuons estre en Dieu, & en nous, & que nous considerons en luy par parties, & comme si elles estoient distinctes, à cause de la foiblesse de nostre entendement, & que nous les experimenterons telles en nous, ne conuiennent point à Dieu, & à nous, en la façon qu'on nomme vniuoque dans les escolles : Comme aussi nous connoissons que de plusieurs choses particulieres qui n'ont point de fin, dont nous auons les idées, comme d'une connoissance sans fin, d'une puissance, d'un nombre, d'une longueur, &c. qui sont aussi sans fin, il y en a quelques-vnes qui sont contenuës formellement dans l'idée que nous auons de Dieu, comme la connoissance, & la puissance, & d'autres qui n'y sont qu'eminement, comme le nombre & la longueur; ce qui certes ne seroit pas ainsi, si cette idée n'estoit rien autre chose en nous qu'une fiction.

Et elle ne seroit pas aussi conceuë si exactement de la mesme façon de tout le monde : Car c'est vne chose tres-remarquable, que tous les Metaphysiciens s'accordent vnanimement dans la description qu'ils font des attributs de Dieu, (au moins de ceux qui peuuent estre connus par la seule raison humaine) en telle sorte qu'il n'y a aucune chose Physique, ny sensible, aucune chose dont nous ayons vne idée si expresse, & si palpable, touchant la nature de laquelle il ne se rencontre chez les Philosophes vne plus grande diuersité

d'opinions , qu'il ne s'en rencontre touchant celle de Dieu.

Et certes iamais les hommes ne pouroient s'éloigner de la vraye connoissance de cette nature diuine, s'ils vouloient seulement porter leur attention sur l'idée qu'ils ont de l'Estre souuerainement parfait. Mais ceux qui meslent quelques autres idées avec celle-là , composent par ce moyen vn Dieu Chimerique , en la nature duquel il y a des choses qui se contrarient , & après l'auoir ainsi composé , ce n'est pas merueille s'ils nient qu'vn tel Dieu , qui leur est représenté par vne fausse idée , existe. Ainsi lors que vous parlez icy d'vn estre corporel tres-parfait , si vous prenez le nom de tres-parfait absolument , en sorte que vous entendiez que le corps est vn estre dans lequel se rencontrent toutes les perfections , vous dites des choses qui se contrarient : d'autant que la nature du corps enferme plusieurs imperfections , par exemple , que le corps soit diuisible en parties , que chacune de ses parties ne soit pas l'autre , & autres semblables ; car c'est vne chose de foy manifeste , que c'est vne plus grande perfection de ne pouuoir estre diuisé , que de le pouuoir estre. Que si vous entendez seulement ce qui est tres-parfait dans le Genre de corps , cela n'est point le vray Dieu.

Ce que vous adjoustez de l'idée d'vn Ange laquelle est plus parfaite que nous , à sçauoir , qu'il n'est pas besoin qu'elle ait esté mise en nous par vn Ange , i'en demeure aisément d'accord ; car i'ay desia dit moy-

mesme dans la troisiéme Meditation, qu'elle peut estre composée des idées que nous auons de Dieu & de l'homme. Et cela ne m'est en aucune façon contraire.

Quant à ceux qui nient d'auoir en eux l'idée de Dieu, & qui au lieu d'elle forgent quelque Idole, &c. ceux-là dis-je nient le nom, & accordent la chose; Car certainement ie ne pense pas que cette idée soit de mesme nature que les images des choses materielles dépeintes en la fantaisie, mais au contraire ie croy qu'elle ne peut estre conceuë que par le seul entendement, & qu'en effet elle n'est rien autre chose que ce qu'il nous en fait connoistre soit par la premiere, soit par la seconde, soit par la troisiéme de ses operations; Et ie pretens maintenir que de cela seul que quelque perfection, qui est au dessus de moy, deuiet l'objet de mon entendement en quelque façon que ce soit qu'elle se presente à luy, par exemple, de cela seul que i'aperçoy que ie ne puis iamais en nombrant arriuer au plus grand de tous les nombres, & que de là ie connois qu'il y a quelque chose en matiere de nombrer qui surpasse mes forces, ie puis conclure necessairement, non pas à la verité qu'un nombre infiny existe, ny aussi que son existence implique contradiction, comme vous dites: mais que cette puissance que i'ay de comprendre, qu'il y a tousiours quelque chose de plus à conceuoir dans le plus grand des nombres, que ie ne puis iamais conceuoir, ne me vient pas de moy mesme, & que ie l'ay receuë de quelque autre estre qui est plus parfait que ie ne suis.

Et il importe fort peu qu'on donne le nom d'Idée à ce concept d'un nombre infiny, ou qu'on ne luy donne pas. Mais pour entendre quel est cét estre plus parfait que ie ne suis ; & si ce n'est point ce mesme nombre, dont ie ne puis trouuer la fin, qui est réellement existant, & infiny, ou bien si c'est quelqu'autre chose, il faut considerer toutes les autres perfections, lesquelles, outre la puissance de me donner cette idée, peuuent estre en la mesme chose en qui est cette puissance ; Et ainsi on trouuera que cette chose est Dieu.

Enfin lors que Dieu est dit estre *inconceuable*, cela s'entend d'une pleine & entiere conception, qui comprend, & embrasse parfaitement tout ce qui est en luy, & non pas de cette mediocre & imparfaite qui est en nous, laquelle neantmoins suffit pour connoistre qu'il existe ; Et vous ne prouuez rien contre moy, en disant que l'idée de l'vnité de toutes les perfections qui sont en Dieu soit formée de la mesme façon que l'vnité generique, & celle des autres vniuersaux. Mais neantmoins elle en est fort differente : car elle denote vne particuliere, & positifue perfection en Dieu, au lieu que l'vnité generique n'adjouste rien de réel à la nature de chaque indiuidu.

En troisième lieu, où i'ay dit que nous ne pouuons rien sçauoir certainement, si nous ne connoissons premierement que Dieu existe : i'ay dit en termes expréz, que ie ne parlois que de la science de ces conclusions, dont la memoire nous peut reuenir en l'esprit, lors que

nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées. Car la connoissance des premiers principes, ou axiomes, n'a pas accoustumé d'estre appellée science par les Dialecticiens. Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est vne premiere notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme: Et lors que quelqu'un dit, *Je pense, donc ie suis, ou i'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme vne chose connuë de soy, il la void par vne simple inspection de l'esprit; comme il paroist de ce que s'il la deduisoit par le syllogisme, il auroit deu auparauant connoistre cette maieure: *Tout ce qui pense est, ou existe*: mais au contraire elle luy est enseignée de ce qu'il sent en luy-mesme qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de nostre esprit, de former les propositions generales de la connoissance des particulieres.

Or qu'un Athée puisse connoistre clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, ie ne le nie pas; mais ie maintiens seulement qu'il ne le connoist pas par vne vraye, & certaine science; parce que toute connoissance qui peut estre renduë douteuse ne doit pas estre appellée science; & puis qu'on suppose que celuy-là est vn Athée, il ne peut pas estre certain de n'estre point deceu dans les choses qui luy semblent estre tres-euidentes, comme il a desia esté montré cy-deuant; & encore que peut estre ce doute ne luy vienne point en la pensée, il luy peut neantmoins.

venir s'il l'examine, où s'il luy est proposé par vn autre : Et iamais il ne fera hors du danger de l'auoir, si premierement il ne reconnoist vn Dieu.

Et il n'importe pas que peut-estre il estime qu'il a des demonstrations pour prouuer qu'il n'y a point de Dieu; Car ces demonstrations pretenduës estant fausses, on luy en peut tousiours faire connoistre la fausseté, & alors on le fera changer d'opinion. Ce qui à la verité ne sera pas difficile, si pour toutes raisons il aporte seulement ce que vous adjoustez icy, c'est à sçauoir, *que l'insiny en tout genre de perfection exclut toute autre sorte d'estre &c.*

Car premierement, si on luy demande d'où il a pris que cette exclusion de tous les autres estres appartient à la nature de l'insiny, il n'aura rien qu'il puisse répondre pertinemment: d'autant que par le nom *d'insiny*, on n'a pas coûtume d'entendre ce qui exclut l'existence des choses finies, & qu'il ne peut rien sçauoir de la nature d'vne chose qu'il pense n'estre rien du tout, & par consequent n'auoir point de nature, sinon ce qui est contenu dans la seule & ordinaire signification du nom de cette chose.

De plus, à quoy seruiroit l'infinie puissance de cét insiny imaginaire, s'il ne pouuoit iamais rien créer? Et enfin de ce que nous experimentons auoir en nous-mesmes quelque puissance de penser, nous conceuons facilement qu'vne telle puissance peut estre en quelque autre, & mesme plus grande qu'en nous: mais encore que nous pensions que celle-là s'augmente à

l'infiny, nous ne craignons pas pour cela que la nostre deuienne moindre. Il en est de mesme de tous les autres attributs de Dieu, mesme de la puissance de produire quelques effets hors de foy, pourueu que nous suposions qu'il n'y en a point en nous, qui ne soit soumise à la volonté de Dieu; & partant il peut estre entendu tout à fait infiny sans aucune exclusion des choses créées.

En quatrième lieu, *lors que ie dis que Dieu ne peut mentir, ny estre trompeur*, ie pense conuenir avec tous les Theologiens qui ont iamais esté, & qui seront à l'auenir. Et tout ce que vous alleguez au contraire n'a pas plus de force, que si ayant nié que Dieu se mist en colere, ou qu'il fust sujet aux autres passions de l'ame, vous n'objectiez les lieux de l'écriture où il semble que quelques passions humaines luy sont attribuées.

Car tout le monde connoist assez la distinction qui est entre ces façons de parler de Dieu, dont l'écriture se sert ordinairement, qui sont accommodées à la capacité du vulgaire, & qui contiennent bien quelque verité, mais seulement entant qu'elle est rapportée aux hommes; & celles qui expriment vne verité plus simple & plus pure, & qui ne change point de nature, encore qu'elle ne leur soit point rapportée; desquelles chacun doit vser en philosophant, & dont i'ay deu principalement me seruir dans mes Meditations, veu qu'en ce lieu là mesme ie ne suposois pas encore qu'aucun homme me fust connu, & que ie ne me considerois pas non plus, en tant que composé de corps & d'esprit,

d'esprit , mais comme vn esprit seulement.

D'où il est euident que ie n'ay point parlé en ce lieu-là du mensonge qui s'exprime par des paroles, mais seulement de la malice interne & formelle qui est contenuë dans la tromperie : quoy que neantmoins ces paroles que vous aportez du Prophete, *Encore quarante iours & Niniue sera subuertie*, ne soient pas mesme vn mensonge verbal, mais vne simple menace, dont l'euuenement dépendoit d'une condition: & lors qu'il est dit *que Dieu a endurcy le cœur de Pharaon*, ou quelque chose de semblable, il ne faut pas penser qu'il ait fait cela positiuement, mais seulement negatiuement, à sçauoir, ne donnant pas à Pharaon vne grace efficace pour se conuertir.

Ie ne voudrois pas neantmoins condamner ceux qui disent que Dieu peut proferer par ses Prophetes quelque mensonge verbal, tels que sont ceux dont se seruent les Medecins quand ils deçoient leurs malades pour les guerir, c'est à dire qui fust exempt de toute la malice qui se rencontre ordinairement dans la tromperie : Mais bien dauantage nous voyons quelquesfois que nous sommes réellement trompez par cet instinct naturel qui nous a esté donné de Dieu, comme lors qu'un hydropique a soif; Car alors il est réellement poussé à boire par la nature qui luy a esté donnée de Dieu pour la conseruation de son corps, quoy que neantmoins cette nature le trompe, puis que le boire luy doit estre nuisible; mais i'ay expliqué dans la sixième Meditation, comment cela peut

compatir avec la bonté, & la verité de Dieu.

Mais dans les choses qui ne peuvent pas estre ainsi expliquées, à ſçauoir, dans nos iugemens tres-clairs & tres-exacts, lesquelz s'ils estoient faux ne pouroient estre corrigez par d'autres plus clairs, ny par l'ayde d'aucune autre faculté naturelle, ie souſtiens hardiment que nous ne pouuons estre trompez. Car Dieu estant le ſouuerain estre, il faut necessairement qu'il soit aussi le ſouuerain bien, & la ſouueraine verité, & partant il repugne que quelque chose vienne de luy, qui tende positiuement à la fauſſeté. Mais puis qu'il ne peut y auoir rien en nous de réél, qui ne nous ait esté donné par luy (comme il a esté démontré en prouuant ſon existence) & puis que nous auons en nous vne faculté réelle pour connoistre le vray, & le diſtinguer d'avec le faux (comme on peut prouuer de cela ſeulement que nous auons en nous les idées du vray & du faux) ſi cette faculté ne tendoit au vray, au moins lors que nous nous en ſeruons comme il faut (c'eſt à dire lors que nous ne donnons noſtre conſentement qu'aux choses que nous conceuons clairement & diſtinctement: car on ne peut pas feindre vn autre bon vſage de cette faculté) ce ne ſeroit pas ſans raiſon que Dieu qui nous l'a donnée ſeroit tenu pour vn trompeur.

Et ainſi vous voyez qu'après auoir connu que Dieu existe, il eſt necessaire de feindre qu'il ſoit trompeur, ſi nous voulons réuoquer en doute les choses que nous conceuons clairement & diſtinctement; Et

parce que cela ne se peut pas mesme feindre , il faut necessairement admettre ces choses comme tres-vrayes & tres-assurées.

^ Mais dautant que ie remarque icy, que vous vous arrestez encore aux doutes que i'ay proposez dans ma premiere Meditation, & que ie pensois auoir leuez assez exactement dans les suiuanes, i'expliqueray icy derechef le fondement sur lequel il me semble que toute la certitude humaine peut estre apuyée.

Premierement aussi tost que nous pensons concevoir clairement quelque verité nous sommes naturellement portez à la croire. Et si cette croyance est si forte, que nous ne puissions iamais auoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher d'auantage, nous auons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter.

Car que nous importe si peut-estre quelqu'un feint, que cela mesme, de la verité duquel nous sommes si fortement persuadez, paroist faux aux yeux de Dieu, ou des Anges, & que partant absolument parlant il est faux; qu'auons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absoluë, puis que nous ne la croyons point du tout, & que nous n'en auons pas mesme le moindre soupçon; Car nous suposons vne croyance ou vne persuasion si ferme qu'elle ne puisse estre ostée; laquelle par consequent est en tout la mesme chose qu'une tres-parfaite certitude. Mais on peut bien douter si l'on a quelque certitude de cette nature,

ou quelque persuasion ferme, & immuable.

Et certes il est manifeste qu'on n'en peut pas auoir des choses obscures & confuses, pour peu d'obscurité ou confusion que nous y remarquions ; car cette obscurité quelle qu'elle soit, est vne cause assez suffisante pour nous faire douter de ces choses. On n'en peut pas aussi auoir des choses qui ne sont aperceuës que par les sens, quelque clarté qu'il y ait en leur perception, parce que nous auons souuent remarqué que dans le sens il peut y auoir de l'erreur, comme lors qu'un hydropique a soif, ou que la neige paroist jaune à celuy qui a la jaunisse. Car celuy-là ne la void pas moins clairement & distinctement de la sorte, que nous à qui elle paroist blanche. Il reste donc, que si on en peut auoir, ce soit seulement des choses que l'esprit conçoit clairement & distinctement.

Or entre ces choses il y en a de si claires, & tout ensemble de si simples, qu'il nous est impossible de penser à elles que nous ne les croyons estre vrayes ; par exemple, que i'existe lors que ie pense, que les choses qui ont vne fois esté faites ne peuuent pas n'auoir point esté faites, & autres choses semblables dont il est manifeste que l'on a vne parfaite certitude.

Car nous ne pouuons pas douter de ces choses-là sans penser à elles ; mais nous n'y pouuons iamais penser sans croire qu'elles sont vrayes, comme ie viens de dire ; Doncques nous n'en pouuons douter que nous ne les croyons estre vrayes, c'est à dire que nous n'en pouuons iamais douter.

Et il ne sert de rien de dire que nous avons souvent expérimenté que des personnes se sont trompées en des choses qu'elles pensoient voir plus clairement que le Soleil : Car nous n'avons jamais veu ny nous, ny personne, que cela soit arriué à ceux qui ont tiré toute la clarté de leur perception de l'entendement seul, mais bien à ceux qui l'ont prise des sens, ou de quelque faux prejudgé. Il ne sert de rien aussi que quelqu'un feigne que ces choses semblent fausses à Dieu, ou aux Anges, parce que l'evidence de nostre perception ne permettra pas que nous écoutions celuy qui l'aura feint, & nous le voudra persuader.

Il y a d'autres choses que nostre entendement conçoit aussi fort clairement, lors que nous prenons garde de prés aux raisons d'où dépend leur connoissance, & pour ce nous ne pouuons pas alors en douter; mais parce que nous pouuons oublier les raisons, & cependant nous ressouvenir des conclusions qui en ont esté tirées, on demande si on peut auoir vne ferme & immuable persuasion de ces conclusions, tandis que nous nous ressouvenons qu'elles ont esté déduites de principes tres-euidens; Car ce souuenir doit estre supposé pour pouuoir estre appellées conclusions. Et ie répons que ceux-là l'ont, qui connoissent tellement Dieu, qu'ils sçauent qu'il nese peut pas faire, que la faculté d'entendre qui leur a esté donnée par luy ait autre chose que la verité pour objet : mais que les autres ne l'ont point; & cela a esté si clairement expliqué à la fin de la cinquième Meditation que

ie ne pense pas y deuoir icy rien adjouster.

En cinquième lieu, le m'étonne que vous niiez que la volonté se met en danger de faillir, lors qu'elle poursuit & embrasse les connoissances obscures & confuses de l'entendement; Car qu'est-ce qui la peut rendre certaine si ce qu'elle suit n'est pas clairement conneu? Et quel a iamais esté le Philosophe, ou le Theologien, ou bien seulement l'homme vsant de raison, qui n'ait confessé que le danger de faillir où nous nous exposons est d'autant moindre, que plus claire est la chose que nous conceuons auparauant que d'y donner nostre consentement? & que ceux là pechent qui sans connoissance de cause portent quelque iugement: Or nulle conception n'est dite obscure ou confuse, sinon parce qu'il y a en elle quelque chose de contenu, qui n'est pas connuë.

Et partant ce que vous objectez touchant la foy qu'on doit embrasser, n'a pas plus de force contre moy, que contre tous ceux qui ont iamais cultiué la raison humaine, & à vray dire elle n'en a aucune contre pas vn. Car encore qu'on die que la foy a pour objet des choses obscures, neantmoins ce pourquoy nous les croyons n'est pas obscur, mais il est plus clair qu'aucune lumiere naturelle. Dautant qu'il faut distinguer entre la matiere, ou la chose à laquelle nous donnons nostre creance, & la raison formelle qui meut nostre volonté à la donner. Car c'est dans cette seule raison formelle que nous voulons qu'il y ait de la clarté, & de l'euidence.

Et quant à la matiere personne n'a iamais nié qu'elle peut estre obscure , voire l'obscurité mesme ; Car quand ie iuge que l'obscurité doit estre ostée de nos pensées pour leur pouuoir donner nostre consentement sans aucun danger de faillir , c'est l'obscurité mesme qui me sert de matiere pour former vn iugement clair & distinct.

Outre cela il faut remarquer que la clarté, ou l'euidence, par laquelle nostre volonté peut estre excitée à croire, est de deux sortes ; l'vne qui part de la lumiere naturelle, & l'autre qui vient de la grace diuine.

• Or quoy qu'on die ordinairement que la foy est des choses obscures , toutesfois cela s'entend seulement de sa matiere, & non point de la raison formelle pour laquelle nous croyons ? car au contraire cette raison formelle consiste en vne certaine lumiere interieure , de laquelle Dieu nous ayant furnaturellement éclairés, nous auons vne confiance certaine, que les choses qui nous sont proposées à croire ont esté reuelées par luy, & qu'il est entierement impossible qu'il soit menteur, & qu'il nous trompe : ce qui est plus assuré que toute autre lumiere naturelle, & souuent mesme plus euident, à cause de la lumiere de la grace.

Et certes les Turcs & les autres infidelles , lors qu'ils n'embrassent point la religion Chrestienne, ne pechent pas pour ne vouloir point adjoüster foy aux choses obscures, comme estant obscures, mais ils pechent , ou de ce qu'ils resistent à la grace diuine qui les auertit interieurement , ou que pechans en d'au-

tres choses ils se rendent indignes de cette grace. Et ie diray hardiment qu'un infidele qui destitué de toute grace surnaturelle, & ignorant tout à fait que les choses que nous autres Chrestiens croyons ont esté reuelées de Dieu, neantmoins attiré par quelques faux raisonnemens se porteroit à croire ces mesmes choses qui luy seroient obscures, ne seroit pas pour cela fidele, mais plustost qu'il pecheroit en ce qu'il ne se seruiroit pas comme il faut de sa raison.

Et ie ne pense pas que iamais aucun Theologien orthodoxe ait eu d'autres sentimens touchant cela; Et ceux aussi qui liront mes Meditations n'auront pas sujet de croire que ie n'aye point connu cette lumiere surnaturelle, puis que dans la quatrième, où i'ay soigneusement recherché la cause de l'erreur ou fausseté, i'ay dit en paroles expresses *qu'elle dispose l'interieur de nostre pensée à vouloir, & que neantmoins elle ne diminue point la liberté.*

Au reste; ie vous prie icy de vous souuenir, que touchant les choses que la volonté peut embrasser, i'ay tousiours mis vne tres-grande distinction entre l'usage de la vie, & la contemplation de la verité. Car pour ce qui regarde l'usage de la vie, tant s'en faut que ie pense qu'il ne faille suiure que les choses que nous connoissons tres-clairement, qu'au contraire ie tiens qu'il ne faut pas mesme toujours attendre les plus vray semblables, mais qu'il faut quelquesfois entre plusieurs choses tout à fait inconnuës & incertaines, en
choisir

choisir vne, & s'y determiner, & après cela ne la pas croire moins fermement, tant que nous ne voyons point de raisons au contraire, que si nous l'auions choisie pour des raisons certaines & tres-euidentes; ainsi que j'ay desia expliqué dans le discours de la Methode p. 26. Mais où il ne s'agit que de la contemplation de la verité, qui a iamais nié qu'il faille suspendre son iugement à l'égard des choses obscures, & qui ne sont pas assez distinctement connues. Or que cette seule contemplation de la verité ait lieu dans mes Meditations, outre que cela se reconnoist assez clairement par elles-mesmes, ie l'ay de plus déclaré en paroles expresses sur la fin de la premiere, en disant, *que ie ne pouuois trop douter, ny user de trop de desiance en ce lieu-là, dautant que ie ne m'appliquois pas alors aux choses qui regardent l'usage de la vie, mais seulement à la recherche de la verité.*

En sixième lieu, où vous reprenez la conclusion d'un syllogisme que j'auois mis en forme, il semble que vous pechiez vous-mesmes en la forme; car pour conclure ce que vous voulez, la majeure deuoit estre telle, *Ce que clairement & distinctement nous conceuons appartenir à la nature de quelque chose, cela peut estre dit ou affirmé avec verité appartenir à la nature de cette chose.* Et ainsi elle ne contiendroit rien qu'une inutile & superflüe repetition: Mais la majeure de mon argument a esté telle:

Ce que clairement & distinctement nous conceuons appartenir à la nature de quelque chose, cela peut estre dit ou af-

firmé avec vérité de cette chose. C'est à dire si estre animal appartient à l'essence ou à la nature de l'homme, on peut assurer que l'homme est animal; si auoir les trois angles égaux à deux droits appartient à la nature du triangle rectiligne, on peut assurer que le triangle rectiligne a ses trois angles égaux à deux droits; si exister appartient à la nature de Dieu, on peut assurer que Dieu existe, &c. Et la mineure a esté telle: Or est-il qu'il appartient à la nature de Dieu d'exister: D'où il est euident qu'il faut conclure comme i'ay fait; c'est à sçauoir, Doncques on peut avec vérité assurer de Dieu qu'il existe; & non pas comme vous voulez. Doncques nous pouuons assurer avec vérité qu'il appartient à la nature de Dieu d'exister.

Et partant pour vsfer de l'exception que vous apportez en suite, il vous eust falu nier la majeure, & dire que ce que nous conceuons clairement & distinctement appartenir à la nature de quelque chose, ne peut pas pour cela estre dit, ou affirmé de cette chose, si ce n'est que sa nature soit possible, ou ne repugne point. Mais voyez ie vous prie la foiblesse de cette exception. Car, ou bien par ce mot de *possible* vous entendez, comme l'on fait d'ordinaire, tout ce qui ne repugne point à la pensée humaine; auquel sens il est manifeste que la nature de Dieu, de la façon que ie l'ay décrite, est possible, parce que ie n'ay rien supposé en elle, sinon ce que nous conceuons clairement & distinctement luy deuoir appartenir, & ainsi ie n'ay rien supposé, qui repugne à la pensée, ou au concept

humain : ou bien vous feignez quelque autre possibilité de la part de l'objet mesme , laquelle , si elle ne conuient avec la precedente , ne peut iamais estre conuë par l'entendement humain , & partant elle n'a pas plus de force pour nous obliger à nier la nature de Dieu , ou son existence , que pour renuerser toutes les autres choses qui tombent sous la connoissance des hommes ; Car par la mesme raison que l'on nie que la nature de Dieu est possible , encore qu'il ne se rencontre aucune impossibilité de la part du concept , ou de la pensée , mais qu'au contraire toutes les choses qui sont contenuës dans ce concept de la nature diuine , soient tellement connexes entr'elles , qu'il nous semble y auoir de la contradiction à dire qu'il y en ait quelqu'une qui n'appartienne pas à la nature de Dieu , on pourra aussi nier qu'il soit possible que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits , ou que celui qui pense actuellement existe : & à bien plus forte raison l'on pourra nier , qu'il y ait rien de vray de toutes les choses que nous aperceurons par les sens ; Et ainsi toute la connoissance humaine sera renuersée , mais ce ne sera pas avec aucune raison , ou fondement.

Et pour ce qui est de cét argument que vous comparez avec le mien , à sçauoir , *sil n'implique point que Dieu existe , il est certain qu'il existe , mais il n'implique point , doncques , &c.* materiellement parlant il est vray , mais formellement c'est vn sophisme ; Car dans la majeure ce mot *il implique* , regarde le concept de la cause

par laquelle Dieu peut estre, & dans la mineure il regarde le seul concept de l'existence & de la nature de Dieu, comme il paroist de ce que si on nie la majeure, il la faudra ainsi prouver.

Si Dieu n'existe point encore, il implique qu'il existe, parce qu'on ne sçauroit assigner de cause suffisante pour le produire: Mais il n'implique point qu'il existe, comme il a esté accordé dans la mineure, Doncques &c.

Et si on nie la mineure il la faudra prouver ainsi. Cette chose n'implique point dans le concept formel de laquelle il n'y a rien qui enferme contradiction: Mais dans le concept formel de l'existence ou de la nature diuine, il n'y a rien qui enferme contradiction: Doncques &c. Et ainsi ce mot *Il implique*, est pris en deux diuers sens.

Car il se peut faire qu'on ne conceura rien dans la chose mesme qui empesche qu'elle ne puisse exister, & que cependant on conceura quelque chose de la part de sa cause qui empesche qu'elle ne soit produite.

Or, encore que nous ne conceuions Dieu que tres-imparfaitement, cela n'empesche pas qu'il ne soit certain que sa nature est possible, ou qu'elle n'implique point.

Ny aussi que nous ne puissions assurer avec verité que nous l'auons assez soigneusement examinée, & & assez clairement connuë: (à sçauoir, autant qu'il suffit pour connoistre qu'elle est possible, & aussi que

l'existence nécessaire luy appartient) Car toute impossibilité, ou, s'il m'est permis de me servir icy du mot de l'école, toute implicance consiste seulement en nostre concept, ou pensée, qui ne peut conjoindre les idées qui se contrarient les vnes les autres; & elle ne peut consister en aucune chose qui soit hors de l'entendement, parce que de cela mesme qu'une chose est hors de l'entendement, il est manifeste qu'elle n'implique point, mais qu'elle est possible.

Or l'impossibilité que nous trouuons en nos pensées ne vient que de ce qu'elles sont obscures & confuses, & il n'y en peut auoir aucune dans celles qui sont claires & distinctes, & partant afin que nous puissions assurer que nous connoissons assez la nature de Dieu pour sçauoir qu'il n'y a point de repugnance qu'elle existe, il suffit que nous entendions clairement & distinctement toutes les choses que nous aperceuons estre en elle, quoy que ces choses ne soient qu'en petit nombre, au regard de celles que nous n'aperceuons pas, bien qu'elles soient aussi en elle; & qu'avec cela nous remarquions que l'existence nécessaire est l'une des choses que nous aperceuons ainsi estre en Dieu.

En septième lieu, j'ay desia donné la raison dans l'abrégé de mes Meditations, pourquoy ie n'ay rien dit icy touchant l'immortalité de l'ame; j'ay aussi fait voir cy-deuant comme quoy j'ay suffisamment prouué la distinction qui est entre l'esprit & toute sorte de corps.

Quant à ce que vous adjoustez *que de la distinction de l'ame d'avec le corps il ne s'ensuit pas qu'elle soit immortelle, parce que nonobstant cela on peut dire que Dieu l'a faite d'une telle naeure, que sa durée finit avec celle de la vie du corps.* Je confesse que ie n'ay rien à y répondre; car ie n'ay pas tant de presumption que d'entreprendre de déterminer par la force du raisonnement humain, vne chose qui ne dépend que de la pure volonté de Dieu.

La connoissance naturelle nous apprend que l'esprit est différent du corps, & qu'il est vne substance; Et aussi que le corps humain, entant qu'il differe des autres corps, est seulement composé d'une certaine configuration de membres, & autres semblables accidens; & enfin que la mort du corps dépend seulement de quelque diuision, ou changement de figure. Or itous n'auons aucun argument, ny aucun exemple, qui nous persuade que la mort, ou l'aneantissement d'une substance telle qu'est l'esprit, doie suiure d'une cause si legere comme est vn changement de figure, qui n'est autre chose qu'un mode, & encore vn mode non de l'esprit, mais du corps, qui est réellement distinct de l'esprit: Et mesme nous n'auons aucun argument, ny exemple, qui nous puisse persuader qu'il y a des substances qui sont sujettes à estre aneanties: Ce qui suffit pour conclure, que l'esprit, ou l'ame de l'homme, autant que cela peut estre connu par la Philosophie naturelle, est immortelle.

Mais si on demande, si Dieu par son absolüe puissance n'a point peut-estre déterminé que les ames

humaines cessent d'estre, au mesme temps que les corps auxquels elles sont vnies sont destruits ; c'est à Dieu seul d'en répondre. Et puis qu'il nous a maintenant reuelé que cela n'arriuera point, il ne nous doit plus rester touchant cela aucun doute.

Au reste i'ay beaucoup à vous remercier de ce que vous auez daigné si officieusement, & avec tant de franchise m'auertir non seulement des choses qui vous ont semblé dignes d'explication, mais aussi des difficultez qui pouuoient m'estre faites par les Athées, ou par quelques enuieux, & médifans.

Car encore que ie ne voye rien entre les choses que vous auez proposées, que ie n'eusse auparauant reietté, ou expliqué dans mes Meditations, (comme, par exemple, ce que vous auez allegué des mouches qui sont produites par le Soleil, des Canadiens, des Niniuites, des Turcs, & autres choses semblables, ne peut venir en l'esprit à ceux qui suiuan l'ordre de ces Meditations, mettront à part pour quelque temps toutes les choses qu'ils ont apprises des sens, pour prendre garde à ce que dicte la plus pure & plus saine raison; C'est pourquoy ie pensois auoir des-ja reietté toutes ces choses) Encore, dis-je, que cela soit, ie iuge neantmoins que ces objections seront fort vtils à mon dessein; d'autant que ie ne me promets pas d'auoir beaucoup de lecteurs, qui veüillent apporter tant d'attention aux choses que i'ay escrites, qu'estant paruenus à la fin, ils se ressouuiennent de tout ce qu'ils auront leu auparauant : Et ceux qui ne le

feront pas , tomberont aisément en des difficultez, auxquelles ils verront puis après que i'auray satisfait par cette réponse, ou du moins ils prendront de là occasion d'examiner plus soigneusement la verité.

Pour ce qui regarde le Conseil que vous me donnez , de disposer mes raisons selon la methode des Geometres , afin que tout d'un coup les lecteurs les puissent comprendre, ie vous diray icy en quelle façon i'ay desja taché cy-deuant de la suiure, & comment i'y tascheray encore cy-aprés. Dans la façon d'écrire des Geometres ie distingue deux choses, à sçauoir l'ordre, & la maniere de démontrer.

L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doiuent estre connues sans l'aide des suiuanes, & que les suiuanes doiuent après estre disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les precedent. Et certainement i'ay taché autant que i'ay pû de suiure cet ordre en mes Meditations. Et c'est ce qui a fait que ie n'ay pas traité dans la seconde de la distinction de l'esprit d'avec le corps, mais seulement dans la sixième, & que i'ay obmis de parler de beaucoup de choses dans tout ce traité, parce qu'elles presuposoient l'explication de plusieurs autres.

La maniere de démontrer est double, l'une se fait par l'analyse ou resolution, & l'autre par la synthese, ou composition.

L'analyse montre la vraye voye par laquelle vne chose a esté methodiquement inuentée, & fait voir
comment

comment les effets dépendent des causes , en sorte que si le lecteur la veut suiure , & jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, & ne la rendra pas moins sienne, que si luy-mesme l'auoit inuentée.

Mais cette sorte de demonstration n'est pas propre à conuaincre les lecteurs opiniastrés, ou peu attentifs; car si on laisse échaper sans y prendre garde la moindre des choses qu'elle propose, la nécessité de ses conclusions ne paroistra point; & on n'a pas coûtume d'y exprimer fort amplement, les choses qui sont assez claires de soy-mesme, bien que ce soit ordinairement celles auxquelles il faut le plus prendre garde.

La synthese au contraire par vne voye toute autre, & comme en examinant les causes par leurs effets, (bien que la preuue qu'elle contient soit souuent aussi des effets par les causes) démontre à la verité clairement ce qui est contenu en ses conclusions, & se fert d'une longue suite de definitions, de demandes, d'axiomes, de theoremes, & de problemes, afin que si on luy nie quelques consequences, elle face voir comment elles sont contenuës dans les antecedens, & qu'elle arrache le consentement du lecteur tant obstiné & opiniastré qu'il puisse estre: mais elle ne donne pas comme l'autre vne entiere satisfaction aux esprits de ceux qui desirent d'apprendre, parce qu'elle n'enseigne pas la methode par laquelle la chose a esté inuétée.

Les anciens Geometres auoient coutume de se ser-
uir seulement de cette synthese dans leurs écrits, non
qu'ils ignorassent entierement l'analyse, mais à mon
auis parce qu'ils en faisoient tant d'état qu'ils la re-
feruoient pour eux seuls, comme vn secret d'import-
tance.

Pour moy, i'ay suiuy seulement la voye analytique
dans mes Meditations, pource qu'elle me semble estre
la plus vraye, & la plus propre pour enseigner : mais
quant à la synthese, laquelle sans doute est celle que
vous desirez icy de moy, encore que touchant les
choses qui se traitent en la Geometrie, elle puisse vtile-
ment estre mise après l'Analyse, elle ne conuient pas
toutesfois si bien aux matieres qui apartiennent à la
Metaphysique : Car il y a cette difference que les
premieres notions qui sont suposées pour démontrer
les propositions Geometriques, ayant de la conue-
nance avec les sens, sont receuës facilement d'un cha-
cun ; c'est pourquoy il n'y a point là de difficulté,
sinon à bien tirer les consequences, ce qui se peut
faire par toutes sortes de personnes, mesme par les
moins attentives, pourueu seulement qu'elles se res-
souuiennent des choses precedentes ; & on les oblige
aisément à s'en souuenir, en distinguant autant de
diuerfes propositions qu'il y a de choses à remarquer
dans la difficulté proposée, afin qu'elles s'arrestent se-
parement sur chacune, & qu'on les leur puisse citer
par après, pour les auertir de celles ausquelles elles
doient penser. Mais au contraire touchant les que-

stions qui appartient à la Metaphysique , la principale difficulté est de concevoir clairement & distinctement les premières notions : car encore que de leur nature elles ne soient pas moins claires, & mesme que souvent elles soient plus claires que celles qui sont considérées par les Geometres, neantmoins d'autant qu'elles semblent ne s'accorder pas avec plusieurs prejuges que nous avons receus par les sens, & auxquels nous sommes acoutumés dès nostre enfance, elles ne sont parfaitement comprises que par ceux qui sont fort attentifs, & qui s'étudient à détacher, autant qu'ils peuvent, leur esprit du commerce des sens : c'est pourquoy si on les proposoit toutes seules, elles seroient aisément niées par ceux qui ont l'esprit porté à la contradiction.

Ce qui a esté la cause pourquoy j'ay plustost écrit des Meditations que des disputes, ou des questions, comme font les Philosophes, ou bien des theoremes ou des problemes comme les Geometres, afin de témoigner par là que ie n'ay écrit que pour ceux qui se voudront donner la peine de mediter avec moy serieusement, & considerer les choses avec attention: Car de cela mesme que quelqu'un se prepare pour impugner la verité, il se rend moins propre à la comprendre, d'autant qu'il détourne son esprit de la consideration des raisons qui la persuadent, pour l'appliquer à la recherche de celles qui la détruisent.

Mais neantmoins pour témoigner combien ie défere à vostre conseil, ie tacheray icy d'imiter la syn-

these des Geometres, & y feray vn abregé des principales raisons dont i'ay vsé pour démontrer l'existence de Dieu, & la distinction qui est entre l'esprit & le corps humain : ce qui ne seruira peut-estre pas peu pour soulager l'attention des Lecteurs.





RAISONS QUI PROUVENT
l'existence de Dieu, & la distinction
qui est entre l'Esprit & le Corps humain,
disposées d'une façon Geometrique.

Definitions.

I. **P**AR le nom de *pensée*, ie comprends tout
ce qui est tellement en nous, que nous
en sommes immediatement connois-
sans. Ainsi toutes les operations de la
volonté, de l'entendement, de l'imagination, & des
sens sont des pensées. Mais j'ay adjousté *immediate-
ment* pour exclure les choses qui suivent & dépendent
de nos pensées, par exemple, le mouvement
volontaire a bien à la verité la volonté pour son prin-
cipe, mais luy-mesme neantmoins n'est pas vne
pensée.

II. Par le nom d'*Idee*, j'entens cette forme de cha-
cune de nos pensées, par la perception immediate de
laquelle nous auons connoissance de ces mesmes pen-
sées. En telle sorte que ie ne puis rien exprimer par

des paroles, lors que j'entens ce que ie dis, que de cela mesme il ne soit certain que j'ay en moy l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles. Et ainsi ie n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie: au contraire ie ne les appelle point icy de ce nom, entant qu'elles sont en la fantaisie corporelle, c'est à dire entant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerueau, mais seulement entant qu'elles informent l'esprit mesme, qui s'applique à cette partie du cerueau.

III. *Par la réalité objective d'une Idée*, j'entens l'entité, ou l'estre de la chose représentée par l'idée, entant que cette entité est dans l'idée: & de la mesme façon on peut dire vne perfection objective, ou vn artifice objectif &c. Car tout ce que nous conceuons comme estant dans les objets des idées, tout cela est objectiuement, ou par representation, dans les idées mesmes.

IV. Les mesmes choses sont dites estre *formellement* dans les objets des idées, quand elles sont en eux telles que nous les conceuons; & elles sont dites y estre *eminemment* quand elles n'y sont pas à la verité telles, mais qu'elles sont si grandes, qu'elles peuuent suplérer à ce defaut par leur excellence.

V. Toute chose, dans laquelle reside immediatement, comme dans son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous conceuons, c'est à dire quelque propriété, qualité, ou attribut, dont nous auons en nous vne réelle idée, s'appelle *Substance*. Car nous

n'auons point d'autre idée de la substance précisément prise, sinon qu'elle est vne chose dans laquelle existe formellement, ou eminentement, ce que nous conceuons, ou ce qui est objectiuement dans quelqu'une de nos idées; dautant que la lumiere naturelle nous enseigne que le neant ne peut auoir aucun attribut réel.

VI. La substance, dans laquelle reside immédiatement la pensée, est icy apellée, *Esprit*. Et toutesfois ce nom est équivoque, en ce qu'on l'attribuë aussi quelquesfois au vent, & aux liqueurs fort subtiles: mais ie n'en sçache point de plus propre.

VII. La substance, qui est le sujet immediat de l'extension, & des accidens qui presuposent l'extension, comme de la figure, de la situation, du mouuement local, &c. s'apelle *Corps*: Mais de sçauoir si la substance qui est apellée *Esprit*, est la mesme que celle que nous apelons *Corps*, ou bien si elles sont deux substances diuerses, & separées, c'est ce qui sera examiné cy après.

VIII. La substance, que nous entendons estre souverainement parfaite, & dans laquelle nous ne conceuons rien qui enferme quelque defect, où limitation de perfection, s'apelle *Dieu*.

IX. Quand nous disons que quelque attribut est contenu dans la nature, ou dans le concept d'une chose, c'est de mesme que si nous disions que cet attribut est vray de cette chose, & qu'on peut assurer qu'il est en elle.

X. Deux substances sont dites estre distinguées réellement, quand chacune d'elles peut exister sans l'autre.

Demandes.

LE demande *premierement* , que les Lecteurs considerent combien foibles sont les raisons qui leur ont fait iusques icy adiouster foy à leurs sens, & combien sont incertains tous les iugemēs qu'ils ont depuis apuyez sur eux ; & qu'ils repassent si long temps & si souuent cette consideration en leur esprit , qu'enfin ils acquierent l'habitude de ne se plus confier si fort en leurs sens ; Car i'estime que cela est necessaire pour se rendre capable de connoistre la verité des choses Metaphysiques , lesquelles ne dépendent point des sens.

En second lieu , le demande qu'ils considerent leur propre esprit , & tous ceux de ses attributs dont ils reconnoistront ne pouuoir en aucune façon douter, encore mesme qu'ils suposassent que tout ce qu'ils ont iamais receu par les sens fust entierement faux ; & qu'ils ne cessent point de le considerer , que premierement ils n'ayent acquis l'usage de le conceuoir distinctement , & de croire qu'il est plus aisé à connoistre que toutes les choses corporelles.

En troisieme lieu. Qu'ils examinent diligemment les propositions qui n'ont pas besoin de preuue pour estre conneuës , & dont chacun trouue les notions en soy-mesme , comme sont celles-cy. *Qu'une mesme chose ne peut pas estre & n'estre point tout ensemble. Que le rien ne peut pas estre la cause efficiente d'aucune chose :* &
autres

autres semblables; & qu'ainsi ils exercent cette clairté de l'entendement qui leur a esté donnée par la nature, mais que les perceptions des sens ont accoutumé de troubler, & d'obscurcir; qu'ils l'exercent, dis-je, toute pure, & deliurée de leurs prejugez; Car par ce moyen la verité des axiomes suiivans leur sera fort euidente.

En quatrième lieu. Qu'ils examinent les idées de ces natures, qui contiennent en elles vn assemblage de plusieurs attributs ensemble, comme est la nature du triangle, celle du quarré, ou de quelque autre figure; Comme aussi la nature de l'esprit, la nature du corps, & par dessus toutes la nature de Dieu, ou d'un estre souuerainement parfait. Et qu'ils prennent garde qu'on peut assurer avec verité, que toutes ces choses-là sont en elles, que nous conceuons clairement y estre contenuës. Par exemple, parce que dans la nature du triangle rectiligne il est contenu que ses trois angles sont égaux à deux droits; & que dans la nature du corps, ou d'une chose étendue, la diuisibilité y est comprise, (car nous ne conceuons point de chose étendue si petite, que nous ne la puissions diuiser au moins par la pensée.) Il est vray de dire que les trois angles de tout triangle rectiligne sont égaux à deux droits, & que tout corps est diuisible.

En cinquième lieu. Je demande qu'ils s'arrestent longtemps à contempler la nature de l'estre souuerainement parfait: Et entr'autres choses, qu'ils considerent que dans les idées de toutes les autres natures,

l'existence possible se trouue bien contenuë ; mais que dans l'idée de Dieu non seulement l'existence possible y est contenuë , mais de plus la nécessaire. Car de cela seul ; & sans aucun raisonnement , ils connoistront que Dieu existe ; & il ne leur sera pas moins clair & evident sans autre preuue , qu'il leur est manifeste que deux est vn nombre pair , & que trois est vn nombre impair , & choses semblables. Car il y a des choses qui sont ainsi connuës sans preuues par quelques-vns , que d'autres n'entendent que par vn long discours , & raisonnement.

En sixième lieu. Que considerant avec soin tous les exemples d'une claire & distincte perception , & tous ceux dont la perception est obscure & confuse , desquels j'ay parlé dans mes Meditations , ils s'accoutument à distinguer les choses qui sont clairement connuës , de celles qui sont obscures : car cela s'apprend mieux par des exemples , que par des regles ; & ie pense qu'on n'en peut donner aucun exemple , dont ie n'aye touché quelque chose.

En septième lieu. Ie demande que les lecteurs prenants garde qu'ils n'ont iamais reconnu aucune fausseté dans les choses qu'ils ont clairement conceuës , & qu'au contraire ils n'ont iamais rencontré , sinon par hazard , aucune verité dans les choses qu'ils n'ont conceuës qu'avec obscurité : Ils considerent que ce seroit vne chose entierement déraisonnable , si pour quelques prejuges des sens , ou pour quelques suppositions faites à plaisir , & fondées sur quelque cho-

se d'obscur, & d'inconnu, ils reuoquoient en doute les choses que l'entendement conçoit clairement & distinctement. Au moyen dequoy ils admettront facilement les Axiomes suiuans pour vrans, & indubitables; Bien que j'auouë que plusieurs d'entr'eux eussent pû estre mieux expliquez, & eussent deu estre plutost proposez comme des theorèmes, que comme des Axiomes, si i'eusse voulu estre plus exact.

Axiomes.

O V

Notions communes.

I. **I**L n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoy elle existe. Car cela mesme se peut demander de Dieu; non qu'il ait besoin d'aucune cause pour exister, mais parce que l'immensité mesme de sa nature est la cause, ou la raison pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister.

II. Le temps present ne dépend point de celuy qui l'a immediatement precedé, c'est pourquoy il n'est pas besoin d'vne moindre cause pour conseruer vne chose, que pour la produire la premiere fois.

III. Aucune chose, ny aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut auoir le *Neant*, ou vne chose non existante, pour la cause de son existence.

IV. Toute la réalité, ou perfection, qui est dans vne chose, se rencontre formellement, ou eminentment, dans sa cause premiere, & totale.

V. D'où il suit aussi que la réalité objective de nos idées requiert vne cause, dans laquelle cette mesme réalité soit contenuë non seulement objectiue-ment, mais mesme formellement, ou eminentment. Et il faut remarquer que cét Axiome doit si necessairement estre admis, que de luy seul dépend la connoissance de toutes les choses tant sensibles, qu'insensibles : Car d'où sçauons-nous, par exemple, que le Ciel existe, est-ce parce que nous le voyons ? Mais cette vision ne touche point l'esprit, sinon entant qu'elle est vne idée : vne idée, dis-je, inherente en l'esprit mesme, & non pas vne image dépeinte en la fantaisie ; & à l'occasion de cette idée nous ne pouuons pas iuger que le ciel existe, si ce n'est que nous suposions que toute idée doit auoir vne cause de la réalité objective, qui soit réellement existente ; laquelle cause nous iugeons que c'est le ciel mesme, & ainsi des autres.

VI. Il y a diuers degrez de réalité, ou d'entité : Car la substance a plus de réalité que l'accident ou le mode, & la substance infinie que la finie ; C'est pourquoy aussi il y a plus de réalité objective dans l'idée de la substance, que dans celle de l'accident, & dans l'idée de la substance infinie, que dans l'idée de la substance finie.

VII. La volonté se porte volontairement, & libre-

ment, (car cela est de son essence) mais neantmoins infailliblement au bien qui luy est clairement connu: C'est pourquoy si elle vient à connoistre quelques perfections qu'elle n'ait pas, elle se les donnera aussi-tost, si elles sont en sa puissance: car elle connoistra que ce luy est vn plus grand bien de les auoir, que de ne les auoir pas.

VIII. Ce qui peut faire le plus, ou le plus difficile, peut aussi faire le moins, ou le plus aisé.

IX. C'est vne chose plus grande & plus difficile de créer ou conseruer vne substance, que de créer ou conseruer ses attributs, ou proprietéz; Mais ce n'est pas vne chose plus grande, ou plus difficile, de créer vne chose que de la conseruer, ainsi qu'il a desja esté dit.

X. Dans l'idée, ou le concept de chaque chose, l'existence y est contenuë, parce que nous ne pouuons rien conceuoir que sous la forme d'vne chose qui existe; mais avec cette difference, que dans le concept d'vne chose limitée, l'existence possible ou contingente est seulement contenuë; & dans le concept d'vn estre souuerainement parfait, la parfaite & nécessaire y est comprise.

PROPOSITION PREMIERE.

L'existence de Dieu se connoist de la seule
consideration de sa nature.

Demonstration.

Dire que quelque attribut est contenu dans la nature, ou dans le concept d'une chose, c'est le mesme que de dire que cét attribut est vray de cette chose, & qu'on peut assurer qu'il est en elle, (par la definition neuvième.)

Or est-il que l'existence necessaire est contenuë dans la nature, ou dans le concept de Dieu, (par l'Axiome dixième)

Doncques il est vray de dire que l'existence necessaire est en Dieu, ou bien que Dieu existe.

Et ce syllogisme est le mesme dont ie me suis seruy en ma réponse au sixième article de ces objections: & sa conclusion peut estre connuë sans preuve par ceux qui sont libres de tous prejugez, comme il a esté dit en la cinquième demande. Mais parce qu'il n'est pas aisé de paruenir à vne si grande clairté d'esprit, nous rascherons de prouuer la mesme chose par d'autres voyes.

PROPOSITION SECONDE.

L'existence de Dieu est démontrée par ses effets , de cela seul que son idée est en nous.

Demonstration.

LA réalité objective de chacune de nos idées requiert vne cause dans laquelle cette mesme réalité soit contenuë , non pas objectivement , mais formellement , ou eminentment , (par l'Axiome cinquième)

Or est-il que nous auons en nous l'idée de Dieu , (par la definition deuxième , & huitième) & que la réalité objective de cette idée n'est point contenuë en nous , ny formellement , ny eminentment , (par l'Axiome sixième) & qu'elle ne peut estre contenuë dans aucun autre , que dans Dieu mesme , (par la definition huitième)

Doncques cette idée de Dieu qui est en nous , demande Dieu pour sa cause ; Et par consequent Dieu existe , (par l'Axiome troisième)

 PROPOSITION TROISIE' ME.

L'existence de Dieu est encore démontrée de ce que nous-mesmes , qui auons en nous son idée, nous existons.

Démonstration.

SI j'auois la puissance de me conseruer moy-mesme, j'aurois aussi à plus forte raison le pouuoir de me donner toutes les perfections qui me manquent, (par l'Axiome 8. & 9.) Car ces perfections ne sont que des attributs de la substance, & moy ie suis vne substance;

Mais ie n'ay pas la puissance de me donner toutes ces perfections, car autrement ie les possederois desja, (par l'Axiome 7.)

Doncques ie n'ay pas la puissance de me conseruer moy-mesme.

En après, ie ne puis exister sans estre conserué tant que j'existe, soit par moy-mesme, suposé que j'en aye le pouuoir, soit par vn autre qui ait cette puissance, (par l'Axiome 1. & 2.)

Or est-il que j'existe, & toutesfois ie n'ay pas la puissance de me conseruer moy-mesme, comme ie viens de prouuer.

Doncques ie suis conserué par vn autre.

De plus, celuy par qui ie suis conserué a en soy formellement, ou eminentment, tout ce qui est en moy, (par l'Axiome 4.)

Or est

Or est-il que j'ay en moy l'idée, ou la notion de plusieurs perfections qui me manquent, & ensemble l'idée d'un Dieu, (par la definition 2. & 8.)

Doncques la notion de ces mesmes perfections est aussi en celuy par qui ie suis conserué.

Enfin, celuy-là mesme par qui ie suis conserué ne peut auoir la notion d'aucunes perfections qui luy manquent, c'est à dire qu'il n'ait point en soy formellement, ou eminentment, (par l'Axiome 7.) Car ayant la puissance de me conseruer, comme il a esté dit maintenant, il auroit à plus forte raison le pouuoir de se les donner luy-mesme, s'il ne les auoit pas, (par l'Axiome 8. & 9.)

Or est-il qu'il a la notion de toutes les perfections que ie reconnois me manquer, & que ie conçois ne pouuoir estre qu'en Dieu seul, comme ie viens de prouuer.

Doncques il les a des-ja toutes en soy formellement, ou eminentment ; Et ainsi il est Dieu.

COROLLAIRE.

Dieu a créé le Ciel & la Terre, & tout ce qui y est contenu: Et outre cela il peut faire toutes les choses que nous conceuons clairement, en la maniere que nous les conceuons.

Démonstration.

Toutes ces choses suiuent clairement de la proposition precedente. Car nous y auons prouué l'existence de Dieu, parce qu'il est nécessaire qu'il

y ait vn estre qui existe, dans lequel toutes les perfe-
ctions, dont il y a en nous quelque idée, soient con-
tenuës formellement, ou eminentment.

Or est il que nous auons en nous l'idée d'vne puis-
sance si grande, que par celuy-là seul en qui elle se re-
trouue, non seulement le Ciel & la terre, &c. doiuent
auoir esté creéz, mais aussi toutes les autres choses
que nous connoissons comme possibles.

Doncques en prouant l'existence de Dieu, nous
auons aussi prouué de luy toutes ces choses.

PROPOSITION QUATRIÈME.

L'Esprit & le Corps sont réellement
distincts.

Démonstration.

Tout ce que nous conceuons clairement peut
estre fait par Dieu en la maniere que nous le
conceuons, (par le Corollaire precedent.)

Mais nous conceuons clairement l'esprit, c'est à
dire vne substance qui pense, sans le corps, c'est à dire
sans vne substance étendue, (par la demande 2.) &
d'autre-part nous conceuons aussi clairement le corps
sans l'esprit, (ainsi que chacun accorde facilement.)

Doncques au moins par la toute-puissance de Dieu,
l'esprit peut estre sans le corps, & le corps sans l'esprit.

Maintenant les substances qui peuuent estre l'vne

sans l'autre sont réellement distinctes, (par la definition 10.)

Or est-il que l'esprit & le corps sont des substances, (par les definitions 5. 6. & 7.) qui peuvent estre l'une sans l'autre (comme ie le viens de prouuer.)

Doncques, l'esprit & le corps sont réellement distincts.

Et il faut remarquer que ie me suis icy seruy de la toute puissance de Dieu pour en tirer ma preuue, non qu'il soit besoin de quelque puissance extraordinaire pour separer l'esprit d'auec le corps, mais pource que n'ayant traité que de Dieu seul dans les propositions precedentes, ie ne la pouuois tirer d'ailleurs que de luy. Et il n'importe aucunement par quelle puissance deux choses soient separées, pour que nous connoissions qu'elles sont réellement distinctes.



*TROISIE'MES OBIECTIONS,
faites par un celebre Philosophe
Anglois.*

Avec les Réponses de l'Auteur.

SVR LA PREMIERE MEDITATION.

Des choses qui peuvent estre reuocquées en doute.

OBIECTION PREMIERE.

L paroist assez par les choses qui ont esté dites dans cette Meditation, qu'il n'y a point de marque certaine & euidente, par laquelle nous puissions reconnoistre & distinguer nos songes de la veille, & d'une vraye perception des sens; & partant que les images des choses que nous sentons estant éueillez, ne sont point des accidens attachez à des objets extérieurs, & qu'elles ne sont point des preuues suffisantes pour monstrier que ces objets extérieurs existent en effect. C'est pourquoy

si sans nous aider d'aucun autre raisonnement, nous suiurons seulement nos sens, nous auons iuste sujet de douter si quelque chose existe, ou non. Nous reconnoissons donc la verité de cette Meditation. Mais d'autant que Platon a parlé de cette incertitude des choses sensibles, & plusieurs autres anciens Philosophes auant & après luy, & qu'il est aisé de remarquer la difficulté qu'il y a de discerner la veille du sommeil, i'eusse voulu que cét excellent auteur de nouvelles speculations se fust abstenu de publier des choses si vieilles.

Réponse.

LEs raisons de douter qui sont icy receuës pour vrayes par ce Philosophe, n'ont esté proposées par moy que comme vray-semblables: Et ie m'en suis seruy, non pour les debiter comme nouvelles, mais en partie pour preparer les esprits des Lecteurs à considerer les choses intellectuelles, & les distinguer des corporelles, à quoy elles m'ont tousiours semblé tres-necessaires; en partie pour y répondre dans les Meditations suiuanes, & en partie aussi pour faire voir combien les veritez que ie propose en suite sont fermes & assurées, puis qu'elles ne peuuent estre ébranlées par des doutes si generaux, & si extraordinaires. Et ce n'a point esté pour acquerir de la gloire que ie les ay raportées; mais ie pense n'auoir pas esté moins obligé de les expliquer, qu'un Medecin de décrire la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure.

OBJECTION SECONDE.

SUR LA SECONDE MEDITATION.

De la nature de l'Esprit humain.

IE suis une chose qui pense; c'est fort bien dit. Car de ce que ie pense, ou de ce que i'ay vne idée soit en veillant, soit en dormant, l'on infere que ie suis pensant: car ces deux choses, *ie pense*, & *ie suis pensant*, signifient la mesme chose. De ce que ie suis pensant, il s'ensuit que *ie suis*; parce que ce qui pense n'est pas vn rien. Mais où nostre auteur adjouste, c'est à dire, *vn Esprit*, *une ame*, *vn entendement*, *une raison*: de là naist vn doute. Car ce raisonnement ne me semble pas bien deduit, de dire *ie suis pensant*, donc *ie suis une pensée*: ou bien *ie suis intelligent*, donc *ie suis vn entendement*. Car de la mesme façon ie pourois dire, *ie suis promenant*, donc *ie suis une promenade*. Monsieur des Cartes donc prend la chose intelligente, & l'intellection, qui en est l'acte, pour vne mesme chose; ou du moins il dit que c'est le mesme que la chose qui entend, & l'entendement, qui est vne puissance ou faculté d'une chose intelligente. Neantmoins tous les Philosophes distinguent le sujet de ses facultez, & de ses actes, c'est à dire de ses proprietéz, & de ses essences; Car c'est autre chose que la chose mesme *qui est*, & autre chose que son *Essence*; Il se peut donc faire qu'une chose qui pense

soit le sujet de l'esprit, de la raison, ou de l'entendement, & partant que ce soit quelque chose de corporel, dont le contraire est pris, ou avancé, & n'est pas prouvé. Et neantmoins c'est en cela que consiste le fondement de la conclusion qu'il semble que Monsieur Des-Cartes veuille establir.

Au mesme endroit il dit, *I'ay reconnu que i'existe, ie cherche maintenant qui ie suis, moy que i'ay reconnu estre. Or il est tres-certain que cette notion, & connoissance de moy-mesme ainsi precisément prise, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue.*

Il est tres-certain que la connoissance de cette proposition *i'existe*, dépend de celle-cy, *ie pense*, comme il nous a fort bien enseigné : Mais d'où nous vient la connoissance de celle-cy, *ie pense* ? Certes ce n'est point d'autre chose, que de ce que nous ne pouons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans vne chose qui pense, la science sans vne chose qui sçache, & la promenade sans vne chose qui se promene.

Et de là il semble suivre, qu'une chose qui pense est quelque chose de corporel; Car les sujets de tous les actes semblent estre seulement entendus sous vne raison corporelle, ou sous vne raison de matiere, comme il a luy-mesme montré vn peu après par l'exemple de la cire, laquelle, quoy que sa couleur, sa dureté, sa figure, & tous ses autres actes soient changez, est tousiours conceüe estre la mesme chose, c'est à dire, la mesme matiere sujette à tous ces chan-

gemens ; Or ce n'est pas par vne autre pensée qu'on infere que ie pense : Car encore que quelqu'un puisse penser qu'il a pensé, (laquelle pensée n'est rien autre chose qu'un souuenir) neantmoins il est tout à fait impossible, de penser qu'on pense, ny de sçauoir qu'on sçait : Car ce seroit vne interrogation qui ne finiroit iamais, d'où sçaez-vous que vous sçaez, que vous sçaez, que vous sçaez, &c.

Et partant puis que la connoissance de cette proposition, *l'existe*, dépend de la connoissance de celle-cy, *Je pense*; & la connoissance de celle-cy, de ce que nous ne pouuons separer la pensée d'une matiere qui pense; Il semble qu'on doit plustost inferer qu'une chose qui pense est materielle, qu'immaterielle.

Réponse.

OV j'ay dit, c'est à dire *un esprit, une ame, un entendement, une raison &c.* Je n'ay point entendu par ces noms les seules facultez, mais les choses douées de la faculté de penser, comme par les deux premiers on a coutume d'entendre; Et assez souuent aussi par les deux derniers: Ce que j'ay si souuent expliqué, & en termes si exprés, que ie ne voy pas qu'il y ait eu lieu d'en douter.

Et il n'y a point icy de partie, ou de conuenance entre la promenade & la pensée, parce que la promenaden'est iamais prise autrement que pour l'action mesme; mais la pensée se prend quelquesfois pour
l'action

l'action , quelquesfois pour la faculté , & quelquesfois pour la chose en laquelle reside cette faculté.

Et ie ne dis pas que l'intellection , & la chose qui entend soient vne mesme chose , non pas mesme la chose qui entend , & l'entendement , si l'entendement est pris pour vne faculté , mais seulement lors qu'il est pris pour la chose mesme qui entend. Or i'auouë franchement que pour signifier vne chose , ou vne substance , laquelle ie voulois dépoüiller de toutes les choses qui ne luy appartiennent point , ie me suis seruy de termes autant simples & abstraits que i'ay pû , comme au contraire ce Philosophe , pour signifier la mesme substance , en employe d'autres fort concrets , & composez , à sçauoir ceux de sujet , de matiere , & de corps , afin d'empescher autant qu'il peut , qu'on ne puisse separer la pensée d'avec le corps. Et ie ne crains pas que la façon dont il se sert , qui est de joindre ainsi plusieurs choses ensemble , soit trouuée plus propre pour paruenir à la connoissance de la verité , qu'est la mienne , par laquelle ie distingue autant que ie puis chaque chose. Mais ne nous arretons pas dauantage aux paroles , venons à la chose dont il est question.

Il se peut faire , dit il , qu'une chose qui pense soit quelque chose de corporel , dont le contraire est pris , & n'est pas prouué. Tant s'en faut , ie n'ay point auancé le contraire , & ne m'en suis en façon quelconque seruy pour fondement , mais ie l'ay laissé entierement inderterminé iusqu'à la sixieme Meditation , dans laquelle il est prouué.

En après il dit fort bien , *que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet , comme la pensée sans une chose qui pense , parce que la chose qui pense n'est pas un rien : mais c'est sans aucune raison , & contre toute bonne Logique , & mesme contre la façon ordinaire de parler , qu'il adioute , que de la il semble suivre qu'une chose qui pense est quelque chose de corporel ;* Car les suiets de tous les actes sont bien à la verité entendus comme estans des substances, (ou si vous voulez comme des matieres , à sçavoir des matieres Metaphysiques) mais non pas pour cela comme des corps.

Au contraire tous les Logiciens , & presque tout le monde avec eux , ont coutume de dire qu'entre les substances les vnes sont spirituelles , & les autres corporelles. Et ie n'ay prouvé autre chose par l'exemple de la cire , si non que la couleur , la dureté, la figure &c. n'appartiennent point à la raison formelle de la cire. C'est a dire qu'on peut concevoir tout ce qui se trouue necessairement dans la cire, sans auoir besoin pour cela de penser à elles : Ien'ay point aussi parlé en ce lieu-la de la raison formelle de l'esprit , ny mesme de celle du corps.

Et il ne sert de rien de dire , comme fait icy ce philosophe , qu'une pensée ne peut pas estre le sujet d'une autre pensée , Car qui à iamais feint cela que luy ? Mais ie tacheray icy d'expliquer toute la chose dont il est question en peu de paroles.

Il est certain que la pensée ne peut pas estre sans

vne chose qui pense , & en general aucun accident, où aucun acte ne peut estre sans vne substance de laquelle il soit l'acte. Mais d'autant que nous ne connoissons pas la substance immediatement par elle mesme , mais seulement par ce qu'elle est le suiet de quelques actes , il est fort conuenable à la raison , & l'usage mesme le requiert , que nous apelions de diuers noms ces substances que nous connoissons estre les suiets de plusieurs actes, ou accidens entierement differens ; & qu'après cela nous examinions si ces diuers noms signifient des choses differentes, ou vne seule & mesme chose.

Or il y a certains actes que nous apelons *corporels* , comme la grandeur, la figure, le mouuement, & toutes les autres choses qui ne peuuent estre conceuës sans vne extension locale, & nous apelons du nom de *Corps* la substance en laquelle ils resident : & on ne peut pas feindre que ce soit vne autre substance qui soit le sujet de la figure , vne autre qui soit le sujet du mouuement local, &c. parce que tous ces actes conuiennent entr'eux en ce qu'ils présuposent l'estenduë. En aprez il y a d'autres actes que nous apelons *Intellectuels* , comme entendre, vouloir, imaginer, sentir ; &c. tous lesquels conuiennent entr'eux en ce qu'ils ne peuuent estre sans pensée, ou perception, ou conscience & connoissance : Et la substance en laquelle ils resident, nous disons que c'est *vne chose qui pense, ou vn esprit, ou de quelque autre nom que nous veuillions l'ape-*

ler , pourveu que nous ne la confondions point avec la substance corporelle , d'autant que les actes intellectuels n'ont aucune affinité avec les actes corporels , & la pensée , qui est la raison commune en laquelle ils conuiennent , differe totalement de l'extension , qui est la raison commune des autres.

Mais après que nous auons formé deux concepts clairs & distincts de ces deux substances , il est ayse de connoistre parce qui a esté dit en la sixième Meditation , si elles ne sont qu'une mesme chose ; ou si elles en sont deux differentes.

OBJECTION TROISIE' ME.

Qui a-t'il donc qui soit distingué de ma pensée ? qui a-t'il que l'on puisse dire estre séparé de moy-mesme ?

Quelqu'un répondra peut-estre à cette question : Je suis distingué de ma pensée moy-mesme qui pense , & quoy qu'elle ne soit pas a la verité separée de moy-mesme , elle est neantmoins differente de moy : de la mesme façon que la promenade (comme il a esté dit cy-dessus) est distinguée de celuy qui se promene : que si Monsieur Des Cartes montre que celuy qui entend & l'entendement sont vne mesme chose , nous tomberons dans cette façon de parler scholastique, l'en-

tendement entend , la veüe void , la volonté veut ; & par vne juste analogie , la promenade , où du moins la faculté de se promener, se promenera , toutes lesquelles choses sont obscures , impropres , & tres-indignes de la netteté ordinaire de Monsieur Des Cartes.

Réponse.

IE ne nie pas que moy , qui pense , sois distingué de ma pensée , comme vne chose l'est de son mode ; mais ou ie demande , *qui a-t'il donc qui soit distingué de ma pensée* , i'entens cela des diuerfes façons de penser qui sont là énoncées , & non pas de ma substance ; & ou i'adioute , *qui a-t'il que l'on puisse dire estre separé de moy-mesme* ? Ie veux dire seulement que toutes ces manieres de penser qui sont en moy ne peuuent auoir aucune existence hors de moy : & ie ne voy pas qu'il y ait en cela aucun lieu de doute , ny pourquoy l'on me blâme icy d'obscurité.

OBIECTION QUATRIÈME.

IL faut donc que ie demeure d'accord que ie ne scaurois pas mesme conceuoir par l'imagination , ce que c'est que cette cire , & qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoie.

Il y a grande difference entre imaginer , c'est a dire auoir quelque Idée , & conceuoir de l'entende-

ment, c'est à dire conclure en raisonnant que quelque chose est, ou existe. Mais Monsieur Des Cartes ne nous a pas expliqué en quoy ils different. Les anciens Peripateticiens ont aussi enseigné assez clairement, que la substance ne s'aperçoit point par les sens, mais qu'elle se collige par la raison.

Que dirons nous maintenant, si peut-estre le raisonnement n'est rien autre chose qu'un assemblage & enchaînement de noms par ce mot, *Est*? D'où il s'ensuivroit que par la raison nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations, c'est à dire, que par elle nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions que nous auons faites à nostre fantaisie touchant leurs significations. Si cela est ainsi, comme il peut estre, le raisonnement dépendra des noms, les noms de l'imagination, & l'imagination peut estre (& cecy selon mon sentiment) du mouvement des organes corporels, & ainsi l'esprit ne fera rien autre chose, qu'un mouvement en certaines parties du corps organique.

Réponse.

IAy expliqué dans la seconde meditation la difference qui est entre l'imagination, & le pur concept de l'entendement, ou de l'esprit, lors qu'en l'exemple de la cire j'ay fait voir quelles sont les choses que nous imaginons en elle, & quelles sont cel-

les que nous conceuons par le seul entendement. Mais i'ay encore expliqué ailleurs comment nous entendons autrement vne chose que nous ne l'imaginons, en ce que pour imaginer, par exemple, vn pentagone, il est besoin d'vne particuliere contention d'esprit qui nous rende cette figure, (c'est à dire ses cinq costez & l'espace qu'ils renferment,) comme presente, de laquelle nous ne nous seruons point pour conceuoir. Or l'assemblage qui se fait dans le raisonnement n'est pas celuy des noms, mais bien celuy des choses signifiées par les noms, & ie m'étonne que le contraire puisse venir en l'esprit de personne.

Car qui doute qu'un François, & qu'un alleman ne puissent auoir les mesmes pensées, ou raisonnemens touchant les mesmes choses, quoy que neantmoins ils conçoient des mots entierement differens? Et ce philosophe ne se condamne t'il pas luy-mesme, lors qu'il parle des conuentions que nous auons faites à nostre fantaisie touchant la signification des mots? Car s'il admet que quelque chose est signifiée par les paroles, pourquoy ne veut il pas que nos discours, & raisonnemens soyent plustost de la chose qui est signifiée, que des paroles seules? Et certes de la mesme façon, & avec vne aussi iuste raison qu'il conclut que l'esprit est vn mouuement, il pouroit aussi conclure que la terre est le Ciel, ou telle autre chose qu'il luy plaira; pource qu'il n'y a point d'autres choses au

monde , entre lesquelles il n'y ait autant de conue-
nance, qu'il y en a entre le mouuement & l'esprit , qui
sont de deux genres entierement differens.

OBIECTION CINQVIEME.

SVR LA TROISIEME MEDITATION.

De Dieu.

Quelques vnes d'entre elles (asçauoir d'entre les
pensées des hommes) sont comme les images des
choses , ausquelles seules conuient proprement le nom d'Idée,
comme lors que ie pense à vn homme , à vn Chymere , au
Ciel , à vn Ange , ou à Dieu.

Lors que ie pense a vn homme , ie me represen-
te vne Idée , ou vne image composée de couleur , &
de figure , de laquelle ie puis douter si elle a la res-
semblance d'vn homme , ou si elle ne l'a pas. Il en
est de mesme lors que ie pense au ciel. Lors que
ie pense a vne Chymere , ie me represente vne I-
dée , ou vne image , de laquelle ie puis douter si
elle est le pourtrait de quelque animal qui n'existe
point , mais qui puisse estre , ou qui ait esté autre-
fois , ou bien qui n'ait iamais esté.

Et lors que quelqu'vn pense a vn Ange , quel-
quesfois l'image d'vne flamme se presente a son es-
prit , & quelquesfois celle d'vn jeune enfant qui
a des ailles , de laquelle ie pense pouuoir dire avec
certi-

certitude qu'elle n'a point la ressemblance d'un Ange, & partant qu'elle n'est point l'Idée d'un Ange: mais croyant qu'il y a des creatures inuisibles, & immaterielles, qui sont les ministres de Dieu, nous donnons à vne chose que nous croyons, ou supposons, le nom d'Ange, quoy que neantmoins l'Idée souz laquelle i' imagine vn Ange, soit composée des Idées des choses visibles.

Il en est de mesme du nom venerable de Dieu, de qui nous n'auons aucune image, ou idée; c'est pourquoy on nous defend de l'adorer souz vne image, de peur qu'il ne nous semble que nous conceuions, celuy qui est inconceuable.

Nous n'auons donc point en nous, ce semble, aucune Idée de Dieu; Mais tout ainsi qu'un aueugle né qui s'est plusieurs fois aprouché du feu, & qui en a senti la chaleur, reconnoist qu'il y a quelque chose par quoy il a esté échauffé; Et entendant dire que cela s'appelle du feu, conclut qu'il y a du feu, & neantmoins n'en connoist pas la figure, ny la couleur, & n'a à vray dire aucune idée, ou image du feu, qui se presente à son esprit.

De mesme l'homme voyant qu'il doit y auoir quelque cause de ses images, ou de ses idées, & de cette cause vne autre premiere, & ainsi de suite, est en fin conduit à vne fin, ou à vne supposition de quelque cause eternelle, qui, pource qu'elle n'a jamais commencé d'estre, ne peut auoir de cause qui la precede, ce qui fait qu'il conclut ne-

cessairement qu'il y a vn estre eternal qui existe ; & neantmoins il n'a point d'Idée qu'il puisse dire estre celle de cet estre eternal , mais il nomme , ou appelle du nom de Dieu cette chose que la foy, ou sa raison luy persuade.

Maintenant , dautant que de cette supposition , à sçauoir que nous auons en nous l'Idée de Dieu , Monsieur Des-Cartes vient à la preuue de ce theoreme , *que Dieu* (c'est à dire vn estre tout puissant, tres-sage , Createur de l'Vniuers, &c) *existe* , il a deu mieux expliquer cette Idée de Dieu , & de là en conclure non seulement sont existence , mais aussi la creation du monde.

Réponse.

PAr le nom d'Idée, il veut seulement qu'on entende icy les images des choses materielles dépeintes en la fantaisie corporelle ; Et cela estant supposé il luy est aisé de monstrier qu'on ne peut auoir aucune propre, & veritable Idée de Dieu , ny d'un Ange ; Mais j'ay souuent auerti , & principalement en ce lieu-la mesme , que ie prens le nom d'Idée, pour tout ce qui est conceu immediatement par l'esprit ; en sorte que lors que ie veux , & que ie crains , par ce que ie conçoit en mesme temps que ie veux , & que ie crains , ce vouloir, & cette crainte sont mis par moy au nombre des Idées ; & ie me suis serui de ce nom , parce qu'il estoit desia communement receu par les philosophes , pour

signifier les formes des conceptions de l'entendement diuin ; encore que nous ne reconnoissons en Dieu aucune fantaisie, ou imagination corporelle, & ie n'en sçauois point de plus propre. Et ie pense auoir assez expliqué l'Idée de Dieu, pour ceux qui veulent conceuoir le sens que ie donne à mes paroles, mais pour ceux qui s'attachent à les entendre autrement que ie ne fais, ie ne le pourois iamais assez. En fin ce qu'il adioute icy de la creation du monde est tout affair hors de propos : Car i'ay prouué que Dieu existe, auant que d'examiner s'il y auoit vn monde créé par luy, & de cela seul que Dieu, c'est à dire vn estre souuerainement puissant, existe, il suit que s'il y a vn monde, il doit auoir esté créé par luy.

OBIECTION SIXIE' ME.

MAis il y en a d'autres (à sçauoir d'autres pensées) qui contiennent de plus d'autres formes, par exemple, lors que ie veux, que ie crains, que i'affirme, que ie nie, ie conçoit bien à la verité tousiours quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais i'adioute aussi quelque autre chose par cette action à l'Idée que i'ai de cette chose-la ; & de ce genre de pensées les vnes sont apelées volontez, ou affections, & les autres jugemens.

Lors que quelqu'un veut, ou craint, il a bien à la verité l'image de la chose qu'il craint, & de l'action

qu'il veut , mais qu'est ce que celuy qui veut , ou qui craint , embrasse de plus par sa pensée , cela n'est pas icy expliqué. Et quoy qu'à le bien prendre la crainte soit vne pensée , ie ne voy pas comment elle peut estre autre , que la pensée, ou l'idée de la chose que l'on craint. Car qu'est-ce autre chose que la crainte d'un lion qui s'avance vers nous , sinon l'idée de ce lion , & l'effect (qu'une telle idée engendre dans le cœur) par lequel celuy qui craint est porté à ce mouvement animal que nous apelons fuite. Maintenant ce mouvement de fuite n'est pas vne pensée , Et partant il reste que dans la crainte il n'y a point d'autre pensée , que celle qui consiste en la ressemblance de la chose que l'on craint ; le mesme se peut dire aussi de la volonté.

D'avantage l'affirmation, & la negation ne se font point sans parole , & sans noms , d'où vient que les bestes ne peuvent rien affirmer , ny nier , non pas mesme par la pensée , & partant ne peuvent aussi faire aucun jugement ; & neantmoins la pensée peut estre semblable dans un homme , & dans vne beste. Car quand nous affirmons qu'un homme court , nous n'avons point d'autre pensée que celle qu'a un chien qui voit courir son maistre , & partant l'affirmation, & la negation n'adioutent rien aux simples pensées , si ce n'est peut-estre la pensée que les noms, dont l'affirmation est composée, sont les noms de la chose mesme qui est en l'esprit de celuy qui affirme ; Et cela n'est rien autre chose

que comprendre par la pensée la ressemblance de la chose , mais cette ressemblance deux fois.

Réponse.

IL est de soy tres-euident , que c'est autre chose de voir vn lion , & ensemble de le craindre , que de le voir seulement : Et tout de mesme que c'est autre chose de voir vn homme qui court , que d'assurer qu'on le void. Et ie ne remarque rien icy qui ait besoin de réponse , ou d'explication .

OBIECTION SEPTIE'ME.

IL me reste seulement à examiner de quelle façon i'ay acquis cette jdee , car ie ne l'ay point receuë par les sens, & iamais elle ne s'est offerte à moy contre mon attente, comme font les jdees des choses sensibles , lors que ces choses se presentent aux organes exterieurs de mes sens , ou qu'elles semblent s'y presenter. Elle n'est pas aussi vne pure production, ou fiction de mon esprit , car il n'est pas en mon pouuoir d'y diminuer, ny d'y adiouter aucune chose , & partant il ne reste plus autre chose à dire , si non que comme l'jdee de moy-mesme elle est née, & produite avec moy dez lors que i'ay esté créé.

S'il n'y a point d'jdee de Dieu , (or on ne prouue point qu'il y en ait) comme il semble qu'il n'y en a point , toute cette recherche est inutile. D'a-

uantage l'idée de moy-même me vient (si on regarde le corps) principalement de la veüe, (si l'ame) nous n'en auons aucune idée, mais la raison nous fait conclure, qu'il y a quelque chose de renfermé dans le corps humain, qui luy donne le mouuement animal, par lequel il sent, & se meut; Et cela, quoy que ce soit, sans aucune idée nous l'apelons *Ame.*

Réponse.

S'il y a vne idée de DIEU, (comme il est manifeste qu'il y en a vne) toute cette obiection est renuersée; Et lors qu'on adioute que nous n'auons point d'idée de l'ame, mais qu'elle se collige par la raison, c'est de mesme que si on disoit, qu'on n'en a point d'image dépeinte en la fantaisie, mais qu'on en a neantmoins cette notion, que jusques icy i'ay apelé du nom d'idée.

OBIECTION HVITIE' ME.

MAis l'autre idée du Soleil est prise des raisons de l'Astronomie, c'est à dire de certaines notions qui sont naturellement en moy.

Il semble qu'il ne puisse y auoir en mesme temps qu'une idée du Soleil, soit qu'il soit veu par les yeux, soit qu'il soit conceu par le raisonnement estre plu-

sieurs fois plus grand qu'il ne paroist à la veüe : Car cette derniere n'est pas l'idée du Soleil, mais vne consequence de nostre raisonnement, qui nous apprend que l'idée du Soleil seroit plusieurs-fois plus grande, s'il estoit regardé de beaucoup plus prez. Il est vray qu'en diuers temps il peut y auoir diuerses idées du Soleil, comme si en vn temps il est regardé seulement avec les yeux, & en vn autre avec vne lunette d'aprouche; Mais les raisons de l'Astronomie ne rendent point l'idée du Soleil plus grande, ou plus petite, seulement elles nous enseignent que l'idée sensible du Soleil est trompeuse.

Réponse .

Derechef, ce qui est dit icy n'estre point l'idée du Soleil, & neantmoins est décrit, c'est cela mesme que i'appelle idée. Et pendant que ce philosophe ne veut pas conuenir avec moy de la signification des mots, il ne me peut rien obiecter qui ne soit friuole.

OBIECTION NEVFIE' ME.

Car il est certain que les Idées, qui me representent des substances, sont quelque chose de plus, & pour ainsi dire, ont plus de realité obiectiue, que celles qui me representent seulement des modes, ou accidens : & dere-

chef celle par laquelle ie conçois un Dieu souverain ; eternal, infiny, tout connoissant, tout puissant, & createur vniuersel de toutes les choses qui sont hors de luy, a sans doute en soy plus de realité obiectiue, que celles par qui les substances finies me sont représentées.

J'ay desia plusieurs - fois remarqué cy-deuant que nous n'auons aucune idée de Dieu, ny de l'ame; i'adioute maintenant ny de la substance; car i'auouë bien que la substance, entant qu'elle est vne matiere capable de recevoir diuers accidens, & qui est sujette à leurs changemens, est aperceüe, & prouuée par le raisonnement, mais neantmoins elle n'est point conceüe, ou nous n'en auons aucune idée. Si cela est vray, comment peut on dire que les idées qui nous representent des substances, sont quelque chose de plus, & ont plus de realité obiectiue, que celles qui nous representent des accidens? D'auantage que Monsieur Des-Cartes considere derechef ce qu'il veut dire par ces mots, *Ont plus de realité.* La realité reçoit-elle le plus & le moins? ou s'il pense qu'une chose soit plus chose qu'une autre, qu'il considere comment il est possible que cela puisse estre expliqué avec toute la clarté, & l'euidence qui est requise en vne démonstration, & avec laquelle il a plusieurs - fois traité d'autres matieres.

Répon-

Réponse.

I'Ay plusieurs-fois dit que i'apelois du nom d'idée cela mesme que la raison nous fait connoistre, comme aussi toutes les autres choses que nous conceuons, de quelque façon que nous les conceuions. Et i'ay suffisamment expliqué comment la réalité reçoit le plus & le moins, en disant que la substance est quelque chose de plus que le mode, & que s'il y a des qualités réelles, ou des substances incomplètes, elles sont aussi quelque chose de plus que les modes, mais quelque chose de moins que les substances complètes : & en fin que s'il y a vne substance infinie, & independante, cette substance est plus chose, ou a plus de réalité, c'est à dire participe plus de l'estre ou de la chose, que la substance finie, & dépendante. Ce qui est de soy si manifeste, qu'il n'est pas besoin d'y apporter vne plus ample explication.

 OBIECTION DIXIÈME.

ET partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considerer s'il y a quelque chose qui n'ait peu venir de moy-mesme. Par le nom de Dieu i'entens vne substance infinie, independante, souverainement intelligente, souverainement puissante, & par laquelle tant moy

que tout ce qui est au monde, s'il y a quelque monde, à esté créé. Toutes lesquelles choses sont telles, que plus i'y pense, & moins me semblent elles pouuoir venir de moy seul. Et par consequent il faut conclure necessairement, de tout ce qui à esté dit cy deuant, que Dieu existe.

Considerant les attributs de Dieu, afin que de là nous en ayons l'Idée, & que nous voyions s'il y a quelque chose en elle qui n'ait peu venir de nous-mesmes, ie trouue, si ie ne me trompe, que ny les choses que nous conceuons par le nom de Dieu ne viennent point de nous, ny qu'il n'est pas necessaire qu'elles viennent d'ailleurs que des obiets extérieurs: Car par le nom de Dieu i'entens *une substance*, c'est à dire, i'entens que Dieu existe, (non point par aucune jdee, mais par le discours,) *infinie* (c'est à dire, que ie ne puis conceuoir, ny imaginer ses termes, ou de parties si éloignées, que ie n'en puisse encore imaginer de plus reculées) d'où il suit que le nom d'*Infini* ne nous fournit pas l'jdee de l'infinité diuine, mais bien celle de mes propres termes, & limites; *Independante*, c'est à dire, ie ne conçoÿ point de cause de laquelle Dieu puisse venir. D'où il paroist que ie n'ay point d'autre jdee qui réponde à ce nom d'*indépendant*, si non la memoire de mes propres jdees qui ont toutes leur commencement en diuers temps, & qui par consequent sont dependantes.

C'est pourquoy dire que Dieu est *indépendant*, ce n'est rien dire autre chose, sinon que Dieu est du

nombre des choses dont ie ne puis imaginer l'origine , tout ainsi que dire que Dieu est *infini* , c'est de mesme que si nous disions qu'il est du nombre des choses dont nous ne conceuons point les limites. Et ainsi toute l'jdée de Dieu est refutée , Car quelle est cette jdée qui est sans fin , & sans origine.

Souuerainement intelligente. Je demande icy par quelle jdée Monsieur Des-Cartes conçoit l'intellection de Dieu.

Souuerainement puissante : je demande aussi par quelle jdée sa puissance qui regarde les choses futures, c'est à dire non existantes, est entendüe.

Certes pour moy , i'entens la puissance par l'image ou la memoire des choses passées , en raisonnant de cette sorte ; il a fait ainsi , Donc il a peu faire ainsi : Donc , tant qu'il fera, il pourra encore faire ainsi : C'est à dire il en a la puissance. Or toutes ces choses sont des jdées qui peuuent venir des obiets extérieurs.

Createur de toutes les choses qui sont au monde. Je puis former quelque image de la creation par le moyen des choses que i'ay veuës ; par exemple , de ce que i'ay veu vn homme naissant , & qui est paruenü d'vne petitesse presque inconceuable à la forme & grandeur qu'il a maintenant ; & personne à mon auis n'a d'autre jdée à ce nom de Createur ; mais il ne suffit pas pour prouuer la creation , que nous puissions imaginer le monde créé.

C'est pourquoy encôre qu'on eust démontré qu'un estre *infini*, *independant*, *tout puissant*, &c. existe, il ne s'ensuit pas neantmoins qu'un createur existe, si ce n'est que quelqu'un pense qu'on infere fort bien, de ce que quelque chose existe, laquelle nous croyons auoir créé toutes les autres choses, que pour cela le monde a autrefois esté créé par elle.

Dauantage, où il dit que l'idée de Dieu & de nostre ame est née, & residente en nous, ie voudrois bien sçauoir si les ames de ceux-là pensent, qui dorment profondement, & sans aucune réuerie : Si elles ne pensent point, elles n'ont alors aucunes idées, & partant il n'y a point d'idée qui soit née & residante en nous, car ce qui est né & residant en nous est tousiours present à nostre pensée.

Réponse.

Aucune chose de celle que nous attribuons à DIEU ne peut venir des obiets extérieurs, comme d'une cause exemplaire : Car il n'y a rien en DIEU de semblable aux choses extérieures, c'est à dire aux choses corporelles. Or il est manifeste que tout ce que nous conceuons estre en DIEU de dissemblable aux choses extérieures, ne peut venir en nostre pensée par l'entremise de ces mesmes choses, mais seulement par celle de la cause de cette diuersité, c'est à dire de Dieu.

Et ie demande icy de quelle façon ce philosophe tire l'intellection de Dieu des choses extérieures :

Car pour moy i'explique aisement quelle est l'idée que i'en ay , en disant que par le mot d'idée i'entens tout ce qui est la forme de quelque perception; Car qui est celuy qui conçoit quelque chose, qui ne s'en aperçoit; & partant qui n'ait cette forme ou idée de l'intellection , laquelle étendant à l'infini , il forme l'idée de l'intellection diuine , & ainsi des autres attributs de Dieu.

Mais d'autant que ie me suis serui de l'idée de Dieu qui est en nous , pour démontrer son existence , & que dans cette idée vne puissance si immense est contenuë , que nous conceuons qu'il repugne, (s'il est vray que Dieu existe) que quelque autre chose que luy existe, si elle n'a esté créée par luy, il suit clairement de ce que son existence a esté démontrée, qu'il a esté aussi démontré que tout ce monde, c'est à dire, toutes les autres choses différentes de Dieu qui existent, ont esté créées par luy.

Enfin lors que ie dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos ames, ie n'entens pas qu'elle se presente toujours à nostre pensée, car ainsi il n'y en auroit aucune, mais seulement que nous auons en nous mesmes la faculté de la produire.

OBIECTION ONZIÈME.

ET toute la force de l'argument dont i'ay usé pour prouuer l'existence de Dieu, consiste en ce que ie voy qu'il ne seroit

pas possible que ma nature fust telle qu'elle est, c'est à dire que j'eusse en moy l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existoit véritablement, à sçavoir ce mesme Dieu dont j'ay en moy l'idée.

Doncques puis que ce n'est pas vne chose démontrée que nous ayons en nous l'idée de Dieu, & que la Religion Chrestienne nous oblige de croire que Dieu est inconceuable, c'est à dire, selon mon opinion, qu'on n'en peut avoir d'idée, il s'ensuit que l'existence de Dieu n'a point esté démontrée, & beaucoup moins la creation.

Réponse.

Lors que Dieu est dit Inconceuable, cela s'entend d'une conception qui le comprenne totalement, & parfaitement. Au reste j'ay desia tant de fois expliqué, comment nous avons en nous l'idée de Dieu, que ie ne le puis encore icy repeter sans ennuyer les lecteurs.

OBIECTION DOVZIE'ME.

SVR LA QUATRIEME MEDITATION.

Du vray & du faux.

ET ainsi ie connois que l'erreur entant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut, & partant que ie n'ay pas besoin pour errer de quelque puissance qui m'ait esté donnée de Dieu particulièrement pour cet effect.

Il est certain que l'ignorance est seulement vn défaut , & qu'il n'est pas besoin d'aucune faculté positive pour ignorer ; mais quant à l'erreur , la chose n'est pas si manifeste : Car il semble que si les pierres , & les autres choses inanimées ne peuvent errer , c'est seulement parce qu'elles n'ont pas la faculté de raisonner , ny d'imaginer : Et partant il faut conclure que pour errer il est besoin d'vn entendement , ou du moins d'vne imagination , qui sont des facultez toutes deux positives , accordée à tous ceux qui errent , mais aussi a eux seuls.

Dauantage Monsieur Des Cartes adioute , *l'apercoy que mes erreurs dépendent du concours de deux causes, assauoir de la faculté de connoistre qui est en moy , & de la faculté d'élire , ou du libre arbitre.* Ce qui semble auoir de la contradiction avec les choses qui ont esté dites auparauant. Où il faut aussi remarquer que la liberté du franc-arbitre est suposée sans estre prouuée , quoy que cette suposition soit contraire à l'opinion des Caluinistes.

Réponse.

ENCORE que pour errer il soit besoin de la faculté de raisonner (ou plustost de iuger , ou bien d'affirmer , ou de nier) dautant que c'en est le défaut , il ne s'ensuit pas pour cela que ce défaut soit réel , non plus que l'aveuglement n'est pas apelé réel ; quoy que les pierres ne soyent pas

dites aveugles , pource seulement qu'elles ne sont pas capables de voir ; Et ie suis étonné de n'auoir encore peu rencontrer dans toutes ces obiections aucune consequence , qui me semblast estre bien déduite de ses principes.

Ie n'ay rien supposé , ou auancé touchant la liberté , que ce que nous ressentons tous les jours en nous mesmes , & qui est tres-connu par la lumiere naturelle : Et ie ne puis comprendre pourquoy il est dit icy que cela repugne , ou a de la contradiction avec ce qui a esté dit auparauant.

Mais encore que peut-estre il y en ait plusieurs , qui , lors qu'ils considerent la préordination de Dieu , ne peuuent pas comprendre comment nostre liberté peut subsister & s'accorder avec elle , il n'y a neantmoins personne , qui se regardant seulement, soy-mesme ne ressente, & n'experimente que la volonté & la liberté ne sont qu'une mesme chose, ou plutoft qu'il n'y a point de difference entre ce qui est volontaire, & ce qui est libre. Et ce n'est pas icy le lieu d'examiner quelle est en cela l'opinion des Caluinistes.

OBIECTION TREIZIE' ME.

P*Ar exemple , examinant ces jours passez si quelque chose existoit dans le monde , & prenant garde que de cela seul que i'examinois cette question ; il suiuoit tres-*
euidem-

exidemment que i'existois moy-mesme , ie ne pouuois pas m'empescher de iuger qu'une chose que ie conceuois si clairement estoit vraye , non que ie m'y trouuasse forcé par aucune cause exterieure , mais seulement parce que d'une grande clarté qui estoit en mon entendement , à suui une grande inclination en ma volonté , & ainsi ie me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté , que ie me suis trouué avec moins d'indifference.

Cette façon de parler , vne grande clarté dans l'entendement est metaphorique , & partant n'est pas propre à entrer dans vn argument : Or celuy qui n'a aucun doute pretend auoir vne semblable clarté , & sa volonté n'a pas vne moindre inclination pour affirmer ce dont il n'a aucun doute , que celuy qui à vne parfaite science. Cette clarté peut donc bien estre la cause pourquoy quelqu'un aura & deffendra avec opiniâreté quelque opinion , mais elle ne luy peut pas faire connoistre avec certitude qu'elle est vraye.

De plus , non seulement sçauoir qu'une chose est vraye , mais aussi la croire , ou luy donner son adueu & consentement , ce sont choses qui ne dépendent point de la volonté ; car les choses qui nous sont prouuées par de bons argumens , ou racontées comme croyables , soit que nous le veuillions , ou non , nous sommes contraints de les croire. Il est bien vray qu'affirmer ou nier , soutenir ou refuter des propositions , ce sont des actes de la volonté , mais il ne s'ensuit pas que le con-

sentement & l'adueu interieur depende de la volonté.

Et partant la conclusion qui suit n'est pas suffisamment démontrée. *Et c'est dans ce mauuais usage de nostre liberté, que consiste cette priuation qui constitue la forme de l'erreur.*

Réponse.

IL importe peu que cette façon de parler *vne grande clarté* soit propre, ou non, à entrer dans vn argument, pourueu qu'elle soit propre pour expliquer nettement nostre pensée, comme elle est en effect. Car il n'y a personne qui ne sçache que par ce mot, *vne clarté dans l'entendement*, on entend vne clarté ou perspicuité de connoissance, que tous ceux-la n'ont peut-estre pas qui pensent l'auoir, mais cela n'empesche pas qu'elle ne differe beaucoup d'une opinion obstinée, qui esté conceuë sans vne euidente perception.

Or quand il est dit icy que soit que nous voulions, ou que nous ne voulions pas, nous donnons nostre creance aux choses que nous conceuons clairement, c'est de mesme que si on disoit, que soit que nous voulions, ou que nous ne voulions pas, nous voulons & desirons les choses bonnes quand elles nous sont clairement conneuës: Car cette façon de parler, *soit que nous ne voulions pas*; n'a point de lieu en telles occasions, parce qu'il

y a de la contradiction à vouloir , & ne vouloir pas vne mesme chose.

OBIECTION QUATORZIE' ME.

SVR LA CINQVIE' ME MEDITATION.

De l'Essence des choses corporelles.

Comme , par exemple , lors que i' imagine un triangle , encore qu'il n'y ait peut-estre en aucun lieu du monde hors de ma pensée vne telle figure , & qu'il n'y en ait iamais eu , il ne laisse pas neantmoins d'y auoir vne certaine nature , ou forme , ou essence déterminée de cette figure laquelle est immuable , & éternelle , que ie n'ay point inuentée , & qui ne depend en aucune façon de mon esprit , comme il paroist de ce que l'on peut démontrer diuerses propriétés de ce triangle.

S'il n'y a point de triangle en aucun lieu du monde , ie ne puis comprendre comment il a vne nature , car ce qui n'est nulle part , n'est point du tout , & n'a donc point aussi d'estre , ou de nature. L'idée que nostre esprit conçoit du triangle , vient d'un autre triangle que nous auons veu , ou inuenté sur les choses que nous auons veuës ; mais depuis qu'une fois nous auons apelé du nom de Triangle la chose d'où nous pensons que l'idée du triangle tire son origine , encore

que cette chose perisse , le nom demeure toujours. De mesme, si nous auons vne fois conceu par la pensée que tous les angles d'un triangle pris ensemble sont égaux à deux droits , & que nous ayons donné cet autre nom au triangle , *qu'il est vne chose qui a trois angles égaux à deux droits* : quand il n'y auroit au monde aucun triangle , le nom neantmoins ne laisseroit pas de demeurer. Et ainsi la verité de cette proposition sera éternelle , *que le triangle est vne chose qui a trois angles égaux à deux droits* ; mais la nature du triangle ne fera pas pour cela éternelle ; Car s'il arriuoit par hazard que tout triangle généralement perist , elle cesseroit d'estre.

De mesme cette proposition *l'homme est vn animal* sera vraye éternellement , à cause des noms éternels ; mais supposé que le genre humain fut aneanty , il n'y auroit plus de nature humaine.

D'où il est euident que l'essence , entant qu'elle est distinguée de l'existence , n'est rien autre chose qu'un assemblage de noms par le verbe *Est* ; Et partant l'essence sans l'existence est vne fiction de nostre esprit : Et il semble que comme l'image de l'homme qui est dans l'esprit , est à l'homme , ainsi l'essence est à l'existence ; ou bien comme cette proposition *Socrate est homme* est à celle-cy *Socrate est*, ou *existe* ; Ainsi l'essence de Socrate est à l'existence du mesme Socrate : Or cecy *Socrate est homme*, quand Socrate n'existe point , ne signifie autre chose qu'un assemblage de noms , Et ce mot *Est*, ou *Estre*, a

fouz foy l'image de l'vnité d'vne chose , qui est designée par deux noms.

Réponse.

LA distinction qui est entre l'essence & l'existence est connue de tout le monde ; & ce qui est dit icy des noms éternels , au lieu des concepts, ou des idées d'vne éternelle vérité , a desia esté cydeuant assez refuté , & reietté.

OBIECTION QVINZIE' ME.

SVR LA SIXIÉME MEDITATION.

De l'Existence des choses materielles.

CAr Dieu ne m'ayant donné aucune faculté pour connoistre que cela soit (à sçauoir que Dieu par luy-mesme ou par l'entremise de quelque creature plus noble que le corps, m'enuoye les idées du corps) mais au contraire m'ayant donné vne grande inclination à croire qu'elles me sont enuoyées, ou qu'elles partent des choses corporelles , ie ne voy pas comment on pouroit l'excuser de tromperie , si en effect ces idées partoient ; ou estoient produites par d'autres causes que par des choses corporelles ; & partant il faut auouër quil y a des choses corporelles qui existent.

C'est la commune opinion que les Medecins ne pechent point qui deçoient les malades pour leur propre santé, ny les peres qui trompent leurs enfans pour leur propre bien ; & que le mal de la tromperie ne consiste pas dans la fausseté des paroles, mais dans la malice de celuy qui trompe. Que Monsieur Des-Cartes prenne donc garde si cette proposition, *Dieu ne nous peut iamais tromper*, prise vniuersellement est vraye, car si elle n'est pas vraye ainsi vniuersellement prise, cette conclusion n'est pas bonne, *donc il y a des choses corporelles qui existent.*

Réponse.

Pour la verité de cette conclusion, il n'est pas nécessaire que nous ne puissions iamais estre trompez (car au contraire i'ay auoué franchement que nous le sommes souuent) mais seulement que nous ne le soyons point, quand nostre erreur feroit paroistre en Dieu vne volonté de deceuoir, laquelle ne peut estre en luy ; Et il y a encore icy vne consequence qui ne me semble pas estre bien deduite de ses principes.

OBJECTION DERNIE'RE.

*C*Ar ie reconnois maintenant qu'il y a entre l'une & l'autre (sçauoir est entre la veille & le sommeil)

une tres-grande difference en ce que nostre memoire ne peut iamais lier & ioindre nos songes les vns aux autres, & avec toute la suite de nostre vie, ainsi qu'elle à de coutume de ioindre les choses qui nous arriuent estant eueillez.

Je demande sçauoir si c'est vne chose certaine, qu'une personne songeant qu'elle doute si elle songe, ou non, ne puisse songer que son songe est ioint & lié avec les idées d'une longue suite de choses passées. Si elle le peut, les choses qui semblent à vne personne qui dort estre les actions de sa vie passée, peuuent estre tenuës pour vrayes, tout ainsi que si elle estoit éueillée. D'auantage d'autant, comme il dit luy mesme, que toute la certitude de la science, & toute sa verité dépend de la seule connoissance du vray Dieu, ou bien vn Athée ne peut pas reconnoistre qu'il veille par la memoire de sa vie passée, ou bien vne personne peut sçauoir qu'elle veille sans la connoissance du vray Dieu.

Réponse.

CELuy qui dort & songe, ne peut pas ioin-
dre & assembler parfaitement & avec verité
ses resueries avec les idées des choses passées,
encore qu'il puisse songer qu'il les assemble,
Car qui est ce qui nie que celuy qui dort se

256 *Object. & Réponses Troisièmes.*

puisse tromper ? Mais après estant éveillé il connoistra facilement son erreur.

Et vn Athée peut reconnoistre qu'il veille par la memoire de sa vie passée , mais il ne peut pas sçavoir que ce signe est suffisant pour le rendre certain qu'il ne se trompe point , s'il ne sçait qu'il a esté créé de Dieu , & que Dieu ne peut estre trompeur.

QVA-



QVATRIE'MES OBJECTIONS

Faites par Monsieur Arnauld Docteur
en Theologie.

Lettre dudit S. au R. P. Mersenne.

ON Reuerend Pere,

Mie metz au rang des signalez bien faits la communication qui m'a esté faite par vostre moyen des meditations de Monsieur Descartes ; Mais comme vous en sçauiez le prix , aussi me l'avez vous venduë fort chèrement , puis que vous n'avez point voulu me faire participant de cet excellent ouurage , que ie ne me sois premierement obligé de vous en dire mon sentiment. C'est vne condition à laquelle ie ne me serois point engagé , si le desir de connoistre les belles choses n'estoit en moy fort violent , & contre laquelle ie reclamerois volontiers , si ie pensois pouuoir obtenir de vous aussi facilement vne exception

Kk

pour m'estre laissé emporter par la volupté, comme autre-fois le Preteur en accordoit à ceux de qui la crainte ou la violence auoit arraché le consentement.

Car que voulez vous de moy ? mon jugement touchant l'auteur ? nullement ; il y a long temps que vous sçavez en quel estime j'ay sa personne , & le cas que ie fais de son esprit , & de sa doctrine : Vous n'ignorez pas aussi les fâcheuses affaires qui me tiennent à present occupé , & si vous aués meilleure opinion de moy que ie ne merite , il ne s'ensuit pas que ie n'aye point connoissance de mon peu de capacité ; Cependant , ce que vous voulez soumettre à mon examen , demande vne tres haute sursistance , avec beaucoup de tranquillité & de loisir , afin que l'esprit estant degagé de l'embaras des affaires du monde ne pense qu'à soy-mesme. Ce que vous jugez bien ne se pouuoir faire sans vne meditation tres-profonde , & vne tres-grande recollection d'esprit. L'obeiray neantmoins puis que vous le voulez , mais à condition que vous serez mon garend , & que vous répondrez de toutes mes fautes. Or quoy que la philosophie se puisse vanter d'auoir seule enfanté cet ouurage , neantmoins parce que nostre auteur , en cela tres-modeste , se vient luy-mesme presenter au tribunal de la Theologie , ie iouërây icy deux personnages ; dans le premier paroissant en philosophe , ie représenteray les principales difficultez que ie iugeray pou-

voir estre proposées par ceux de cette profession touchant les deux questions de la nature de l'esprit humain, & de l'existence de Dieu; Et après cela prenant l'habit d'un Theologien, ie mettray en auant les scrupules qu'un homme de cette robe pouroit rencontrer en tout cet ouurage.

De la nature de l'esprit humain.

LA premiere chose que ie trouue icy digne de remarque, est de voir que Monsieur Des-Cartes establisſe pour fondement & premier principe de toute ſa philosophie, ce qu'auant luy Saint Augustin homme de tres-grand esprit & d'une ſinguliere doctrine, non ſeulement en matiere de Theologie, mais auſſi en ce qui concerne l'humaine philosophie, auoit pris pour la baze & le foutien de la ſienne. Car dans le liure ſecond du libre arbitre chap. 3. Alipius-diſputant avec Eudius, & voulant prouuer qu'il y a vn Dieu, *premierement*, dit-il, *ie vous demande, afin que nous commençons par les choſes les plus manifeſtes, ſçauoir ſi vous eſtes, ou ſi peut-eſtre vous ne craignez point de vous méprendre en répondant à ma demande, combien qu'à vray dire ſi vous n'eſtiez point, vous ne pouriez iamais eſtre trompé?* Aufquelles paroles reuiennent celles-cy de noſtre auteur. *Mais il y a vn ie ne ſçay quel trompeur tres-puiſſant & tres-ruſé, qui met toute ſon industrie à me tromper touſiours; Il eſt donc ſans doute que ie ſuis, s'il*

me trompe. Mais pourfuiuons, & afin de ne nous point éloigner de nostre sujet, voyons comment de ce principe on peut conclure que nostre esprit est distinct, & separé du corps.

Je puis douter si i'ay vn corps, voire mesme ie puis douter s'il y a aucun corps au monde, & neantmoins ie ne puis pas douter que ie ne sois, ou que ie n'existe, tandis que ie doute, ou que ie pense.

Doncques moy qui doute, & qui pense, ie ne suis point vn corps, autrement en doutant du corps, ie douterois de moy-mesme.

Voire mesme encore que ie soutienne opiniastrément qu'il n'y a aucun corps au monde, cette verité neantmoins subsiste tousiours *ie suis quelque chose*, & partant ie ne suis point vn corps. Certes cela est subtil, mais quelqu'un pourra dire (ce que mesme nostre auteur s'obiecte) de ce que ie doute, ou mesme de ce que ie nie qu'il y ait aucun corps, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il n'y en ait point.

Mais aussi peut-il arriuer, que ces choses mesmes que ie suppose n'estre point, parce qu'elles me sont inconnuës, ne sont point en effect différentes de moy, que ie connois. Je n'en sçay rien, dit-il, je ne dispute pas maintenant de cela. Je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connuës; i'ay reconnu que i'estois, & ie cherche quel ie suis, moy que i'ay reconnu estre. Or il est tres-certain que cette notion & connoissance de moy-mesme, ainsi precisement

prise , ne depend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue.

Mais puis qu'il confesse luy-mesme que par l'argument qu'il a proposé dans son traité de la Méthode pag. 34. la chose en est venue seulement à ce point, d'exclure tout ce qui est corporel de la nature de son esprit, *non pas eu égard à la vérité de la chose, mais seulement suivant l'ordre de sa pensée, & de son raisonnement, (en telle sorte que son sens estoit qu'il ne connoissoit rien qu'il sceust appartenir à son essence, sinon qu'il estoit une chose qui pense)* il est evident par cette réponse que la dispute en est encore aux mesmes termes, & partant que la question dont il nous promet la solution demeure encore en son entier : à sçavoir, *comment, de ce qu'il ne connoist rien autre chose qui appartienne à son essence (sinon qu'il est vne chose qui pense) il s'ensuit qu'il ny a aussi rien autre chose qui en effect luy appartienne.* Ce que toutes-fois ie n'ay peu decouvrir dans toute l'étendue de la seconde meditation, tant i'ay l'esprit pesant & grossier. Mais autant que ie le puis coniecturer, il en vient à la preuve dans la sixième, pource qu'il a creu qu'elle dépendoit de la connoissance claire & distincte de Dieu, qu'il ne s'estoit pas encore acquise dans la seconde meditation ; voicy donc comment il prouve, & decide cette difficulté.

Pource, dit-il, que ie sçay que toutes les choses que ie conçois clairement & distinctement peuvent estre produites par Dieu telles que ie les conçois, il suffit que ie puisse con-

cevoir clairement & distinctement une chose sans une autre, pour estre certain que l'une est distincte ou differente de l'autre, parce qu'elles peuvent estre posées séparément au moins par la toute puissance de Dieu; & il n'importe pas par quelle puissance cette separation se fasse pour m'obliger à les iuger differentes. Doncques pource que d'un costé i'ay une claire & distincte idée de moy-mesme, entant que ie suis seulement une chose qui pense & non étendue; & que d'une autre i'ay une idée distincte du corps, entant qu'il est seulement une chose étendue, & qui ne pense point, il est certain que ce moy, c'est à dire mon ame par laquelle ie suis ce que ie suis, est entierement & veritablement distincte de mon corps, & qu'elle peut estre ou exister sans luy, en sorte qu'encore qu'il ne fust point, elle ne lairroit pas d'estre tout ce qu'elle est.

Il faut icy s'arêter vn peu, car il me semble que dans ce peu de paroles consiste tout le nœud de la difficulté.

Et premierement à fin que la majeure de cet argument soit vraye, cela ne se doit pas entendre de toute sorte de connoissance, ny mesme de toute celle qui est claire & distincte, mais seulement de celle qui est pleine & entiere, (c'est à dire qui comprend tout ce qui peut estre connu de la chose) Car Monsieur Des-Cartes confesse luy-mesme dans ses réponses aux premieres objections qu'il n'est pas besoin d'une distinction réelle, mais que la formelle suffit, à fin qu'une chose soit conceüe distinctement & séparément d'une autre, par vne ab-

straction de l'esprit qui ne conçoit la chose qu'imparfaitement, & en partie; d'où vient qu'au mesme lieu il adioute.

Mais ie conçois pleinement ce que c'est que le corps (c'est à dire, ie conçois le corps comme vne chose complete) en pensant seulement que c'est vne chose étendue, figurée, mobile &c. encore que ie nie de luy toutes les choses qui appartiennent à la nature de l'esprit: Et d'autre part ie conçois que l'esprit est vne chose complete, qui doute, qui entend, qui veut &c. encore que ie n'accorde point qu'il y ait en luy aucune des choses qui sont contenues en l'Idée du corps. Doncques il y a vne distinction réelle entre le corps & l'esprit.

Mais si quelqu'un vient à reuoquer en doute cette mineure, & qu'il soutienne que l'idée que vous avez de vous mesme n'est pas entiere, mais seulement imparfaite, lors que vous vous conceuez (c'est à dire vostre Esprit) comme vne chose qui pense, & qui n'est point étendue: Et pareillement lors que vous vous conceuez (c'est à dire vostre corps) comme vne chose étendue, & qui ne pense point: Il faut voir comment cela a esté prouué dans ce que vous avez dit auparauant: Car ie ne pense pas que ce soit vne chose si claire, qu'on la doie prendre pour vn principe indémonstrable, & qui n'ait pas besoin de preuve. Et quant à la premiere partie, à sçauoir que vous conceuez pleinement ce que c'est que le corps, en pensant seulement que c'est vne chose étendue, figurée, mobile &c. encore que vous nyiez de luy toutes les choses qui

apartiennent à la nature de l'esprit, elle est de peu d'importance ; Car celuy qui maintiendrait que nostre esprit est corporel, n'estimerait pas pour cela que tout corps fust esprit ; Et ainsi le corps seroit à l'esprit comme le genre est à l'espece ; Mais le genre peut estre entendu sans l'espece, encore que l'on nie de luy tout ce qui est propre & particulier à l'espece, d'où vient cet axiome de Logique que l'espece estant niée le genre n'est pas nié, ou bien, la où est le genre il n'est pas necessaire que l'espece soit : ainsi ie puis concevoir la figure sans concevoir aucune des proprietéz qui sont particulieres au cercle. Il reste donc encore à prouver que l'Esprit peut estre pleinement & entierement entendu sans le corps.

Or pour prouver cette proposition ie n'ay point ce me semble trouué de plus propre argument dans tout cet ouvrage que celuy que i'ay alegué au commencement, à sçavoir ie puis nier qu'il y ait aucun corps au monde, aucune chose étendue, & neantmoins ie suis assuré que ie suis, tandis que ie le nie, ou que ie pense, ie suis donc une chose qui pense, & non point un corps ; & le corps n'appartient point à la connoissance que i'ay de moy-mesme.

Mais ie voy que de là il résulte seulement que ie puis acquérir quelque connoissance de moy-mesme sans la connoissance du corps, mais que cette connoissance soit complete & entier, en telle sorte que ie sois assuré que ie ne me trompe point, lors que i'exclus le corps

de mon essence, cela ne m'est pas encore entièrement manifeste : par exemple.

Posons que quelqu'un sçache que l'angle au demy-cercle est droit, & partant que le triangle fait de cet angle & du diametre du cercle est rectangle : Mais qu'il doute, & ne sçache pas encor certainement, voire mesme qu'ayant esté deceu par quelque sophisme, il nie que le quarré de la baze d'un triangle rectangle soit égal aux quarez des costez ; il semble que par la mesme raison que propose Monsieur Des-Cartes, il doiue se confirmer dans son erreur, & fausse opinion : Car, dira-t'il, ie connois clairement & distinctement que ce triangle est rectangle, ie doute neantmoins que le quaré de sa baze soit égal aux quarez des costez, donc il n'est pas de l'essence de ce triangle que le quaré de sa baze soit égal aux quarez des costez.

En après encore que ie nie que le quaré de sa baze soit égal aux quarez des costez, ie suis neantmoins assuré qu'il est rectangle, & il me demeure en l'esprit vne claire & distincte connoissance qu'un des angles de ce triangle est droit, ce qu'estant, Dieu mesme ne sçauroit faire qu'il ne soit pas rectangle.

Et partant ce dont ie doute, & que ie puis mesme nier, la mesme idée me demeurant en l'esprit, n'appartient point à son essence.

D'auantage, pource que ie sçay que toutes les choses que ie conçoys clairement & distinctement, peuvent estre produites par Dieu telles que ie les conçoys, c'est assez que

ie puisse concevoir clairement & distinctement une chose sans une autre, pour estre certain que l'une est differente de l'autre, parce que Dieu les peut separer. Mais ie conçois clairement & distinctement que ce triangle est rectangle, sans que ie sçache que le quaré de sa baze soit égal aux quarez des costez; Doncques au moins par la toute puissance de Dieu il se peut faire vn triangle rectangle dont le quaré de la baze ne sera pas égal aux quarez des costez.

Je ne voy pas ce que l'on peut icy répondre, si ce n'est que cet homme ne connoist pas clairement & distinctement la nature du triangle rectangle; Mais d'où puis-je sçavoir que ie connois mieux la nature de mon esprit, qu'il ne connoist celle de ce triangle? Car il est aussi assuré que le triangle au demy-cercle a vn angle droit, ce qui est la notion du triangle rectangle, que ie suis assuré que i'existe, de ce que ie pense.

Tout ainsi donc que celui-là se trompe, de ce qu'il pense qu'il n'est pas de l'essence de ce triangle (qu'il connoist clairement, & distinctement estre rectangle) que le quaré de sa baze soit égal aux quarez des costez; pourquoy peut-estre ne me trompay-je pas aussi, en ce que ie pense que rien autre chose n'appartient à ma nature (que ie sçay certainement & distinctement estre une chose qui pense) sinon que ie suis une chose qui pense: veu que peut-estre il est aussi de mon essence que ie sois une chose étendue.

Et certainement, dira quelqu'un, ce n'est pas merveille, si lors que de ce que ie pense, ie viens à conclure que ie suis, l'Idée que de là ie forme de moy-mesme, ne me represente point autrement à mon esprit que comme vne chose qui pense, puis qu'elle a esté tirée de ma seule pensée; Et ainsi il ne semble pas que cette idée nous puisse fournir aucun argument, pour prouuer que rien autre chose n'appartient à mon essence, que ce qui est contenu en elle.

On peut adiouter à cela que l'argument proposé semble prouuer trop, & nous porter dans cette opinion de quelques Platoniciens (laquelle neantmoins nostre auteur refute) que rien de corporel n'appartient à nostre essence, en sorte que l'homme soit seulement vn esprit, & que le corps n'en soit que le vehicule, d'où vient qu'ils définissent l'homme, *un esprit usant, ou se seruant du corps.*

Que si vous répondez que le corps n'est pas absolument exclus de mon essence, mais seulement entant que precisement ie suis vne chose qui pense, on pouroit craindre que quelqu'un ne vinst à soupçonner, que peut-estre la notion ou l'idée que j'ay de moy mesme, entant que ie suis vne chose qui pense, ne soit pas l'idée ou la notion de quelque estre complet, lequel soit pleinement & parfaitement conceu, mais seulement imparfaitement, & avec quelque sorte d'abstraction d'esprit, & restriction de la pensée.

C'est pourquoy tout ainsi que les Geometres conçoivent la ligne comme vne longueur sans largeur, & la superficie comme vne longueur & largeur sans profondeur, quoy qu'il n'y ait point de longueur sans largeur, ny de largeur sans profondeur. Peut-estre aussi quelqu'un pourra-t'il mettre en doute, sçauoir si tout ce qui pense, n'est point aussi vne chose étendueë, mais qui outre les proprietéz qui luy sont communes avec les autres choses étendueës, comme d'estre mobile, figurable, &c. ait aussi cette particuliere vertu & faculté de penser, ce qui fait que par vne abstraction de l'esprit, elle peut estre conceuë avec cette seule vertu, comme vne chose qui pense, quoy qu'en effect les proprietéz & qualitez du corps conuiennent à toutes les choses qui pensent; tout ainsi que la quantité peut estre conceuë avec la longueur seule, quoy qu'en effect il n'y ait point de quantité à laquelle avec la longueur, la largeur & la profondeur ne conuiennent.

Ce qui augmente cette difficulté est que cette vertu de penser semble estre attachée aux organes corporels, puis que dans les enfans elle paroist assoupie, & dans les foux tout affait éteinte, & perduë; ce que les personnes impies & meurtrieres des ames nous obiectent principalement.

Voilà ce que j'auois à dire touchant la distinction réelle de l'esprit d'avec le corps; mais puis que Monsieur Des-Cartes a entrepris de démontrer l'immortalité de l'ame, on peut demander a-

uec raison si elle résulte euidemment de cette distinction ; Car selon les principes de la philosophie ordinaire , cela ne s'ensuit point du tout ; veu qu'ordinairement ils disent que les ames des bestes sont distinctes de leurs corps , & que neantmoins elles perissent avec eux.

J'auois étendu iusques-icy cet escrit , & mon dessein estoit de montrer comment selon les principes de nostre auteur (lesquels ie pensois auoir recueillis de sa facon de philosopher) de la réelle distinction de l'esprit d'avec le corps , son immortalité se conclut facilement ; lors qu'on m'a mis entre les mains vn sommaire des six meditations fait par le mesme auteur , qui , outre la grande lumiere qu'il apporte à tout son ouurage , contenoit sur ce sujet les mesmes raisons que j'auois meditées pour la solution de cette question.

Pour ce qui est des ames des bestes , il a desia assez fait connoistre en d'autres lieux , que son opinion est qu'ils n'en ont point , mais seulement vn corps figuré d'vne certaine facon , & composé de plusieurs differens organes disposez de telle sorte , que toutes les operations que nous voyons peuuent estre faites en luy , & par luy.

Mais il y a lieu de craindre que cette opinion ne puisse pas trouuer creance dans les esprits des hommes , si elle n'est soutenuë & prouuée par de tres fortes raisons. Car cela semble incroyable d'abord , qu'il se puisse faire sans le ministere d'aucune ame,

que la lumiere qui reflechit du corps du loup dans les yeux de la brebis , remuë les petits filets des nerfs optiques , & qu'en vertu de ce mouuement qui va iufqu'au cerueau , les esprits animaux foyent répandus dans les nerfs , en la maniere qu'il est neceffaire pour faire que la brebis prenne la fuite.

J'adiouteray feulement icy que j'aprouue grandement ce que Monsieur Des-Cartes dit touchant la diftinction qui est entre l'imagination , & la penfée ou l'intelligence ; Et que ç'a tousiours esté mon opinion , que les chofes que nous conceuons par la raifon font beaucoup plus certaines que celles que les fens corporels nous font apercevoir. Car il y a long temps que j'ay apris de Saint Auguftin Chap. 15. De la quantité de l'ame , qu'il faut reietter le fentiment de ceux qui fe perfuadent que les chofes que nous voyons par l'efprit , font moins certaines que celles que nous voyons par les yeux du corps , qui font tousiours troublez par la pituite. Ce qui fait dire au mefme Saint Auguftin dans le liure premier de fes Solil. Chapitre. Qu'il a experimenté plusieurs - fois qu'en matiere de Geometrie les fens font comme des vaiſſeaux.

Car , dit-il , lors que pour l'establiffement & la preuve de quelque propofition de Geometrie , ie me fuis laiffé conduire par mes fens inſqu'au lieu où ie pretendois aller , ie ne les ay pas pluftoft quittez , que venant à repaſſer par ma penſée toutes les chofes qu'ils ſembloyent m'auoir apprifes , ie me fuis trouué l'efprit auſſi inconstant que font les

pas de ceux que l'on vient de mettre à terre après une longue navigation. C'est pourquoy ie pense qu'on pourroit plustost trouver l'art de naviger sur la terre, que de pouvoir comprendre la Geometrie par la seule entremise des sens, quoy qu'il semble qu'ils n'aident pas peu ceux qui commencent à l'apprendre.

De Dieu.

LA premiere raison que nostre auteur apporte pour démontrer l'Existence de Dieu, laquelle il a entrepris de prouver dans sa troisiéme Meditation, contient deux parties, la premiere est que Dieu existe, parce que son idée est en moy; Et la seconde que moy qui ay vne telle idée, ie ne puis venir que de Dieu.

Touchant la premiere partie, il n'y a qu'une seule chose que ie ne puis approuver, qui est que Monsieur Des-Cartes ayant soutenu que la fausseté ne se trouve proprement que dans les jugemens, il dit neantmoins vn peu aprez qu'il y a des idées qui peuvent non pas à la verité formellement, mais materiellement estre fausses, ce qui me semble auoir de la répugnance avec ses principes.

Mais de peur qu'en vne matiere si obscure ie ne puisse pas expliquer ma pensée assez nettement, ie me feruiray d'un exemple qui larendra plus manifeste. Si, dit-il, le froid est seulement une privation

de la chaleur , l'idée qui me le represente comme vne chose positive , sera materiellement fausse.

Au contraire , si le froid est seulement vne priuation , il ne pourra y auoir aucune idée du froid , qui me le represente , comme vne chose positive , & icy nostre auteur confond le iugement avec l'idée.

Car qu'est-ce que l'idée du froid ? C'est le froid mesme entant qu'il est objectiuement dans l'entendement : mais si le froid est vne priuation , il ne scauroit estre objectiuement dans l'entendement par vne idée , de qui l'estre objectif soit vn estre positif : Doncques si le froid est seulement vne priuation , iamais l'idée n'en pourra estre positive , & consequemment il n'y en pourra auoir aucune qui soit materiellement fausse.

Cela se confirme par le mesme argument que Monsieur Des - Cartes employe pour prouuer que l'idée d'vn estre infini est necessairement vraye: Car bien que l'on puisse feindre qu'vn tel estre n'existe point , on ne peut pas neantmoins feindre que son idée ne me represente rien de réel.

La mesme chose se peut dire de toute idée positive ; Car encore que l'on puisse feindre que le froid , que ie pense estre representé par vne idée positive , ne soit pas vne chose positive ; on ne peut pas neantmoins feindre , qu'une idée positive ne me represente rien de réel , & de positif ; veu que les idées ne sont pas apelées positives selon l'estre qu'elles

qu'elles ont en qualité de Modes , ou de manieres de penser , car en ce sens elles seroyent toutes positives : Mais elles sont ainsi apelées de l'estre objectif qu'elles contiennent , & representent a nostre esprit. Partant cette jdee peut bien n'estre pas l'jdee du froid , mais elle ne peut pas estre fausse.

Mais , direz vous , elle est fausse pour cela mesme qu'elle n'est pas l'jdee du froid , au contraire c'est vostre jugement qui est faux , si vous la iugez estre l'jdee du froid : mais pour elle il est certain qu'elle est tres-vraye. Tout ainsi que l'jdee de Dieu ne doit pas materiellement mesme estre apelée fausse , encore que quelqu'un la puisse transferer & rapporter à vne chose qui ne soit point Dieu , comme ont fait les idolatres.

En fin cette jdee du froid que vous dites estre materiellement fausse , que represente-t'elle a vostre esprit ? vne priuation ? Donc elle est vraie ; vn estre positif ? Donc elle n'est pas l'jdee du froid : Et de plus quelle est la cause de cet estre positif objectif , qui selon vostre opinion fait que cette jdee soit materiellement fausse ? C'est , dites vous , *moy mesme entant que ie participe du neant* : Doncques l'estre objectif positif de quelque jdee peut venir du neant , ce qui neantmoins repugne tout affait à vos premiers fondemens.

Mais venons à la seconde partie de cette démonstration , en laquelle on demande , *si moy qui ay*
M m

l'Idée d'un estre infini , ie puis estre par un autre , que par un estre infini , & principalement si ie puis estre par moy mesme. Monsieur Des-Cartes soutient que ie ne puis estre par moy-mesme , dautant que si ie me donnois l'Estre , ie me donnerois aussi toutes les perfections dont ie trouue en moy quelque idée. Mais l'auteur des premieres obiections replique fort subtilement : Estre par soy ne doit pas estre pris positiuement , mais negatiuement , en sorte que ce soit le mesme que n'estre pas par autruy. Or , adioute til , si quelque chose est par soy , c'est à dire non par autruy , comment prouuerẽz vous pour cela qu'elle comprend tout , & qu'elle est infinie ; Car à present ie ne vous écoute point si vous dites , puis qu'elle est par soy , elle se fera aisement donné toutes choses ; dautant qu'elle n'est pas par soy comme par une cause , & qu'il ne luy-a pas esté possible auant qu'elle fust , de preuoir ce qu'elle pouroit estre pour choisir ce qu'elle seroit après.

Pour soudre cet argument Monsieur Des-Cartes répond que cette façon de parler *estre par soy* , ne doit pas estre prise *negatiuement* , mais *positiuement* , eu égard mesme à l'existence de Dieu ; en telle sorte que Dieu fait en quelque façon la mesme chose à l'égard de soy-mesme , que la cause efficiente à l'égard de son effect. Ce qui me semble vn peu hardy , & n'estre pas veritable.

C'est pourquoy ie conuiens en partie avec luy , & en partie ie n'y conuiens pas. Car i'auoué bien que ie ne puis estre par moy-mesme que *positiue-*

ment ; mais ie nië que le mesme se doive dire de Dieu ; au contraire ie trouue vne manifeste contradiction , que quelque chose soit par soy positivement , & comme par vne cause. C'est pourquoy ie conclus la mesme chose que nostre auteur, mais par vne voye tout affait differente ; en cette sorte.

Pour estre par moy-mesme , ie deurois estre par moy positivement , & comme par vne cause , doncques il est impossible que ie sois par moy-mesme ; la maieure de cet argument est prouuée par ce qu'il dit luy-mesme ; *que les parties du temps pouuant estre separées , & ne dépendant point les vnes des autres , il ne s'ensuit pas de ce que ie suis , que ie doive estre encor à l'auenir , si ce n'est qu'il y ait en moy quelque puissance réelle & positive , qui me crée quasi derechef en tous les momens.*

Quant à la mineure , à sçauoir , *que ie ne puis estre par moy positivement , & comme par vne cause* , elle me semble si manifeste par la lumiere naturelle , que ce seroit en vain qu'on s'arresteroit à la vouloir prouuer , puis que ce seroit perdre le temps à prouuer vne chose connuë ; par vne autre moins connuë. Nostre auteur mesme semble en auoir reconnu la verité , lors qu'il n'a pas osé la nier ouuertement. Car , ie vous prie , examinons soigneusement ces paroles de sa réponse aux premieres obiections.

Ie n'ay pas dit , dit-il , qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soy-mesme , car encore que cela soit

manifestement veritable , quand on restraint la signification d'efficient à ces sortes de causes qui sont differentes de leurs effects , ou qui les precedent en temps , il ne semble pas neantmoins que dans cette question on la doive ainsi re-
 straindre , parce que la lumiere naturelle ne nous dicte point , que ce soit le propre de la cause efficiente de preceder en temps son effect.

Cela est fort bon pour ce qui regarde le premier membre de cette distinction : mais pourquoy at-il obmis le second , & que n'at-il adiouté que la mesme lumiere naturelle ne nous dicte point , que ce soit le propre de la cause efficiente d'estre differente de son effect , si non parce que la lumiere naturelle ne luy permettoit pas de le dire.

Et de vray , tout effect estant dépendant de sa cause , & receuant d'elle son estre , n'est il pas tres-evident qu'une mesme chose ne peut pas dépendre , ny recevoir l'estre de soy-mesme ?

Dauantage , toute cause est la cause d'un effect , & tout effect est l'effect d'une cause , & partant il y a un raport mutuel entre la cause & l'effect : or il ne peut y auoir de raport mutuel qu'entre deux choses.

En après on ne peut concevoir sans absurdité , qu'une chose recoive l'estre , & que neantmoins cette mesme chose ait l'estre auparauant que nous ayons conceu qu'elle l'ait receu. Or cela arriueroit si nous attribuyons les notions de cause & d'effect à une mesme chose au regard de soy-mesme. Car

quelle est la notion d'une cause ? Donner l'estre ; quelle est la notion d'un effect ? Le recevoir. Or la notion de la cause precede naturellement la notion de l'effect.

Maintenant nous ne pouuons pas conceuoir vne chose sous la notion de cause , comme donnant l'estre , si nous ne conceuons qu'elle l'a : car personne ne peut donner ce qu'il n'a pas ; Doncques nous conceurions premierement qu'une chose a l'estre , que nous ne conceurions qu'elle l'a receu ; & neantmoins en celuy qui reçoit , recevoir precede l'auoir.

Cette raison peut estre encore ainsi expliquée , personne ne donne ce qu'il n'a pas , doncques personne ne se peut donner l'estre que celuy qui l'a desia : Or s'il l'a desia pourquoy se le donneroit-il ?

En fin il dit qu'il est manifeste par la lumiere naturelle que la creation n'est distinguée de la conseruation que par la raison : Mais il est aussi manifeste par la mesme lumiere naturelle , que rien ne se peut créer soy-mesme ; ny par consequent aussi se conseruer.

Que si de la These generale nous descendons à l'hypothese speciale de Dieu , la chose sera encore à mon aduis plus manifeste , à sçauoir , que Dieu ne peut estre par soy *positiuement* , mais seulement *negatiuement* , c'est à dire *non par autruy*.

Et premierement cela est euident par la raison

que Monsieur Des-Cartes aporte pour prouuer que si le corps est par soy, il doit estre par soy positivement. Car, dit-il, les parties du temps ne dépendent point les vnes des autres; & partant de ce que l'on suppose que ce corps iusqu'à cette heure a esté par soy, c'est à dire sans cause, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il doive estre encore à l'auenir, si ce n'est qu'il y ait en luy quelque puissance réelle & positive, qui pour ainsi dire le reproduise continuellement.

Mais tant s'en faut que cette raison puisse auoir lieu lors qu'il est question d'un estre souuerainement parfait & infini, qu'au contraire pour des raisons tout affair opposées il faut conclure tout autrement: Car dans l'idée d'un estre infini, l'infinité de sa durée y est aussi contenuë, c'est à dire qu'elle n'est point renfermée dans aucunes limites, & partant qu'elle est indiuisible, permanente, & subsistante toute à la fois, & dans laquelle on ne peut sans erreur, & qu'improprement, à cause de l'imperfection de nostre esprit, conceuoir de passé ny d'auenir.

D'où il est manifeste qu'on ne peut conceuoir qu'un estre infini existe, quand ce ne seroit qu'un moment, qu'on ne conçoie en mesme temps qu'il a trouuours esté, & qu'il sera eternellement (ce que nostre auteur mesme dit en quelque endroit) & partant que c'est vne chose superflue de demander pourquoy il perseuere dans l'estre.

Voire mesme, comme l'enseigne Saint Augustin

(lequel après les auteurs sacrez a parlé de Dieu plus hautement, & plus dignement qu'aucun autre) en Dieu il n'y a point de passé, ny de futur, mais vn continuel present; ce qui fait voir clairement qu'on ne peut sans absurdité demander pourquoy Dieu perseuere dans l'estre, veu que cette question enuoloppe manifestement le deuant & l'après, le passé & le futur, qui doiuent estre bannis de l'idée d'un estre infini.

Dauantage on ne peut pas conceuoir que Dieu soit par soy *positiuement*, comme s'il s'estoit luy-mesme premierement produit; car il auroit esté auparauant que d'estre, mais seulement (comme nostre auteur declare en plusieurs lieux) parce qu'en effect il se conserue.

Mais la conseruation ne conuient pas mieux à l'estre infini que la premiere production. Car qu'est ce, ie vous prie que la conseruation, si non vne continuelle reproduction d'une chose, d'où il arriue que toute conseruation supose vne premiere production; Et c'est pour cela mesme que le nom de continuation, comme aussi celuy de conseruation estant plutost des noms de puissance que d'acte, emportent avec soy quelque capacité, ou disposition à receuoir; mais l'estre infini est vn acte tres-pur incapable de telles dispositions.

Concluons donc que nous ne pouuons conceuoir que Dieu soit par soy *positiuement*, si non à cause de l'imperfection de nostre esprit, qui conçoit

Dieu à la façon des choses créées ; ce qui sera encore plus euident par cette autre raison.

On ne demande point la cause efficiente d'une chose , si non à raison de son existence , & non à raison de son essence ; par exemple , quand on demande la cause efficiente d'un triangle , on demande qui a fait que ce triangle soit au monde ; mais ce ne seroit pas sans absurdité que ie demanderois la cause efficiente pourquoy un triangle a ses trois angles égaux à deux droits ; Et à celui qui seroit cette demande , on ne répondroit pas bien par la cause efficiente , mais on doit seulement répondre , parce que telle est la nature du triangle : D'où vient que les Mathematiciens qui ne se mettent pas beaucoup en peine de l'existence de leur objet , ne font aucune demonstration par la cause efficiente , & finale. Or il n'est pas moins de l'essence d'un estre infini d'exister , voire mesme , si vous voulez , de perseverer dans l'estre : qu'il est de l'essence d'un triangle d'auoir ses trois angles égaux à deux droits : Doncques tout ainsi qu'à celui qui demanderoit , pourquoy un triangle a ses trois angles égaux à deux droits , on ne doit pas répondre par la cause efficiente , mais seulement parce que telle est la nature immuable & eternelle du triangle ; De mesme à celui qui demande pourquoy Dieu est , ou pourquoy il ne cesse point d'estre , il ne faut point chercher en Dieu , ny hors de Dieu de cause efficiente , ou quasi efficiente (car ie ne dispute pas
icy

icy du nom, mais de la chose) mais il faut dire pour toute raison, que telle est la nature de l'estre souverainement parfait.

C'est pourquoy, à ce que dit Monsieur Des-Cartes, que la lumière naturelle nous dicte, qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit permis de demander pourquoy elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente, ou bien si elle n'en a point, demander pourquoy elle n'en a pas besoin. Je répons que si on demande pourquoy Dieu existe, il ne faut pas répondre par la cause efficiente, mais seulement parce qu'il est Dieu, c'est à dire vn estre infini; Que si on demande quelle est sa cause efficiente, il faut répondre qu'il n'en a pas besoin: & en fin si on demande pourquoy il n'en a pas besoin, il faut répondre parce qu'il est vn estre infini, duquel l'existence est son essence: Car il n'y a que les choses dans lesquelles il est permis de distinguer l'existence actuelle de l'essence, qui ayent besoin de cause efficiente.

Et partant ce qu'il adioute immédiatement après les paroles que ie viens de citer se détruit de soy-mesme; à sçavoir, Si ie pensois, dit-il, qu'aucune chose ne peust en quelque façon estre à l'égard de soy-mesme, ce que la cause efficiente est à l'égard de son effect, tant s'en faut que de là ie voulusse conclure qu'il y a vne premiere cause, qu'au contraire de celle-la mesme qu'on appelleroit premiere, ie rechercherois derechef la cause, & ainsi ie ne viendrois iamais à vne premiere.

Car au contraire si ie pensois que de quelque chose que ce fust , il falust rechercher la cause efficiente , ou quasi efficiente , i'aurois dans l'esprit de chercher vne cause differente de cette chose : d'autant qu'il est manifeste que rien ne peut en aucune façon estre à l'égard de soy-mesme , ce que la cause efficiente est à l'égard de son effect.

Or il me semble que nostre auteur doit estre averti de considerer diligemment & avec attention toutes ces choses , parce que ie suis assuré qu'il y a peu de Theologiens qui ne s'offensent de cette proposition , à sçauoir , *que Dieu est par soy positiuement , & comme par vne cause.*

Il ne me reste plus qu'un scrupule , qui est , de sçauoir comment il se peut déffendre de ne pas commettre vn cercle , lors qu'il dit , *que nous ne sommes assurez que les choses que nous conceuons clairement & distinctement sont vrayes , qu'à cause que Dieu est , ou existe.*

Car nous ne pouuons estre assurez que Dieu est , sinon par ce que nous conceuons cela tres-clairement & tres-distinctement ; doncques auparauant que d'estre assurez de l'existence de Dieu, nous deuons estre assurez que toutes les choses que nous conceuons clairement & distinctement sont toutes vrayes.

I'adiouteray vne chose qui m'estoit éschapée , c'est à sçauoir , que cette proposition me semble fausse que Monsieur Des Cartes donne pour vne verité

tres-constante, à sçavoir que rien ne peut estre en luy, entant qu'il est vne chose qui pense, dont il n'ait connoissance. Car par ce mot, en luy entant qu'il est vne chose qui pense, il n'entend autre chose que son Esprit, entant qu'il est distingué du corps. Mais qui ne void qu'il peut y auoir plusieurs choses en l'esprit, dont l'esprit mesme n'ait aucune connoissance; par exemple, l'esprit d'un enfant qui est dans le ventre de sa mere, a bien la vertu ou la faculté de penser, mais il n'en a pas connoissance: Je passe sous silence vn grand nombre de semblables choses.

*Des choses qui peuuent arèster les
Theologiens.*

EN fin pour finir vn discours qui n'est desia que trop ennuyeux, ie veux icy traiter les choses le plus brièuement qu'il me sera possible, & à ce sujet mon dessein est de marquer seulement les difficultez, sans m'arèster à vne dispute plus exacte.

Premierement ie crains que quelques vns ne s'offensent de cette libre façon de philosopher, par laquelle toutes choses sont réuouquées en doute. Et de vray nostre auteur mesme confesse dans sa Methode que cette voye est dangereuse pour les foibles esprits: i'auoüe neantmoins qu'il tempere vn

peu le sujet de cette crainte dans l'abregé de sa premiere Meditation.

Toutesfois ie ne sçay s'il ne seroit point à propos de la munir de quelque préface, dans laquelle le lecteur fust auerti, que ce n'est pas serieusement, & tout de bon que l'on doute de ces choses, mais afin qu'ayant pour quelque temps mis à part toutes celles *qui peuvent donner le moindre doute*, ou comme parle nostre auteur en vn autre endroit, *qui peuvent donner à nostre esprit vne occasion de douter la plus hyperbolique*, nous voyions si après cela il n'y aura pas moyen de trouuer quelque verité qui soit si ferme & si assurée, que les plus opiniastres n'en puissent aucunement douter. Et aussi au lieu de ces paroles *ne connoissant pas l'auteur de mon origine*, ie penserois qu'il vaudroit mieux mettre, *feignant de ne pas connoistre*.

Dans la quatriéme Meditation qui traite du vray & du faux, ie voudrois pour plusieurs raisons qu'il seroit long de rapporter icy, que Monsieur Descartes dans son abregé, ou dans le tissu mesme de cette meditation, auertist le lecteur de deux choses.

La premiere, que lors qu'il explique la cause de l'erreur, il entend principalement parler de celle qui se commet dans le discernement du vray & du faux, & non pas de celle qui arriue dans la poursuite du bien & du mal.

Car puis que cela suffit pour le dessein & le but

de nostre auteur , & que les choses qu'il dit icy touchant la cause de l'erreur souffriroyent de tresgrandes obiections , si on les étendoit aussi à ce qui regarde la poursuite du bien & du mal , il me semble qu'il est de la prudence , & que l'ordre mesme , dont nostre auteur paroist si ialoux , requiert , que toutes les choses qui ne seruent point au suiet , & qui peuuent donner lieu à plusieurs disputes , soyent retranchées , de peur que tandis que lecteur s'amuse inutilement à disputer des choses qui sont superfluës , il ne soit diuertit de la connoissance des necessaires.

La seconde chose dont ie voudrois que nostre auteur donnast quelque auertissement , est , que lors qu'il dit que nous ne deuons donner nostre creance qu'aux choses que nous conceuons clairement & distinctement , cela s'entend seulement des choses qui concernent les sciences , & qui tombent souz nostre intelligence , & non pas de celles qui regardent la foy , & les actions de nostre vie : Ce qui a fait qu'il a tousiours condanné l'arrogance & preloption de ceux qui opinent , C'est à dire de ceux qui pensent sçauoir ce qu'ils ne sçauent pas , mais qu'il n'a iamais blâmé la iuste persuasion de ceux qui croient avec prudence.

Car comme remarque fort iudicieusement S. Augustin au Chap. 15. de l'utilité de la croyance ; il y a trois choses en l'Esprit de l'homme qui ont entr'elles un tresgrand rapport , & semblent quasi n'estre qu'une mesme chose , mais qu'il faut

neantmoins tres-soigneusement distinguer ; sçavoir est, entendre , croire , & opiner.

Celuy-la entend , qui comprend quelque chose par des raisons certaines. Celuy-la croit , lequel emporté par le poids & le credit de quelque graue & puissante autorité , tient pour vray cela mesme qu'il ne comprend pas par des raisons certaines. Celuy-la opine , qui se persuade , ou plustost qui presume de sçavoir ce qu'il ne sçait pas.

Or c'est une chose honteuse , & fort indigne d'un homme que d'opiner , pour deux raisons : la premiere pourceque celuy-la n'est plus en estat d'apprendre , qui s'est desia persuadé de sçavoir ce qu'il ignore ; & la seconde pour ce que la presumption est de soy la marque d'un esprit mal fait , & d'un homme de peu de sens.

Doncques ce que nous entendons nous le devons à la raison : Ce que nous croyons à l'autorité : Ce que nous opinons à l'erreur. Je dis cela afin que nous sçachions qu'adioutant foy , mesme aux choses que nous ne comprenons pas encore , nous sommes exemps de la presumption de ceux qui opinent .

Car ceux qui disent qu'il ne faut rien croire que ce que nous sçavons , taschent seulement de ne point tomber dans la faute de ceux qui opinent , laquelle en effect est de soy honteuse & blasmable : Mais si quelqu'un considere avec soin la grande difference qu'il y a , entre celuy qui presume sçavoir ce qu'il ne sçait pas , & celuy qui croit ce qu'il sçait bien qu'il n'entend pas , y estant toutesfois porté par quelque puissante autorité , il verra que celuy-cy euite sagement le peril de l'erreur , le blasme de peu de confiance

Et d'humanité, Et le peché de superbe. Et un peu après Chap. 12. il adioute.

On peut apporter plusieurs raisons qui feront voir qu'il ne reste plus rien d'assuré parmy la société des hommes, si nous sommes resolus de ne rien croire que ce que nous pourrions connoistre certainement. Jusques icy Saint Augustin.

Monsieur Des - Cartes peut maintenant iuger combien il est nécessaire de distinguer ces choses, de peur que plusieurs de ceux qui panchent aujourdhuy vers l'impieté, ne puissent se servir de ses paroles, pour combatre la foy & la verité de nostre creance.

Mais ce dont ie preuoy que les Theologiens s'offenseront le plus, est, que selon ses principes, il ne semble pas que les choses que l'Eglise nous enseigne touchant le sacré mystere de l'Eucharistie, puissent subsister & demeurer en leur entier.

Car nous tenons pour article de foy que la substance du pain estant ostée du pain Eucharistique, les seuls accidens y demeurent: or ces accidens sont l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la saueur, & les autres qualitez sensibles.

De qualitez sensibles nostre auteur n'en reconnoist point, mais seulement certains differens mouuemens des petits corps qui sont autour de nous, par le moyen desquels nous sentons ces differentes impressions, lesquelles puis après nous apelons du nom de couleur, de saueur, d'odeur &c.

Ainsi il reste seulement la figure, l'étendue, & la mobilité. Mais nostre auteur nie que ces facultez puissent estre entendues sans quelque substance en laquelle elles resident, & partant aussi qu'elles puissent exister sans elle : Ce que mesme il repete dans ses réponses aux premieres obiections.

Il nereconnoist point aussi entre ces modes ou affections de la substance, & la substance, de distinction autre que la formelle, laquelle ne suffit pas, ce semble, pour que les choses qui sont ainsi distinguées, puissent estre séparées l'une de l'autre, mesme par la toute puissance de Dieu.

Je ne doute point que Monsieur Des-Cartes, dont la pieté nous est tres connue, n'examine & ne pese diligemment ces choses, & qu'il ne iuge bien qu'il luy faut soigneusement prendre garde, qu'en tachant de soutenir la cause de Dieu contre l'impieté des libertins, il ne semble pas leur auoir mis des armes en main, pour combatre vne foy que l'autorité du Dieu qu'il defend à fondée, & au moyen de laquelle il espere paruenir à cette vie immortelle qu'il a entrepris de persuader aux hommes.



REPONSES DE L'AVTEVR

Aux quatrièmes objections faites Par
Monsieur Arnauld Docteur en Theo-
logie.

Lettre de l'Auteur au R.P. Mersenne

MON R. PERE.

Il m'eust este difficile de souhaiter vn plus clairuoyant, & plus officieux examineur de mes écriz, que celuy dont vous m'avez enuoyé les remarques; Car il me traite avec tant de douceur & de ciuilité, que ie voy bien que son dessein n'a pas esté de rien dire contre moy, ny contre le suiet que i'ay traité, & neantmoins c'est avec tant de soin qu'il a examiné ce qu'il a combattu, que i'ay raison de croire que rien ne luy a échappé. Et outre cela il insiste si viuement contre les

choses qui n'ont peu obtenir de luy son approbation, que ie n'ay pas sujet de craindre qu'on estime que la complaisance luy ait rien fait dissimuler : C'est pourquoy ie ne me mets pas tant en peine des obiections qu'il m'a faites, que ie me réjouis de ce qu'il n'y a point plus de choses en mon écrit auxquelles il contredise.

Réponse à la premiere partie.

DE LA NATURE DE L'ESPRIT HVMAIN.

IE ne m'arrestera point icy à le remercier du secours qu'il m'a donné en me fortifiant de l'autorité de Saint Augustin, & de ce qu'il a proposé mes raisons de telle sorte, qu'il sembloit auoir peur que les autres ne les trouuassent pas assez fortes, & convaincantes.

Mais ie diray d'abord en quel lieu i'ay commencé de prouuer comment de ce que ie ne connois rien autre chose qui appartienne à mon essence, c'est à dire à l'essence de mon esprit, sinon que ie suis une chose qui pense, il s'ensuit qu'il n'y a aussi rien autre chose qui en effect luy appartienne : C'est au mesme lieu où i'ay prouué que Dieu est, ou existe, ce Dieu, dis-ie,

qui peut faire toutes les choses que ie conçois clairement & distinctement comme possibles.

Car quoy que peut-estre il y ait en moy plusieurs choses que ie ne connois pas encore, (comme en effect ie suposois en ce lieu-là que ie ne sçauois pas encore que l'esprit eust la force de mouuoir le corps, ou de luy estre substantiellement vny) neantmoins d'autant que ce que ie connois estre en moy, me suffit pour subsister avec cela seul, ie suis assuré que Dieu me pouuoit créer sans les autres choses que ie ne connois pas encore, & partant que ces autres choses n'appartiennent point à l'essence de mon esprit.

Car il me semble qu'aucune des choses sans lesquelles vne autre peut estre, n'est comprise en son essence; & encore que l'esprit soit de l'essence de l'homme, il n'est pas neantmoins à proprement parler de l'essence de l'esprit, qu'il soit vny au corps humain.

Il faut aussi que i'explique icy quelle est ma pensée, lors que ie dis, qu'on ne peut pas inferer une distinction réelle entre deux choses, de ce que l'une est conceüe sans l'autre par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement, mais seulement de ce que chacune d'elles est conceüe sans l'autre pleinement, ou comme une chose complete.

Car ie n'estime pas qu'une connoissance entière & parfaite de la chose soit icy requise, comme le pretend Monsieur Arnauld, mais il y a en cela cet-

te difference, qu'afin qu'une connoissance soit *entiere & parfaite*, elle doit contenir en soy toutes & chacunes les proprieté qui sont dans la chose connue : Et c'est pour cela qu'il n'y a que Dieu seul qui sçache qu'il a les connoissances entieres & parfaites de toutes les choses.

Mais quoy qu'un entendement créé ait peut-estre en effect les connoissances entieres & parfaites de plusieurs choses, neantmoins iamais il ne peut sçavoir qu'il les a, si Dieu mesme ne luy revele particulièrement; car pour faire qu'il ait une connoissance pleine & entiere de quelque chose, il est seulement requis que la puissance de connoistre qui est en luy égale cette chose, ce qui se peut faire aysément : mais pour faire qu'il sçache qu'il a une telle connoissance, ou bien que Dieu n'a rien mis de plus dans cette chose, que ce qu'il en connoist, il faut que par sa puissance de connoistre, il égale la puissance infinie de Dieu : ce qui est entierement impossible.

Or pour connoistre la distinction réelle qui est entre deux choses, il n'est pas necessaire que la connoissance que nous auons de ces choses soit entiere & parfaite, si nous ne sçavons en mesme temps qu'elle est telle : mais nous ne le pouons iamais sçavoir, comme ie viens de prouuer : donc n'est pas necessaire qu'elle soit entiere & parfaite.

C'est pourquoy, ou j'ay dit qu'il ne suffit pas qu'une

chose soit conceüe sans une autre par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement, ie n'ay pas pensé que de là l'on peult inferer, que pour établir vne distinction réelle, il fust besoin d'une connoissance entiere & parfaite, mais seulement d'une qui fust telle, que nous ne la rendissions point imparfaite & defectueuse par l'abstraction & restriction de nostre esprit.

Car il y a bien de la difference entre auoir vne connoissance entierement parfaite, de laquelle personne ne peut iamais estre assuré si Dieu mesme ne luy reuele: Et auoir vne connoissance parfaite iusqu'à ce point, que nous sçachions qu'elle n'est point renduë imparfaite par aucune abstraction de nostre esprit.

Ainsi, quand i'ay dit quil falloit conceuoir *pleinement* vne chose, ce n'estoit pas mon intention de dire que nostre conception deuoit estre entiere & parfaite, mais seulement qu'elle deuoit estre assez distincte, pour sçauoir que cette chose estoit *complete*.

Ce que ie pensois estre manifeste, tant par les choses que i'auois dit auparauant, que par celles qui suiuent immediatement apres: Car i'auois distingué vn peu auparauant les estres incomplets de ceux qui sont complets, & i'auois dit qu'il estoit necessaire que chacune des choses qui sont distinguées réellement, fust conceüe comme vn estre par soy, & distinct de tout autre.

Et vn peu aprez , au mesme sens que i'ay dit que ie conceuois *pleinement* ce que c'est que le corps , i'ay adiouté au mesme lieu que ie conceuois aussi que l'esprit est *une chose complete* , prenant ces deux façons de parler *concevoir pleinement* , & *concevoir que c'est une chose complete* , en vne seule & mesme signification.

Mais on peut icy demander avec raison ce que i'entens par *une chose complete* , & comment ie prouue que pour la distinction réelle , il suffit que deux choses soyent conceuës l'une sans l'autre comme deux choses *completes*.

A la premiere demande ie répons , que par *une chose complete* , ie n'entens autre chose qu'une substance reuétuë des formes, ou attributs, qui suffisent pour me faire connoistre qu'elle est vne substance.

Car comme i'ay desia remarqué ailleurs, nous ne connoissons point les substances immédiatement par elles mesmes, mais de ce que nous aperceuons quelques formes, ou attribus, qui doiuent estre attachez à quelque chose pour exister, nous apelons du nom de *Substance* cette chose à laquelle ils sont atachez.

Que si après cela nous voulions dépouïller cette mesme substance de tous ces attributs qui nous la font connoistre, nous détruirions toute la connoissance que nous en auons, & ainsi nous pourrions bien à la verité dire quelque chose de la substance, mais tout ce que nous en dirions ne consisteroit qu'en paroles, desquelles nous ne conceurions pas

clairement & distinctement la signification.

Je sçay bien qu'il y a des substances que l'on appelle vulgairement *incompletes* ; Mais si on les appelle ainsi , parce que de soy elles ne peuvent pas subsister toutes seules , & sans estre soutenuës par d'autres choses , ie confesse qu'il me semble qu'en cela il y a de la contradiction , qu'elles soyent des substances , c'est à dire des choses qui subsistent par soy , & qu'elles soyent aussi *incompletes* , c'est à dire des choses qui ne peuvent pas subsister par soy. Il est vray qu'en vn autre sens on les peut appeller *incompletes* , non qu'elles ayent rien d'incomplet entant qu'elles sont des substances , mais seulement entant qu'elles se raportent à quelqu'autre substance , avec laquelle elles composent vn tout par soy , & distinct de tout autre.

Ainsi la main est vne substance *incomplete* , si vous la raportez à tout le corps dont elle est partie , mais si vous la considerez toute seule , elle est vne substance *complete* : Et pareillement l'esprit & le corps sont des substances *incompletes* , lors qu'ils sont raportez à l'homme qu'ils composent , mais estant considerez separement ils sont des substances *completes*.

Car tout ainsi qu'estre étendu , diuisible , figuré , &c. sont des formes ou des attributs par le moyen desquels ie connois cette substance qu'on appelle *corps* ; de mesme estre intelligent , voulant , dou-
tant , &c. sont des formes par le moyen desquelles

ie connois cette substance qu'on appelle *Esprit* : Et ie ne comprends pas moins que la substance qui pense est vne chose complete , que ie comprends que la substance étendue en est vne.

Et ce que Monsieur Arnauld a adiouté ne se peut dire en façon quelconque , à scauoir , que peut-estre le corps est à l'esprit comme le genre est à l'espece : car encore que le genre puisse estre conceu sans cette particuliere difference spécifique , ou sans celle-la , l'espece toutesfois ne peut en aucune façon estre conceuë sans le genre.

Ainsi , par exemple , nous conceuons aisément la figure sans penser au cercle , (quoy que cette conception ne soit pas distincte , si elle n'est rapportée à quelque figure particuliere , ny d'une chose complete si elle ne comprend la nature du corps) mais nous ne pouuons conceuoir aucune difference spécifique du cercle , que nous ne pensions en mesme temps à la figure.

Au lieu que l'esprit peut estre conceu distinctement , & pleinement , c'est à dire autant qu'il faut pour estre tenu pour vne chose complete , sans aucune de ces formes , ou attributs , au moyen desquels nous reconnoissons que le corps est vne substance , comme ie pense auoir suffisamment démontré dans la seconde meditation ; Et le corps est aussi conceu distinctement , & comme vne chose complete , sans aucune des choses qui appartiennent à l'esprit.

Icy neantmoins Monsieur Arnauld passe plus a-
uant

auant , & dit , encore que ie puisse acquerir quelque notion de moy-mesme sans la notion du corps , il ne résulte pas neantmoins de là , que cette notion soit complete & entiere , en telle sorte que ie sois assuré que ie ne me trompe point , lors que j'exclus le corps de mon essence.

Ce qu'il explique par l'exemple du triangle inscrit au demy-cercle , que nous pouuons clairement & distinctement conceuoir estre rectangle , encore que nous ignorions , ou mesme que nous nyions, que le quarré de sa baze soit égal aux quarez des costez , & neantmoins on ne peut pas de là inferer qu'on puisse faire vn triangle rectangle , duquel le quarré de la baze ne soit pas égal aux quarez des costez.

Mais pour ce qui est de cet exemple il differe en plusieurs façons de la chose proposée. Car *premierement* encore que peut-estre par vn triangle on puisse entendre vne substance dont la figure est triangulaire , certes la propriété d'auoir le quarré de la baze égal aux quarez des costez n'est pas vne substance , & partant chacune de ces deux choses ne peut pas estre entenduë comme vne chose complete , ainsi que le sont *l'esprit & le corps* : Et mesme cette propriété ne peut pas estre apellée vne chose , au mesme sens que j'ay dit que *c'est assez que ie puisse conceuoir vne chose* (c'est à sçauoir vne chose complete) *sans vn autre &c.* comme il est aysé de voir par ces paroles qui suiuent , *d'auantage ie trouue en moy des facultez &c.* Car ie n'ay pas dit que ces fa-

cultez fussent *des choses* , mais i'ay voulu expressement faire distinction entre les choses , c'est à dire entre les substances , & les modes de ces choses , c'est à dire les facultez de ces substances.

En second lieu , encore que nous puissions clairement & distinctement concevoir que le triangle au demy-cercle est rectangle , sans apercevoir que le quaré de sa baze est égal aux quarez des costez , neantmoins nous ne pouuons pas concevoir ainsi clairement vn triangle duquel le quaré de la baze soit égal aux quarez des costez , sans que nous aperceuions en mesme temps qu'il est rectangle : Mais nous conceuons clairement & distinctement l'esprit sans le corps , & reciproquement le corps sans l'esprit.

En troisiéme lieu , encore que le concept , ou l'idée du triangle inscrit au demy-cercle , puisse estre telle , qu'elle ne contienne point l'égalité qui est entre le quaré de la baze & les quarez des costez , elle ne peut pas neantmoins estre telle , que l'on conçoie que nulle proportion qui puisse estre entre le quaré de la baze & les quarez des costez n'appartient à ce triangle ; & partant tandis que l'on ignore quelle est cette proportion , on n'en peut nier aucune que celle qu'on connoist clairement ne luy point appartenir , ce qui ne peut iamais estre entendu de la proportion d'égalité qui est entre eux.

Mais il n'y a rien de contenu dans le concept du

corps de ce qui appartient à l'esprit, & reciproquement dans le concept de l'esprit rien n'est compris de ce qui appartient au corps.

C'est pourquoy bien que j'aye dit, que c'est assez que ie puisse concevoir clairement & distinctement une chose sans une autre &c. on ne peut pas pour cela former cette mineure. Or est il que ie conçois clairement & distinctement que ce triangle est rectangle, encore que ie doute, ou que ie nie que le quare de sa baze soit égal aux quarez des costez, &c.

Premierement, parce que la proportion qui est entre le quare de la baze, & les quarez des costez n'est pas vne chose complete.

Secondement, parce que cette proportion d'egalité ne peut estre clairement entendüe que dans le triangle rectangle.

Et en troisieme lieu, parce que nul triangle ne peut estre distinctement conceu, si on nie la proportion qui est entre les quarez de ses costez & de sa baze.

Mais maintenant il faut passer à la seconde demande, & montrer comment il est vray que de cela seul que ie conçois clairement & distinctement une substance sans une autre, ie suis assuré qu'elles s'excluent mutuellement l'une l'autre; ce que ie montre en cette sorte.

La notion de la substance est telle, qu'on la conçoit comme vne chose qui peut exister par soy-mesme, c'est à dire sans le secours d'aucune autre

substance, & il n'y a iamais eu personne qui ait conceu deux substances par deux differents concepts, qui n'ait iugé qu'elles estoient réellement distinctes.

C'est pourquoy si ie n'eusse point cherché de certitude plus grande que la vulgaire, ie me fusse contenté d'auoir montré en la seconde Meditation, que *l'esprit* est conceu comme vne chose subsistante, quoy qu'on ne luy attribue rien de ce qui appartient au corps, & qu'en mesme façon *le corps* est conceu comme vne chose subsistante, quoy qu'on ne luy attribue rien de ce qui appartient à l'esprit: Et ie n'aurois rien adiouté d'auantage pour prouuer que l'esprit est réellement distingué du corps: d'auant que vulgairement nous iugeons que toutes les choses sont en effect, & selon la verité, telles qu'elles paroissent à nostre pensée.

Mais d'autant qu'entre ces doutes hyperboliques que j'ay proposez dans ma premiere Meditation, ceuy-cy en estoit vn, à sçauoir, que ie ne pouuois estre assuré que les choses fussent en effect, & selon la verité telles que nous les conceuons, tandis que ie supposois que ie ne connoissois pas l'auteur de mon origine, tout ce que j'ay dit de Dieu & de la verité dans la 3. 4. & 5. Meditation, sert à cette conclusion de la réelle distinction de *l'esprit* d'avec *le corps*, laquelle en fin j'ay acheuée dans la sixième.

Je conçois fort bien, dit Monsieur Arnauld, la nature du triangle inscrit dans le demy-cercle, sans que ie

sçache que le quaré de sa baze est égal aux quarez des costez. A quoy ie répons que ce triangle peut veritablement estre conceu, sans que l'on pense à la proportion qui est entre le quaré de sa baze, & les quarez de ses costez : Mais qu'on ne peut pas concevoir que cette proportion doive estre niée de ce triangle, c'est à dire qu'elle n'appartienne point à la nature de ce triangle ; & qu'il n'en est pas ainsi de l'esprit ; pource que non seulement nous conceuons qu'il est sans le corps, mais aussi nous pouuons nier qu'aucune des choses qui appartiennent au corps, appartienne à l'esprit ; car c'est le propre & la nature des substances de s'exclure mutuellement l'une l'autre.

Et ce que Monsieur Arnauld a adiouaté ne m'est aucunement contraire, à sçauoir, *que ce n'est pas merueille, si lors que de ce que ie pense ie viens à conclure que ie suis, l'idée que de là ie forme de moy-mesme, me représente seulement comme une chose qui pense* : car de la mesme façon lors que j'examine la nature du corps, ie ne trouue rien en elle qui resente la pensée ; & on ne sçauroit auoir vn plus fort argument de la distinction de deux choses, que lors que venant à les considerer toutes deux séparément, nous ne trouuons aucune chose dans l'une qui ne soit entièrement differente de ce qui se retrouue en l'autre.

Ie ne voy pas aussi pourquoy *cet argument semble prouuer trop* ; car ie ne pense pas que pour montrer qu'une chose est réellement distincte d'une autre, on

puisse rien dire de moins , sinon que par la toute puissance de Dieu elle en peut estre separée : & il m'a semblé que j'auois pris garde assez soigneusement , à ce que personne ne püst pour cela penser que l'homme n'est rien qu'un esprit. usant , ou se seruant du corps.

Car dans la mesme sixième meditation , ou j'ay parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ay aussi montré qu'il luy est substantiellement vny: pour preuue dequoy ie me suis serui de raisons qui sont telles , que ie n'ay point souuenance d'en auoir iamais leu ailleurs de plus fortes , & conuaincantes .

Et comme celuy qui diroit que le bras d'un homme est vne substance réellement distincte du reste de son corps , ne nieroit pas pour cela qu'il est de l'essence de l'homme entier , & que celuy qui dit que ce mesme bras est de l'essence de l'homme entier , ne donne pas pour cela occasion de croire qu'il ne peut pas subsister par soy ; ainsi ie ne pense pas auoir trop prouué en montrant que l'esprit peut estre sans le corps , ny auoir aussi trop peu dit , en disant qu'il luy est substantiellement vny , parce que cette vnion substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse auoir vne claire & distincte idée, ou concept de l'esprit, comme d'une chose complete; c'est pourquoy le concept de l'esprit differe beaucoup de celuy de la superficie , & de la ligne , qui ne peuuent pas estre ainsi entendues comme des choses completes,

si outre la longueur & la largeur , on ne leur attribue aussi la profondeur .

Et en fin de ce que *la faculté de penser est assoupie dans les enfans , & que dans les foux elle est non pas à la verité éteinte , mais TROUBLE'E* , il ne faut pas penser qu'elle soit tellement attachée aux organes corporels , qu'elle ne puisse estre sans eux : Car de ce que nous voyons souuent qu'elle est empêchée par ces organes , il ne s'ensuit aucunement qu'elle soit produite par eux ; & il n'est pas possible d'en donner aucune raison , tant legere qu'elle puisse estre.

Je ne nie pas neantmoins que cette étroite liaison de l'esprit & du corps que nous experimentons tous les iours , ne soit cause que nous ne découurons pas aisément , & sans vne profonde meditation , la distinction réelle qui est entre l'vn & l'autre .

Mais à mon iugement , ceux qui repasseront souuent dans leur esprit les choses que j'ay escrites dans ma seconde Meditation , se persuaderont aisément que l'esprit n'est pas distingué du corps par vne feule fiction , ou abstraction de l'entendement ; mais qu'il est connu comme vne chose distincte , par ce qu'il est tel en effect.

Je ne répons rien à ce que Monsieur Arnauld a icy adiouté touchant l'immortalité de l'ame , puis que cela ne m'est point contraire ; mais pource qui regarde les ames des bestes , quoy que leur confi-

deration ne soit pas de ce lieu , & que sans l'explication de toute la physique ie n'en puisse dire d'avantage que ce que j'ay desia dit dans la 5. partie de mon traité de la Methode : Toutesfois ie diray encore icy qu'il me semble que c'est vne chose fort remarquable , qu'aucun mouuement ne se peut faire, soit dans les corps des bestes , soit mesme dans les nostres , si ces corps n'ont en eux tous les organes , & instrumens , par le moyen desquels ces mesmes mouuemens pourroyent aussi estre accomplis dans vne machine ; en sorte que mesme dans nous , ce n'est pas l'esprit (ou l'ame) qui meut immédiatement les membres extérieurs , mais seulement il peut déterminer le cours de cette liqueur fort subtile , qu'on nomme les esprits animaux , laquelle coulant continuellement du cœur par le cerueau dans les muscles , est cause de tous les mouuemens de nos membres ; & souuent en peut causer plusieurs differens , aussi facilement les vns que les autres . Et mesme il ne le determine pas tousiours , car entre les mouuemens qui se font en nous , il y en a plusieurs qui ne dépendent point du tout de l'esprit ; comme sont le batement du cœur , la digestion des viandes , la nutrition , la respiration de ceux qui dorment ; & mesme en ceux qui sont éveillés le marcher , chanter , & autres actions semblables , quand elles se font sans que l'esprit y pense . Et lors que ceux qui tombent de haut , présentent leurs mains les premières pour sauuer leur teste ,

ce n'est

teste, ce n'est point par le conseil de leur raison qu'ils font cette action; & elle ne dépend point de leur esprit, mais seulement de ce que leurs sens estans touchés par le danger present, causent quelque changement en leur cerueau, qui détermine les esprits animaux à passer de là dans les nerfs, en la façon qui est requise pour produire ce mouuement tout de mesme que dans vne machine, & sans que l'esprit le puisse empêcher.

Or puis que nous experimentons cela en nous-mesmes, pourquoy nous étonnerons nous tant, si la lumiere réfléchie du corps du loup dans les yeux de la brebis, a la mesme force pour exciter en elle le mouuement de la fuite?

Après auoir remarqué cela, si nous voulons vn peu raisonner pour connoistre si quelques mouuemens des bestes sont semblables à ceux qui se font en nous par le ministère de l'esprit, ou bien à ceux qui dépendent seulement des esprits animaux, & de la disposition des organes, il faut considerer les differences qui sont entre les vns & les autres, lesquelles j'ay expliquées dans la cinquième partie du discours de la Methode, car ie ne pense pas qu'on en puisse trouuer d'autres; & alors on verra facilement que toutes les actions des bestes sont seulement semblables à celles que nous faisons sans que nostre esprit y contribue.

A raison dequoy nous serons obligez de conclure, que nous ne connoissons en effect en elles au-

cun autre principe de mouuement que la seule disposition des organes , & la continuelle affluence des esprits animaux produis par la chaleur du cœur , qui atenuë , & subtilise le sang ; & ensemble nous reconnoissons que rien ne nous a cy-deuant donné occasion de leur en attribuer vn autre , sinon que ne distinguans pas ces deux principes du mouuement , & voyans que l'vn , qui dépend seulement des esprits animaux & des organes , est dans les bestes aussi bien que dans nous , nous auons creu inconsidérément que l'autre , qui dépend de l'esprit & de la pensée , estoit aussi en elles.

Et certes lors que nous nous sommes persuadez quelque chose dez nostre ieunesse , & que nostre opinion s'est fortifiée par le temps , quelques raisons qu'on employe aprez cela pour nous en faire voir la fausseté , ou plustost quelque fausseté que nous remarquions en elle , il est neantmoins tres difficile de l'oster entierement de nostre creance , si nous ne les repassons souuent en nostre esprit , & ne nous acoutumons ainsi à déraciner peu à peu , ce que l'habitude à croire , plustost que la raison , auoit profondement graué en nostre esprit.

Réponse.

à l'autre partie, *De Dieu.*

IVsques icy j'ay tâché de résoudre les argumens qui m'ont esté proposez par Monsieur Arnauld, & me suis mis en deuoir de soutenir tous ses efforts, mais desormais imitant ceux qui ont à faire à vn trop fort aduersaire, ie tacheray plustost d'euitier les coups, que de m'opposer directement à leur violence.

Il traite seulement de trois choses dans cette partie, qui peuuent facilement estre accordées selon qu'il les entend, mais ie les prenois en vn autre sens lors que ie les ay écrites, lequel sens me semble aussi pouuoir estre receu comme veritable.

La premiere est, que quelques idées sont matériellement fausses; c'est à dire selon mon sens, qu'elles sont telles qu'elles donnent au iugement matiere ou occasion d'erreur; mais luy considerant les idées prises formellement, soutient qu'il n'y a en elles aucune fausseté.

La seconde, que Dieu est par soy positivement, & comme par vne cause, ou j'ay seulement voulu dire que la raison pour laquelle Dieu n'a besoin d'aucune cause efficiente pour exister, est fondée en vne chose positive, à sçauoir, dans l'immensité mesme

de Dieu, qui est la chose la plus positive qui puisse estre ; mais luy prenant la chose autrement, prouue que Dieu n'est point produit par soy-mesme, & qu'il n'est point conserué par vne action positive de la cause efficiente, dequoy ie demeure aussi d'accord.

Enfin la troisieme est, *qu'il ne peut y auoir rien dans nostre esprit dont nous n'ayons connoissance*, ce que i'ay entendu des operations, & luy le nie des puissances.

Mais ie tâcheray d'expliquer tout cecy plus au long. Et premierement où il dit, *que si le froid est seulement vne priuation, il ne peut y auoir d'idée qui me le represente comme vne chose positive*, il est manifeste qu'il parle de l'idée prise *formellement*.

Car puis que les idées mesmes ne sont rien que des formes, & qu'elles ne sont point composées de matiere, toutes & quantes fois qu'elles sont considérées entant qu'elles representent quelque chose, elles ne sont pas prises *materiellement*, mais *formellement* ; que si on les consideroit non pas entant qu'elles representent vne chose, ou vne autre, mais seulement comme estant des operations de l'entendement, on pouroit bien à la verité dire qu'elles seroient prises materiellement, mais alors elles ne se rapporteroient point du tout à la verité, ny à la fausseté des objets.

C'est pourquoy ie ne pense pas qu'elles puissent estre dites materiellement fausses, en vn autre sens que celuy que i'ay desia expliqué ; C'est à sçauoir, soit que le froid soit vne chose positive, soit qu'il soit vne priuation, ie n'ay pas pour cela vne autre

idée de luy, mais elle demeure en moy la mesme que que i'ay tousiours eüe ; laquelle ie dis me donner matiere ou occasion d'erreur, s'il est vray que le froid soit vne priuation, & qu'il n'ait pas autant de realité que la chaleur ; dautant que venant à considerer l'une & l'autre de ces idées, selon que ie les ay receuës des sens, ie ne puis pas reconnoistre qu'il y ait plus de realité qui me soit representée par l'une que par l'autre.

Et certes *ie n'ay pas confondu le iugement avec l'idée* : car i'ay dit qu'en celle-cy se rencontroit vne fausseté *materielle*, mais dans le iugement il ne peut y en auoir d'autre qu'une *formelle*. Et quand il dit que *l'idée du froid est le froid mesme entant qu'il est objectiuement dans l'entendement* : Ie pense qu'il faut vser de distinction ; car il arriue souuent dans les idées obscures & confuses, entre lesquelles celles du froid & de la chaleur doiuent estre mises, qu'elles se raportent à d'autres choses, qu'à celles dont elles sont veritablement les idées.

Ainsi, si le froid est seulement vne priuation, l'idée du froid n'est pas le froid mesme entant qu'il est objectiuement dans l'entendement, mais quelque autre chose qui est prise faussement pour cette priuation ; sçauoir est, vn certain sentiment qui n'a aucun estre hors de l'entendement.

Il n'en est pas de mesme de l'idée de Dieu, au moins de celle qui est claire & distincte, parce qu'on ne peut pas dire qu'elle se raporte à quelque cho-

se à quoy elle ne soit pas conforme.

Quant aux idées confuses des Dieux qui sont forgées par les Idolatres, ie ne voy pas pourquoy elles ne pouroient point aussi estre dites materiellement fausses, entant qu'elles seruent de matiere à leurs faux iugemens.

Combien qu'à dire vray, celles qui ne donnent, pour ainsi dire, au iugement aucune occasion d'erreur, ou qui la donnent fort legere, ne doiuent pas avec tant de raison estre dites materiellement fausses, que celles qui la donnent fort grande; Or il est aisé de faire voir par plusieurs exemples, qu'il y en a qui donnent vne bien plus grande occasion d'erreur les vnes que les autres.

Car elle n'est pas si grande en ces idées confuses que nostre esprit inuente luy-mesme (telles que sont celles des faux Dieux) qu'en celles qui nous sont offerres confusément par les sens, comme sont les idées du froid & de la chaleur, s'il est vray, comme j'ay dit, qu'elles ne representent rien de réel.

Mais la plus grande de toutes est dans ces idées qui naissent de l'appetit sensitif; Par exemple, l'idée de la soif dans vn hydropique ne luy est-elle pas en effet occasion d'erreur, lors qu'elle luy donne sujet de croire que le boire luy sera profitable, qui toutesfois luy doit estre nuisible.

Mais Monsieur Arnauld demande ce que cette idée du froid me represente, laquelle j'ay dit estre materiellement fausse: Car, dit-il, si elle represente vne

priuation, donc elle est vraie, si un estre positif, donc elle n'est pas l'idée du froid. Ce que ie luy accorde, mais ie ne l'apelle fausse, que parce qu'estant obscure & confuse, ie ne puis discerner si elle me represente quelque chose, qui hors de mon sentiment soit positive, ou non; c'est pourquoy i'ay occasion de iuger que c'est quelque chose de positif, quoy que peut estre ce ne soit qu'une simple priuation.

Et partant il ne faut pas demander *quelle est la cause de cét estre positif objectif*, qui selon mon opinion fait que cette idée est *materiellement fausse*: dautant que ie ne dis pas qu'elle soit faite materiellement fausse par quelque estre positif, mais par la seule obscurité, laquelle neantmoins a pour sujet & fondement vn estre positif, à sçauoir le sentiment mesme.

Et de vray cét estre positif est en moy, entant que ie suis vne chose vraie, mais l'obscurité laquelle seule me donne occasion de iuger que l'idée de ce sentiment represente quelque objet hors de moy, qu'on apelle froid, n'a point de cause réelle, mais elle vient seulement de ce que ma nature n'est pas entièrement parfaite.

Et cela ne renuerse en façon quelconque mes fondemens. Mais ce que i'aurois le plus à craindre, seroit que ne m'estant iamais beaucoup arresté à lire les liures des Philosophes, ie n'aurois peut-estre pas suiuy assez exactement leur façon de parler, lors que i'ay dit que ces idées, qui donnent au iugement matiere ou occasion d'erreur, estoient *materiellement*

fausses, si ie ne trouuois que ce mot, *materiellement* est pris en la mesme signification par le premier auteur qui m'est tombé par hazard entre les mains pour m'en éclaircir; c'est Suarez en la dispute 9. section 2. n. 4.

Mais passons aux choses que M. Arnauld desapprouue le plus, & qui toutesfois me semblent mériter le moins sa censure, c'est à sçauoir, où i'ay dit *qu'il nous estoit loisible de penser que Dieu fait en quelque façon la mesme chose à l'égard de soy-mesme, que la cause efficiente à l'égard de son effet.*

Car par cela mesme i'ay nié ce qui luy semble vn peu hardy, & n'estre pas veritable, à sçauoir, que Dieu soit la cause efficiente de soy-mesme; parce qu'en disant *qu'il fait en quelque façon la mesme chose*, i'ay monstté que ie ne croyois pas que ce fut entierement la mesme: Et en mettant deuant ces paroles, *Il nous est tout à fait loisible de penser*, i'ay donné à connoistre que ie n'expliquois ainsi ces choses, qu'à cause de l'imperfection de l'esprit humain.

Mais qui plus est, dans tout le reste de mes écrits, i'ay toujours fait la mesme distinction. Car dès le commencement où i'ay dit, *qu'il n'y a aucune chose dont on ne puisse rechercher la cause efficiente*, i'ay adiouté, *Ou si elle n'en a point, demandée pourquoy elle n'en a pas besoin*; lesquelles paroles témoignent assez que i'ay pensé que quelque chose existoit, qui n'a pas besoin de cause efficiente.

Or quelle chose peut estre telle, excepté Dieu?

Et

Et mesme un peu après i'ay dit qu'il y auoit en Dieu vne si grande & si inépuisable puissance, qu'il n'a iamais eu besoin d'aucun secours pour exister, & qu'il n'en a pas encore besoin pour estre conserué, en telle sorte qu'il est en quelque façon la cause de soy-mesme.

Là où ces paroles, la cause de soy-mesme, ne peuuent en façon quelconque estre entendues de la cause efficiente, mais seulement que la puissance inépuisable de Dieu est la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause.

Et dautant que cette puissance inépuisable, ou cette immensité d'essence est *tres-positiue*, pour cela i'ay dit que la raison, ou la cause pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause, est *positiue*. Ce qui ne se pouroit dire en mesme façon d'aucune chose finie, encore qu'elle fust tres-parfaite en son genre.

Car si on disoit qu'une telle chose fust *par soy*, cela ne pouroit estre entendu que d'une façon *negatiue*, dautant qu'il seroit impossible d'apporter aucune raison, qui fust tirée de la nature *positiue* de cette chose, pour laquelle nous deussions conceuoir, qu'elle n'auroit pas besoin de cause efficiente.

Et ainsi en tous les autres endroits i'ay tellement comparé la cause formelle, ou la raison prise de l'essence de Dieu, pour laquelle il n'a pas besoin de cause pour exister, ny pour estre conserué, avec la cause efficiente, sans laquelle les choses finies ne peuuent exister, que par tout il est aisé de connoistre de mes propres termes, qu'elle est tout à fait differente de

la cause efficiente.

Et il ne se trouuera point d'endroit , où i'aye dit que Dieu se conserue par vne influence positiue, ainsi que les choses créées sont conseruées par luy, mais bien seulement ay-je dit que l'immensité de sa puissance , ou de son essence , qui est la cause pourquoy il n'a pas besoin de conseruateur, est vne chose *positiue*.

Et partant ie puis facilement admettre tout ce que M. Arnauld aporte pour prouuer que Dieu n'est pas la cause efficiente de soy-mesme , & qu'il ne se conserue pas par aucune influence positiue, ou bien par vne continuelle reproduction de soy-mesme, qui est tout ce que l'on peut inferer de ses raisons.

Mais il ne niera pas aussi, comme i'espere , que cette immensité de puissance, qui fait que Dieu n'a pas besoin de cause pour exister, est en luy vne chose *positiue*, & que dans toutes les autres choses on ne peut rien conceuoir de semblable, qui soit *positif*, à raison dequoy elles n'ayent pas besoin de cause efficiente pour exister ; ce que i'ay seulement voulu signifier, lors que i'ay dit qu'aucune chose ne pouuoit estre conceuë exister *par soy*, que *negatiuement*, hormis Dieu seul ; Et ie n'ay pas eu besoin de rien auancer dauantage pour répondre à la difficulté qui m'estoit proposée.

Mais dautant que M. Arnauld m'auertit icy si serieusement qu'il y aura peu de Theologiens qui ne s'offen-

sent de cette proposition, à sçavoir, que Dieu est par soy positifuement, & comme par vne cause; le diray icy la raison pourquoy cette façon de parler est à mon auis non seulement tres-vtile en cette question, mais aussi necessaire, & telle qu'il n'y a personne qui puisse avec raison la trouuer mauuaise.

Je sçay que nos Theologiens traitans des choses diuines ne se seruent point du nom *de cause*, lors qu'il s'agit de la procession des personnes de la tres-Sainte Trinité, & que là où les Grecs ont mis indifferement *ἀπὸν*, & *ἀρχὴν*, ils aiment mieux vser du seul nom *de principe*, comme tres-general, de peur que de là ils ne donnent occasion de iuger que le fils est moindre que le pere.

Mais où il ne peut y auoir vne semblable occasion d'erreur, & lors qu'il ne s'agit pas des personnes de la Trinité, mais seulement de l'vniue essence de Dieu, ie ne voy pas pourquoy il faille tant fuir le nom *de cause*, principalement lors qu'on en est venu à ce point, qu'il semble tres vtile de s'en seruir, & en quelque façon necessaire.

Or ce nom ne peut estre plus vtilement employé que pour démontrer l'existence de Dieu: & la necessité de s'en seruir ne peut estre plus grande, que si sans en vser on ne la peut pas clairement démontrer.

Et ie pense qu'il est manifeste à tout le monde, que la consideration de la cause efficiente est le premier & principal moyen, pour ne pas dire le seul,

& l'vnique, que nous ayons pour prouuer l'existence de Dieu.

Or nous ne pouuons nous en seruir, si nous ne donnons licence à nostre esprit de rechercher les causes efficientes de toutes les choses qui sont au monde, sans en excepter Dieu mesme; car pour quelle raison l'excepterions nous de cette recherche, auant qu'il ait esté prouué qu'il existe.

On peut donc demander de chaque chose si elle est *par soy*, ou *par autruy*; & certes par ce moyen on peut conclure l'existence de Dieu, quoy qu'on n'explique pas en termes formels, & precis, comment on doit entendre ces paroles, *estre par soy*.

Car tous ceux qui suiuent seulement la conduite de la lumiere naturelle, forment tout aussi-tost en eux dans ce rencontre vn certain concept qui participe de la cause efficiente, & de la formelle, & qui est commun à l'vne & à l'autre; c'est à sçauoir que ce qui est *par autruy*, est par luy comme par vne cause efficiente; & que ce qui est *par soy*, est comme par vne cause formelle, c'est à dire, par ce qu'il a vne telle nature qu'il n'a pas besoin de cause efficiente; c'est pourquoy ie n'ay pas expliqué cela dans mes meditations, & ie l'ay obmis, comme estant vne chose de soy manifeste, & qui n'auoit pas besoin d'aucune explication.

Mais lors que ceux, qu'vne longue acoutumance a confirmez dans cette opinion de iuger que rien ne peut estre la cause efficiente de soy-mesme, &

qui sont soigneux de distinguer cette cause de la formelle, voyent que l'on demande si quelque chose est *par soy*, il arriue aysement que ne portans leur esprit qu'à la seule cause efficiente proprement prise, ils ne pensent pas que ce mot *par soy*, doive estre entendu comme *par une cause*, mais seulement *negatiuement*, & comme *sans cause*; en sorte qu'ils pensent qu'il y a quelque chose qui existe, de laquelle on ne doit point demander pourquoy elle existe.

Laquelle interpretation du mot *par soy*, si elle estoit receüe, nous osteroit le moyen de pouuoir démontrer l'existence de Dieu par les effets, comme il a esté fort bien prouué par l'auteur des premières objections, c'est pourquoy elle ne doit aucunement estre admise.

Mais pour y répondre pertinemment, i'estime qu'il est necessaire de montrer qu'entre *la cause efficiente* proprement dite, & *nulle cause*, il y a quelque chose qui tient comme le milieu, à sçauoir, *l'Essence positive d'une chose*, à laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente se peut étendre, en la mesme façon que nous auons coustume d'étendre en Geometrie le concept d'une ligne circulaire la plus grande qu'on puisse imaginer, au concept d'une ligne droite; ou le concept d'un polygone rectiligne qui a vn nombre indefiny de costez, au concept du cercle.

Et ic ne pense pas que i'eusse iamais pû mieux

expliquer cela, que lors que j'ay dit, que la signification de la cause efficiente ne doit pas estre restrainte en cette question à ces causes qui sont différentes de leurs effets, ou qui les precedent en temps; tant parce que ce seroit vne chose frivole & inutile, puis qu'il n'y a personne qui ne sçache, qu'une mesme chose ne peut pas estre différente de soy-mesme, ny se precéder en temps, que parce que l'une de ces deux conditions peut estre ostée de son concept, la notion de la cause efficiente ne laissant pas de demeurer toute entiere.

Car qu'il ne soit pas necessaire qu'elle precede en temps son effet, il est evident, puis qu'elle n'a le nom & la nature de cause efficiente que lors qu'elle produit son effet, comme il a des-ja esté dit.

Mais de ce que l'autre condition ne peut pas aussi estre ostée, on doit seulement inferer que ce n'est pas vne cause efficiente proprement dite; ce que j'auouë: mais non pas que ce n'est point du tout vne cause positive, qui par analogie puisse estre rapportée à la cause efficiente, & cela est seulement requis en la question proposée. Car par la mesme lumiere naturelle, par laquelle ie conçoÿ que ie me ferois donné toutes les perfections dont j'ay en moy quelque idée, si ie ne m'estois donné l'estre, ie conçoÿ aussi que rien ne se le peut donner en la maniere qu'on a coustume de restraindre la signification de la cause efficiente proprement dite, à sçauoir, en sorte qu'une mesme chose entant qu'elle se donne l'estre, soit différente de soy-mesme entant qu'elle le reçoit; parce qu'il y a de la contradiction entre

ces deux choses, estre le mesme, & non le mesme, ou different.

C'est pourquoy lors que l'on demande si quelque chose se peut donner l'estre à soy-mesme, il ne faut pas entendre autre chose que si on demandoit, sçavoir, si la nature, ou l'essence de quelque chose peut estre telle, qu'elle n'ait pas besoin de cause efficiente pour estre, ou exister.

Et lors qu'on ajoute *si quelque chose est telle, elle se donnera toutes les perfections dont elle a les idées, s'il est vray qu'elle ne les ait pas encore*; Cela veut dire qu'il est impossible qu'elle n'ait pas actuellement toutes les perfections dont elle a les idées; dautant que la lumiere naturelle nous fait connoistre, que la chose dont l'essence est si immense qu'elle n'a pas besoin de cause efficiente pour estre, n'en a pas aussi besoin pour auoir toutes les perfections dont elle a les idées, & que sa propre essence luy donne eminentement, tout ce que nous pouuons imaginer pouuoir estre donné à d'autres choses par la cause efficiente.

Et ces mots, *si elle ne les a pas encore, elle se les donnera*, seruent seulement d'explication; dautant que par la mesme lumiere naturelle nous comprenons que cette chose ne peut pas auoir au moment que ie parle, la vertu & la volonté de se donner quelque chose de nouveau, mais que son essence est telle, qu'elle a eu de toute eternité tout ce que nous pouuons maintenant penser qu'elle se donneroit, si elle ne l'auoit pas encore.

Et neantmoins toutes ces manieres de parler, qui ont raport & analogie avec la cause efficiente, sont tres-necessaires pour conduire tellement la lumiere naturelle, que nous conceuions clairement ces choses : Tout ainsi qu'il y a plusieurs choses qui ont esté démontrées par Archimede touchant la Sphere, & les autres figures composées de lignes courbes, par la comparaisson de ces mesmes figures, avec celles composées de lignes droites; ce qu'il auroit eu peine à faire comprendre s'il en eust usé autrement.

Et comme ces sortes de demonstrations ne sont point desaprouuées, bien que la Sphere y soit considerée comme vne figure qui a plusieurs costez; de mesme ie ne pense pas pouuoir estre icy repris, de ce que ie me suis seruy de l'analogie de la cause efficiente, pour expliquer les choses qui apartiennent à la cause formelle, c'est à dire à l'essence mesme de Dieu.

Et il n'y a pas lieu de craindre en cecy aucune occasion d'erreur, dautant que tout ce qui est le propre de la cause efficiente, & qui ne peut estre étendu à la cause formelle, porte avec soy vne manifeste contradiction, & partant ne pouiroit iamais estre crû de personne; à sçauoir, qu'une chose soit differente de soy-mesme, ou bien qu'elle soit ensemble la mesme chose, & non la mesme.

Et il faut remarquer que i'ay tellement attribué à Dieu, la dignité d'estre la cause, qu'on ne peut pas de là inferer que ie luy aye aussi attribué l'imperfection

ction d'estre l'effet; car comme les Theologiens lors qu'ils disent que le pere est le *principe* du fils, n'auoient pas pour cela que le fils soit *principié*, ainsi quoy que i'aye dit que Dieu pouuoit en quelque façon estre dit *la cause de soy-mesme*, il ne se trouuera pas neantmoins que ie l'aye nommé en aucun lieu *l'effet de soy-mesme*; Et ce dautant qu'on a de coustume de rapporter principalement l'effet à la cause efficiente, & de le iuger moins noble qu'elle, quoy que souuent il soit plus noble que ses autres causes.

Mais lors que ie prens l'essence entiere de la chose pour la cause formelle, ie ne suis en cela que les vestiges d'Aristote: Car au liu. 2. de ses Analyt. poster. chap. 16. ayant obmis la cause materielle, la premiere qu'il nomme est celle qu'il appelle *αἴτιαν τὸ τί ἦν εἶναι*, ou, comme l'ont tourné ses interpretes *la cause formelle*, laquelle il étend à toutes les essences de toutes les choses, parce qu'il ne traite pas en ce lieu-là des causes du composé physique, (non plus que ie fais icy) mais generalement des causes d'où l'on peut tirer quelque connoissance.

Or pour faire voir qu'il estoit malaisé dans la question proposée de ne point attribuer à Dieu le nom de *cause*; il n'en faut point de meilleure preuve, que de ce que Monsieur Arnauld ayant tâché de conclure par vne autre voye la mesme chose que moy, il n'en est pas neantmoins venu à bout, au moins à mon iugement.

Car après auoir amplement montré que Dieu

n'est pas la cause efficiente de soy-mesme , parce qu'il est de la nature de la cause efficiente d'estre differente de son effect ; ayant aussi fait voir qu'il n'est pas par soy *positiuement* , entendant par ce mot , *positiuement* , vne influence positive de la cause, & aussi qu'à vray dire il ne se conserue pas soy-mesme , prenant le mot de *conseruation* , pour vne continuelle reproduction de la chose , (de toutes lesquelles choses ie suis d'acord avec luy ,) après tout cela il veut derechef prouuer que Dieu ne doit pas estre dit la cause efficiente de soy-mesme , *parce que* , dit-il , *la cause efficiente d'une chose n'est demandée qu'à raison de son existence , & iamais à raison de son essence : or est il qu'il n'est pas moins de l'essence d'un estre infini d'exister , qu'il est de l'essence d'un triangle , d'auoir ses trois angles égaux à deux droits ; doncques il ne faut non plus répondre par la cause efficiente , lors qu'on demande pourquoy Dieu existe , que lors qu'on demande pourquoy les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.*

Lequel syllogisme peut aysément estre renuoyé contre son auteur , en cette maniere. Quoy qu'on ne puisse pas demander la cause efficiente à raison de l'essence , on la peut neantmoins demander à raison de l'existence ; mais en Dieu l'essence n'est point distinguée de l'existence , doncques on peut demander la cause efficiente de Dieu.

Mais pour concilier ensemble ces deux choses, on doit dire qu'à celuy qui demande pourquoy Dieu existe , il ne faut pas à la verité répondre par la

cause efficiente proprement dite , mais seulement par l'essence mesme de la chose , ou bien par la cause formelle , laquelle , pour cela mesme qu'en Dieu l'existence n'est point distinguée de l'essence , a vn tres-grand raport avec la cause efficiente , & partant peut estre apelée quasi cause efficiente.

En fin il adioute , *qu'à celuy qui demande la cause efficiente de Dieu , il faut répondre qu'il n'en a pas besoin : Or derechef à celuy qui demande pourquoy il n'en a pas besoin , il faut repondre , parce qu'il est un estre infini duquel l'existence est son essence : car il n'y a que les choses dans lesquelles il est permis de distinguer l'existence actuelle de l'essence , qui ayent besoin de cause efficiente.*

D'où il infere , que ce que j'auois dit auparauant est entierement renuersé ; c'est à sçauoir , *si ie pensois qu'aucune chose ne peust en quelque façon estre à l'égard de soy mesme , ce que la cause efficiente est à l'égard de son effect , iamais en cherchant les causes des choses ie ne viendrois à une premiere ; ce qui neantmoins ne me semble aucunement renuersé , non pas mesme tant soit peu affoibly , ou ébranlé ; car il est certain que la principale force non seulement de ma démonstration , mais aussi de toutes celles qu'on peut apporter pour prouuer l'existence de Dieu par les effets , en dépend entierement ; Or presque tous les Theologiens soutiennent qu'on n'en peut apporter aucune si elle n'est tirée des effets.*

Et partant tant s'en faut qu'il apporte quelque éclaircissement à la preuue , & démonstration de l'existen-

ce de Dieu , lors qu'il ne permet pas qu'on luy attribue à l'égard de soy-mesme, l'analogie de la cause efficiente , qu'au contraire il l'obscurcit , & empesche que les lecteurs ne la puissent comprendre; particulièrement vers la fin , où il conclut *que s'il pensoit qu'il falust rechercher la cause efficiente , ou quasi efficiente de chaque chose , il chercheroit vne cause différente de cette chose.*

Car comment est-ce que ceux qui ne connoissent pas encore Dieu , rechercheroient la cause efficiente des autres choses, pour arriuer par ce moyen à la connoissance de Dieu, s'ils ne pensoient qu'on peut rechercher la cause efficiente de chaque chose.

Et comment enfin s'arresteroient-ils à Dieu, comme à la cause premiere, & mettroient-ils en luy la fin de leur recherche, s'ils pensoient que la cause efficiente de chaque chose deust estre cherchée différente de cette chose?

Certes il me semble que M. Arnauld a fait en ce-cy la mesme chose, que si, (après qu'Archimede parlant des choses qu'il a démontrées de la Sphere par analogie aux figures rectilignes inscrites dans la Sphere mesme, auroit dit, si ie pensois que la Sphere ne peust estre prise pour vne figure rectiligne, ou quasi rectiligne, dont les costez sont infinis, ie n'attribuerois aucune force à cette demonstration, parce qu'elle n'est pas veritable si vous considerez la Sphere comme vne figure curviligne, ainsi qu'elle est en effet, mais bien si vous la considerez comme vne figure rectiligne dont le nombre des costez est infiny.)

Si, dis-je, M. Arnauld ne trouuant pas bon qu'on appellast ainsi la Sphere, & neantmoins desirant retenir la demonstration d'Archimede, disoit, si ie pensois que ce qui se conclut icy, se deust entendre d'une figure rectiligne dont les costez sont infinis, ie ne croirois point du tout cela de la Sphere, parce que j'ay vne connoissance certaine que la Sphere n'est point vne figure rectiligne.

Par lesquelles paroles, il est sans doute qu'il ne feroit pas la mesme chose qu'Archimede, mais qu'au contraire il se feroit vn obstacle à soy-mesme, & empescheroit les autres de bien comprendre sa demonstration.

Ce que j'ay deduit icy plus au long que la chose ne sembloit peut-estre le meriter, afin de monstrier que ie prens soigneusement garde à ne pas mettre la moindre chose dans mes écrits, que les Theologiens puissent censurer avec raison.

Enfin j'ay desia fait voir assez clairement dans les réponses aux secondes objections, nombre 3. & 4. que ie ne suis point tombé dans la faute qu'on appelle cercle, lors que j'ay dit, que nous ne sommes assurez que les choses que nous conceuons fort clairement & fort distinctement sont toutes vrayes, qu'à cause que Dieu est, ou existe: & que nous ne sommes assurez que Dieu est, ou existe, qu'à cause que nous conceuons cela fort clairement, & fort distinctement; en faisant distinction des choses que nous conceuons en effet fort clairement, d'auec celles que

nous nous ressouuenons d'auoir autrefois fort clairement conceuës.

Car premierement nous sommes assurez que Dieu existe, pource que nous prestons nostre attention aux raisons qui nous prouuent son existence. Mais après cela il suffit que nous nous ressouuenions d'auoir conceu vne chose clairement, pour estre assurez qu'elle est vraye; ce qui ne suffiroit pas, si nous ne sçauions que Dieu existe, & qu'il ne peut estre trompeur?

Pour la question sçauoir s'il ne peut y auoir rien dans nostre esprit, entant qu'il est vne chose qui pense, dont luy-mesme n'ait vne actuelle connoissance, il me semble qu'elle est fort aisée à resoudre, parce que nous voyons fort bien qu'il n'y a rien en luy, lors qu'on le considere de la sorte, qui ne soit vne pensée, ou qui ne depende entierement de la pensée, autrement cela n'appartiendroit pas à l'esprit, entant qu'il est vne chose qui pense; Et il ne peut y auoir en nous aucune pensée, de laquelle, dans le mesme moment qu'elle est en nous, nous n'ayons vne actuelle connoissance.

C'est pourquoy ie ne doute point que l'esprit, aussi tost qu'il est infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penser, & que deslors il ne sçache qu'il pense, encore qu'il ne se ressouuienne pas après de ce qu'il a pensé, parce que les especes de ses pensées ne demeurent pas empraintes en sa memoire.

Mais il faut remarquer que nous auons bien vne actuelle connoissance des actes, ou des operations.

de nostre esprit , mais non pas tousiours de ses facultez , si ce n'est en puissance , en telle sorte que lors que nous nous disposons à nous seruir de quelque faculté , tout aussi-tost si cette faculté est en nostre esprit , nous en acquerons vne actuelle connoissance ; C'est pourquoy nous pouuons alors nier assurément qu'elle y soit , si nous ne pouuons en acquerir cette connoissance actuelle.

R E P O N S E

Aux choses qui peuuent arrester les Theologiens.

IE me suis oposé aux premieres raisons de Monsieur Arnauld , i'ay taché de parer aux secondes , & ie donne entierement les mains à celles qui suivent , excepté à la derniere , pour raison de laquelle i'espere qu'il ne me sera pas difficile de faire en sorte que luy-mesme s'accommode à mon aduis.

Je confesse donc ingenuëment avec luy que les choses qui sont contenuës dans la premiere Meditation , & mesme dans les suiuanes , ne sont pas propres à toutes sortes d'esprits , & qu'elles ne s'ajustent pas à la capacité de tout le monde , mais ce n'est pas d'aujourd'huy que i'ay fait cette declaration ; ie l'ay des-ja faite , & la feray ençore autant de fois que

l'occasion s'en presentera.

Aussi a-ce esté la seule raison qui m'a empesché de traiter de ces choses dans le discours de la Methode qui estoit en langue vulgaire, & que j'ay referué de le faire dans ces Meditations, qui ne doivent estre leuës, comme i'en ay plusieurs fois auerty, que par les plus forts esprits.

Et on ne peut pas dire que j'eusse mieux fait, si ie me fusse abstenu d'écrire des choses dont la lecture ne doit pas estre propre, ny vtile à tout le monde : car ie les croy si necessaires, que ie me persuade que sans elles on ne peut iamais rien establir de ferme & d'assuré dans la Philosophie.

Et quoy que le fer & le feu ne se manient iamais sans peril par des enfans, ou par des imprudens, neantmoins parce qu'ils sont vtils pour la vie, il n'y a personne qui iuge qu'il se faille abstenir pour cela de leur vsage.

Or que dans la quatrième meditation ie n'aye parlé que de l'erreur qui se commet dans le discernement du vray, & du faux, & non pas de celuy qui arrive dans la poursuite du bien, & du mal ; & que j'aye tousiours excepté les choses qui regardent la foy, & les actions de nostre vie, lors que j'ay dit que nous ne devons donner creance qu'aux choses que nous connoissons euidemment, tout le contenu de mes Meditations en fait foy ; & outre cela ie l'ay expressement déclaré dans les réponses aux secondes obiections, nombre cinquième, comme.

me aussi dans l'abrégé de mes meditations ; ce que ie dis pour faire voir combien ie defere au jugement de Monsieur Arnaud , & l'estime que ie fais de ses conseils.

Il reste le sacrement de l'Eucharistie avec lequel Monsieur Arnaud juge que mes opinions ne peuvent pas convenir , *parce que* , dit-il , *nous tenons pour article de foy que la substance du pain estant ostée du pain Eucharistique les seuls accidens y demeurent* : or il pense que ie n'admets point *d'accidens réels* , mais seulement des modes , qui ne peuvent pas estre entendus *sans quelque substance* en laquelle ils resident , & *partant ils ne peuvent pas exister sans elle.*

A laquelle objection ie pourois tres facilement m'exempter de répondre , en disant que iusques icy ie n'ay iamais nié que les accidens fussent réels : car encore que ie ne m'en sois point serui dans la dioptrique , & dans les meteoires , pour expliquer les choses que ie traittois alors , i'ay dit neantmoins en termes exprez dans les meteoires page 164. que ie ne voulois pas nier qu'ils fussent réels.

Et dans ces Meditations i'ay de vray supposé que ie ne les connoissois pas bien encore , mais non pas que pour cela il n'y en eust point : Car la maniere d'écrire analytique que i'y ay suiue permet de faire quelquefois des suppositions , lors qu'on n'a pas encore assez soigneusement examiné les choses , comme il a paru dans la premiere meditation , ou i'auois supposé beaucoup de choses , que i'ay

depuis refutées dans les suiuanes.

Et certes ce n'a point esté icy mon deffcin de rien definir touchant la nature des accidens, mais i'ay seulement proposé ce qui m'a semble d'eux de prim' abord; & en fin de ce que i'ay dit que les modes ne peuuent pas estre entendus sans quelque substance en laquelle ils resident, on ne doit pas inferer que i'aye nié que par la toute puissance de Dieu ils en puissent estre separez; parce que ie tiens pour tres-assuré, & croy fermement que Dieu peut faire vne infinité de choses, que nous ne sommes pas capables d'entendre.

Mais pour proceder icy avec plus de franchise, ie ne dissimuleray point que ie me persuade qu'il n'y a rien autre chose par quoy nos sens soyent touchés, que cette seule superficie qui est le terme des dimensions du corps qui est senty, ou aperceu par les sens; car c'est en la superficie seule que se fait le contact, lequel est si necessaire pour le sentiment, que i'estime que sans luy pas vn de nos sens ne pourroit estre meu; & ie ne suis pas le seul de cette opinion, Aristote mesme, & quantité d'autres philosophes auant moy en ont esté. De sorte que, par exemple, le pain & le vin ne sont point aperceus par les sens, sinon entant que leur superficie est touchée par l'organe du sens immediatement, ou mediatement par le moyen de l'air ou des autres corps, comme ie l'estime, ou bien comme disent

plusieurs philosophes , par le moyen des especes intentionnelles.

Et il faut remarquer que ce n'est pas la seule figure extérieure des corps qui est sensible aux doigts & à la main , qui doit estre prise pour cette superficie , mais qu'il faut aussi considerer tous ces petits interuales qui sont , par exemple , entre les petites parties de la farine dont le pain est composé , comme aussi entre les particules de l'eau de vie , de l'eau douce , du vinaigre , de la lie ou du tartre , du mélange desquelles le vin est composé , & ainsi entre les petites parties des autres corps , & penser que toutes les petites superficies qui terminent ces interuales , font partie de la superficie de chaque corps.

Car certes ces petites parties de tous les corps ayans diuerses figures & grosseurs , & differens mouuemens , iamais elles ne peuuent estre si bien arrangées , ny si iustement jointes ensemble qu'il ne reste plusieurs interuales autour d'elles , qui ne sont pas neantmoins vuides , mais qui sont remplis d'air , ou de quelque autre matiere ; comme il s'en voit dans le pain qui sont assez larges , & qui peuuent estre remplis non seulement d'air , mais aussi d'eau , de vin , ou de quelque autre liqueur : & puis que le pain demeure toujours le mesme encore que l'air , ou telle autre matiere qui est contenuë dans ses pores soit changée , il est constant que ces choses n'appartiennent point à la substance du pain : & par-

tant que sa superficie n'est pas celle qui par vn petit circuit l'environne tout entier , mais celle qui touche immédiatement chacune de ses petites parties .

Il faut aussi remarquer que cette superficie n'est pas seulement remuée toute entiere , lors que toute la masse du pain est portée d'vn lieu en vn autre , mais qu'elle est aussi remuée en partie lorsque quelques vnes de ses petites parties sont agitées par l'air , ou par les autres corps qui entrent dans ses pores : Tellement que s'il y a des corps qui soyent d'vne telle nature , que quelques vnes de leurs parties , ou toutes celles qui les composent , se remuent continuellement (ce que i'estime estre vray de plusieurs parties du pain , & de toutes celles du vin) il faudra aussi conceuoir que leur superficie est dans vn continuel mouuement .

En fin il faut remarquer que par la superficie du pain , ou du vin , ou de quelque autre corps que ce soit , on n'entend pas icy aucune partie de la substance , ny mesme de la quantité de ce mesme corps , ny aussi aucunes parties des autres corps qui l'environnent , mais seulement *ce terme que l'on conçoit estre moyen entre chacune des particules de ce corps , & les corps qui les environnent , & qui n'a point d'autre entité que la modale.*

Ainsi puis que le contact se fait dans ce seul terme , & que rien n'est senty si ce n'est par contact , c'est vne chose manifeste que de cela seul que les

substances du pain & du vin sont dites estre tellement changées en la substance de quelque autre chose, que cette nouvelle substance soit contenuë precisely sous les mesmes termes souz quiles autres estoient contenuës; ou qu'elle existe dans le mesme lieu où le pain & le vin existoyent auparavant, (ou plutoist, d'autant que leurs termes sont continuellement agitez, dans lequel ils existeroient s'ils estoient presens,) il s'ensuit necessairement que cette nouvelle substance doit mouvoir tous nos sens de la mesme façon que feroient le pain, & le vin, si aucune transubstantiation n'auoit esté faite.

Or l'Eglise nous enseigne dansle Concile de Trente section 13. can. 2. & 4. *qu'il se fait une conuersion de toute la substance du pain, en la substance du Corps de nostre Seigneur Iesus-Christ, demeurant seulement l'espece du pain.* Où ie ne voy pas ce que l'on peut entendre par *l'espece du pain*, si ce n'est cette superficie qui est moyenne entre chacune de ses petites parties, & les corps qui les enuironnent.

Car, comme il a desia esté dit, le contact se fait en cette seule superficie, & Aristote mesme confesse, que non seulement ce sens que par priuilege special on nomme *l'attouchement*, mais aussi tous les autres ne sentent que par le moyen de l'attouchement. C'est dans le liure 3. de l'ame chap. 13. où sont ces mots
καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητήρια ἀφ' ἧς αἰσθάνεται.

Or il n'y a personne qui pense que par l'espece

on entende autre chose, que ce qui est précisément requis pour toucher les sens. Et il n'y a aussi personne qui croye la conuersion du pain au Corps de Christ, qui ne pense que ce Corps de Christ, est précisément contenu sous la mesme superficie, sous qui le pain seroit contenu s'il estoit present, quoy que neantmoins il ne soit pas-là comme proprement dans vn lieu, mais sacramentellement, & de cette maniere d'exister, laquelle quoy que nous ne puissions qu'à peine exprimer par paroles, après neantmoins que nostre esprit est éclairé des lumieres de la foy, nous pouuons conceuoir comme possible à vn Dieu, & laquelle nous sommes obligez de croire tres-fermement. Toutes lesquelles choses me semblent estre si commodement expliquées par mes principes, que non seulement ie ne crains pas d'auoir rien dit icy, qui puisse offenser nos Theologiens, qu'au contraire i'espere qu'ils me sçauront gré de ce que les opinions que ie propose dans la Physique sont telles, qu'elles conuiennent beaucoup mieux aacc la Theologie, que celles qu'on y propose d'ordinaire: Car de vray l'Eglise n'a iamais enseigné (au moins que ie sçache) que les especes du pain & du vin, qui demeurent au Sacrement de l'Eucharistie, soient des accidens réels, qui subsistent miraculeusement tous seuls, après que la substance à laquelle ils estoient attachez a esté ostée.

Mais peut-estre à cause que les premiers Theologiens, qui ont entrepris d'ajuster cette question avec

la Philosophie naturelle , se persuadoient si fortement que ces accidens qui touchent nos sens estoient quelque chose de réel different de la substance, qu'ils ne pensoient pas seulement que iamais on en peust douter ; ils ont supposé sans aucune iuste raison, & sans y auoir bien pensé , que les especes du pain estoient des accidens réels de cette nature : puis en suite ils ont mis toute leur estude à expliquer comment ces accidens peuuent subsister sans suiet. Enquoy ils ont trouué tant de difficultez, que cela seul leur deuoit faire iuger qu'ils s'estoyent détournés du droit chemin ; ainsi que font les voyageurs quand quelque sentier les a conduits à des lieux pleins d'épines, & inaccessibles. Car premierement ils semblent se contredire (au moins ceux qui tiennent que les objets ne meuuent nos sens que par le moyen du contact) lors qu'ils suposent qu'il faut encore quelque autre chose dans les objets pour mouuoir les sens, que leurs superficies diuersement disposées : d'autant que c'est vne chose qui de soy est euidente, que la superficie seule suffit pour le contact ; Et s'il y en a qui ne veulent pas tomber d'accord que nous ne sentons rien sans le contact, ils ne peuuent rien dire touchant la façon dont les sens sont meus par leurs objets, qui ait aucune apparence de verité. Outre cela l'esprit humain ne peut pas conceuoir que les accidens du pain soyent réels, & que neantmoins ils existent sans la substance, qu'il ne les conçoieue en mesme façon que si c'est-

toient des substances : c'est pourquoy il semble qu'il y ait en cela de la contradiction , que toute la substance du pain soit changée , ainsi que le croit l'Eglise , & que cependant il demeure quelque chose de réel qui estoit auparavant dans le pain ; parce qu'on ne peut pas concevoir qu'il demeure rien de réel , que ce qui subsiste , & encore qu'on nomme cela vn accident , on le conçoit neantmoins comme vne substance. Et c'est en effect la mesme chose que si on disoit qu'à la verité toute la substance du pain est changée , mais que neantmoins cette partie de sa substance qu'on nomme accident réel demeure : dans lesquelles paroles s'il n'y a point de contradiction , certainement dans le concept il en paroist beaucoup. Et il semble que ce soit principalement pour ce sujet que quelques-vns se sont éloignez en cecy de la creance de l'Eglise Romaine. Mais qui pourra nier que lors qu'il est permis , & que nulle raison ny Theologique , ny mesme philosophique ne nous oblige à embrasser vne opinion plutost qu'une autre , il ne faille principalement choisir celles qui ne peuvent donner occasion ny pretexte à personne de s'eloigner des veritez de la foy. Or que l'opinion qui admet les accidens réels ne s'accommode pas aux raisons de la Theologie, ie pense que cela se void icy assez clairement ; & qu'elle soit tout à fait contraire à celles de la philosophie, j'espère dans peu le démontrer euidentement dans vn traité des principes que j'ay dessein de publier , & d'y expliquer

d'y expliquer comment la couleur, la saveur, la pesanteur, & toutes les autres qualitez qui touchent nos sens, dépendent seulement en cela de la superficie extérieure des corps. Au reste on ne peut pas supposer que les accidens soyent réels, sans qu'au miracle de la transubstantiation, lequel seul peut estre inferé des paroles de la consecration, on n'en adiouste sans nécessité vn nouveau, & incomprehensible, par lequel ces accidens réels existent tellement sans la substance du pain, que cependant ils ne soyent pas eux mesmes faits des substances : ce qui ne repugne pas seulement à la raison humaine, mais mesme à l'axiome des Theologiens, qui disent que les paroles de la consecration n'operent rien que ce qu'elles signifient ; & qui ne veulent pas attribuer à miracle, les choses qui peuuent estre expliquées par raison naturelle. Toutes lesquelles difficultez sont entierement leuées, par l'explication que ie donne à ces choses : car tant s'en faut que selon l'explication que i'y donne, il soit besoin de quelque miracle pour conseruer les accidens après que la substance du pain est ostée ; qu'au contraire sans vn nouveau miracle (à sçauoir par lequel les dimensions fussent changées) ils ne peuuent pas estre ostez. Et les histoires nous aprennent que cela est quelquefois arriué, lors qu'au lieu de pain consacré, il a paru de la chair, ou vn petit enfant entre les mains du prestre : Car iamais on n'a creu que cela soit arriué par vne cessation de miracle, mais on a

touſſours attribué cet effect à vn miracle nouveau. D'auantage il n'y a rien en cela d'incomprehenſible, ou de difficile, que Dieu createur de toutes choſes puiſſe changer vne ſubſtance en vne autre, & que cette derniere ſubſtance demeure précifément ſouz la meſme ſuperficie, ſous qui la premiere eſtoit contenuë. On ne peut auſſi rien dire de plus conforme à la raiſon, ny qui ſoit plus communément receu par les philoſophes, que non ſeulement tout ſentiment, mais généralement toute action d'un corps ſur vn autre ſe fait par le contact, & que ce contact peut eſtre en la ſeule ſuperficie: D'où il ſuit euidentement que la meſme ſuperficie doit touſſours de la meſme façon agir, ou patir, quelque changement qui arriue en la ſubſtance qu'elle couvre.

C'eſt pourquoy, ſ'il m'eſt icy permis de dire la verité ſans enuie, i'oſe eſperer que le temps viendra, auquel cette opinion, qui admet les accidens réels, ſera rejetté par les Theologiens comme peu ſeure en la foy, éloignée de la raiſon, & du tout incomprehenſible, & que la miennne ſera receuë en ſa place comme certaine & indubitable. Ce que i'ay crû ne deuoir pas icy diſſimuler, pour preuenir autant qu'il m'eſt poſſible les calomnies de ceux qui voulans paroître plus ſçauans que les autres, & ne pouuans ſouffrir qu'on propoſe aucune opinion différente des leurs, qui ſoit eſtimée vraye & importante, ont couſtume de dire qu'elle repugne aux veri-

tez de la foy , & tachent d'abolir par autorité , ce qu'ils ne peuvent refuter par raison. Mais j'appelle de leur sentence à celle des bons & orthodoxes Theologiens, au iugement, & à la censure desquels ie me soumettray tousiours tres-volontiers.





AVERTISSEMENT DE L'AUTEUR.

Touchant les cinquièmes Objections.

AVANT la première édition de ces Meditations, ie desiray qu'elles fussent examinées, non seulement par Messieurs les Docteurs de Sorbone, mais aussi par tous les autres sçauans hommes qui en voudroient prendre la peine, afin que faisant imprimer leurs objections & mes réponses en suite des Meditations, chacunes selon l'ordre qu'elles auroient esté faites, cela seruist à rendre la verité plus euidente. Et encore que celles qui me furent enuoyées les cinquièmes ne me semblassent pas les plus importantes, & qu'elles fussent fort longues, ie ne laissay pas de les faire imprimer en leur ordre, pour ne point desobliger leur auteur, auquel on fit mesme voir de ma part les épreuues de l'impression, afin que rien n'y fust mis comme sién qu'il n'approuuast: mais pource

qu'il a fait depuis vn gros liure qui contient ces mesmes objections avec plusieurs nouvelles instances ou repliques contre mes réponses ; & que la dedans il s'est plaint de ce que ie les auois publiées , comme si ie l'auois fait contre son gré , & qu'il ne me les eust enuoyées que pour mon instruction particuliere , ie seray bien aise de m'accommoder dorénuant à son desir , & que ce volume en soit deschargé. C'est pourquoy lors que i'ay sceu que Monsieur C. L. R. prenoit la peine de traduire les autres objections , ie l'ay prié d'obmettre celles-cy ; Et afin que le Lecteur n'ait point sujet de les regretter , i'ay a l'auertir en cet endroit que ie les ay releués depuis peu , & que i'ay leu aussi toutes les nouvelles instances du gros liure qui les contient , avec intention d'en extraire tous les points que ie iugerois auoir besoin de réponse , mais que ie n'en ay sceu remarquer aucun , auquel il ne me semble que ceux qui entendront vn peu le sens de mes Meditations pourront aysement répondre sans moy : Et pour ceux qui ne iugent des liures que par la grosseur du volume , ou par le titre , mon ambition n'est pas de rechercher leur approbation.



SIXIEMES OBJECTIONS

*Faites par diuers Theologiens,
& Philosophes.*

APRE'S auoir leu avec attention vos Meditations, & les réponses que vous avez faites aux difficultez qui vous ont esté cy-deuant objectées; il nous reste encore en l'esprit quelques scrupules, dont il est à propos que vous nous releuiez.

Le premier est, qu'il ne semble pas que ce soit vn argument fort certain de-nostre estre, de ce que nous pensons; Car pour estre certain que vous pensez, vous deuez auparauant sçauoir quelle est la nature de la pensée, & de l'existence: Et dans l'ignorance où vous estes de ces deux choses, comment pouuez-vous sçauoir que vous pensez, où que vous estes? Puis donc qu'en disant *ie pense*, vous ne sçauiez pas ce que vous dites; & qu'en adjoustant *donc ie suis*, vous ne vous entendez pas non plus; que mesme vous ne sçauiez pas si vous dites, ou si vous pensez quel-

que chose, estant pour cela necessaire que vous connoissiez que vous sçavez ce que vous dites, & recherchez que vous sçachiez que vous connoissez que vous sçavez ce que vous dites, & ainsi iusques à l'infiny, il est euident que vous ne pouuez pas sçauoir si vous estes, ou mesme si vous pensez.

Mais pour venir *au second scrupule*, lors que vous dites *ie pense, donc ie suis*, ne pouroit-on pas dire que vous vous trompez, *que vous ne pensez point*, mais que vous estes seulement remué, & que ce que vous attribuez à la pensée n'est rien autre chose qu'un mouuement corporel; personne n'ayant encore pû comprendre vostre raisonnement, par lequel vous pretendez auoir démontré qu'il n'y a point de mouuement corporel qui puisse legitiment estre apelé du nom de pensée. Car pensez-vous auoir tellement coupé & diuisé par le moyen de vostre analyse tous les mouuemens de vostre matiere subtile, que vous soyez assuré, & que vous nous puissiez persuader à nous qui sommes tres-attentifs, & qui pensons estre assez clairuoyans, qu'il y a de la repugnance que nos pensées soient répandues dans ces mouuemens corporels.

Le troisieme scrupule n'est point different du second; Car bien que quelques Peres de l'Eglise ayent crû avec tous les Platoniciens que les Anges estoient corporels: D'où vient que le Concile de Latran a conclu qu'on les pouuoit peindre; & qu'ils ayent eu la mesme pensée de l'ame raisonnable, que

quelques-vns d'entr'eux ont estimé venir de pere à fils, ils ont neantmoins dit que les Anges, & que les ames pensoient; Ce qui nous fait croire que leur opinion estoit que la pensée se pouuoit faire par des mouuemens corporels, ou que les Anges n'estoient eux-mesmes que des mouuemens corporels, dont ils ne distinguoient point la pensée. Cela se peut aussi confirmer par les pensées qu'ont les singes, les chiens, & les autres animaux; Et de vray les chiens aboyent en dormant comme s'ils poursuivoient des lièvres, ou des voleurs, ils sçauent aussi fort bien en veillant qu'ils courent, & en réuant qu'ils aboyent, quoy que nous reconnoissons avec vous qu'il n'y a rien en eux qui soit distingué du corps. Que si vous dites que les chiens ne sçauent pas qu'ils courent, ou qu'ils pensent, outre que vous le dites sans le prouuer, peut-estre est-il vray qu'ils font de nous vn pareil iugement, à sçauoir, que nous ne sçauons pas si nous courons, ou si nous pensons, lors que nous faisons l'vne ou l'autre de ces actions: Car enfin vous ne voyez pas quelle est la façon intérieure d'agir qu'ils ont en eux, non plus qu'ils ne voyent pas quelle est la vostre: Et il s'est trouué autrefois de grands personnages, & s'en trouuent encore aujourd'huy qui ne dénieient pas la raison aux bestes. Et tant s'en faut que nous puissions nous persuader que toutes leurs operations puissent estre suffisamment expliquées par le moyen de la mécanique, sans leur attribuer ny sens, ny ame, ny vie; qu'au

qu'au contraire nous sommes prests de soustenir au dédit de ce que l'on voudra , que c'est vne chose tout à fait impossible , & mesme ridicule: Et enfin s'il est vray que les singes, les chiens, & les elephans agissent de cette sorte dans toutes leurs operations, il s'en trouuera plusieurs qui diront , que toutes les actions de l'homme sont aussi semblables à celles des machines , & qui ne voudront plus admettre en luy de sens, ny d'entendement; veu que si la foible raison des bestes differe de celle de l'homme, ce n'est que par le plus & le moins , qui ne change point la nature des choses.

Le quatrième scrupule est touchant la science d'un Athée , laquelle il soutient estre tres-certaine, & mesme selon vostre regle tres-euidente, lors qu'il assure que si de choses égales on oste choses égales les restes seront égaux; ou bien que les trois angles d'un triangle rectiligne sont égaux à deux droits, & autres choses semblables: puis qu'il ne peut penser à ces choses sans croire qu'elles sont tres-certaines; Ce qu'il maintient estre si veritable qu'encore bien qu'il n'y eust point de Dieu , ou mesme qu'il fust impossible qu'il y en eust, comme il s' imagine, il ne se tient pas moins assuré de ces veritez, que si en effect il y en auoit vn qui existast: Et de fait il nie qu'on luy puisse iamais rien obiecter qui luy cause le moindre doute; Car que luy obiecterez-vous? que s'il y a vn Dieu il le peut deceuoir? mais il vous soutiendra qu'il n'est pas possible qu'il puisse

iamais estre en cela deceu , quand mesme Dieu y employeroit toute sa puissance.

De ce scrupule en naist *vn cinquième* qui prend sa force de cette deception que vous voulez dénier entièrement à Dieu : Car si plusieurs Theologiens sont dans ce sentiment , que les damnez tant les anges que les hommes sont continuellement deceus par l'idée que Dieu leur a imprimée d'un feu dévorant, en sorte qu'ils croient fermement , & s'imaginent voir & ressentir effectiuement qu'ils sont tourmentez par vn feu qui les consume , quoy qu'en effect il n'y en ait point ; Dieu ne peut-il pas nous deceuoir par de semblables especes , & nous imposer continuellement , imprimant sans cesse dans nos ames de ces fausses , & trompeuses idées ? En sorte que nous pensions voir tres clairement , & toucher de chacun de nos sens , des choses qui toutesfois ne sont rien hors de nous ; estant veritable qu'il n'y a point de ciel , point d'astres , point de terre , & que nous n'auons point de bras , point de pieds , point d'yeux , &c. Et certes quand il en vseroit ainsi il ne pouroit estre blamé d'iniustice , & nous n'aurions aucun sujet de nous plaindre de luy , puis qu'estant le souuerain Seigneur de toutes choses , il peut disposer de tout comme il luy plaist ; veu principalement qu'il semble auoir droit de le faire pour abaisser l'arrogance des hommes , chatier leurs crimes , ou punir le peché de leur premier pere , ou pour d'autres raisons qui nous sont incônhuës. Et

de vray il semble que cela se confirme par ces lieux de l'écriture, qui prouvent que l'homme ne peut rien sçavoir, comme il paroist par ce texte de l'Apôstre à la premiere aux Corinth. Chapitre 8. verset 2. *Quiconque estime sçavoir quelque chose, ne connoist pas encore ce qu'il doit sçavoir, ny comment il doit sçavoir;* & par celuy de l'ecclésiaste Chapitre 8. verset 17. *L'ay reconnu que de tous les ouvrages de Dieu qui se font souz le Soleil l'homme n'en peut rendre aucune raison, & que plus il s'efforcera d'en trouuer, d'autant moins il en trouuera, mesmes s'il dit en sçavoir quelques-unes, il ne les pourra trouuer.* Or que le Sage ait dit cela pour des raisons meurement considérées, & non point à la hâte, & sans y auoir bien pensé, cela se void par le contenu de tout le liure, & principalement où il traite la question de l'ame, que vous soutenez estre immortelle. Car au chap. 3. verset 19. il dit *Que l'homme & la iument passent de mesme façon, & afin que vous ne disiez pas que cela se doit entendre seulement du corps, il adioute vn peu après, que l'homme n'a rien de plus que la iument; & venant à parler de l'esprit mesme de l'homme, il dit qu'il n'y a personne qui sçache s'il monte en haut, c'est à dire s'il est immortel, ou si avec ceux des autres animaux il descend en bas, c'est à dire s'il se corrompt.* Et ne dites point qu'il parle en ce lieu-là en la personne des impies, autrement il auroit deu en auertir, & refuter ce qu'il auoit auparauant alégué; ne pensez pas aussi vous excuser en renuoyant aux Theolo-

giens d'interpreter l'écriture : car estant Chrestien comme vous estes , vous devez estre prest de répondre & de satisfaire à tous ceux qui vous objectent quelque chose contre la foy , principalement quand ce qu'on vous objecte choque les principes que vous voulez établir.

Le sixième scrupule vient de l'indifference du iugement , ou de la liberté , laquelle tant s'en faut que selon vostre doctrine elle rende le franc arbitre plus noble & plus parfait , qu'au contraire c'est dans l'indifference que vous mettez son imperfection; en sorte que tout autant de fois que l'entendement connoist clairement & distinctement les choses qu'il faut croire , qu'il faut faire , ou qu'il faut obmettre , la volonté pour lors n'est iamais indifferente. Car ne voyez vous pas que par ces principes vous détruisez entierement la liberté de Dieu , de laquelle vous ostez l'indifference lors qu'il crée ce monde-cy plustost qu'un autre , ou lors qu'il n'en crée aucun ; estant neantmoins de la foy , de croire que Dieu a esté de toute eternité indifferente à créer un monde, ou plusieurs , ou mesme à n'en créer pas un. Et qui peut douter que Dieu n'ait tousiours veu tres-clairement toutes les choses qui estoient à faire , ou à laisser ? Si bien que l'on ne peut pas dire que la connoissance tres-claire des choses , & leur distincte perception oste l'indifference du libre arbitre , laquelle ne conuiendroit iamais avec la liberté de Dieu , si elle ne pouvoit conuenir avec la liber-

te humaine ; estant vray que les essences des choses aussi bien que celles des nombres , sont indiuisibles ; & immuables ; & partant l'indifference n'est pas moins comprise dans la liberté du franc arbitre de Dieu , que dans la liberté du franc arbitre des hommes.

Le septième scrupule sera de la superficie , en laquelle , ou par le moyen de laquelle vous dites que se font tous les sentimens . Car nous ne voyons pas comment il se peut faire qu'elle ne soit point partie des corps qui sont aperceus , ny de l'air, ou des vapeurs , ny mesme l'extremité d'aucune de ces choses : & nous n'entendons pas bien encore comment vous pouuez dire qu'il n'y a point d'accidens réels de quelque corps , ou substance que ce soit , qui puissent par la toute puissance de Dieu estre separez de leur sujet , & exister sans luy , & qui veritablement existent ainsi au Saint Sacrement de l'autel. Toutesfois nos Docteurs n'ont pas occasion de s'émoouvoir beaucoup , iusqu'à ce qu'ils aient veu si dans cette Physique que vous nous promettez , vous aurez suffisamment démontré toutes ces choses ; il est vray qu'ils ont de la peine à croire qu'elle nous les puisse si clairement proposer , que nous les deuions desormais embrasser , au preiudice de ce que l'antiquité nous en a appris.

La réponse que vous avez faite aux cinquièmes obiections a donné lieu *au huitième scrupule*. Et de vray comment se peut il faire que les veritez

Geometriques, ou Metaphysiques, telles que sont celles dont vous auez fait mention en ce lieu-là, soyent immuables & eternelles, & que neantmoins elles dependent de Dieu : Car en quel genre de cause peuvent-elles dépendre de luy ? & comment auroit il peu faire que la nature du triangle ne fust point ? ou qu'il n'eust pas esté vray de toute eternité que deux fois quatre fussent huit ? ou qu'un triangle n'eust pas trois angles ? & partant, ou ces veritez ne dépendent que du seul entendement, lors qu'il pense, ou elles dépendent de l'existence des choses mesmes, ou bien elles sont indépendantes : veu qu'il ne semble pas possible que Dieu ait peu faire qu'aucune de ces essences, ou veritez, ne fust pas de toute eternité.

Enfin le 9. *scrupule* nous semble fort pressant, lors que vous dites qu'il faut se defier des sens, & que la certitude de l'entendement est beaucoup plus grande que la leur : Car comment cela pouroit-il estre, si l'entendement mesme n'a point d'autre certitude que celle qu'il emprunte des sens bien disposez ? Et de fait ne voit-on pas qu'il ne peut corriger l'erreur d'aucun de nos sens, si premierement vn autre ne l'a tiré de l'erreur où il estoit luy-mesme. Par exemple, vn baston paroist rompu dans l'eau à cause de la refraction, qui corrigera cét erreur ? sera-ce l'entendement ? point du tout, mais le sens du toucher. Il en est de mesme de tous les autres. Et partant si vne fois vous pouuez auoir tous vos sens

bien disposez, & qui vous raportent tousiours la mesme chose, tenez pour certain que vous acquerrez par leur moyen la plus grande certitude dont vn homme soit naturellement capable; Que si vous vous fiez par trop aux raisonnemens de vostre esprit, assurez-vous d'estre souuent trompé: car il arriue assez ordinairement que nostre entendement nous trompe en des choses qu'il auoit tenuës pour indubitables.

Voilà en quoy consistent nos principales difficultez: à quoy vous ajouterez aussi quelque regle certaine, & des marques infaillibles suiuant lesquelles nous puissions connoistre avec certitude, quand nous conceuons vne chose si parfaitement sans l'autre, qu'il soit vray que l'vne soit tellement distincte de l'autre, qu'au moins par la toute puissance de Dieu elles puissent subsister separement: C'est à dire en vn mot, que vous nous enseigniez comment nous pourrions clairement, distinctement, & certainement connoistre, que cette distinction que nostre entendement forme, ne prend point son fondement dans nostre esprit, mais dans les choses mesmes. Car lors que nous contemplons l'immensité de Dieu, sans penser à sa iustice, ou que nous faisons reflexion sur son existence, sans penser au Fils, ou au S. Esprit, ne conceuons-nous pas parfaitement cette existence, ou Dieu mesme existant, sans ces deux autres personnes, qu'vn infidele peut avec autant de raison nier de la diuinité, que vous en auez de denier au

corps, l'esprit ou la pensée. Tout ainsi donc que celui-là concluroit mal, qui diroit que le Fils, & que le S. Esprit sont essentiellement distinguez du Pere, ou qu'ils peuuent estre separez de luy; De mesme on ne vous concedera iamais que la pensée, ou plustost que l'esprit humain, soit réellement distingué du corps, quoy que vous conceuiez clairement l'un sans l'autre, & que vous puissiez nier l'un de l'autre, & mesme que vous reconnoissiez que cela ne se fait point par aucune abstraction de vostre esprit. Mais certes si vous satisfaites pleinement à toutes ces difficultez, vous deuez estre assuré qu'il n'y aura plus rien qui puisse faire ombrage à nos Theologiens.

ADDITION.

I'Ajouteray icy ce que quelques autres m'ont proposé, afin de n'auoir pas besoin d'y répondre separement, car leur sujet est presque semblable.

Des personnes de tres-bon esprit; & de rare doctrine, m'ont fait les trois questions suiuanes.

La premiere est, comment nous pouons estre assurez que nous auons l'idée claire & distincte de nostre ame.

La seconde, cōment nous pouons estre assurez que cette idée est tout affait differente des autres choses.

La troisieme; comment nous pouons estre assurez qu'elle n'a rien en foy de ce qui appartient au corps.

Ce qui suit m'a aussi esté enuoyé avec ce titre.



*Des Philosophes , & Geometres ,
à Monsieur Des-Cartes.*

MONSIEUR,

Quelque soin que nous prenions à examiner si l'idée que nous auons de nostre esprit , c'est à dire si la notion , ou le concept de l'esprit humain ne contient rien en soy de corporel , nous n'osons pas neantmoins assurer que la pensée ne puisse en aucune façon conuenir au corps agité par de secrets mouuemens. Car voyant qu'il y a certains corps qui ne pensent point , & d'autres qui pensent , comme ceux des hommes , & peut estre des bestes ; ne passerions nous pas auprès de vous pour des sophistes , & ne nous accuseriez vous pas de trop de temerité , si nonobstant cela nous voulions conclure qu'il n'y a aucun corps qui pense ? nous auons mesme de la peine à ne pas croire que vous auriez eu raison de vous moquer de nous , si nous eussions les premiers forgé cet argument qui parle des idées , & dont vous vous seruez pour la preuue d'un Dieu , & de la distinction réelle de l'esprit d'avec le corps , & que vous l'eussiez en suite fait passer par l'examen

Y y

de vostre analyse. Il est vray que vous paroissez en estre si fort preuenu, & preoccupé, qu'il semble que vous vous soyez vous mesme mis vn voile deuant l'esprit, qui vous empesche de voir que toutes les operations, & proprietéz de l'ame, que vous remarquez estre en vous, dependent purement des mouuemens du corps: ou bien défaites le nœud qui selon vostre iugement tient nos esprits enchainez, & les empêche de s'éleuer au dessus du corps.

Le nœud que nous trouuons en cecy est que nous comprenons fort bien que 2. & 3. ioins ensemble font le nombre de 5. Et que si de choses égales on oste choses égales les restes seront égaux: nous sommes conuaincus par ces veritez, & par mille autres aussi bien que vous; pourquoy donc ne sommes nous pas pareillement conuaincus par le moyen de vos idées, ou mesme par les nostres, que l'ame de l'homme est réellement distincte du corps, & que Dieu existe? Vous direz peut-estre que vous ne pouuez pas nous mettre cette verité dans l'esprit, si nous ne meditons avec vous; Mais nous auons à vous répondre, que nous auons leu plus de sept fois vos meditations avec vn attention d'esprit presque semblable à celle des Anges; & que neantmoins nous ne sommes pas encore persuadez. Nous ne pouuons pas toutesfois nous persuader que vous veulliez dire, que tous tant que nous sommes, nous auons l'esprit stupide & grossier comme des bestes, & du tout inhabile pour les choses metaphysiques,

ausquelles il y a trente ans que nous nous exerçons, plustost que de confesser que les raisons que vous auez tirées des idées de Dieu, & de l'esprit, ne sont pas d'un si grand poids, & d'une telle autorité, que les hommes sçauans, qui tâchent autant qu'ils peuuent d'éleuer leur esprit au dessus de la matiere, s'y puissent, & s'y doiuent entierement soumettre.

Au contraire nous estimons que vous confesserez le mesme avec nous, si vous voulez vous donner la peine de relire vos meditations avec le mesme esprit, & les passer par le mesme examen que vous feriez si elles vous auoyent esté proposées par vne personne ennemie. En fin puis que nous ne connoissons point iusqu'ou se peut étendre la vertu des corps, & de leurs mouuemens, veu que vous confessez vous mesme qu'il n'y a personne qui puisse sçauoir tout ce que Dieu a mis, ou peut mettre dans vn sujet, sans vne reuelation particuliere de sa part, d'où pouuez vous auoir appris que Dieu n'ait point mis cette vertu, & propriété dans quelques corps, que de penser, de douter, &c.

Ce sont là, Monsieur, nos argumens, ou si vous aymés mieux nos préiugez, ausquels si vous apportez le remede necessaire, nous ne sçaurions vous exprimer de combien de graces nous vous serons redeuables, ny quelle sera l'obligation que nous vous aurons, d'auoir tellement défriché nostre esprit, que de l'auoir rendu capable de receuoir avec

fruit la semence de vostre doctrine. Dieu veuille que vous en puissiez venir heureusement à bout; & nous le prions qu'il luy plaise donner cette recompense à vostre pieté, qui ne vous permet pas de rien entreprendre que vous ne sacrifyez entièrement à sa gloire.





RE'PONSES DE L'AVTEVR

*Aux sixièmes Objections faites par
diuers Theologiens, Philosophes,
& Geometres.*

1. **C**'Est vne chose tres-assurée que personne ne peut estre certain s'il pense, & s'il existe, si premierement il ne connoist la nature de la pensée, & de l'existence, non que pour cela il soit besoin d'une science reflexie, ou acquise par vne démonstration, & beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connoisse qu'il sçait, & derechef qu'il sçait qu'il sçait, & ainsi iusqu'à l'infini, estant impossible qu'on en puisse iamais auoir vne telle d'aucune chose que ce soit; mais il suffit qu'il sçache cela par cette sorte de connoissance interieure, qui precede tousiours l'acquise, & qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée, & l'existence, que bien que peut-estre estant aucuglez par

quelques prejugez, & plus attentifs au son des paroles, qu'à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'auons point, il est neantmoins impossible qu'en effect nous ne l'ayons. Ainsi donc, lors que quelqu'un aperçoit qu'il pense, & que delà il suit tres-euidemment qu'il existe, encore qu'il ne se soit peut-estre iamais auparauant mis en peine de sçauoir ce que c'est que la pensée, & que l'existence, il ne se peut faire neantmoins qu'il ne les connoisse assez l'une & l'autre, & pour estre en cela pleinement satisfait.

2. Il est aussi du tout impossible que celui qui d'un costé sçait qu'il pense, & qui d'ailleurs connoist ce que c'est que d'estre agité par des mouuemens, puisse iamais croire qu'il se trompe, & qu'en effet il ne pense point, mais qu'il est seulement remué: Car ayant vne idée, ou notion, toute autre de la pensée que du mouuement corporel, il faut de nécessité qu'il conçoie l'un comme différent de l'autre; quoy que pour s'estre trop accoustumé à attribuer à un mesme sujet plusieurs proprietés différentes, & qui n'ont entr'elles aucune affinité, il se puisse faire qu'il reuoque en doute, ou mesme qu'il assure, que c'est en luy la mesme chose de penser, & d'estre meu: Or il faut remarquer que les choses dont nous auons différentes idées, peuuent estre prises en deux façons pour vne seule & mesme chose; c'est à sçauoir, ou en unité & identité de nature, ou seulement en unité de composition. Ainsi, par exemple, il est bien vray

que l'idée de la figure n'est pas la mesme que celle du mouuement ; que l'action par laquelle i'entens est conceuë sous vne autre idée que celle par laquelle ie yeux ; que la chair & les os ont des idées différentes ; & que l'idée de la pensée est toute autre que celle de l'extension : Et neantmoins nous conceuons fort bien que la mesme substance à qui la figure conuient, est aussi capable de mouuement, de sorte qu'estre figuré, & estre mobile, n'est qu'une mesme chose en vunité de nature ; comme aussi n'est-ce qu'une mesme chose en vunité de nature qui veut, & qui entend ; mais il n'en est pas ainsi de la substance que nous considerons sous la forme d'un os, & de celle que nous considerons sous la forme de chair ; ce qui fait que nous ne pouuons pas les prendre pour vne mesme chose en vunité de nature, mais seulement en vunité de composition, entant que c'est un mesme animal qui a de la chair, & des os. Maintenant la question est de sçauoir si nous conceuons que la chose qui pense, & celle qui est étendue, soient vne mesme chose en vunité de nature, en sorte que nous trouuions qu'entre la pensée & l'extension, il y ait vne pareille connexion & affinité que nous remarquons entre le mouuement & la figure, l'action de l'entendement & celle de la volonté ; ou plutôt si elles ne sont pas apelées vne en vunité de composition, entant qu'elles se rencontrent toutes deux en un mesme homme, comme des os & de la chair en un mesme animal : & pour moy c'est-là mon

sentiment ; car la distinction ou diuersité que ie remarque entre la nature d'une chose étendue , & celle d'une chose qui pense , ne me paroist pas moindre que celle qui est entre des os , & de la chair.

Mais pource qu'en cét endroit on se fert d'autoritez pour me combattre , ie me trouue obligé pour empêcher qu'elles ne portent aucun prejudice à la verité , de répondre à ce qu'on m'objecte (*que personne n'a encore pû comprendre ma démonstration*) qu'encore bien qu'il y en ait fort peu qui l'ayent soigneusement examinée , il s'en trouue neantmoins quelques-uns qui se persuadent de l'entendre , & qui s'en tiennent entierement conuaincus ; Et comme on doit ajouter plus de foy à vn seul témoin , qui après auoir voyagé en Amerique , nous dit qu'il a veu des Antipodes , qu'à mille autres qui ont nié cy-deuant qu'il y en eust , sans en auoir aucune raison , sinon qu'ils ne le sçauoient pas. De mesme ceux qui pezent comme il faut la valeur des raisons , doiuent faire plus d'estat de l'autorité d'un seul homme , qui dit entendre fort bien vne démonstration , que de celle de mille autres , qui disent sans raison qu'elle n'a pû encore estre comprise de personne : Car bien qu'ils ne l'entendent point , cela ne fait pas que d'autres ne la puissent entendre ; & pource qu'en inferant l'un de l'autre ils font voir qu'ils ne sont pas assez exacts dans leurs raisonnemens , il semble que leur autorité ne doie pas estré beaucoup considerée.

Enfin

Enfin à la question qu'on me propose en cet endroit, sçauoir si i'ay tellement coupé & diuisé par le moyen de mon analyse tous les mouuemens de ma matiere subtile ; que non seulement ie sois assuré , mais mesme que ie puisse faire connoistre à des personnes tres-attentiues, & qui pensent estre assez clairuoyantes , qu'il y a de la repugnance que nos pensées soyent repanduës dans des mouuemens corporels , c'est à dire , comme ie l'estime , que nos pensées soyent vne mesme chose avec des mouuemens corporels ; ie répons que pour mon particulier i'en suis trescertain , mais que ie ne me promets par pour cela de le pouuoir persuader aux autres , quelque attention qu'ils y aportent , & quelque capacité qu'ils pensent auoir , au moins tandis qu'ils n'apliqueront leur esprit qu'aux choses qui sont seulement imaginables , & non point à celles qui sont purement intelligibles , comme il est aisé de voir que ceux-là font , qui s'imaginent que toute la distinction & difference qui est entre la pensée , & le mouuement , se doit entendre par la dissection de quelque matiere subtile : Car cela ne se peut entendre sinon lors qu'on considere que les idées d'une chose qui pense , & d'une chose étenduë ou mobile , sont entierement diuerses & indépendantes l'une de l'autre : & qu'il répugne que des choses que nous conceuons clairement & distinctement estre diuerses , & indépendantes , ne puissent pas estre separées au moins par la toute puissance de Dieu : de sorte que tout autant de fois que nous les

rencontrons ensemble dans vn mesme suiet, comme la pensée & le mouuement corporel dans vn mesme homme, nous ne deuons pas pour cela estimer qu'elles soyent vne mesme chose en vnité de nature, mais seulement en vnité de composition.

13. Ce qui est icy raporté des Platoniciens, & de leurs sectateurs, est auiourdhuy tellement decrié par toute l'Eglise Catholique, & communement par tous les philosophes, qu'on ne doit plus s'y ar-
ster. D'ailleurs il est bien vray que le Concile de Latran a conclu qu'on pouuoit peindre les Anges, mais il n'a pas conclu pour cela qu'ils fussent corporels. Et quand en effect on les croiroit estre tels, on n'auroit pas raison pour cela de penser que leurs esprits fussent plus inseparables de leurs corps, que ceux des hommes: Et quand on voudroit aussi feindre que l'ame humaine viendroit de pere à fils, on ne pouroit pas pour cela conclure qu'elle fust corporelle, mais seulement que comme nos corps prennent leur naissance de ceux de nos parens, de mesme nos ames procederoient des leurs. Pour ce qui est des chiens, & des singes, quand ie leur attribuerois la pensée, il ne s'ensuiuroit pas de là que l'ame humaine n'est point distincte du corps, mais plustost que dans les autres animaux les esprits & les corps sont aussi distinguez; ce que les mesmes Platoniciens, dont on nous vantoit tout maintenant l'autorité, ont estimé avec Pythagore, comme leur Metempsycose fait assez connoistre. Mais pour

moy ie n'ay pas seulement dit que dans les bestes il n'y auoit point de pensée , ainsi qu'on me veut faire acroire , mais outre cela ie l'ay prouué par des raisons qui sont si fortes , que iusques à present ie n'ay veu personne qui ait rien opposé de considerable à l'encontre : & ce sont plustost ceux qui assurent que les chiens sçauent en veillant qu'ils courent , & mesme en dormant qu'ils aboyent , & qui en parlent comme s'ils estoient d'intelligence avec eux , & qu'ils vissent tout ce qui se passe dans leurs cœurs, lesquels ne prouuent rien de ce qu'ils disent. Car bien qu'ils adioutent qu'ils ne peuuent pas se persuader que les operations des bestes puissent estre suffisamment expliquées par le moyen de la mechanique , sans leur atribuer ny sens, ny ame , ny vie ; (c'est à dire selon que ie l'explique sans la pensée ; car ie ne leur ay iamais denié ce que vulgairement on apelle vie, ame corporelle, & sens organique) qu'au contraire ils veulent soutenir au dedit de ce que l'on voudra , que c'est vne chose tout affair impossible, & mesme ridicule , cela neantmoins ne doit pas estre pris pour vne preuue : car il n'y a point de proposition si veritable dont on ne puisse dire en mesme façon qu'on ne se la sçaueroit persuader , & mesme ce n'est point la coutume d'en venir aux gajeures, que lors que les preuues nous manquent; & puis qu'on a veu autres-fois de grans hommes qui se sont moquez d'vne façon presque pareille , de ceux qui soutenoient qu'il y auoit des antipodes, i'estime qu'il ne faut pas legerement tenir pour faux,

tout ce qui semble ridicule à quelques autres.

Enfin ce qu'on adioute en suite qu'il s'en trouuera plusieurs qui diront que toutes les actions de l'homme sont semblables à celles des machines , & qui ne voudront plus admettre en luy de sens , ny d'entendement , s'il est vray que les singes , les chiens , & les Elephans agissent aussi comme des machines en toutes leurs operations , n'est pas aussi vne raison qui prouue rien , si ce n'est peut-estre qu'il y a des hommes qui conçoient les choses si confusément , & qui s'attachent avec tant d'opiniâtreté aux premieres opinions qu'ils ont vne fois conceuës , sans les auoir iamais bien examinées , que plutoft que de s'en départir , ils nieront qu'ils ayent en eux mesmes les choses qu'ils experimentent y estre . Car de vray il ne se peut pas faire que nous n'experimentions tous les iours en nous mesmes que nous pensons , & partant , quoy qu'on nous fasse voir qu'il n'y a point d'operations dans les bestes qui ne se puissent faire sans la pensée , personne ne pourra de là raisonnablement inferer qu'il ne pense donc point , si ce n'est celuy qui ayant tousiours supposé que les bestes pensent comme nous , & pour ce suiet s'estant persuadé qu'il n'agit point autrement qu'elles , se voudra tellement opiniastrer à maintenir cette proposition , *l'homme & la beste operent d'une mesme façon* , que lors qu'on viendra à luy montrer que les bestes ne pensent point , il aimera mieux se dépouiller de sa propre pensée (laquelle il ne peut toutesfois ne pas connoistre en soy-

mesme par vne experience continuelle , & infail-
ble) que de changer cette opinion , *qu'il agit de
mesme façon que les bestes.* Je ne puis pas neant-
moins me persuader qu'il y ait beaucoup de ces e-
spris ; mais ie m'asseure qu'il sen trouuera bien d'a-
uantage , qui , si on leur accorde *que la pensée n'est
point distinguée du mouuement corporel* , soutiendront (&
certes avec plus de raison) qu'elle se rencontre dans
les bestes aussi bien que dans les hommes , puis
qu'ils verront en elles les mesmes mouuemens cor-
porels que dans nous ; & adioutant à cela *que la dif-
ference qui n'est que selon le plus ou le moins* , ne change
point la nature des choses , bien que peut-estre ils ne
fassent pas les bestes si raisonnables que les hommes,
ils auront neantmoins occasion de croire qu'il y a
en elles des esprits de semblable espece que les no-
stres.

4. Pour ce qui regarde la science d'un athée , il
est aisé de montrer qu'il ne peut rien sçauoir a-
vec certitude , & assurance ; car comme i'ay desia
dit cy-deuant , d'autant moins puissant sera celuy
qu'il reconnoistra pour l'auteur de son estre , d'au-
tant plus aura t'il occasion de douter , si sa nature
n'est point tellement imparfaite qu'il se trompe ,
mesme dans les choses qui luy semblent tres eui-
dentes : & iamais il ne pourra estre deliuré de ce
doute , si premierement il ne reconnoist qu'il a esté
créé par vn vray Dieu , principe de toute verité , &
qui ne peut estre trompeur.

Et on peut voir clairement qu'il est impossible que Dieu soit trompeur , pourueu qu'on veuille considerer que la forme , ou l'essence de la tromperie est vn non estre , vers lequel iamais le souuerain estre ne se peut porter. Aussi tous les Theologiens sont ils d'accord de cette verité , qu'on peut dire estre la baze , & le fondement de la religion Chrestienne , puis que toute la certitude de sa foy en depend. Car comment pourions nous adiouter foy aux choses que Dieu nous a reuelées , si nous pensions qu'il nous trompe quelquefois ? Et bien que la commune opinion des Theologiens soit que les damnez sont tourmentez par le feu des enfers , neantmoins leur sentiment n'est pas pour cela, *qu'ils sont deceus par vne fausse idée que Dieu leur a Imprimée d'un feu qui les consume* , mais plustost qu'ils sont veritablement tourmentez par le feu ; parce que comme l'esprit d'un homme viuant , bien qu'il ne soit pas corporel , est neantmoins detenu dans le corps ; ainsi Dieu par sa toute puissance peut aisement faire qu'il souffre les attaintes du feu corporel après sa mort &c. Voyez le maistre des sentences lib. 4. Dist. 44. Pour ce qui est des lieux de l'écriture, ie ne iuge pas que ie sois obligé d'y répondre , si ce n'est qu'ils semblent contraires à quelque opinion qui me soit particuliere ; car lors qu'ils ne s'ataquent pas à moy seul , mais qu'on les propose contre les opinions qui sont communement receuës de tous les Chrestiens, comme sont celles que l'on impugne en ce lieu-cy ; par

exemple, que nous pouuons sçauoir quelque chose, & que l'ame de l'homme n'est pas semblable à celle des animaux, ie craindrois de passer pour presomptueux, si ie n'aimois pas mieux me contenter des réponses qui ont desia esté faites par d'autres, que d'en rechercher de nouvelles; veu que ie n'ay iamais fait profession de l'étude de la Theologie, & que ie ne m'y suis apliqué qu'autant que i'ay creu qu'elle estoit necessaire pour ma propre instruction, & en fin que ie ne sens point en moy d'inspiration diuine, qui me fasse iuger capable de l'enseigner. C'est pourquoy ie fais icy ma declaration, que désormais ie ne répondray plus à de pareilles obiections.

Mais ie ne lairray pas d'y répondre encore pour cette fois, de peur que mon silence ne donnast occasion à quelques vns de croire que ie m'en abstiens faute de pouuoir donner des explications assez commodés aux lieux de l'escriture que vous proposez. Je dis donc premierement que le passage de Saint Paul de la premiere aux Corinth. Chap. 8. ver. 2. se doit seulement entendre de la sçience qui n'est pas iointe avec la charité, c'est à dire de la sçience des Athées: parce que quiconque connoist Dieu comme il faut, ne peut pas estre sans amour pour luy, & n'auoir point de charité. Ce qui se prouue tant par ces paroles qui precedent immediatement, *la science enfle, mais la charité edifie*, que par celles qui suiuent vn peu après, *que si quelqu'un aime Dieu, iceluy (à*

sçauoir Dieu) *est connu de luy*. Car ainsi l'Apostre ne dit pas qu'on ne puisse auoir aucune science, puis qu'il confesse que ceux qui aiment Dieu, le connoissent, c'est à dire, qu'ils ont de luy quelque science; mais il dit seulement que ceux qui n'ont point de charité, & qui par consequent n'ont pas vne connoissance de Dieu suffisante, encore que peut-estre ils s'estiment sçauants en d'autres choses, *ils ne connoissent pas neantmoins encore ce qu'ils doiuent sçauoir, ny comment ils le doiuent sçauoir*, d'autant qu'il faut commencer par la connoissance de Dieu, & après faire dépendre d'elle toute la connoissance que nous pouuons auoir des autres choses, ce que j'ay aussi expliqué dans mes meditations. Et partant ce mesme texte, qui estoit allegué contre moy, confirme si ouuertement mon opinion touchant cela, que ie ne pense pas qu'il puisse estre bien expliqué par ceux qui sont d'un contraire aduis. Car si on vouloit pretendre que le sens que j'ay donné à ces paroles (*que si quelqu'un aime Dieu iceluy*) (à sçauoir Dieu, *est connu de luy*, n'est pas celui de l'écriture; & que ce pronom, *iceluy*, ne se refere pas à Dieu, mais à l'homme qui est connu & aproué par luy, l'Apostre Saint Iean en sa premiere Epistre Chapitre 2. vers. 2. fauorise entierement mon explication, par ces paroles, *en cela nous sçauons que nous l'auons connu si nous obseruons ses commandemens*, & au Chap. 4 vers. 7. *Celuy qui aime est enfant de Dieu, & le connoist*.

Les lieux que vous alleguez de l'Ecclesiaste ne sont

font point aussi contre moy : car il faut remarquer que Salomon dans ce liure ne parle pas en la personne des impies , mais en la sienne propre , en ce qu'ayant esté auparauant pecheur & ennemy de Dieu, il se repent pour lors de ses fautes , & confesse que tant qu'il s'estoit seulement voulu seruir pour la conduite de ses actions des lumieres de la sagesse humaine , sans la referer à Dieu , ny la regarder comme vn bienfait de sa main , iamais il n'auoit rien peu trouuer qui le satisfist entierement , ou qu'il ne vist remply de vanité. C'est pourquoy en diuers lieux il exhorte & sollicite les hommes de se conuertir à Dieu , & de faire penitence. Et notamment au Chap. 11. vers. 9. par ces paroles , *Et sçache, dit-il, que Dieu te fera rendre compte de toutes tes actions,* ce qu'il continuë dans les autres suiuanz iusqu'à la fin du liure. Et ces paroles du Chapitre 8. vers. 17. *Et i'ay reconnu que de tous les ouurages de Dieu qui se font sous le Soleil , l'homme n'en peut rendre aucune raison, &c.* ne doiuent pas estre entenduës de toutes sortes de personnes , mais seulement de celuy qu'il a décrit au verset precedent , *Il y a tel homme qui passe les iours & les nuits sans dormir :* comme si le prophete vouloit en ce lieu-là nous auertir , que le trop grand trauail , & la trop grande assiduité à l'estude des lettres , empesche qu'on ne paruienne à la connoissance de la verité , ce que ie ne croy pas que ceux qui me connoissent particulierement , iugent pouuoir estre appliqué à moy. Mais sur tout il faut pren-

dre garde à ces paroles , *qui se font souz le Soleil* , car elles sont souuent repetées dans tout ce liure , & dénotent tousiours les choses naturelles , à l'exclusion de la subordination & dépendance qu'elles ont à Dieu ; parce que Dieu estant éleué au dessus de toutes choses , on ne peut pas dire qu'il soit contenu entre celles qui ne sont que souz le Soleil : De sorte que le vray sens de ce passage est que l'homme ne sçauroit auoir vne connoissance parfaite des choses naturelles , tandis qu'il ne connoistra point Dieu , en quoy ie conuiens aussi avec le prophete. Enfin au Chap. 3. vers. 19. où il est dit *que l'homme & la jument passent de mesme façon , & aussi que l'homme n'a rien de plus que la jument* , il est manifeste que cela ne se dit qu'à raison du corps ; car en cet endroit il n'est fait mention que des choses qui appartiennent au corps ; & incontinent après il adioute en parlant séparément de l'ame ; *qui sçait si l'esprit des enfans d'Adam monte en haut , & si l'esprit des animaux descend en bas ?* C'est à dire , qui peut connoistre par la force de la raison humaine , & à moins que de se tenir à ce que Dieu nous en a reuelé , si les ames des hommes iouïront de la beatitude éternelle ? certes j'ay bien taché de prouuer par raison naturelle que l'ame de l'homme n'est point corporelle ; mais de sçauoir si elle montera en haut , c'est à dire si elle iouïra de la gloire de Dieu , j'auoüe qu'il n'y a que la seule foy qui nous le puisse apprendre.

6. Quant à la liberté du franc-arbitre, il est certain que celle qui se retrouve en Dieu est bien différente de celle qui est en nous ; d'autant qu'il repugne que la volonté de Dieu n'ait pas esté de toute éternité indifferente à toutes les choses qui ont esté faites , ou qui se feront iamais ; n'y ayant aucune idée qui represente le bien ou le vray , ce qu'il faut croire , ce qu'il faut faire , ou ce qu'il faut obmettre, qu'on puisse feindre auoir esté l'objet de l'entendement diuin , auant que sa nature ait esté constituée telle par la determination de sa volonté : Et ie ne parle pas icy d'une simple priorité de temps, mais bien dauantage ie dis qu'il a esté impossible qu'une telle idée ait precedé la determination de la volonté de Dieu par vne priorité d'ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée, ainsi qu'on la nomme dans l'escole ; en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un, plutost que l'autre. Par exemple, ce n'est pas pour auoir veu qu'il estoit meilleur que le monde fust créé dans le temps , que dès l'éternité, qu'il a voulu le créer dans le temps ; & il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits , parce qu'il a connu que cela ne se pouoit faire autrement &c. Mais au contraire parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps , pour cela il est ainsi meilleur, que s'il eust esté créé dès l'éternité : & d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent necessairement égaux à deux droits, il est maintenant vray que cela

est ainsi, & il ne peut pas estre autrement, & ainsi de toutes les autres choses : Et cela n'empesche pas qu'on ne puisse dire que les merites des Saints sont la cause de leur beatitude eternelle : Car ils n'en sont pas tellement la cause qu'ils determinent Dieu à ne rien vouloir, mais ils sont seulement la cause d'un effet, dont Dieu à voulu de toute eternité qu'ils fussent la cause. Et ainsi vne entiere indifference en Dieu, est vne preuve tres-grande de sa toute-puissance. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme, lequel trouvant des-ja la nature de la bonté, & de la verité establie & determinée de Dieu, & sa volonté estant telle, qu'elle ne se peut naturellement porter que vers ce qui est bon, il est manifeste qu'il embrasse d'autant plus volontiers, & par conséquent d'autant plus librement, le bon, & le vray, qu'il les connoist plus euidemment ; & que iamais il n'est indifferent, que lors qu'il ignore ce qui est de mieux, ou de plus veritable, ou du moins lors que cela ne luy paroist pas si clairement qu'il n'en puisse aucunement douter : Et ainsi l'indifference qui conuient à la liberté de l'homme est fort differente de celle qui conuient à la liberté de Dieu. Et il ne sert icy de rien d'alleguer que les essences des choses sont indiuisibles; car premierement il n'y en a point qui puisse conuenir d'une mesme façon à Dieu, & à la creature; Et enfin l'indifference n'est point de l'essence de la liberté humaine, veu que nous ne sommes pas seulement libres quand l'ignorance du bien, & du vray,

nous rend indifferens, mais principalement aussi lors que la claire & distincte connoissance d'une chose nous pousse, & nous engage à sa recherche.

7. Je ne conçois point la superficie, par laquelle i'estime que nos sens sont touchez, autrement que les Mathematiciens, ou Philosophes conçoivent ordinairement, ou du moins doivent concevoir, celle qu'ils distinguent du corps, & qu'ils supposent n'avoir point de profondeur. Mais le nom de superficie se prend en deux façons par les Mathematiciens, à sçavoir, ou pour le corps dont on ne considere que la seule longueur, & largeur, sans s'arrester du tout à la profondeur, quoy qu'on ne nie pas qu'il en ait quelque'une: ou il est pris seulement pour un mode du corps, & pour lors toute profondeur luy est déniée. C'est pourquoy pour euter toute sorte d'ambiguité, i'ay dit que ie parlois de cette superficie, laquelle estant seulement un mode, ne peut pas estre partie du corps: Car le corps est une substance, dont le mode ne peut estre partie. Mais ie n'ay iamais nié qu'elle fust le terme du corps, au contraire, ie croy qu'elle peut fort proprement estre apelée l'extremité tant du corps contenu, que de celui qui contient, au sens que l'on dit que les corps contigus sont ceux dont les extremités sont ensemble. Car de vray quand deux corps se touchent mutuellement, ils n'ont ensemble qu'une mesme extremité, qui n'est point partie de l'un ny de l'autre, mais qui est le mesme mode de tous les deux,

& qui demeurera toujours le mesme, quoy que ces deux corps soient ostez, pourueu seulement qu'on en substituë d'autres en leur place qui soient précisément de la mesme grandeur, & figure. Et mesme ce lieu, qui est apellé par les Peripateticiens la superficie du corps qui enuironne, ne peut estre conceu estre vne autre superficie, que celle qui n'est point vne substance, mais vn mode. Car on ne dit point que le lieu d'une tour soit changé, quoy que l'air qui l'enuironne le soit, ou qu'on substituë vn autre corps en la place de la tour; Et partant la superficie, qui est icy prise pour le lieu, n'est point partie de la tour, ny de l'air qui l'enuironne. Mais pour refuter entièrement l'opinion de ceux qui admettent des accidens réels, il me semble qu'il n'est pas besoin que ie produise d'autres raisons que celles que j'ay des-ja auancées. Car, premierement, puis que nul sentiment ne se fait sans contact, rien ne peut estre senty que la superficie des corps. Or s'il y a des accidens réels, ils doiuent estre quelque chose de different de cette superficie, qui n'est autre chose qu'un mode; Doncques s'il y en a, ils ne peuuent estre sentis. Mais qui a iamais pensé qu'il y en eust, que parce qu'il a crû qu'ils estoient sentis? De plus c'est vne chose entièrement impossible, & qui ne se peut conceuoir sans repugnance, & contradiction, qu'il y ait des accidens réels; pource que tout ce qui est réel peut exister separement de tout autre sujet: Or ce qui peut ainsi exister separement est vne sub-

stance, & non point vn accident. Et il ne sert de rien de dire que les accidens réels ne peuuent pas naturellement estre separez de leurs sujets, mais seulement par la toute-puissance de Dieu: Car estre fait naturellement n'est rien autre chose, qu'estre fait par la puissance ordinaire de Dieu, laquelle ne differe en rien de sa puissance extraordinaire: & laquelle ne mettant rien de nouveau dans les choses, n'en change point aussi la nature: de sorte que si tout ce qui peut estre naturellement sans sujet est vne substance, tout ce qui peut aussi estre sans sujet par la puissance de Dieu, tant extraordinaire qu'elle puisse estre, doit aussi estre apelé du nom de substance. I'auouë bien à la verité qu'une substance peut estre appliquée à vne autre substance, mais quand cela arriue, ce n'est pas la substance qui prend la forme d'un accident, c'est le seul mode, ou la façon dont cela arriue; par exemple, quand vn habit est appliqué sur vn homme, ce n'est pas l'habit, mais *estre habillé* qui est vn accident. Et pource que la principale raison qui a meu les Philosophes à établir des accidens réels, a esté qu'ils ont crû que sans eux on ne pouuoit pas expliquer comment se font les perceptions de nos sens, i'ay promis d'expliquer par le menu en écrivant de la Physique, la façon dont chacun de nos sens est touché par ses objets; non que ie veuille qu'en cela, ny en aucune autre chose on s'en reporte à mes paroles, mais parce que i'ay crû que ce que i'auois expliqué de la veüe dans ma dioptrique, pou-

uoit seruir de preuue suffisante de ce que ie puis dans le reste.

8. Quand on considere attentiuement l'immen-
sité de Dieu , on void manifestement qu'il est im-
possible qu'il y ait rien qui ne dépende de luy , non
seulement de tout ce qui subsiste , mais encore qu'il
n'y a ordre , ny loy , ny raison de bonté & de ve-
rité qui n'en depende ; autrement (comme ie disois
vn peu auparauant) il n'auroit pas esté tout affair
indifferent à créer les choses qu'il a créées. Car si
quelque raison , ou aparence de bonté eust precedé
sa preordination , elle l'eust sans doute déterminé
à faire ce qui auroit esté de meilleur : Mais tout au
contraire parce qu'il s'est déterminé à faire les cho-
ses qui sont au monde , pour cette raison , comme
il est dit en la Genese, *elles sont tres-bonnes* , c'est à
dire que la raison de leur bonté depend de ce qu'il
les a ainsi voulu faire. Et il n'est pas besoin de de-
mander en quel genre de cause cette bonté , ny
toutes les autres veritez tant Mathematiques , que
Metaphysiques dependent de Dieu : Car les genres
des causes ayant esté establis par ceux qui peut-estre
ne pensoient point à cette raison de causalité , il
n'y auroit pas lieu de s'etonner quand ils ne luy au-
roient point donné de nom , mais neantmoins ils
luy en ont donné vn , car elle peut estre apelée ef-
ficiante : de la mesme façon que la volonté du Roy
peut estre dite la cause efficiente de la loy , bien
que la loy mesme ne soit pas vn estre naturel, mais
seule-

seulement (comme ils disent en l'escole) vn estre moral. Il est aussi inutile de demander comment Dieu eust peu faire de toute eternité que deux fois 4. n'eussent pas esté 8. &c, car i'auouë bien que nous ne pouuons pas comprendre cela : mais puis que d'vn autre costé ie comprens fort bien que rien ne peut exister , en quelque genre d'estre que ce soit , qui ne depende de Dieu , & qu'il luy a esté tres-facile d'ordonner tellement certaines choses , que les hommes ne peussent pas comprendre qu'elles eussent peu estre autrement qu'elles sont, ce seroit vne chose tout à fait contraire à la raison, de douter des choses que nous comprenons fort bien , à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas , & que nous ne voyons point que nous deuions comprendre. Ainsi donc il ne faut pas penser que *les veritez eternelles dependent de l'entendement humain , ou de l'existence des choses*, mais seulement de la volonté de Dieu , qui comme vn souverain legiflateur les a ordonnées , & establies de toute eternité.

9. Pour bien comprendre quelle est la certitude du sens , il faut distinguer en luy trois sortes de degrez. Dans le premier , on ne doit considerer autre chose , que ce que les obiets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel ; ce qui ne peut estre autre chose que le mouuement des particules de cet organe , & le changement de figure , & de situation qui prouient de ce mouuement. Le se-

cond contient tout ce qui resulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est vny à l'organe corporel ainsi meu, & disposé par ses obiets; & tels sont les sentimens de la douleur, du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, du chaud, du froid, & autres semblables, que nous auons dit dans la sixième Meditation, prouenir de l'vnion, & pour ainsi dire, du mélange de l'esprit avec le corps. Et enfin, le troisième comprend tous les iugemens que nous auons coutume de faire depuis nostre ieunesse, touchant les choses qui sont autour de nous, à l'occasion des impressions, ou mouuemens, qui se font dans les organes de nos sens. Par exemple, lors que ie voy vn bâton, il ne faut pas s'imaginer qu'il forte de luy de petites images voltigeantes par l'air, apelées vulgairement des especes intentionelles, qui passent iusques à mon œil, mais seulement que les rayons de la lumiere reflechis de ce baston excitent quelques mouuemens dans le nerf optique, & par son moyen dans le cerueau mesme, ainsi que i'ay amplement expliqué dans la dioptrique. Et c'est en ce mouuement du cerueau, qui nous est commun avec les bestes, que consiste le premier degré du sentiment. De ce premier suit le second, qui s'étend seulement à la perception de la couleur, & de la lumiere qui est reflechie de ce bâton, & qui prouient de ce que l'esprit est si étroittement, & si intimement conioint avec le cerueau, qu'il se ref-

sent mesme , & est comme touché par les mouuemens qui se font en luy : & c'est tout ce qu'il faudroit rapporter au sens , si nous voulions le distinguer exactement de l'entendement. Car que de ce sentiment de la couleur , dont ie sens l'impression , ie vienne à iuger que ce bâton qui est hors de moy est coloré , & que de l'étendue de cette couleur , de sa terminaison , & de la relation de sa situation avec les parties de mon cerueau , ie détermine quelque chose touchant la grandeur , la figure , & la distance de ce mesme bâton ; quoy qu'on ait accoutumé de l'attribuer au sens , & que pour ce suiet ie l'aye rapporté à vn troisième degré de sentiment , c'est neantmoins vne chose manifeste que cela ne dépend que de l'entendement seul ; & mesme i'ay fait voir dans la dioptrique que la grandeur , la distance , & la figure , ne s'aperçoient que par le raisonnement , en les déduisant les vnes des autres. Mais il y a seulement en cela de la difference , que nous attribuons à l'entendement les iugemens nouveaux , & non accoutumez que nous faisons touchant toutes les choses qui se presentent , & que nous attribuons aux sens ceux que nous auons esté accoutumez de faire dès nostre enfance touchant les choses sensibles , à l'occasion des impressions qu'elles font dans les organes de nos sens ; Dont la raison est que la coustume nous fait raisonner , & iuger si promptement de ces choses-là (ou plutost nous fait ressouuenir des iugemens que nous en auons faits autresfois) que

nous ne distinguons point cette façon de iuger d'avec la simple apprehension, ou perception de nos sens. D'où il est manifeste, que lors que nous disons que la certitude de l'entendement est plus grande que celle des sens, nos paroles ne signifient autre chose, sinon que les iugemens que nous faisons dans vn âge plus auancé, à cause de quelques nouvelles obseruations, sont plus certains que ceux que nous auons formez dès nostre enfance, sans y auoir fait de reflexion; ce qui ne peut receuoir aucun doute. Car il est constant qu'il ne s'agit point icy du premier, ny du second degré du sentiment, d'autant qu'il ne peut y auoir en eux aucune fausseté. Quand donc on dit *qu'un bâton paroist rompu dans l'eau, à cause de la refraction*, c'est de mesme que si l'on disoit, qu'il nous paroist d'une telle façon, qu'un enfant iugeroit de là qu'il est rompu, & qui fait aussi que selon les preiugez ausquels nous sommes accoustumez dès nostre enfance nous iugeons la mesme chose. Mais ie ne puis demeurer d'accord de ce que l'on adjouste en suite, à sçauoir, *que cét erreur n'est point corrigé par l'entendement, mais par le sens de l'atouchement*: Car bien que ce sens nous fasse iuger qu'un bâton est droit, & cela, par cette façon de iuger à laquelle nous sommes accoustumez dès nostre enfance: Et qui par consequent peut estre apelée *sens*: neantmoins cela ne suffit pas pour corriger l'erreur de la veüë; mais outre cela il est besoin que nous ayons quelque raison, qui nous enseigne que

nous devons en ce rencontre nous fier plustost au iugement que nous faisons en suite de l'attouchement, qu'à celuy où semble nous porter le sens de la veuë : laquelle raison n'ayant point esté en nous dès nostre enfance, ne peut estre attribuée au sens, mais au seul entendement ; Et partant dans cét exemple mesme, c'est l'entendement seul qui corrige l'erreur du sens, & il est impossible d'en apporter iamais aucun, dans lequel l'erreur vienne pour s'estre plus fié à l'operation de l'esprit, qu'à la perception des sens.

10. Dautant que les Difficultez qui restent à examiner, me sont plustost proposées comme des doutes que comme des objections, ie ne presume pas tant de moy, que i'ose me promettre d'expliquer assez suffisamment des choses, que ie voy estre encore aujourd'huy le sujet des doutes de tant de sçauans hommes. Neantmoins pour faire en cela tout ce que ie puis, & ne pas manquer à ma propre cause, ie diray ingenuëment de quelle façon il est arriué que ie me sois moy-mesme entierement deliuré de ces doutes. Car en ce faisant, si par hazard il arriue que cela puisse seruir à quelques-vns, i'auray sujet de m'en reioüir, & s'il ne peut seruir à personne, au moins auray-je la satisfaction, qu'on ne me pourra pas accuser de presumption, ou de temerité.

Lors que i'eus la premiere fois conclu, en suite des raisons qui sont contenuës dans mes Medita-

tions, que l'esprit humain est réellement distingué du corps, & qu'il est mesme plus aisé à connoistre que luy, & plusieurs autres choses dont il est là traité, ie me sentoie à la verité obligé d'y acquiescer, pource que ie ne remarquois rien en elles qui ne fust bien suiuy, & qui ne fust tiré de principes tres-euidens, suiuant les regles de la Logique; Toutesfois ie confesse que ie ne fus pas pour cela pleinement persuadé, & qu'il m'arriua presque la mesme chose qu'aux Astronomes, qui après auoir esté conuaincus par de puissantes raisons, que le Soleil est plusieurs fois plus grand que toute la terre, ne sçauoient pourtant s'empescher de iuger qu'il est plus petit, lors qu'ils iettent les yeux sur luy. Mais après que i'eus passé plus auant, & qu'apuyé sur les mesmes principes, i'eus porté ma consideration sur les choses Physiques, ou naturelles, examinant premierement les notions, ou les idées, que ie trouuois en moy de chaque chose, puis les distinguant soigneusement les vnes des autres pour faire que mes iugemens eussent vn entier raport avec elles, ie reconnus qu'il n'y auoit rien qui apartinst à la nature, ou à l'essence du corps, sinon qu'il est vne substance étendue en longueur, largeur, & profondeur, capable de plusieurs figures, & de diuers mouuemens; & que ses figures, & mouuemens n'estoient autre chose que des modes, qui ne peuuent iamais estre sans luy. Mais que les couleurs, les odeurs, les saueurs, & autres choses semblables n'estoient rien que des senti-

mens, qui n'ont aucune existence hors de ma pensée, & qui ne sont pas moins differens des corps, que la douleur differe de la figure, ou du mouvement de la fleche qui la cause; & enfin que la pesanteur, la durezza, la vertu d'échauffer, d'attirer, de purger, & toutes les autres qualitez que nous remarquons dans les corps, consistent seulement dans le mouvement, ou dans sa priuation: & dans la configuration, & arrangement des parties. Toutes lesquelles opinions estant fort differentes de celles que j'auois eues auparauant touchant les mesmes choses; ie commençay après cela à considerer pourquoy i'en auois eu d'autres par cy-deuant, & ie trouuay que la principale raison estoit que dez ma ieunesse, j'auois fait plusieurs iugemens touchant les choses naturelles, (comme celles qui deuoient beaucoup contribuer à la conseruation de ma vie, en laquelle ie ne faisois que d'entrer) & que j'auois tousiours retenu depuis les mesmes opinions que j'auois autrefois formées de ces choses-là: Et d'autant que mon esprit ne se seruoit pas bien en ce bas âge des organes du corps, & qu'y estant trop attaché il ne pensoit rien sans eux, aussi n'aperceuoit-il que confusément toutes choses. Et bien qu'il eust connoissance de sa propre nature, & qu'il n'eust pas moins en soy l'idée de la pensée, que celle de l'étenduë, neantmoins pource qu'il ne conceuoit rien de purement intellectuel, qu'il n'imaginast aussi en mesme temps quelque chose de cor-

porel , il prenoit l'un & l'autre pour vne mesme chose , & raportoit au corps toutes les notions qu'il auoit des choses intellectuelles : & d'autant que ie ne m'estois i'amaï depuis déliuré de ces preiugez, il n'y auoit rien que ie ne connusse assez distinctement, & que ie ne suposasse estre corporel ; quoy que neantmoins ie formasse souuent de telles idées de ces choses mesmes que ie suposois estre corporelles, & que i'en eusse de telles notions , qu'elles representoyent plustost des esprits que des corps. Par exemple ; lors que ie conceuois la pesanteur comme vne qualité réelle, inherente & attachée aux corps massifs , & grossiers , encore que ie la nommasse vne qualité , entant que ie la raportoï aux corps dans lesquels elle residoit , neantmoins parce que i'adioutois ce mot de réelle , ie pensois en effect que c'estoit vne substance : de mesme qu'un habit considéré en soy est vne substance, quoy qu'estant rapporté à vn homme habillé , il puisse estre dit vne qualité ; & ainsi bien que l'esprit soit vne substance , il peut neantmoins estre dit vne qualité , eu égard au corps auquel il est vny. Et bien que ie conceusse que la pesanteur est répandue par tout le corps qui est pesant , ie ne luy attribuois pas neantmoins la mesme sorte d'étendue qui constitue la nature du corps ; car cette étendue est telle , qu'elle exclut toute pénétrabilité de parties ; & ie pensois qu'il y auoit autant de pesanteur dans vne masse d'or , ou de quelque autre metal de la longueur
d'un

d'un pied , qu'il y en auoit dans vne piece de bois longue de dix piedz ; voire mesme i'estimois que toute cette pesanteur pouuoit estre contenuë sous vn point Mathématique. Et mesme lors que cette pesanteur estoit ainsi également étendue par tout le corps , ie voyois qu'elle pouuoit exercer toute sa force en chacune de ses parties , parce que de quelque façon que ce corps fust suspendu à vne corde, il la tiroit de toute sa pesanteur , comme si toute cette pesanteur eust esté renfermée dans la partie qui touchoit la corde. Et certes ie ne conçois point encore aujourd'huy que l'esprit soit autrement étendu dans le corps , lors que ie le conçois estre tout entier dans le tout , & tout entier dans chaque partie. Mais ce qui fait mieux paroistre que cette idée de la pesanteur , auoit esté tirée en partie de celle que i'auois de mon esprit , est que ie pensois que la pesanteur portoit les corps vers le centre de la terre, comme si elle eust eu en soy quelque connoissance de ce centre : Car certainement il n'est pas possible que cela se fasse sans connoissance , & par tout où il y a connoissance , il faut qu'il y ait de l'esprit. Toutesfois i'attribuois encore d'autres choses à cette pesanteur , qui ne peuuent pas en mesme façon estre entendues de l'esprit , par exemple , qu'elle estoit diuisible , mesurable &c. Mais après que i'eus suffisamment considéré toutes ces choses , & que i'eus distingué l'idée de l'esprit humain, des idées du corps, & du mouuement corporel , & que ie me fus.

aperceue que toutes les autres idées que j'auois eu auparavant, soit des qualitez réelles, soit des formes substantielles en auoyent esté composées, où formées par mon esprit, ie n'eus pas beaucoup de peine à me défaire de tous les doutes qui sont icy proposez.

Car premierement, ie ne doutay plus que ie n'eusse vne claire idée de mon propre esprit, duquel ie ne pouuois pas nier que ie n'eusse connoissance, puis qu'il m'estoit si present, & si conjoint. Je ne mis plus aussi en doute que cette idée ne fust entièrement differente de celles de toutes les autres choses, & qu'elle n'eust rien en soy de ce qui appartient au corps; pource qu'ayant recherché tres-soigneusement les vraies idées des autres choses, & pensant mesme les connoistre toutes en general, ie ne trouuois rien en elles qui ne fust en tout different de l'idée de mon esprit. Et ie voyois qu'il y auoit vne bien plus grande difference entre ces choses, qui, bien qu'elles fussent tout à la fois en ma pensée, me paroissoient neantmoins distinctes, & differentes, comme sont l'esprit & le corps; qu'entre celles dont nous pouuons à la verité auoir des pensées separées, nous arrestant à l'vne sans penser à l'autre, mais qui ne sont iamais ensemble en nostre esprit, que nous ne voyions bien qu'elles ne peuuent pas subsister separément. Comme, par exemple, l'immensité de Dieu peut bien estre conceüe sans que nous pensions à sa iustice: mais on ne peut pas les auoir toutes deux

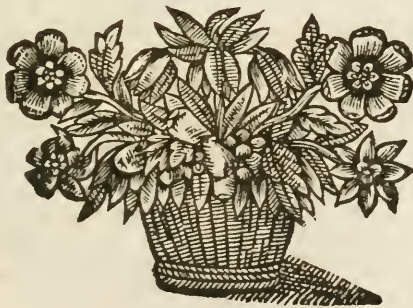
presentes à son esprit, & croire que Dieu puisse estre immense, sans estre iuste. De mesme l'existence de Dieu peut estre clairement connuë sans que l'on sçache rien des personnes de la tres-sainte Trinité, qu'aucun esprit ne sçauroit bien entendre, s'il n'est éclairé des lumieres de la foy : mais lors qu'elles sont vne fois bien entendues, ie nie qu'on puisse concevoir entr'elles aucune distinction réelle à raison de l'essence diuine, quoy que cela se puisse à raison des relations. Et enfin ie n'apprehende plus de m'estre peut-estre laissé surprendre, & preuenir par mon analyse, lors que voyant qu'il y a des corps qui ne pensent point, ou plutost conceuant tres-clairement que certains corps peuuent estre sans la pensée, i'ay mieux aimé dire que la pensée n'appartient point à la nature du corps, que de conclure qu'elle en est vn mode, pource que i'en voyois d'autres (à sçauoir ceux des hommes) qui pensent : Car à vray dire, ie n'ay iamais veu, ny compris que les corps humains eussent des pensées : mais bien que ce sont les mesmes hommes qui pensent, & qui ont des corps : Et i'ay reconnu que cela se fait par la composition, & l'assemblage de la substance qui pense, avec la corporelle ; pource que considerant separement la nature de la substance qui pense, ie n'ay rien remarqué en elle qui pust appartenir au corps, & que ie n'ay rien trouué dans la nature du corps considerée toute seule, qui peust appartenir à la pensée. Mais au contraire examinant tous le modes tant du corps,

que de l'esprit, ie n'en ay remarqué pas vn, dont le concept ne dependist entierement du concept mesme de la chose dont il est le mode. Aussi de ce que nous voyons souuent deux choses jointes ensemble, on ne peut pas pour cela inferer qu'elles ne sont qu'une mesme chose; Mais de ce que nous voyons quelquefois l'une de ces choses sans l'autre, on peut fort bien conclure qu'elles sont diuerfes. Et il ne faut pas que la puissance de Dieu nous empesche de tirer cette consequence: Car il n'y a pas moins de repugnance à penser que des choses que nous conceuons clairement & distinctement comme deux choses diuerfes, soient faites vne mesme chose en essence, & sans aucune composition, que de penser qu'on puisse separer ce qui n'est aucunement distinct. Et partant si Dieu a donné à quelques corps la faculté de penser, (comme en effet il l'a donnée à ceux des hommes) il peut quand il voudra l'en separer, & ainsi elle ne laisse pas d'estre réellement distincte de ce corps. Et ie ne m'estonne pas d'auoir autrefois fort bien compris, auant mesme que ie me fusse deliuré des preiugez de mes sens, *que deux & trois ioints ensemble font le nombre de cinq; & que lors que de choses égales on oste choses égales, les restes sont égaux, & plusieurs choses semblables, bien que ie ne songeasse pas alors que l'ame de l'homme fust distincte de son corps; car ie voy tres-bien, que ce qui a fait que ie n'ay point en mon enfance donné de faux iugement touchant ces propositions qui sont re-*

ceux généralement de tout le monde , a esté parce qu'elles ne m'estoient pas encore pour lors en vſage, & que les enfans n'apprennent point à assembler deux avec trois , qu'ils ne soient capables de iuger s'ils font le nombre de cinq &c. Tout au contraire dès ma plus tendre ieunesse, i'ay conceu l'esprit & le corps (dont ie voyois confusement que i'estois composé) comme vne seule & mesme chose, & c'est le vice presque ordinaire de toutes les connoissances imparfaites , d'assembler en vn plusieurs choses, & les prendre toutes pour vne mesme ; c'est pourquoy il faut par après auoir la peine de les separer, & par vn examen plus exact les distinguer les vnes des autres. Mais ie m'estonne grandement que des personnes tres-doctes , & accoutumées depuis trente années aux speculations Metaphysiques, après auoir leu mes Meditations plus de sept fois, se persuadent que si ie les relisois avec le mesme esprit, que ie les examinerois si elles m'auoient esté proposées par vne personne ennemie, ie ne ferois pas tant de cas, & n'aurois pas vne opinion si auantageuse des raisons qu'elles contiennent , que de croire que chacun se deuroit rendre à la force, & au poids de leurs veritez, & liaisons, veu cependant qu'ils ne font voir eux-mesmes aucune faute dans tous mes raisonnemens. Et certes ils m'atribuent beaucoup plus qu'ils ne doiuent, & qu'on ne doit pas mesme penser d'aucun homme , s'ils croyent que ie me serue d'vne telle analyse, que ie puisse par son moyen renuerſer les démonſtrations veritables, ou donner vne telle couleur aux

fausses , que personne n'en puisse iamais decouvrir la fausseté ; veu qu'au contraire ie professe hautement , que ie n'en ay i'amaï recherché d'autre, que celle au moyen de laquelle on peust s'assurer de la certitude des raisons veritables , & decouvrir le vice des fausses , & captieuses. C'est pourquoy ie ne suis pas tant étonné de voir des personnes tres-doctes n'acquiescer pas encore à mes conclusions , que ie suis ioyeux de voir qu'après vne si serieuse , & frequente lecture de mes raisons , ils ne me blâment point d'auoir rien auancé mal à propos , ou d'auoir tiré quelque conclusion autrement que dans les formes. Car la difficulté qu'ils ont à receuoir mes conclusions , peut aisément estre attribuée à la coutume inueterée qu'ils ont de iuger autrement de ce qu'elles contiennent , comme il a desia esté remarqué des Astronomes , qui ne peuuent s'imaginer que le Soleil soit plus grand que la terre , bien qu'ils ayent des raisons tres-certaines qui le demontrent ; Mais ie ne voy pas qu'il puisse y auoir d'autre raison , pourquoy ny ces Messieurs , ny personne que ie sçache , n'ont peu iusques icy rien reprendre dans mes raisonnemens , si non par ce qu'ils sont entierement vrais , & indubitables : veu principalement que les principes sur quoy ils sont appuyez ne sont point obscurs , ny inconnus , ayant tous esté tirez des plus certaines , & plus euidentes notions , qui se presentent à vn esprit qu'vn doute general de toutes choses a desia deliuré de toutes sortes de

preiugez : Car il fuit de là neceffairement , qu'il ne peut y auoir d'erreurs , que tout homme d'efprit vn peu mediocre n'eust peu facilement remarquer. Et ainfi ie penfe que ie n'auray pas mauuaife raifon de conclure , que les chofes que i'ay écrites ne font pas tant affoiblies par l'autorité de ces fçauans hommes , qui après les auoir leües attentiuement plusieurs fois ne fe peuvent pas encore laiffer perfuader par elles , qu'elles font fortifiées par leur autorité mefme , de ce qu'après vn examen fi exact , & des reueües fi generales , ils n'ont pourtant remarqué aucunes erreurs , ou paralogifmes dans mes démonftrations.







AVERTISSEMENT

DV TRADVCTEUR,

*Touchant les cinquièmes Objections
faites par Monsieur Gassendy.*

N'Ayant entrepris la traduction des Méditations de Monsieur Des-Cartes pour autre dessein que celui de me satisfaire moy-mesme, & me rendre plus maistre de la doctrine qu'elles contiennent, le fruit que i'en tiré me donna enuie de poursuivre celle de tout le reste du liure ; Et sur le point que i'en estois aux quatrièmes Objections, ayant communiqué tout mon travail au R. P. Mersenne, ie fus estonné que luy l'ayant fait voir à Monsieur Des-Cartes, lors d'un petit tour qu'il vint faire en

Ddd

France il y a quelque temps, ie receu de luy un mot de compliment, avec une priere de vouloir continuer mon ouvrage, dans le dessein qu'il auoit de vouloir joindre ma version des objections & de leur réponse à la traduction fidele & excellente de ses Meditations, dont un Seigneur de tres-grande consideration luy auoit fait present; Et pour me donner plus de courage en m'épargnant la peine, il me pria d'obmettre les cinquiemes objections, que des raisons particulieres l'obligeoient lors de detacher de l'edition nouvelle qu'il vouloit faire de ses Meditations en François; ainsi que l'auertissement qu'il a fait mettre icy en leur place le peut témoigner. Mais depuis ayant consideré que ces objections partoient de la plume d'un homme qui est en reputation d'un tres-grand sçauoir, i'ay pensé qu'il estoit à propos qu'elles fussent veües d'un chacun, & ay trouué bon de les traduire, de peur qu'on ne pensast que ç'a esté faite d'y auoir pu répondre que Monsieur Des-Cartes a voulu qu'on les ait obmises; outre que c'eust esté priuer le Lecteur de la plus grande partie du liure, & ne luy presenter qu'une version imparfaite. l'auouë neantmoins que c'est celle qui m'a donné le plus de peine, parce que desirant adoucir beaucoup de choses qui pourront sembler rudes en nostre langue, que la libre façon de

parler des Philosophes admet sans scrupule dans le Latin, ie me suis au commencement beaucoup travaillé; Mais depuis cette entreprise m'ayant semblé d'une trop longue suite, & ne voulant pas si long-temps forcer mon esprit, & d'ailleurs craignant de corrompre le sens de beaucoup de lieux pensant en oster la rudesse, & les accommoder à la civilité Françoisse, ie me suis astraint autant que j'ay piû, & que le discours me l'a piû permettre, à traduire simplement les choses comme elles sont; me remettant à la docilité du Lecteur de iuger benignement des choses; estant d'ailleurs assuré que ceux qui comme moy ont cét aduantage de connoistre ces Messieurs, ne pourront croire que des personnes si bien instruittes ayent esté capables d'aucune animosité: En tout cas si en cela il y a quelque faute, c'est à moy seul à qui elle doit estre imputée, ayant esté auoié de l'un & de l'autre de reformer toutes choses comme ie le trouuerois à propos. Et pour payer le Lecteur de la peine qu'il aura eüe à lire vne si mauuaise traduction qu'est la mienne, ie luy feray part d'une lettre que Monsieur Descartes m'a fait l'honneur de m'escire, sur le sujet d'un petit recueil des principales difficultez que quelques-uns de mes amis auoient soi-

*gneusement extraites du liure des instances de
Monsieur Gassendy, dont la réponse à mon avis
merite bien d'estre veüe.*





CINQVIE'MES OBICTIONS
 FAITES PAR MONSIEVR
 GASSENDY.

Monsieur Gassendy à Monsieur Des-Cartes.

MONSIEVR,

Le Reuerend Pere Merfenne m'a beaucoup obligé de me faire participant de ces sublimes Meditations que vous auez écrites touchant la premiere Philosophie : Car certainement la grandeur du sujet , la force des pensées , & la pureté de la diction m'ont pleu extraordinairement. Aussi à vray dire est-ce avec plaisir que ie vous voy avec tant d'esprit & de courage trauailler si heureusement à l'auencement des sciences , & que vous commencez à nous decouurir des choses , qui ont esté inconnuës à tous les siecles passez. Vne seule chose m'a fasché , qu'il a désiré de moy que si après la lecture de vos Meditations il me restoit quelques doutes ou scrupules en l'esprit , ie vous en écriuisse. Car i'ay bien iugé que ie ne ferois paroistre autre chose que le défaut de mon esprit, si ie n'acquiesçois

pas à vos raisons, ou plutoſt ma temerité, ſi i'oſois propoſer la moindre choſe à l'encontre. Neantmoins ie ne l'ay pû refuſer aux ſollicitations de mon amy, ayant penſé que vous prendrez en bonne part vn deſſein qui vient plutoſt de luy que de moy, & ſçachant d'ailleurs que vous eſtes ſi humain, que vous croirez facilement que ie n'ay point eu d'autre penſée que celle de vous propoſer nuëment mes doutes, & mes difficultez. Et certes ce fera bien aſſez ſi vous prenez la patience de les lire d'un bout à l'autre. Car de penſer qu'elles vous doiuent émouuoir, & vous donner la moindre déſiance de vos raifonnemens, ou vous obliger à perdre le temps à leur répondre, que vous deuez mieux employer, i'en ſuis fort eſloigné, & ne vous le confeillerois pas. Je n'oſerois pas meſme vous les propoſer ſans rougir, eſtant aſſuré qu'il n'y en a pas vne qui ne vous ait pluſieurs fois paſſé dans l'eſprit, & que vous n'avez ou expreſſement mépriſée, ou iugé deuoir eſtre diſſimulée. Je les propoſe donc, mais ſans autre deſſein que celui d'une ſimple propoſition, laquelle ie fais, non contre les choſes que vous traitez, & dont vous auez entrepris la demonſtration, mais ſeulement contre la Methode & les raifons dont vous vſez pour les demõtrer. Car de vray ie fais profeſſion de croire qu'il y a vn Dieu, & que nos ames ſont immortelles: & ie n'ay de la difficulté, qu'à comprendre la force & l'energie du raifonnement que vous employez pour la preuue de ces verités Metaphyſiques, & des autres queſtions que vous inferez dans voſtre ouurage.

C O N T R E L A P R E M I E R E
M E D I T A T I O N .

Des choses qui peuvent estre reuoquées en doute.

POVR ce qui regarde la premiere Meditation il n'est pas besoin que ie m'y arreste beaucoup; Car i'aprouue le dessein que vous auez pris de vous de-faire de toutes sortes de prejuges. Il n'y a qu'vne chose que ie ne comprens pas bien, qui est de scauoir pourquoy vous n'auiez pas mieux aimé tout simplement, & en peu de paroles, tenir toutes les choses que vous auiez connües iusques alors pour incertaines, afin puis après de mettre à part celles que vous reconnoistriez estre vrayes, que les tenant toutes pour fausses, ne vous pas tant dépouïller d'vn ancien preiugé, que vous reuétir d'vn autre tout nouveau. Et remarquez comme quoy il a esté necessaire pour obtenir cela de vous, de feindre vn Dieu trompeur, ou vn ie ne scay quel mauuais genie qui employast toute son industrie à vous surprendre, bien qu'il semble que c'eust esté assez d'alleguer pour raison de vostre defiance le peu de lumiere de l'esprit humain, & la seule foiblesse de la nature. Outre cela vous feignez que vous dormez, afin que vous ayez occasion de reuoquer toutes choses en doute, & que vous puissiez prendre pour

des illusions tout ce qui se passe icy bas. Mais pouvez-vous pour cela assez sur vous-mesme, que de croire que vous ne soyez point éveillé, & que toutes les choses qui sont & se passent deuant vos yeux, soient fausses & trompeuses? Quoy que vous en disiez, il n'y aura personne qui se persuade, que vous soyez pleinement persuadé qu'il n'y a rien de vray de tout ce que vous auez iamais connu; & que le sens, ou le sommeil, ou Dieu, ou vn mauuais genie vous a continuellement imposé. N'eust-ce pas esté vne chose plus digne de la candeur d'un Philosophe, & du zele de la verité, de dire les choses simplement, de bonne foy, & comme elles sont, que non pas, comme on vous pouroit objecter, recourir à cette machine, forger ces illusions, rechercher ces detours, & ces nouueautez? Neantmoins puis que vous l'auiez ainsi trouué bon, ie ne contesteray pas dauantage.

C O N T R E L A S E C O N D E
M E D I T A T I O N.

*De la nature de l'Esprit humain; Et qu'il est plus
aysé à le connoistre que le Corps.*

TOuchant la seconde: Ie voy que vous n'estes pas encor hors de vostre enchantement & illusion, & neantmoins qu'à trauers de ces fantômes,

vous

vous ne laissez pas d'apercevoir qu'au moins est-il vray, que vous qui estes ainsi charmé, & enchanté, estes quelque chose; c'est pourquoy vous concluez que cette proposition *ie suis, i'existe, autant de fois que vous la proferez, ou que vous la concevez en vostre esprit, est necessairement vraye*: mais ie ne voy pas que vous ayez eu besoin d'un si grand apareil, puis que d'ailleurs vous estiez desia certain de vostre existence, & que vous pouviez inferer la mesme chose de quelque autre que ce fust de vos actions, estant manifeste par la lumiere naturelle, que tout ce qui agit, est, ou existe. Vous ajoutez à cela *que neantmoins vous ne sçavez pas encore assez ce que vous estes*: ie sçay que vous le dites tout de bon, & ie vous l'accorde fort volontiers, car c'est en cela que consiste tout le nœud de la difficulté: Et en effet c'estoit tout ce qu'il vous falloit rechercher sans tant de detours, & sans vser de toute cette suposition. En suite de cela vous vous proposez d'examiner *ce que vous avez pensé estre jusques icy, afin qu'après en avoir retrâché tout ce qui peut recevoir le moindre doute, il ne demeure rien qui ne soit certain, & inébranlable*. Certainement vous le pouvez faire avec l'approbation d'un chacun. Ayant tenté ce beau dessein, & en suite trouué que vous avez tousiours crû estre un homme, vous vous faites cette demande; *Qu'est-ce donc qu'un homme?* ou après avoir rejetté de propos deliberé la definition ordinaire, vous vous arretez aux choses qui s'offroient autresfois à vous de prim'abord; par exemple, *que vous avez un visage, des mains, & tous*

ces autres membres que vous apellez du nom de corps ; comme aussi que vous estes nourry , que vous marchez , que vous sentez , & que vous pensez , ce que vous raportiez à l'ame. Le vous accorde tout cela , pourueu que nous nous donnions garde de vostre distinction d'entre l'esprit & le corps. Vous dites que vous ne vous arrestiez point alors à penser ce que c'estoit que l'ame , ou bien si vous vous y arrestiez , que vous imaginiez qu'elle estoit quelque chose de fort subtil , semblable au vent , au feu , ou à l'air , infus & répandu dans les parties les plus grossieres de vostre corps : cela certes est digne de remarque , mais que pour le corps vous ne doutiez nullement que ce ne fust une chose dont la nature consistoit à pouuoir estre figurée , comprise en quelque lieu , remplir un espace , & en exclure tout autre corps , à pouuoir estre aperceüe par l'atouchement , par la veüe , par l'oüye , par l'odorat , & par le goust , & estre menüe en plusieurs façons. Vous pouuez encore aujourd'huy attribuer aux corps les mesmes choses , pourueu que vous ne les attribuez pas toutes à chacun d'eux : car le vent est vn corps , & neantmoins il ne s'aperçoit point par la veüe ; & que vous n'en excluez pas les autres choses que vous raportiez à l'ame : car le vent , le feu , & plusieurs autres corps se meuuent d'eux-mesmes , & ont la vertu de mouuoir les autres.

Quant à ce que vous dites en fuite , que vous n'accordiez pas lors au corps la vertu de se mouuoir soy-mesme : ie ne voy pas comment vous le pouriez maintenant deffendre : comme si tout corps deuoit estre de sa

nature immobile , & si aucun mouvement ne pouvoit partir que d'un principe incorporel , & que ny l'eau ne peust couler , ny l'animal marcher , sans le secours d'un moteur intelligent , ou spirituel.

2. En après vous examinez si supposé vostre illusion vous pouuez assurer qu'il y ait en vous aucune des choses que vous estimiez appartenir à la nature du corps : Et après un long examen vous dites que vous ne trouvez rien de semblable en vous. C'est icy que vous commencez à ne vous plus considerer comme vn homme tout entier , mais comme cette partie la plus intime & la plus cachée de vous-mesme, telle que vous estimiez cy-deuant qu'estoit l'ame. Dites moy donc ie vous prie , ô Ame , ou qui que vous soyez , avez-vous iusques icy corrigé cette pensée par laquelle vous vous imaginiez estre quelque chose de semblable au vent , ou à quelque autre corps de cette nature , infus & répandu dans toutes les parties de vostre corps ; Certes vous ne l'avez point fait : Pourquoi donc ne pourriez-vous pas encore estre vn vent , ou plustost vn esprit fort subtil & delié , excité par la chaleur du cœur , ou par telle autre cause que ce soit , & formé du plus pur de vostre sang , qui estant répandu dans tous vos membres leur donniez la vie , & voyiez avec l'œil , oyiez avec l'oreille , pensiez avec le cerueau , & ainsi exerciez toutes les fonctions qui vous sont communement attribuées. S'il est ainsi , pourquoy n'aurez-vous pas la mesme figure que vostre corps , tout ainsi que l'air a la mesme

que le vaisseau dans lequel il est contenu? pourquoy ne croiray je pas que vous soyez enuironnée par le mesme contenant que vostre corps, ou par la peau mesme qui le couvre? Pourquoy ne me fera-t'il pas permis de penser que vous remplissez vn espace, ou du moins ces parties de l'espace que vostre corps grossier, ny ses plus subtiles parties ne remplissent point? Car de vray le corps a de petits pores dans lesquels vous estes répandue; en sorte que là où sont vos parties, les siennes n'y sont point: en mesme façon que dans du vin & de l'eau mélez ensemble, les parties de l'vn ne sont pas au mesme endroit que les parties de l'autre, quoy que la veüe ne le puisse pas discerner; Pourquoy n'exclurez vous pas vn autre corps du lieu que vous occupez, veu qu'en tous les petits espaces que vous remplissez, les parties de vostre corps massif & grossier ne peuuent pas estre ensemble avec vous? pourquoy ne penseray-ie pas que vous vous mouuez en plusieurs façons? Car puisque vos membres reçoient plusieurs & diuers mouuemens par vostre moyen, comment les pourriez-vous mouuoir sans vous mouuoir vous-mesme? Certainement ny vous ne pouuez mouuoir les autres sans estre meüe vous-mesme, puisque cela ne se fait point sans effort; ny il n'est pas possible que vous ne soyez point meüe par le mouuement du corps. Si donc toutes ces choses sont veritables, comment pouuez vous dire qu'il n'y a rien en vous de tout ce qui appartient au corps?

3. Puis continuant vostre examen, vous trouuez aussi dites vous, *qu'entre les choses qui sont attribuées à l'ame, celles-cy, à sçauoir, estre nourry, & marcher ne sont point en vous.* Mais premierement vne chose peut estre corps, & n'estre point nourrie. En après si vous estes vn corps tel que nous auons décrit cy-deuant les esprits animaux, pourquoy puisque vos membres grossiers sont nourris d'une substance grossiere, ne pourriez-vous pas vous qui estes subtile, estre nourrie d'une substance plus subtile? De plus quand ce corps dont ils sont parties croist, ne croissez vous pas aussi? & quand il est affoibly n'estes vous pas aussi vous mesme affoiblie? Pour ce qui regarde le marcher, puisque vos membres ne se remuent, & ne se portent en aucun lieu, si vous ne les faites mouuoir, & ne les y portez vous-mesme, comment cela se peut il faire sans aucune démarche de vostre part? Vous répondez, *Mais s'il est vray que ie n'aye point de corps, il est vray aussi que ie ne puis marcher?* Si en disant cecy vostre dessein est de nous iouër, ou si vous estes iouïée vous mesme, il ne s'en faut pas beaucoup mettre en peine: que si vous le dites tout de bon, il faut non seulement que vous prouuez que vous n'avez point de corps que vous informiez, mais aussi que vous n'estes point de la nature de ces choses qui marchent, & qui sont nourries.

Vous adioutez encore à cela *que mesme vous n'avez aucun sentiment, & ne sentez pas les choses.* Mais certes, c'est vous mesme qui voyez les couleurs, qui

oyez les sons, &c. Cela, dites vous, ne se fait point sans corps : le le croy ; mais premierement vous en avez vn, & vous estes dans l'œil, lequel de vray ne voit point sans vous, & de plus vous pouuez estre vn corps fort subtil qui operiez par les organes des sens. *Il m'a semblé*, dites vous, *sentir plusieurs choses en dormant, que i'ay depuis reconnu n'auoir point senties.* Mais encore que vous vous trompiez, de ce que sans vous seruir de l'œil, il vous semble que vous sentiez ce qui ne se peut sentir sans luy : vous n'avez pas neantmoins tousiours éprouué la mesme fausseté : & puis vous vous en estes seruié autrefois, & c'est par luy que vous avez senty, & receu les images, dont vous pouuez à present vous seruir sans luy.

Enfin vous remarquez que vous pensez : certainement cela ne se peut nier : mais il vous reste touiours à prouuer que la faculté de penser est tellement au dessus de la nature corporelle, que ny ces esprits qu'on nomme animaux, ny aucun autre corps pour délié, subtil, pur, & agile qu'il puisse estre, ne sçauroit estre si bien préparé, ou receuoir de telles dispositions que de pouuoir estre rendu capable de la pensée. Il faut aussi prouuer en mesme temps que les ames des bestes ne sont pas corporelles, car elles pensent, ou si vous voulez, outre les fonctions des sens exterieurs, elles connoissent quelque chose interieurement, non seulement en veillant, mais aussi lors qu'elles dorment. Enfin il faut prouuer que ce corps grossier & pesant ne contribuë rien à vostre pensée (quoy

que neantmoins vous n'avez iamais esté sans luy, & que vous n'avez iamais rien pensé en estant séparée) & partant que vous pensez independemment de luy; en telle sorte que vous ne pouuez estre empeschée par les vapeurs, ou par ces fumées noires & épaisses qui causent neantmoins quelquefois tant de trouble au cerueau.

4. Apres quoy vous concluez ainsi ; *Je ne suis donc précisément qu'une chose qui pense, c'est à dire un esprit, une ame, un entendement, une raison.* Je reconnois icy que ie me suis trompé, car ie pensois parler à vne ame humaine, ou bien à ce principe interne, par lequel l'homme vit, sent, se meut, & entend, & neantmoins ie ne parlois qu'à vn pur esprit : car ie voy que vous ne vous estes pas seulement despoüillé du corps, mais aussi d'une partie de l'ame. Suiuez vous en cela l'exemple de ces anciens, lesquels croyans que l'ame estoit diffuse par tout le corps, estimoient neantmoins que sa principale partie, que les Grecs appellent δ ἡγεμονικόν, auoit son siege en vne certaine partie du corps, comme au cœur, ou au cerueau. Non qu'ils creussent que l'ame mesme ne se trouuoit point en cette partie, mais parce qu'ils croyoient que l'esprit estoit comme adiousté & vny en ce lieu-là à l'ame, & qu'il informoit avec elle cette partie. Et de vray ie deuois m'en estre souuenu, après ce que vous en auez dit dans vostre traité de la Methode: car vous faites voir là dedans que vostre pensée est que tous ces offices que l'on attribué ordinairement

à l'ame vegetatiue, & fenfitiue, ne dependent point de l'ame raifonnable, & qu'ils peuuent eſtre exercez auant qu'elle ſoit introduite dans le corps, comme ils s'exercent tous les iours dans les beſtes, que vous ſoutenez n'auoir point du tout de raifon. Mais ie ne ſçay comment ie l'auois oublié, ſinon parce que i'eſtois demeuré incertain, ſi vous ne vouliez pas qu'on appellast du nom d'ame, ce principe interne par lequel nous, & les beſtes, croiſſons, & ſentons, ou ſi vous croyiez, que ce nom ne conuiſt proprement qu'à noſtre eſprit ; quoy que neantmoins ce principe ſoit dit proprement animer, & que l'eſprit ne nous furniſſe autre choſe que la penſée, ainſi que vous l'aſſeurez vous meſme. Quoy qu'il en ſoit, ie veux bien que vous ſoyez doreſnauant appelé *vn eſprit*, & que vous ne ſoyez précieſement qu'une choſe qui penſe.

Vous adioutez, que *la ſeule penſée ne peut eſtre ſeparée de vous*. On ne peut pas vous nier cela, principalement ſi vous n'eſtes qu'un eſprit : Et ſi vous ne voulez point admettre d'autre diſtinction entre la ſubſtance de l'ame & la voſtre, que celle qu'on nomme en l'eſcole diſtinction de raifon. Toutefois ie heſite, & ne ſçay pas bien ſi lors que vous dites que *la penſée eſt inſeparable de vous*, vous entendez que tandis que vous eſtes, vous ne ceſſez iamais de penſer. Certainement cela a beaucoup de conformité avec cette penſée de quelques anciens Philoſophes, qui pour prouuer que l'ame de l'homme eſt immortelle,

telle, disoient qu'elle estoit dans vn continuel mou-
 uement ; c'est à dire selon mon sens qu'elle pensoit
 tousiours. Mais il sera mal aisé de persuader ceux
 qui ne pourront comprendre comment il seroit pos-
 sible que vous pussiez penser au milieu d'un som-
 meil l'ethargique, ou que vous eussiez pensé dans le
 ventre de vostre mere. A quoy i'adiouste que ie
 ne sçay si vous croyez auoir esté infuse dans vo-
 stre corps, ou dans quelqu'une de ses parties, dés
 le ventre de vostre mere, ou au moment de sa sor-
 tie. Mais ie ne veux pas vous presser dauantage sur
 cela, ny mesme vous demander si vous auez me-
 moire de ce que vous pensiez estant encore dedans
 son ventre, ou incontinent apres les premiers iours,
 ou les premieres mois, ou années, de vostre sortie,
 ny, si vous me répondez que vous auez oublié tou-
 tes ces choses, vous demander encore pourquoy vous
 les auez oubliées. Je veux seulement vous auertir
 de considerer combien obscure & legere à deu estre
 en ce temps-là vostre pensée, pour ne pas dire que
 vous n'en pouuiez quasi point auoir.

Vous dites en suite, *que vous n'estes point cét
 assemblage de membres, qu'on nomme le corps humain.*
 Cela vous doit estre accordé, parce que vous n'estes
 icy consideré que comme vne chose qui pense, &
 comme cette partie du composé humain, qui est
 distincte de celle qui est exterieure & grossiere. Je ne
 suis pas aussi dites vous, *vn air délié infus dedans ces
 membres, ny vn vent, ny vn feu, ny vne vapeur, ny*

une exhalaison, ny rien de tout ce que ie me puis feindre & imaginer: Car i'ay supposé que tout cela n'estoit rien, & que sans changer cette supposition, ie trouue que ie me laisse pas d'estre certain que ie suis quelque chose. Mais arrêtez vous là s'il vous plait, ô Esprit, & faites en fin que toutes ces suppositions, ou plutoſt toutes ces fictions cessent, & disparoiſſent pour iamais. Je ne suis pas, dites vous, vn air ou quelque autre chose de semblable: Mais si l'ame toute entiere est quelque chose de pareil, pourquoy vous qu'on peut dire en estre la plus noble partie, ne ferez vous pas creu estre comme la fleur la plus subtile, ou la portion la plus pure & la plus viue de l'ame. Peut estre, dites vous, que ces choses que ie suppose n'estre point, sont quelque chose de reel, qui n'est point differend de moy que ie connois. Je n'en ſçay rien neantmoins, & ie ne dispute pas maintenant de cela; Mais si vous n'en ſçauéz rien, si vous ne disputez pas de cela, pourquoy dites vous que vous n'estes rien de tout cela? Je ſçay, dites vous, que i'exiſte: Or cette connoiſſante ainſi précifement prise ne peut pas dépendre ny proceder des choses que ie ne connois point encore. Je le veux, mais au moins ſouuenez vous que vous n'avez point encore prouué que vous n'estes point vn air, vne vapeur, ou quelque chose de cette nature.

5. Vous d'écriuez en ſuitte ce que c'est que vous appelez imagination. Car vous dites, qu'imagination n'est rien autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle. Mais c'est afin d'inferer que vous connoiſſez voſtre nature par vne ſorte de pensée bien

différente de l'imagination. Toutesfois puis qu'il vous est permis de donner telle définition que bon vous semble à l'imagination, dites moy, ie vous prie, s'il est vray que vous soyez corporel (comme cela pouroit estre, car vous n'avez pas encore prouvé le contraire) pourquoy ne pourez vous pas vous contempler sous vne figure ou image corporelle ? & ie vous demande, lors que vous contemplez, qu'experimenteriez vous qui se presente à vostre pensée, sinon vne substance pure, claire, subtile, qui comme vn vent agreable se répandant par tout le corps, ou du moins par le cerueau, ou quelqu'une de ses parties, l'anime, & fait en cet endroit-là toutes les fonctions que vous croyez exercer. *Je reconnois*, dites vous, *que rien de ce que ie puis concevoir par le moyen de l'imagination n'appartient à cette connoissance que j'ay de moy-mesme.* Mais vous ne dites pas comment vous le connoissez, & ayant dit vn peu auparauant que vous ne sçauiez pas encore si toutes ces choses appartenoient à vostre Essence, d'où pouuez vous, ie vous prie, inferer maintenant cette consequence.

6. Vous poursuiuez, *qu'il faut soigneusement retirer son Esprit de ces choses, afin qu'il puisse luy-mesme connoistre tres-distinctement sa nature.* Cet aduis est fort bon, mais après vous en estre ainsi tres-soigneusement retiré, dites nous, ie vous prie, quelle distincte connoissance vous avez de vostre nature? Car de dire seulement que vous estes vne chose qui pense, vous dites vne operation que nous connoissions tous aupa-

rauant: mais vous ne nous faites point connoistre quelle est la substance qui agit, de quelle nature elle est, comment elle est vnies au corps, comment & avec combien de varietez elle se porte à faire tant de choses diuerses, ny plusieurs autres choses semblables que nous auons iusques icy ignorées. Vous dites que l'on conçoit par l'entendement ce qui ne peut estre conceu par l'imagination (laquelle vous voulez estre vne mesme chose avec le sens commun.) Mais, ô bon Esprit, pouuez-vous nous montrer qu'il y ait en nous plusieurs facultez, & non pas vne seule, par laquelle nous connoissons generalement toutes choses? Quand les yeux ouuers ie regarde le Soleil, c'est vn manifeste sentiment, puis quand les yeux fermez ie me le represente en moy-mesme, c'est vne manifeste interieure connoissance. Mais enfin comment pouray-je discerner que i'aperçoy le Soleil par le sens commun, ou par la faculté imaginatiue, & non point par l'esprit, ou par l'entendement, en sorte que ie puisse comme bon me semblera, conceuoir le Soleil, tantost par vne intellectiion qui ne soit point vne imagination, & tantost par vne imagination qui ne soit point vne intellectiion? Certes, si le cerueau estant troublé, ou l'imagination blessée, l'entendement ne laissoit pas de faire ses propres, & pures fonctions, alors on pouroit veritablement dire que l'intellectiion est distinguée de l'imagination, & que l'imagination est distinguée de l'intellectiion. Mais puis que nous ne voyons point que cela se fasse, il est certes

tres-difficile d'establir entr'elles vne vraye & certaine difference. Car de dire, comme vous faites, *que c'est une imagination, lors que nous contemplons l'image d'une chose corporelle*, ne voyez-vous pas qu'estant impossible de contempler autrement les corps, il s'ensuiuroit aussi qu'ils ne pouroient estre connus que par l'imagination, ou s'ils le pouuoient estre autrement, que cette autre faculté de connoistre ne pouroit estre discernée.

Après cela vous dites, *que vous ne pouuez encore vous empescher de croire, que les choses corporelles dont les images se forment par la pensée, & qui tombent sous les sens, ne soient plus distinctement connues, que ce ie ne sçay quoy de vous-mesme qui ne tombe point sous l'imagination; en sorte qu'il est étrange, que des choses douteuses, & qui sont hors de vous, soient plus clairement & plus distinctement connues, & comprises.* Mais premierement vous faites tres-bien, lors que vous dites, *ce ie ne sçay quoy de vous-mesme*, car à dire vray, vous ne sçavez ce que c'est, & n'en connoissez point la nature, & partant vous ne pouuez pas estre certain, s'il est tel qu'il ne puisse tomber sous l'imagination. De plus toute nostre connoissance semble venir originairement des sens? & encore que vous ne soyez pas d'accord en ce point avec le commun des Philosophes, qui disent, *que tout ce qui est dans l'entendement doit premierement auoir esté dans le sens*: cela toutesfois n'en est pas moins veritable; & ce d'autant plus qu'il n'y a rien dans l'entendement qui ne se soit premierement

offert à luy, & qui ne luy soit venu comme par rencontre, ou comme disent les Grecs *ἡ ἀνάλογον*, quoy que neantmoins cela s'acheue par après & se perfectionne par le moyen de l'analogie, composition, diuision, augmentation, diminution, & par plusieurs autres semblables manieres, qu'il n'est pas besoin de rapporter en ce lieu-cy. Et partant ce n'est pas merueille si les choses qui se presentent, & qui frappent elles-mesmes les sens, font vne impression plus forte à l'esprit que celles qu'il se figure & se presente luy-mesme, sur le modele & à l'occasion des choses qui luy ont touché les sens. Il est bien vray que vous dites que les choses corporelles sont incertaines, mais si vous voulez auouer la verité, vous n'estes pas moins certain de l'existence du corps dans lequel vous habitez, & de celle de toutes les autres choses qui sont autour de vous, que de vostre existence propre. Et mesme n'ayant que la seule pensée, par qui vous vous rendiez manifeste à vous-mesme, qu'est-ce que cela, au respect des diuers moyens que ces choses ont pour se manifester? car non seulement elles se manifestent par plusieurs differentes operations, mais outre cela elles se font connoistre par plusieurs accidens tres-sensibles & tres-euidens, comme la grandeur, la figure, la solidité, la couleur, la faueur, &c. en sorte que bien qu'elles soient hors de vous, il ne se faut pas estonner si vous les connoissez, & comprenez plus distinctement que vous-mesme. Mais, me direz vous, comment se

peut-il faire que ie conçois mieux vne chose étrangere que moy-mesme ? Ie vous répons , de la mesme façon que l'œil void toutes autres choses , & ne se void pas soy-mesme.

7. *Mais* , dites vous , *qu'est ce donc que ie suis ? vne chose qui pense . Qu'est ce qu'une chose qui pense ? C'est à dire vne chose qui doute , qui entend , qui affirme , qui nie , qui imagine aussi , & qui sent .* Vous en dites icy beaucoup , ie ne me m'arresteray pas neantmoins sur chacune de ces choses , mais seulement sur ce que vous dites que vous estes vne chose qui sent . Car de vray cela m'étonne , veu que vous auez desia cy-deuant assuré le contraire . N'avez vous point peut-estre voulu dire , qu'outre l'esprit il y a en vous vne faculté corporelle qui reside dans l'œil , dans l'oreille , & dans les autres organes des sens : laquelle receuant les especes des choses sensibles , commence tellement la sensation que vous l'acheuez aprez cela vous mesme , & que c'est vous qui en effect voyez , qui oyez , & qui sentez toutes choses ? C'est ie croy pour cette raison que vous mettez le sentiment & l'imagination entre les especes de la pensée . Ie veux bien pourtant que cela soit , mais voyez neantmoins si le sentiment qui est dans les bestes n'estant point different du vostre ne doit pas aussi estre apelé du nom de pensée , & qu'ainsi il y ait aussi en elles vn esprit qui vous ressemble ? Mais , direz vous , j'ay mon siege dans le cerueau , & là sans changer de demeure , ie

reçoy tout ce qui m'est raporté par les esprits qui se coulent le long des nerfs : & ainsi a proprement parler , la sensation qu'on dit se faire par tout le corps , se fait & s'accomplit chez moy. Je le veux; mais il y a aussi pareillement des nerfs dans les bestes , il y a des esprits , il y a vn cerueau , & dans ce cerueau il y a vn principe connoissant , qui reçoit en mesme façon ce qui luy est raporté par les esprits , & qui acheue & termine la sensation. Vous direz que ce principe n'est rien autre chose dans le cerueau des bestes que ce que nous apelons fantaisie, ou bien faculté imaginatiue. Mais vous-mesme , montrez nous que vous estes autre chose dans le cerueau de l'homme , qu'une fantaisie ou imaginatiue humaine. Je vous demandois tantost vn argument , ou vne marque certaine , par laquelle vous nous fissiez connoistre que vous estes autre chose qu'une fantaisie humaine , mais ie ne pense pas que vous en puissiez apporter aucune. Je scay bien que vous nous pourrez faire voir des operations beaucoup plus releuées que celles qui se font par les bestes : mais tout ainsi qu'encore que l'homme soit le plus noble & le plus parfait des animaux, il n'est pourtant pas osté du nombre des animaux; ainsi quoy que cela prouue tresbien que vous estes la plus excellente de toutes les fantaisies , ou imaginations , vous ferez neantmoins tonsiours censé estre de leur nombre. Car que vous vous apeliez par vne speciale denomination *vn esprit* , ce peut estre

estre vn nom d'vne nature plus noble , mais non pas pour cela diuerse. Certainement pour prouuer que vous estes d'vne nature entierement diuerse (c'est à dire, comme vous pretendez, d'vne nature spirituelle , ou incorporelle ,) vous deuriez produire quelque action autrement que ne font les bestes , & si vous n'en pouuez produire hors le cerueau , au moins en deuriez vous produire quelque vne independemment du cerueau : ce que toutesfois vous ne faites point. Car il n'est pas plustost troublé, qu'aussi tost vous l'estes vous mesme , s'il est en desordre, vous vous en ressentez , s'il est opprimé, & totalement offusqué, vous l'estes pareillement , & si quelques images des choses s'echapent de luy, vous n'en retenez aucun vestige. *Toutes choses, dites vous, se font dans les bestes par vne auetgle impulsion des esprits animaux, & de tous les autres organes : de la mesme façon que se font les mouuemens dans vne horloge, ou dans vne autre semblable machine.* Mais quand cela seroit vray à l'egard de ces fonction-cy, à sçauoir la nutrition, le batement des arteres, & autres semblables, qui se font aussi de mesme façon dans les hommes, peut on assurer que les actions des sens, ou ces mouuemens qui sont apelez les passions de l'ame, soyent produits dans les bestes par vne auetgle impulsion des esprits animaux, & non pas dans les hommes ? vn morceau de chair enuoye son image dans l'œil du chien, laquelle s'estant coulée iusqu'au cerueau s'attache, &

s'vnt à l'ame avec des crochets imperceptibles ,
 après quoy l'ame mesme , & tout le corps auquel
 elle est attachée comme par de secrettes & inuisi-
 bles chaisnes , sont emportez vers le morceau de
 chair. En mesme façon aussi la pierre , dont on l'a
 menacé enuoye son image , laquelle comme vne
 espece de leuier enleue & porte l'ame , & avec elle
 le corps , à prendre la fuite. Mais toutes ces cho-
 ses ne se font-elles pas de la mesme façon dans
 l'homme ? si ce n'est peut-estre qu'il y ait vne autre
 voye , qui vous soit connuë , selon laquelle ces o-
 perations s'executent , & laquelle s'il vous plaisoit de
 nous enseigner , nous vous serions fort obligez. Je
 suis libre , me direz vous , & il est en mon pou-
 uoir de retenir , ou de pousser l'homme à la fuite
 du mal , aussi bien qu'à la poursuite du bien. Mais
 ce principe connoissant qui est dans la beste fait le
 semblable ; & encore que le chien se iette quelque-
 fois sur sa proye sans aucune apprehension des coups
 ou des menaces , combien de fois arriue til le sem-
 blable à l'homme ? le chien , dites vous , iappe
 & aboye par vne pure impulsion , & non point
 par vn choix prémédité , ainsi que parle l'homme :
 Mais n'y a-t'il pas lieu de croire que l'homme parle
 par vne semblable impulsion : car ce que vous attri-
 buez a vn choix , procede de la force du mouue-
 ment qui l'agite ; & mesme dans la beste on peut
 dire qu'il y a vn choix , lors que l'impulsion qui
 la fait agir est fort violente. Et de vray i'ay veu vn

chien qui temperoit & aioustoit tellement sa voix avec le son d'une trompette, qu'il en imitoit tous les tons & les changemens, quelques subits & impreueus qu'ils peussent estre, & quoy que le maistre les eleuast & abaissast d'une cadance tantost lente, & tantost redoublée, sans aucun ordre, & a sa seule fantaisie. Les bestes, dites vous, n'ont point de raison : ouy bien de raison humaine, mais ils en ont vne a leur mode, qui est telle qu'on ne peut pas dire qu'elles soyent irraisonnables, si ce n'est en comparaison de l'homme; quoy que d'ailleurs le discours, ou la raison, semble estre vne faculté aussi generale, & qui leur peut aussi legitimement estre attribuée, que ce principe, ou cette faculté par laquelle ils connoissent, apelée vulgairement le sens interne. Vous dites qu'ils ne raisonnent point. Mais quoy que leurs raisonnemens ne soyent pas si parfaits, ny d'une si grande étendue que ceux des hommes : si est-ce neantmoins qu'elles raisonnent, & qu'il n'y a point en cela de difference entre elles & nous, que selon le plus & le moins. Vous dites qu'elles ne parlent point; mais quoy qu'elles ne parlent pas à la façon des hommes, (aussi ne le sont elles point) elles parlent toutesfois à la leur, & poussent des voix qui leur sont propres, & dont elles se seruent comme nous nous seruons des nostres. Mais, dites vous, vn insensé mesme peut former & assembler plusieurs mots pour signifier quelque chose, ce que neantmoins

la plus sage des bestes ne sçauroit faire. Mais voyez, ie vous prie, si vous estes assez equitable, d'exiger d'une beste des paroles d'un homme, & cependant de ne prendre pas garde à celles qui leur sont propres. Mais toutes ces choses sont d'une plus longue discussion.

8. Vous apportez en suite l'exemple de la cire, & touchant cela vous dites plusieurs choses, pour faire voir que ce qu'on appelle les accidens de la cire, est autre chose que la cire mesme, ou sa substance: & que c'est le propre de l'esprit ou de l'entendement seul, & non point du sens, ou de l'imagination, de concevoir distinctement la cire, ou la substance de la cire. Mais premierement c'est vne chose dont tout le monde tombe d'accord, qu'on peut faire abstraction du concept de la cire, ou de sa substance, de celui de ses accidens. Mais pour cela pouuez vous dire que vous conceuez distinctement la substance, ou la nature de la cire. Il est bien vray qu'outre la couleur, la figure, la fusibilité, &c. nous conceuons qu'il y a quelque chose qui est le suiet des accidens, & des changemens que nous auons observez; mais de sçauoir quelle est cette chose, ou ce que se peut estre, certainement nous ne le sçauons point: car elle demeure tousiours cachée, & ce n'est quasi que par coniecture que nous iugeons qu'il doit y auoir quelque suiet, qui serue de soutien & de fondement à toutes les variations dont la cire est capable. C'est pourquoy ie m'étonne comment vous osez dire,

qu'après auoir ainsi dépouillé la cire de toutes ses formes , ne plus ne moins que de ses vestemens , vous conceuez plus clairement & plus parfaitement ce qu'elle est. Car ie veux bien que vous conceuiez que la cire , ou plustost la substance de la cire, doit estre quelque chose de different de toutes ces formes : toutefois vous ne pouués pas dire que vous conceuiez ce que c'est , si vous n'auiez dessein de nous tromper , ou si vous ne voulez estre trompé vous mesme. Car cela ne vous est pas rendu manifeste, comme vn homme le peut estre , de qui nous auions seulement aperceu la robe , & le chapeau , quand nous venons à les luy oster pour sçauoir ce que c'est , ou quel il est . En après , puis que vous pensez comprendre en quelque façon quelle est cette chose , dites nous , ie vous prie , comment vous la conceuez ? n'est-ce pas comme quelque chose de fusible , & d'étendu ? Car ie ne pense pas que vous la conceuiez comme vn point, quoy qu'elle soit telle , qu'elle s'étende tantost plus, & tantost moins. Maintenant cette sorte d'étenduë ne pouuant pas estre infinie , mais ayant ses bornes & ses limites , ne la conceuez vous pas aussi en quelque façon figurée ? puis la conceuant de telle sorte qu'il vous semble que vous la voyez, ne luy attribuez vous pas quelque sorte de couleur, quoy que tresobscure & confuse ? Certainement comme elle vous paroist auoir plus de corps & de matiere que le pur vuide , aussi vous semble t'elle

plus visible ; Et partant vostre intellection est vn espece d'imagination. Si vous dites que vous la conceuez sans étenduë , sans figure , & sans couleur, dites nous donc naïuement ce que c'est.

Ce que vous dites *des hommes que nous auons veus & conceus par l'esprit , de qui neantmoins nous n'auons aperceu que les chapeaux , ou les habits , ne nous montre pas que ce soit plutoft l'entendement , que la faculté imaginatiue, qui iuge.* Et de fait vn chien, en qui vous n'admettez pas vn esprit semblable au vostre , ne iuge-t'il pas de mesme façon , lors que sans voir autre chose que la robe ou le chapeau de son maistre , il ne laisse pas de le reconnoistre. Bien d'auantage , encore que son maistre soit debout , qu'il se couche, qu'il se courbe, qu'il se racourcisse, ou qu'il s'étende, il connoist tousiours son maistre, qui peut estre sous toutes ces formes , mais non pas plutoft souz l'vne que souz l'autre , tout de mesme que la cire ? Et lors qu'il court après vn liure , & qu'aprez l'auoir veu viuant, & tout entier , il le voit mort , écorché , & dépecé en plusieurs morceaux , pensez vous qu'il n'estime pas que ce soit tousiours le mesme lieure ? Et partant ce que vous dites que *la perception de la couleur , de la dureté , de la figuré &c. n'est point vne vision , ny vn tact &c. mais seulement vne inspection de l'esprit , ie le veux bien , pourueu que l'esprit ne soit point distingué reellement de la faculté imaginatiue.* Et lors que vous adioutez que *cette inspection peut estre imparfaite & confuse , ou bien par-*

faitte & distincte , selon que plus ou moins on examine les choses dont la cire est composée , cela ne nous montre pas que l'inspection que l'esprit a faite , de ce ie ne sçay quoy qui se retrouue en la cire outre ses formes exterieures , soit vne claire & distincte connoissance de la cire ; mais bien seulement vne recherche , ou inspection faitte par les sens de tous les accidens qu'ils ont peu remarquer en la cire , & de tous les changemens dont elle est capable. Et de là nous pouuons bien à la verité comprendre & expliquer ce que nous entendons par le nom de cire, mais de pouuoir comprendre , & mesme de pouuoir aussi faire conceuoir aux autres ce que c'est que cette substance , qui est d'autant plus occulte qu'elle est considerée toute nuë, c'est vne chose qui nous est entierement impossible.

9. Vous adioutez incontinent après. *Mais que diray-ie de cet esprit , ou plustost de moy mesme , car iusques icy ie n'admets rien autre chose en moy que l'Esprit ? que prononceray-ie , dis-ie , de moy qui semble conceuoir avec tant de netteté , & de distinction ce morceau de cire ? ne me connois-ie pas moy-mesme non seulement avec bien plus de verité & de certitude , mais encore avec beaucoup plus de distinction & d'euidence ? Car si ie iuge que la cire est , ou existe , de ce que ie la voy , certes il suit bien plus euidemment , que ie suis , ou que i'existe moy-mesme , de ce que ie la voy : Car il se peut faire que ce que ie voy ne soit pas en effect de la cire , il peut aussi arriuer que ie n'aye pas mesme des yeux pour voir aucune chose , mais il ne se*

peut pas faire que lors que ie voy , ou (ce que ie ne distingue plus) lors que ie pense voir , que moy qui pense ne sois quelque chose : De mesme si ie iuge que la cire existe de ce que ie la touche , il s'ensuiura encor la mesme chose. Et ce que i'ay remarqué icy de la cire , se peut apliquer à toutes les autres choses qui me sont exterieures , & qui se rencontrent hors de moy. Ce sont là vos propres paroles , que ie raporte icy pour vous faire remarquer qu'elles prouuent bien à la verité que vous connoissez distinctement que vous estes , de ce que vous voyez , & connoissez distinctement l'existence de cette cire , & de tous ses accidens : mais qu'elles ne prouuent point que pour cela vous connoissiez distinctement où indistinctement ce que vous estes, où quelle est vostre nature , & neantmoins c'estoit ce qu'il faloit principalement prouuer , puis qu'on ne doute point de vostre existence. Prenez garde cependant , pour ne pas insister icy beaucoup , après n'auoir pas voulu m'y arester auparauant , que tandis que vous n'admettez rien autre chose en vous que l'esprit , & que pour cela mesme vous ne voulez pas demeurer d'accord que vous ayez des yeux , des mains , ny aucun des autres organes du corps , vous parlez neantmoins de la cire & de ses accidens que vous voyez , & que vous touchez &c. lesquels pourtant à dire vray , vous ne pouuez voir , ny toucher , ou pour parler selon vous , vous ne pouuez penser voir , ny toucher sans yeux , & sans mains.

Vous poursuiuez , or si la notion ou perception de la cire , semble estre plus nette & plus distincte , après qu'elle a esté decouuerte non seulement par la veüe , ou par l'atouchement , mais aussi par beaucoup d'autres causes , avec combien plus d'euidence , de distinction , & de netteté me dois-je connoistre moy-mesme : puis que toutes les raisons qui seruent à connoistre la nature de la cire , ou de quelque autre corps , prouuent beaucoup plus facilement , & plus euidentement la nature de mon esprit ? Mais comme tout ce que vous auez inferé de la cire , prouue seulement qu'on a connoissance de l'existence de l'esprit , & non pas de sa nature , de mesme toutes les autres choses n'en prouueront pas d'auantage. Que si vous voulez outre cela inferer quelque chose de cette perception de la substance de la cire , vous n'en pouuez conclure autre chose , si non que comme nous ne conceuons cette substance que fort confusement , & comme vn ie ne sçay quoy , de mesme l'esprit ne peut estre connu qu'en cette maniere ; de sorte qu'on peut en toute verité repeter icy ce que vous auez dit autre part , ce ie ne sçay quoy de vous mesme.

Vous concluez ; mais en fin me voicy insensiblement reuenu où ie voulois , car puis que c'est une chose qui m'est à present conneuë , que l'esprit & les corps mesmes ne sont pas proprement conceus par les sens , ou par la faculté imaginative , mais par le seul entendement , & qu'ils ne sont pas connus de ce qu'ils sont veus , ou touchez , mais seulement de ce qu'ils sont entendus , ou bien compris par la

pensée ; ie connois tres euidentement qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connoistre que mon esprit . C'est bien dit à vous ; mais quant à moy ie ne voy pas d'où vous pouuez inferer , que l'on puisse connoistre clairement autre chose de vostre esprit , si non qu'il existe . D'où vient que ie ne voy pas aussi que ce qui auoit esté promis par le titre mesme de cette meditation , à sçauoir , que par elle l'esprit humain seroit rendu plus aisé à connoistre que le corps , ait esté acomply : Car vostre dessein n'a pas esté de prouuer l'existence de l'esprit humain , ou que son existence est plus claire que celle du corps ; puis qu'il est certain que personne ne met en doute son existence : vous auez sans doute voulu rendre sa nature plus manifeste que celle du corps , & neantmoins ie ne voy point que vous l'ayez fait en aucune façon . En parlant de la nature du corps , vous auez dit vous mesme , ô Esprit , que nous en connoissions plusieurs choses , comme l'estenduë , la figure , le mouuement , l'occupation de lieu &c. Mais de vous qu'en auez vous dit ? si non que vous n'estes point vne assemblage de parties corporelles , ny vn air , ny vn vent , ny vne chose qui marche , ou qui sente &c. Mais quand on vous acorderoit toutes ces choses (quoy que vous en ayez neantmoins refuté quelques-vnes) ce n'est pas toutesfois ce que nous atendions . Car de vray toutes ces choses ne sont que des negations , & on ne vous demande pas que vous nous disiez ce que vous n'estes

point, mais bien que vous nous apreniez ce que vous estes. Voila pourquoy vous dites en fin, *que vous estes vne chose qui pense, c'est à dire qui doute, qui affirme, qui nie &c.* Mais premierement dire que vous estes *vne chose*, ce n'est rien dire de connu; car ce mot est vn terme general, vague, érendu, indeterminé, & qui ne vous conuient pas plustost, qu'à tout ce qui est au monde, & qu'à tout ce qui n'est pas vn pur rien. Vous estes *vne chose*? c'est à dire, vous n'estes pas vn rien, ou pour parler en d'autres termes, mais qui signifient la mesme chose, vous estes quelque chose: Mais vne pierre aussi n'est pas vn rien, ou si vous voulez est quelque chose, & vne mouche pareillement, & tout ce qui est au monde. En après dire que vous estes *vne chose qui pense*, c'est bien à la verité dire quelque chose de connu, mais qui n'estoit pas auparauant inconnuë, & qui n'estoit pas aussi ce qu'on demandoit de vous: car qui doute que vous ne soyez *vne chose qui pense*? Mais ce que nous ne sçauons pas, & que pour cela nous desirons d'apprendre, c'est de connoistre & de penetrer dans l'interieur de cette substance, dont le propre est de penser. C'est pourquoy comme c'est ce que nous cherchons, aussi vous faudroit-il conclure, non pas que vous estes *vne chose qui pense*, mais quelle est cette chose qui a pour proprieté de penser. Quoy donc si on vous prioit de nous donner vne connoissance du vin plus exacte & plus releuée que la vulgaire, penseriez vous auoir satisfait, & en disant que le vin

est vne chose liquide , que l'on exprime du rai-
fin, qui est tantost blanche & tantost rouge , qui
est douce , qui enyure &c. mais ne tacheriez vous
pas de découvrir & de manifester autant que vous
pouriez l'interieur de sa substance , en faisant
voir comme cette substance est composée d'esprits
ou eaux de vie , de flegme , de tartre , & de plu-
sieurs autres parties mellées ensemble dans vne iuste
proportion, & temperament. Ainsi donc puis qu'on
desire de vous , & que vous nous promettez vne
connoissance de vous-mesme plus exacte que l'or-
dinaire , vous iugez bien que ce n'est pas assez de
nous dire comme vous faites, que vous estes vne cho-
se qui pense, qui doute , qui entend &c. mais que
vous deuez trauailler sur vous mesme , comme par
vne espece d'operation chymique de telle sorte, que
vous puissiez nous découvrir & faire connoistre l'in-
terieur de vostre substance. Et quand vous l'aurez
fait, ce sera à nous après cela à examiner, si vous estes
plus connu que le corps, dont l'anatomic, la chymie,
tant d'arts differens, tant de sentimés, & tant de diuerses
experiences, nous manifestent si clairement la nature.

CONTRE LA TROISIEME

MEDITATION.

De Dieu, qu'il existe.

P*Remierement* , de ce que vous auez reconnu que
la claire & distincte connoissance de cette pro-

position, ie suis une chose qui pense, est la cause de la certitude que vous en auez, vous inferez que vous pouuez établir pour regle generale, que les choses que nous conceuons fort clairement & fort distinctement sont toutes vraies. Mais quoy que iusques icy on n'ait peu trouuer de regle plus assurée de nostre certitude parmy l'obscurité des choses humaines: neantmoins voyant que tant de grands esprits, qui semblent auoir deu connoistre fort clairement & fort distinctement plusieurs choses, ont estimé que la verité estoit cachée dans le sein de Dieu mesme, ou dans le profond des abismes, n'y a-t'il pas lieu de soupçonner que cette regle peut estre fausse. Et certes après ce que disent les sceptiques, dont vous n'ignorez pas les argumens, de quelle verité pouuons nous répondre comme d'une chose clairement conuë, sinon qu'il est vray que les choses paroissent ce qu'elles paroissent à chacun. Par exemple, ie sens manifestement & distinctement que la saueur du melon est tres-agreable à mon goust, par tant il est vray que la saueur du melon me paroist de la sorte; mais que pour cela il soit vray qu'elle est telle dans le melon, comment le pourois- ie croire, moy qui en ma ieunesse, & dans l'estat d'une fanté parfaite, en ay iugé tout autrement, pource que ie sentoie alors manifestement vne autre saueur dans le melon. Je voy mesme encore à présent que plusieurs personnes en iugent autrement: Je voy que plusieurs animaux qui ont le goust fort exquis,

& vne santé tres-vigoureuse , ont d'autres sentimens que les miens. Est-ce donc que le vray repugne & se détruit soy-mesme , ou plustost n'est ce pas qu'une chose n'est pas vraye en soy , encore qu'elle soit conceüe clairement & distinctement ; mais qu'il est vray seulement qu'elle est ainsi clairement & distinctement conceüe. Il en est presque de mesme des choses qui regardent l'esprit. I'eusse iuré autrefois qu'il estoit impossible de paruenir d'une petite quantité à vne plus grande sans passer par vne égale. I'eusse soutenu au peril de ma vie , qu'il ne se pouuoit pas faire que deux lignes qui s'aprouchoyent continuellement , ne se touchassent en fin, si on les prolongeoit à l'infini. Ces choses me sembloient si claires & si distinctes , que ie les tenois pour des axiomes tres-vrais & tres-indubitables ; & après cela neantmoins il y a eu des raisons qui m'ont persuadé le contraire , pour l'auoir conceu plus clairement & plus distinctement. Et à present mesme quand ie viens à penser à la nature des supositions Mathematiques , mon esprit n'est pas sans quelque doute & defiance de leur verité. Aussi i'auouë bien qu'on peut dire qu'il est vray que ie connois telles & telles propositions , selon que ie suppose , ou que ie conçoÿ la nature de la quantité , de la ligne , de la superficie &c. mais que pour cela elles soyent en elles mesmes telles que ie les conçoÿ , on ne le peut auancer avec certitude. Et quoy qu'il en soit des veritez Mathematiques , ie vous demande (pour

ce qui regarde les autres choses dont il est maintenant question ,) pourquoy donc y a-t'il tant d'opinions différentes parmy les hommes ? Chacun pense concevoir fort clairement & fort distinctement celle qu'il deffend : & ne dites point que la plus part ne sont pas fermes dans leurs opinions , ou qu'ils feignent seulement de les bien entendre ; car ie sçay qu'il y en a plusieurs qui les soutiendront au peril de leur vie , quoy qu'ils en voyent d'autres portez de la mesme passion pour l'opinion contraire : si ce n'est peut-estre que vous croyiez que mesme à ce dernier moment on déguise encore ses sentimens , & qu'il n'est pas temps de tirer la verité du plus profond de sa conscience ? Et vous touchez vous-mesme cette difficulté lors que vous dites , *que vous avez receu autrefois plusieurs choses pour tres certaines & tres-euidentes , que vous avez depuis reconnu estre douteuses & incertaines* , mais vous la laissez indecise , & ne confirmez point vostre regle ; seulement vous prenez de là occasion de discourir des idées par qui vous pourriez auoir esté abusé , comme representant quelques choses hors de vous , qui pourtant hors de vous ne sont peut-estre rien ; en suite de quoy vous parlez derechef d'un Dieu trompeur , par qui vous pourriez auoir esté deceu touchant la verité de ces propositions : *deux & trois joints ensemble font le nombre de cinq. Un quaré n'a pas plus de quatre costez* , afin de nous signifier par là , qu'il faut attendre la confirmation de vostre regle.

iufques à ce que vous ayez prouué qu'il y a vn Dieu, qui ne peut eſtre trompeur. Combien qu'à vray dire, il n'eſt pas tant beſoin que vous trauailliez à confirmer cette regle, qui peut ſi facilement nous faire receuoir le faux pour le vray, & nous induire en erreur, qu'il eſt neceſſaire que vous nous enſeigniez vne bonne methode, qui nous aprenne à bien diriger nos penſées, & qui nous faſſe en meſme temps connoiſtre, quand il eſt vray que nous nous trompons, ou que nous ne nous trompons pas, toutes les fois que nous penſons conceuoir clairement & diſtinctement quelque choſe.

2. Apres cela vous diſtinguez les idées (que vous voulez eſtre des penſées entant qu'elles ſont comme des images) en trois façons, dont les vnes ſont nées avec nous, les autres viennent de dehors, & ſont étrangères, & les autres ſont faites & inuentées par nous. Soubz le premier genre, vous y mettez l'intelligence que vous auez de ce que c'eſt qu'on nomme en general vne choſe, ou vne verité, ou vne penſée : Soubz le ſecond, vous placez l'idée que vous auez du bruit que vous oyez, du Soleil que vous voyez, du feu que vous ſentez : Soubz le troiſième, vous y rangez les ſyrenes, les hypogrifes, & les autres ſemblables Chymeres, que vous forgez & inuentez de vous meſme ; & en ſuite vous dites que peut-eſtre il ſe peut faire que toutes vos idées ſoyent étrangères, ou toutes nées avec vous, ou toutes faites par vous, d'autant que vous n'en connoiſſez pas encore aſſez clairement & diſtinctement l'origine. C'eſt pourquoy il me ſemble que pour empêcher l'er-
reur

reur qui se pouroit cependant glisser, iusqu'à ce que leur origine vous soit entierement connue, ie veux icy vous faire remarquer, qu'il semble que toutes les jdées viennent de dehors, & qu'elles procedent de choses qui existent hors de l'entendement, & qui tombent soubz quelqu'un de nos sens. Car de vray l'esprit n'a pas seulement la faculté (ou plustost luy-mesme est vne faculté) de concevoir ces jdées étrangères qui emanent des objets extérieurs, & qui passent iusqu'à luy par l'entremise des sens, de les concevoir, dis-ie, toutes nuës & distinctes, & telles qu'il les reçoit en luy; mais de plus il a encore la faculté de les assembler & diuiser diuersément, de les étendre & racourcir, de les comparer & composer en plusieurs autres manieres. Et de là il s'ensuit, qu'au moins ce troisieme genre d'jdées que vous établissez, n'est point different du second: Car en effect l'jdée d'une chimere n'est point differente de celles de la teste d'un Lion, du ventre d'une cheure, & de la queue d'un serpent, de l'assemblage desquelles l'esprit en fait & compose vne seule, puis qu'estant prises separement, ou considerées chacune en particulier elles sont étrangères, & viennent de dehors. Ainsi l'jdée d'un geant, ou d'un homme que l'on conçoit grand comme vne montagne, ou si vous voulez cōme tout le monde, est la mesme que l'jdée étrangere d'un homme d'une grâdeur ordinaire, que l'esprit a étendue à sa fantaisie, quoy qu'il la conçoive d'autant plus cōfusément qu'il l'a d'avantage a grandie. De mesme aussi l'jdée

d'une pyramide, d'une ville, ou de telle autre chose que ce soit qu'on n'aura iamais veüe, est la mesme que l'idée étrangere, (mais vn peu defigurée, & par consequent coufufe) d'une pyramide, ou d'une ville qu'on aura veüe auparauant, laquelle l'esprit aura en quelque façon multipliée, diuisée, & comparée.

Pour ces especes que vous appelez naturelles, ou que vous dites estre nées avec nous, ie ne pense pas qu'il y en ait aucune de ce genre, & mesme toutes celles qu'on appelle de ce nom semblent auoir vne origine étrangere. *I'ay, dites vous, comme vne suite & dependance de ma nature d'entendre ce que c'est qu'on nomme en general vne chose.* Ie ne pense pas que vous vouliez parler de la faculté mesme d'entendre, de laquelle il ne peut y auoir aucun doute, & dont il n'est pas icy question; mais plustost vous entendez parler de l'idée d'une chose. Vous ne parlez pas aussi de l'idée d'une chose particuliere; car le Soleil, cette pierre, & toutes les choses singulieres, sont du genre des choses dont vous dites que les idées sont étrangères, & non pas naturelles. Vous parlez donc de l'idée d'une chose considerée en general, & entant qu'elle est synonyme avec l'estre, & d'egale étendue que luy. Mais, ie vous prie, comment cette idée generale peut-elle estre dans l'esprit, si en mesme temps il n'y a en luy autant de choses singulieres, & mesme les genres de ces choses, desquelles l'esprit faisant abstraction forme vn concept, ou vne idée qui conuienne à toutes en general, sans estre propre à pas

vne en particulier ? Certainement si l'idée d'une chose est naturelle, celle d'un animal, d'une plante, d'une pierre, & de tous les uniuersaux, sera aussi naturelle, & il ne sera pas besoin de nous tant traualier à faire le discernement de plusieurs choses singulieres, afin qu'en ayant retranché toutes les differences, nous ne retenions rien que ce qui paroistra clairement estre commun à toutes en general, ou bien, ce qui est le mesme, afin que nous en formions vne idée generique. Vous dites aussi que vous auez comme un apanage de vostre nature d'entendre ce que c'est que verité, ou bien, comme ie l'interprete, que l'idée de la verité est naturellement empreinte en vostre ame. Mais si la verité n'est rien autre chose que la conformité du iugement avec la chose dont on le porte, la verité n'est qu'une relation, & par consequent n'est rien de distinct de la chose mesme & de son idée comparées l'une avec l'autre : ou, ce qui ne differe point, n'est rien de distinct de l'idée de la chose : laquelle n'a pas seulement la vertu de se représenter elle mesme, mais aussi la chose, telle qu'elle est. C'est pourquoy l'idée de la verité est la mesme que l'idée de la chose, entant qu'elle luy est conforme, ou bien entant qu'elle la représente telle qu'elle est en effect. De façon que si l'idée de la chose n'est point née avec nous, & qu'elle soit étrangere, l'idée de la verité sera aussi étrangere, & non pas née avec nous. Et cecy s'entendant de chaque verité particuliere, se peut aussi entendre de la verité considerée en ge-

neral, dont la notion ou l'idée se tire (ainsi que nous venons de dire de l'idée d'une chose en general) des notions, ou des idées de chaque verité particuliere. Vous dites-encore, *que c'est une chose qui vous est naturelle d'entendre ce que c'est que pensée* (c'est à dire selon que ie l'interprete tousiours) *que l'idée de la pensée est née avec vous, & vous est naturelle.* Mais tout ainsi que l'esprit, de l'idée d'une ville forme l'idée d'une autre ville, de mesme aussi il peut de l'idée d'une action, par exemple d'une vision, ou d'une autre semblable, former l'idée d'une autre action, à sçavoir, de la pensée mesme: Car il y a tousiours vn certain raport & analogie entre les facultez qui connoissent, qui fait que l'une conduit aysement à la connoissance de l'autre; combien qu'à vray dire il ne se faut pas beaucoup mettre en peine de sçavoir de quel genre est l'idée de la pensée, nous devons plutost reserver ce soin pour l'idée de l'esprit mesme, ou de l'ame, laquelle si nous acordons vne fois qu'elle soit née avec nous, il n'y aura pas grand inconuenient de dire aussi le mesme de l'idée de la pensée: c'est pourquoy il faut attendre iusqu'à ce qu'il ait esté proué de l'esprit, que son idée est naturellement en nous.

3. Après cela il semble que vous reuoquiez en doute, non-seulement sçavoir si quelques idées procedent des choses existantes hors de nous, mais mesme que vous doutiez s'il y a aucunes choses qui existent hors de nous: d'où il semble que vous inferiez, qu'encore bien que vous ayez en

vous les idées de ces choses qu'on appelle extérieures, il ne s'ensuit pas neantmoins qu'il y en ait aucunes qui existent dans le monde, pource que les idées que vous en auez n'en procedent pas necessairement : mais peuvent ou proceder de vous, ou auoir esté introduites en vous par quelque autre maniere qui ne vous est pas connue. C'est aussi ie croy pour cette raison qu'un peu auparauant vous ne disiez pas que vous auiez aperceu la terre, le ciel, & les astres, mais seulement les idées de la terre, du ciel, & des astres, par qui vous pouuiez estre deceu. Si donc vous ne croyez pas encore qu'il y ait vne terre, vn ciel, & des astres, pourquoy, ie vous prie, marchez vous sur la terre ? pourquoy leuez vous les yeux pour contempler le Soleil ? pourquoy vous aprochez vous du feu pour en sentir la chaleur ? pourquoy vous mettez vous à table, ou pourquoy mangez vous pour rassasier vostre faim ? pourquoy remuez vous la langue pour parler ? & pourquoy mettez vous la main à la plume pour nous escrire vos pensées ? Certes ces choses peuvent bien estre dites ou inuentées subtilement, mais on n'a pas beaucoup de peine à s'en desabuser ; & n'estant pas possible que vous doutiez tout de bon de l'existence de ces choses, & que vous ne sçachiez fort bien qu'elles sont quelque chose d'existant hors de vous, traittons les choses serieusement & de bonne foy, & acoutumons nous à parler des choses comme elles sont. Que si supposé l'existence des choses extérieures, vous pensez qu'on ne puisse pas démontrer

lufifamment que nous empruntons d'elles les idées que nous en auons , il faut non feulement que vous repondiez aux difficultez que vous vous proposez vous mefme , mais auffi à toutes celles que l'on vous pouroit obiecter.

Pour montrer que les idées que nous auons de ces chofes viennent de dehors , vous dites , *qu'il femble que la nature nous l'enfeigne ainfi: & que nous experimenterons qu'elles ne viennent point de nous , & ne dépendent point de noftre volonté.* Mais pour ne rien dire ny des raisons ny de leurs folutions, il faloit auffi entre les autres difficultez faire & foudre celle-cy, à fçauoir, pourquoy dans vn aueugle né il n'y a aucune idée de la couleur, ou dans vnourd aucune idée de la voix: finon parce que ces chofes exterieures n'ont peu d'elles mefmes enuoyer aucune image de ce qu'elles font dans l'efprit de cét infortuné, dautant que dés le premier instant de fa naiffance les auenuës en ont eſté bouchées par des obstacles qu'elles n'ont peu forcer. Vous faites apres cela instance fur l'exemple du Soleil, de qui nous auons deux Idées bien differentes, l'une que nous auons receuë par les fens , & ſelon celle-là il nous paroift fort petit ; & l'autre qui eſt priſe des raisons de l'Aſtronomie , ſelon laquelle il nous paroift fort grand: or de ces deux Idées celle-là eſt la plus vraye , & la plus conforme à ſon exemplaire, qui ne vient point des fens , mais qui eſt tirée de certaines notions qui ſont nées avec nous , ou qui eſt faite par nous en quelque autre maniere que ce ſoit. Mais on peut reſpondre à cela que ces deux Idées du Solcil ſont

semblables, & vrayes, ou conformes au Soleil, mais l'une plus, & l'autre moins; de la mesme façon que deux differentes idées d'un mesme homme, dont l'une nous est enuoyée de dix pas, & l'autre de cent, ou de mille, sont semblables, vrayes, & conformes, mais celle-là plus, & celle-cy moins: d'autant que celle qui vient de plus prez se diminue moins que celle qui vient de plus loin; comme il me seroit aisé de vous expliquer en peu de paroles, si c'estoit icy le lieu de le faire, & que vous voulussiez tomber d'accord de mes principes. Au reste quoy que nous n'aperceuiions point autrement que par l'esprit cette vaste Idée du Soleil, ce n'est pas à dire pour cela qu'elle soit tirée de quelque notion qui soit naturellement en nous, mais il arriue que celle que nous receuons par les sens (conformement à ce que l'experience apuyée de la raison nous apprend que les mesmes choses estant éloignées paroissent plus petites que lors qu'elles sont plus proches) est autant acreuë par la force de nostre esprit, qu'il est constant que le Soleil est distant de nous, & que son diametre est égal à tant de demy diametres de la terre. Et voulez vous voir comme quoy la nature n'a rien mis en nous de cette idée? cherchez la dans vn aueugle né. Vous verrez premierement que dans son esprit elle n'est point colorée, ou lumineuse; vous verrez en suite qu'elle n'est point ronde, si quelqu'un ne l'en a auerty, & qu'il n'ait auparauant manié quelque chose de rond: vous verrez en fin qu'elle n'est point si grande, si la raison, ou l'autori-

té, ne luy a fait amplifier celle qu'il auoit conceuë. Mais pour dire quelque chose de plus, & ne nous point flater, nous autres qui auons tant de fois contemplé le Soleil, tant de fois mesuré son diametre aparent, tant de fois raisonné sur son veritable diametre, auons nous vne autre jdee, ou vne autre image du Soleil que la vulgaire? La raison nous montre bien à la verité que le Soleil est cent soixante & tant de fois plus grand que la terre, mais auons nous pour cela l'jdee d'un corps si vaste & si estendu? nous agrandissons bien celle que nous auons receuë par les sens autant que nous pouuons, nostre esprit s'efforce de l'acroistre autant qu'il est en luy, mais au bout du compte nostre esprit se confond luy-mesme, & ne se remplit que de tenebres: & si nous voulons auoir vne pensée distincte du Soleil, il faut que nous ayons recours à l'jdee que nous auons receuë de luy par l'entremise des sens. C'est assez que nous croyions que le Soleil est beaucoup plus grand que ce qu'il nous paroist; & que si nostre œil en estoit plus proche, il en receuroit vne jdee bien plus ample, & plus étenduë. Mais il faut que nostre esprit se contente de celle que nos sens luy presentent, & qu'il la considere telle qu'elle est.

4. En suite dequoy reconnoissant l'inégalité & la diuersité qui se rencontre entre les jdées; *Il est certain, dites vous, que celles qui me representent des substances, sont quelque chose de plus, & contiennent en soy, pour ainsi parler, plus de realité obiectiue, que celles*
qui

qui me representent seulement des modes , ou accidens ; Et en fin celle par laquelle ie conçois vn Dieu souuerain , eternal , infini , tout puissant , & createur uniuersel de toutes les choses qui sont hors de luy , a sans doute en soy plus de realité obiectiue , que celles par qui les substances finies me sont représentées. Vostre esprit vous conduit icy bien viste , c'est pourquoy il le faut vn peu arester. Je ne m'amuse pas neantmoins à vous demander d'abord ce que vous entendez par ces mots de *realité obiectiue* : Il suffit que nous sçachions que se disant vulgairement que les choses exterieures sont formellement & réellement en elles mesmes , mais obiectiuement ou par representation dans l'entendement , il semble que vous ne vouliez dire autre chose , sinon que l'idée doit se conformer entierement à la chose dont elle est l'idée : en telle sorte qu'elle ne contienne rien en obiet , qui ne soit en effect dans la chose : & qu'elle represente d'autant plus de realité , que la chose représentée en contient en elle mesme. Je sçay bien qu'incontinent après vous faites distinction entre la realité obiectiue , & la realité formelle , laquelle , comme ie pense , est l'idée mesme , non plus comme representant quelque chose , mais considerée comme vn estre separé , & ayant de soy quelque sorte d'entité. Mais quoy qu'il en soit , il est certain que ny l'idée , ny la realité obiectiue , ne doit pas estre mesurée selon toute la realité formelle que la chose a en soy : mais seulement selon cette partie dont l'esprit a eu connois-

fance , ou pour parler en d'autres termes , selon la connoissance que l'esprit en a. Ainsi , certes , on dira que l'idée qui est en vous d'une personne que vous avez souvent veüe , que vous avez attentivement considérée , & que vous avez regardée de tous costez , est tres-parfaite : mais que celle que vous pouvez avoir de celuy que vous n'aurez veu qu'une fois en passant , & que vous n'avez pas pleinement enuifagé , est tres imparfaite. Que si au lieu de sa personne vous n'avez veu que le masque qui en cacheoit le visage , & les habits qui en couvroient tout le corps , certainement on doit dire que vous n'avez point d'idée de cet homme , ou si vous en avez , qu'elle est fort imparfaite , & grandement confuse.

D'où i'infere que l'on peut bien avoir une idée distincte & veritable des accidens ; mais qu'on ne peut avoir tout au plus qu'une idée confuse , & contrefaitte de la substance qui en est voilée. En telle sorte que lors que vous dites *qu'il y a plus de realité obiective dans l'idée de la substance que dans celle des accidens* ; on doit premierement nier qu'on puisse avoir une idée naïve & veritable de la substance , & partant qu'on puisse avoir d'elle aucune realité obiective : & de plus quand on vous l'auroit accordé , on ne peut pas dire qu'elle soit plus grande que celle qui se rencontre dans les idées des accidens : veu que tout ce qu'elle a de realité , elle l'emprunte des idées des accidens , soubz lesquels , ou a la façon desquels nous auons dit cy-deuant que la substance

estoit conceüe , faisant voir qu'elle ne peut estre conceüe que comme quelque chose d'étendu, figuré, coloré &c.

Touchant ce que vous adioutez de l'idée de Dieu, dites moy ie vous prie , puis que vous n'estes pas encore assuré de son existence , comment pouuez vous sçauoir qu'il nous est représenté par son idée comme vn estre , eternal , infini , tout puissant , & createur de toutes choses &c? Cette idée que vous en formez , ne vient-elle point plutoft de la connoissance que vous auez eüe auparauant de luy , entant qu'il vous a plusieurs fois esté représenté sous ces attributs ? car à dire vray le décririez vous de la sorte , si vous n'en auiez iamais rien ouy dire de semblable ? Vous me direz peut-estre que cela n'est maintenant apporté que pour exemple , sans que vous définissiez encore rien de luy ; le le veux : mais prenez garde de n'en pas faire après vne préiugé.

Vous dites qu'il y a plus de realité obiéctiue dans l'idée d'un Dieu infiny , que dans l'idée d'une chose finie. Mais premierement l'esprit humain n'estant pas capable de conceuoir l'infinité , ne peut pas aussi auoir , ny se figurer vne idée qui represente vne chose infinie. Et partant celuy qui dit vne chose infinie, attribué à vne chose qu'il ne comprend point , vn nom qu'il n'entend pas non plus ; dautant que comme la chose s'étend au delà de toute sa comprehension , ainsi cette infinité , ou cette negation de termes qui est attri-

buée à cette extension , ne peut estre entenduë par celuy dont l'intelligence est tousiours reſtrainte & renfermée dans quelques bornes. En après toutes ces hautes perfections que nous auons coûtume d'attribuer à Dieu , ſemblent auoir eſté tirées des choſes que nous admirons ordinairement en nous , comme ſont la durée , la puissance , la ſcience , la bonté , le bonheur , &c. auſquelles ayant donné toute l'eſtenduë poſſible , nous diſons que Dieu eſt eternal , tout puissant , tout connoiſſant , ſouuerainement bon , parfaitement heureux , &c. Et ainſi l'Idée de Dieu repreſente bien à la verité toutes ces choſes , mais elle n'a pas pour cela plus de realité objectiue qu'en ont les choſes finies priſes toutes enſemble , des idées deſquelles cette Idée de Dieu a eſté compoſée , & après agrandie en la maniere que ie viens de décrire. Car ny celuy qui dit eternal n'embrace pas par ſa penſée toute l'eſtenduë de cette durée qui n'a iamais eu de commencement , & qui n'aura iamais fin : ny celuy qui dit tout puissant ne comprend pas toute la multitude des effets poſſibles ; & ainſi des autres attributs. Et en fin qui eſt celuy que l'on peut dire auoir vne idée de Dieu entiere & parfaite , c'eſt à dire qui le repreſente tel qu'il eſt ? Que Dieu ſeroit peu de choſe ſ'il n'eſtoit point autre que nous le conceuons , & ſ'il n'auoit que ce peu de perfections que nous remarquons eſtre en nous , quoy que nous conceuons qu'elles ſont en luy d'une façon beaucoup plus parfaite. La proportion qui eſt entre les perfections de Dieu , &

celles de l'homme, n'est-elle pas infiniment moindre, que celle qui est entre vn elefant, & vn petit ciron? Si donc celuy-là passeroit pour ridicule, lequel formant vne jdée sur le modele des perfections qu'il auroit remarquées dans vn ciron, voudroit dire que cette jdée qu'il a ainsi formée est celle d'vn elefant, & qu'elle le represente au naïf: pourquoy ne se moquera-t'on pas de celuy qui formant vne jdée sur le modele des perfections de l'homme, voudra dire que cette jdée est celle de Dieu mesme, & qu'elle le represente parfaitement? Et mesme ie vous demande, comment pouuons nous reconnoistre que ce peu de perfections que nous trouuons estre en nous, se retrouve aussi en Dieu? Et après l'auoir reconnu quelle peut estre l'essence que nous pouuons delà nous imaginer de luy? Certainement Dieu est infiniment élevé au dessus de toute comprehension: & quand nostre esprit se veut apliquer à sa contemplation, non seulement il se reconnoist trop foible pour le comprendre, mais encor il s'aveugle, & se confond luy-mesme. C'est pourquoy il n'y a pas lieu de dire que nous ayons aucune jdée veritable de Dieu qui nous le represente tel qu'il est: c'est bien assez si par le raport des perfections qui sont en nous, nous venons à en produire & former quelqu'vne qui s'accommodant à nostre foiblesse, soit propre aussi pour nostre vsage, laquelle ne soit point au dessus de nostre portée, & qui ne contienne aucune realité que nous n'ayons auparauant reconnu estre dans les autres

choses , ou que par leur moyen nous n'ayons aperceüe.

5. Vous dites en suite *qu'il est manifeste par la lumiere naturelle , qu'il doit y auoir pour le moins autant de realité dans la cause efficiente , & totale , qu'il y en a dans l'effect: & cela pour inferer qu'il doit y auoir pour le moins autant de realité formelle dans la cause d'vne idée , que l'idée contient de realité objectiue.* Ce pas-cy est encore bien grand , & il est aussi à propos que nous nous y arrestions vn peu. Et premierement cette commune Sentence , *qu'il n'y a rien dans l'effect qui ne soit dans sa cause* , semble deuoir estre plustost entenduë de la cause materielle , que de la cause efficiente : Car la cause efficiente est quelque chose d'exterieur , & qui souuentefois mesme est d'vne nature differente de son effect. Et bien que l'effect soit dit auoir sa realité de la cause efficiente , toutesfois il n'a pas necessairement la mesme que la cause efficiente a en soy , mais il en peut auoir vne autre qu'elle aura empruntée d'ailleurs. Cela se voit manifestement dans les effects de l'art. Car encore que la maison ait toute sa realité de l'Architecte , toutesfois l'Architecte ne la luy donne pas du sien , mais il l'emprunte d'ailleurs. Le Soleil fait la mesme chose lors qu'il change diuersement la matiere d'icy-bas , & que par ce changement il engendre diuers animaux ; bien plus , il en est de mesme des peres & des meres , de qui quoy que les enfans reçoient vn peu de matiere , ils ne la reçoient pas neantmoins d'eux comme d'vn principe ef-

ficient, mais seulement comme d'un principe matériel. Ce que vous objectez que l'estre d'un effect doit estre formellement ou eminentement dans sa cause, ne veut dire autre chose, sinon que l'effect a quelquefois vne forme semblable à celle de sa cause, & quelquefois vne differente, mais aussi moins parfaite: en sorte qu'alors la forme de la cause est plus noble que celle de son effect. Mais il ne s'ensuit pas pour cela que la cause qui contient eminentement son effect, luy donne quelque partie de son estre, ou bien que celle qui le contient formellement, partage sa propre forme avec son effect. Car bien qu'il semble que cela se fasse de la sorte dans la generation des choses viuentes, qui se fait par la voye de la semence, vous ne direz pas neantmoins, ie pense, que lors qu'un pere engendre son fils, il retranche & donne à son fils vne partie de son ame raisonnable. En vn mot, la cause efficiente ne contient point autrement son effect, sinon entant qu'elle le peut former d'une certaine matiere, & donner à cette matiere sa derniere perfection.

En après pour l'examen de ce que vous inferez touchant la realité objective, ie prens l'exemple de mon image mesme, laquelle peut estre considerée ou dans vn miroir, deuant lequel ie me presente, ou dans vn tableau que le peintre aura tiré. Car comme ie suis moy-mesme la cause de l'image qui est dans le miroir, entant que de moy i'enuoye mon image dans le miroir; & que le peintre est la cause de l'image qui est dé-

peinte dans le tableau ; De mesme lors que l'idée ou l'image de moy-mesme est dans vostre esprit, ou dans l'esprit de quelqu'autre, on peut demander, si ie suis moy-mesme la cause de cette image, entant que i'enuoye mon espeece dans l'œil, & par son entremise iusqu'à l'entendement mesme : ou bien s'il y a quelqu'autre cause qui comme vn peintre adroit & subtil la trace & la touche dans l'entendement. Mais il semble qu'il n'en faille point rechercher d'autre que moy ; car quoy que par après l'entendement puisse agrandir ou diminuer, composer & manier comme il luy plaist cette image de moy-mesme, ie suis neantmoins la cause premiere & principale de toute la realité qu'elle a en soy. Et ce qui se dit icy de moy, se doit entendre de la mesme façon de tous les autres objets exterieurs. Maintenant vous distinguez en deux façons la realité que vous attribuez à cette idée, sçauoir est, en realité formelle, & en realité objectiue ; Et quant à la formelle, elle ne peut estre autre que cette substance subtile & deliée qui coule & exhale incessamment de moy, & qui dès aussi-tost qu'elle est receuë dans l'entendement se transforme en vne idée. (Que si vous ne voulez pas que l'espeece qui vient de l'object soit vn écoulement de substance, établissez ce qu'il vous plaira, vous en diminuerez tousiours la realité.) Et pour le regard de la realité obiectiue, elle ne peut estre autre que la representation ou la ressemblance que cette idée a de moy-mesme, ou tout au plus que la symmetrie & l'arangement qui fait que

que les parties de cette jdee sont tellement disposées qu'elles me representent. Et de quelque façon que vous le preniez , ie ne voy pas que ce soit rien de réel ; pource que c'est simplement vne relation des parties entr'elles , entant que raportées à moy ; ou bien c'est vn mode de la realité formelle, entant qu'elle est arangée & disposée d'une telle façon , & non d'une autre : mais cela importe fort peu ; ie veux bien puisque vous le voulez, qu'elle soit apelée *realité obiective*. Cela estant posé , vous deuriez, ce semble, comparer la Realité formelle de cette jdee avec la mienne propre, ou bien avec ma substance , & sa realité obiective avec la symmetrie des parties de mon corps , ou avec la delineation & la forme exterieure de moy-mesme ; mais neantmoins il vous plaist de comparer sa realité obiective avec ma realité formelle. En fin quoy qu'il en soit de la façon avec laquelle vous expliquez cet axiome precedent , il est manifeste , que non seulement il y a en moy autant de realité formelle , qu'il y a de realité obiective dans l'jdee de moy-mesme ; mais aussi que la realité formelle de cette jdee , n'est presque rien au respect de ma realité formelle , c'est à dire de la realité de toute ma substance. C'est pourquoy ie demeure d'accord avec vous, *qu'il doit y avoir pour le moins autant de realité formelle dans la cause d'une jdee, qu'il y a dans cette jdee de realité obiective*, veu que tout ce qui est contenu dans vne jdee n'est presque rien en comparaison de sa cause.

6. Vous poursuiuez, & dites *Que s'il y a en vous*

vne jdee dont la realité objective soit si grande, que vous ne
 l'avez point contenuë ny formellement, ny eminentement, &
 de qui par consequent vous n'avez peu estre la cause, que
 pour lors il suit de là necessairement quil y a dans le monde
 vn autre estre que vous qui existe : & que sans cela vous
 n'avez aucun argument qui vous rende certain de l'existence
 d'aucune chose. Mais, comme i'ay desia dit auparauant,
 vous n'estes pas la cause de la realité des jdees, mais
 bien les choses mesmes qui sont representées par el-
 les, entant qu'elles enuoyent leurs images dans vous,
 comme dans vn miroir ; quoy que vous puissiez de
 là prendre quelquefois occasion de vous figurer des
 chimeres. Mais soit que vous en foyez la cause, soit
 que vous ne le foyez pas, estes vous pour cela en
 doute qu'il y ait quelqu'autre chose que vous qui exi-
 ste dans le monde ? ne nous en faites point accroire.
 ie vous prie ; car quoy qu'il en soit des jdees, ie ne
 pense pas qu'il soit besoin de chercher des raisons
 pour vous prouuer vne chose si constante. Vous par-
 courez après cela les jdees qui sont en vous, & entre ces
 jdees, outre celle de vous-mesme, vous comptez aussi les jdees
 de Dieu, des choses corporelles & inanimées, des Anges, des
 animaux, & des hommes : Et cela pour inferer (après auoir
 dit qu'il ne peut y auoir aucune difficulté pour ce qui regar-
 de l'jdee de vous-mesme) que les jdees des hommes, des ani-
 maux, & des Anges peuuent estre composées de celles que
 vous auez de Dieu, de vous-mesme, & des choses cor-
 porelles ; & mesme que les jdees des choses corporelles peu-
 uent venir de vous-mesme. Mais ie trouue icy qu'il y

a lieu de s'étonner comment vous auancez si assurément que vous ayez l'idée de vous-mesme, (& mesme vne idée si féconde, que d'elle seule vous en puissiez tirer vn si grand nombre d'autres) & qu'à son égard il ne peut y auoir aucune difficulté: quoy que neantmoins il soit vray de dire, ou que vous n'avez point l'idée de vous-mesme, ou si vous en avez aucune, qu'elle est fort confuse & imparfaite, comme i'ay desia remarqué sur la precedente meditation. Il est bien vray que vous souteniez en ce lieu-là, que rien ne pouuoit estre connu plus facilement & plus euidentement par vous que vous-mesme; mais que direz vous si ie vous montre ici, que n'estant pas possible que vous ayez, ny mesme que vous puissiez auoir, l'idée de vous-mesme, il n'ya rien que vous ne connoissiez plus facilement & plus euidentement que vous, ou que vostre Esprit.

Et certes considerant pourquoy & comment il se peut faire que l'œil ne se voye pas luy-mesme, ny que l'entendement ne se conçoie point: il m'est venu en la pensée que rien n'agit sur soy-mesme: car en effect ny la main (ou du moins l'extremité de la main) ne se frappe point elle mesme, ny le pied ne se donne point vn coup. Or estant d'ailleurs necessaire pour auoir la connoissance d'une chose, que cette chose agisse sur la faculté qui connoist, c'est à dire, qu'elle enuoye en elle son espece, ou bien qu'elle l'informe & la remplisse de son image, c'est vne chose euidente que la faculté mesme n'estant

pas hors de soy , ne peut pas enuoyer ou transmettre en soy son espece , ny par consequent former la notion de soy-mesme. Et pourquoy pensez-vous que l'œil ne se voyant pas luy-mesme dans soy , se voit neantmoins dans vn miroir ? C'est sans doute parce qu'entre l'œil & le miroir il y a vn espace , & que l'œil agit de telle sorte contre le miroir , en enuoyant contre luy son image , que le miroir après agit contre l'œil , en renuoyant contre luy sa propre espece. Donnez moy donc vn miroir contre lequel vous agissiez en mesme façon , & ie vous assure que venant à reflechir & renuoyer contre vous vostre propre espece , vous pourez alors vous voir & connoistre vous-mesme , non pas à la verité par vne connoissance directe , mais du moins par vne connoissance reflechie : autrement ie ne voy pas que vous puissiez auoir aucune notion ou jdée de vous-mesme. le pourois encore icy insister , comment il est possible que vous ayez l'jdée de Dieu , si ce n'est peut-estre vne jdée telle que ie l'ay naguieres decrite ? comment celle des Anges ? desquels si vous n'auiez iamais ouy parler , ie doute si iamais vous en auriez eu aucune pensée ; comment celles des animaux , & de tout le reste des choses ? dont ie suis presque assuré que vous n'auriez iamais eu aucune jdée , si elles ne vous estoient jamais tombées sous les sens : non plus que vous n'en auez point d'vne infinité de choses dont la veüe ny la renommée n'est iamais paruenüe iusques à vous ; Mais sans in-

fister d'avantage la dessus , ie demeure d'accord qu'on peut tellement aranger & composer les idées des diuerses choses qui sont en l'esprit , que de là il en naisse les formes de plusieurs autres choses ; combien que celles dont vous faites le dénombrement ne semblent pas suffisantes pour vne si grande diuersité , ny mesme pour l'idée distincte & déterminée d'aucune chose que ce soit . Je m'areste seulement aux idées des choses corporelles , touchant lesquelles ce n'est pas vne petite difficulté de sçauoir comment de la seule idée de vous-mesme (au moment que vous maintenez n'estre pas corporel , & que vous vous considerez comme tel) vous les auez peu deuir. Car si vous n'auz connoissance que de la substance spirituelle , ou incorporelle , comme se peut-il faire que vous conceuiez aussi la substance corporelle ? y a-t'il aucun raport entre l'vne & l'autre de ces substances ? Vous dites qu'elles conuiennent entr'elles , en ce qu'elles sont toutes deux capables d'exister : Mais cette conuenance ne peut estre entendüe , si premierement on ne conçoit la nature des choses que l'on dit auoir de la conuenance . Car vous en faites vne notion commune , qui ne peut estre formée que sur la connoissance des choses particulieres. Certes si par la connoissance de la substance incorporelle l'entendement peut former l'idée de la substance corporelle , il ne faut plus douter qu'vn aueugle né , ou vne personne qui dez sa naissance auroit este derenuë parmi

dés tenebres fort épaisses, ne puisse former l'idée des couleurs & de la lumiere. Vous dites qu'on peut en suite auoir l'idée de l'estenduë, de la figure, du mouuement, & des autres sensibiles communs; mais vous le dites seulement sans le prouuer, & cela vous est fort aisé à dire. Aussi ie métonne seulement pourquoy vous ne déduisez pas avec la mesme facilité l'idée de la lumiere, des couleurs, & des autres choses qui sont les obiects particuliers des autres sens. Mais c'est assez s'arrester sur cette matiere.

7. Vous concluez, *Et partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considerer s'il y a quelque chose qui n'ait peu venir de moy-mesme. Par le nom de Dieu i'entens vne substance infinie, eternelle, immuable, independante, toute connoissante, toute puissante, & par laquelle moy-mesme, & toutes les autres choses qui sont (s'il est vray qu'il y en ait qui existent) ont esté créées & produites. Toutes lesquelles choses sont en effect telles, que plus attentiuement ie les considere, & moins ie me persuade que l'idée que i'en ay puisse tirer son origine de moy seul; & par consequent, de tout ce qui a esté dit cy-deuant, il faut necessairement conclure que Dieu existe.* Vous voila en fin parueniu où vous aspiriez: Quant à moy, comme i'embrasse la conclusion que vous venez de tirer, aussi ne voy-je pas d'où vous la pouuez deduire. Vous dites que les choses que vous conceuez de Dieu sont telles qu'elles n'ont peu venir de vous-mesmes, pour inferer de là qu'elles ont deu venir de Dieu. Mais premierement il

n'y a rien de plus vray qu'elles ne sont point venuës de vous-mesmes , & que vous n'en auez point eu l'intelligence de vous seul. Car outre que les objets mesmes exterieurs vous en ont enuoyé les idées , elles sont aussi parties, & vous les auez apprises de vos parens, de vos maistres , des discours des sages , & en fin de l'entretien de ceux avec qui vous auez conuersé. Mais vous repondrez peut-estre , ie ne suis qu'un esprit, qui ne sçay pas s'il y a rien au monde hors de moy, ie doute mesme si j'ay des oreilles par qui j'aye peu ouïr aucune chose , & ne connois point d'hommes avec qui j'aye peu conuerser. Vous pouuez répondre cela ; mais le diriez vous , si vous n'auiez en effect point d'oreilles pour nous ouïr , & s'il n'y auoit point d'hommes qui vous eussent appris à parler ? Parlons serieusement , & ne deguifons point la verité ; ces paroles que vous prononcez de Dieu , ne les auez vous pas apprises de la frequentation des hommes avec qui vous auez vescu ? & puis que vous tenez d'eux les paroles , ne tenez vous pas d'eux aussi les notions designées , & entenduës par ces mesmes paroles ? & partant , quoy qu'on vous accorde qu'elles ne peuvent pas venir de vous seul , il ne s'ensuit pas pour cela , qu'elles doiuent venir de Dieu , mais seulement de quelque chose hors de vous. En après , qui a-t'il dans ces idées , que vous n'ayez peu former & composer de vous-mesme à l'occasion des choses que vous auez autrefois veuës , & apprises ? Pensez-vous pour cela conceuoir quelque chose qui soit au dessus

de l'intelligence humaine ? Certainement si vous conceuiez Dieu tel qu'il est , vous auriez raison de croire que vous auriez esté instruit & enseigné de Dieu mesme : mais tous ces attributs que vous donnez à Dieu , ne sont rien autre chose qu'un amas de certaines perfections , que vous avez remarquées en quelques hommes , ou en d'autres creatures , lesquelles l'esprit humain est capable d'entendre , d'assembler, & d'amplifier comme il luy plaist , ainsi qu'il a desia esté plusieurs fois obserué.

Vous dites que bien vous puissiez auoir de vous-mesme l'idée de la substance , parce que vous estes vne substance : vous ne pouuez pas neantmoins auoir de vous - mesme l'idée de la substance infinie , parce que vous n'estes pas infiny. Mais vous vous trompez grandement, si vous pensez auoir l'idée de la substance infinie , laquelle ne peut estre en vous que de nom seulement , & en la maniere que les hommes peuuent comprendre l'infiny , qui est en effect ne le pas comprendre ; De sorte qu'il n'est pas necessaire , qu'une telle idée soit émanée d'une substance infinie , puis qu'elle peut estre formée en conjoignant, & amplifiant les perfections que l'esprit humain est capable de conceuoir , comme il a desia esté dit. Si ce n'est peut-estre que lors que les anciens Philosophes en multipliant les idées qu'ils auoient de cét espace visible , de ce monde, & de ce peu de principes dont il est composé , ont formé celles d'un monde infiniment estendu , d'une infinité de principes , & d'une infinité de mondes, vous vouliez dire
qu'ils

qu'ils n'ont pas formé ces idées par la force de leur pensée, mais qu'elles leur ont esté enuoyées en l'esprit par vn monde veritablement infiny en son estenduë, par vne veritable infinité de principes, & par vne infinité de mondes réellement existens!

Quant à ce que vous dites *que vous conceuez l'infiny par vne vraye idée* : certainement si elle estoit vraye, elle vous représenteroit l'infiny comme il est en soy, & partant vous comprendriez ce qui est en luy de plus essentiel, & dont il s'agit maintenant, à sçauoir, l'infinité mesme. Mais vostre pensée se termine toujours à quelque chose de finy, & vous ne dites rien que le seul nom d'infiny, pource que vous ne sçauriez comprendre ce qui est au delà de vostre comprehension: en sorte qu'on peut dire avec raison que vous ne conceuez l'infiny que par la seule negation du finy. Et ce n'est pas assez de dire *Que vous conceuez plus de realité dans vne substance infinie que dans vne finie*; Car il faudroit que vous conceussiez vne realité infinie, ce que neantmoins vous ne faites pas. Et mesme à vray dire vous ne conceuez pas plus de realité; dautant que vous estendez seulement la substance finie, & après vous vous figurez qu'il y a plus de realité dans ce qui est ainsi agrandy & estendu par vostre pensée qu'en cela mesme lors qu'il est racourcy, & non estendu. Si ce n'est que vous veüilliez aussi que ces Philosophes conceussent en effect plus de realité, lors qu'ils s'imaginoient plusieurs mondes, que lors qu'ils n'en conceuoient qu'vn seul. Et sur cela ie remarqueray

en passant, que la cause pourquoy nostre esprit se confond d'autant plus, que plus il augmente & amplifie quelque espece, ou jdee, vient de ce qu'alors il dérange cette espece de sa situation naturelle, qu'il en oste la distinction des parties, & qu'il l'étend de telle sorte, & la rend si mince & si deliée, qu'en fin elle s'euanouit & de dissipe. Je ne m'arreste pas à dire que l'esprit se confond pareillement pour vne cause toute opposée, à sçauoir, lors qu'il amoindrit & appetisse par trop vne jdee qu'il auoit auparauant conceuë soubz quelque sorte de grandeur.

Vous dites qu'il n'importe pas que vous ne puissiez comprendre l'infini, ny mesme beaucoup de choses qui sont en luy : mais qu'il s'agit de conceuëz bien quelque peu de choses, afin qu'il soit vray de dire que vous en auez vne jdee tres-vraye, tres-claire, & tres-distincte. Tant s'en faut, il n'est pas vray que vous ayez vne vraye jdee de l'infini, mais bien seulement du fini, s'il est vray que vous ne compreniez pas l'infini, mais seulement le fini. On peut dire tout au plus que vous connoissez vne partie de l'infini : mais non pas pour cela l'infini mesme, en mesme façon qu'on pouroit bien dire que celuy-là auroit connoissance d'vne partie du monde, qui n'auroit iamais rien veu que le trou d'vne cauerne, mais on ne pouroit pas dire qu'il auroit l'jdee de tout le monde : en sorte qu'il passeroit pour tout affait ridicule, s'il se persuadoit que l'jdee d'vne si petite

portion, fust la vraye & naturelle jdee de tout le monde entier. *Mais*, dites vous, *il est du propre de l'infini, qu'il ne soit pas compris par vous qui estes fini.* Certes ie le croy; mais il n'est pas du propre de la vraye jdee de l'infini, de n'en representer qu'une tres-petite partie, ou plutost rien du tout, puis qu'il n'y a point de proportion de cette partie avec le tout. *Il suffit*, dites vous, *que vous conceuiez bien distinctement ce peu de choses?* ouy: comme il suffit de voir l'extremite des cheueux de celuy duquel on veut auoir vne veritable jdee. Vn peintre n'auroit-il pas bien réussi, qui pour me representer naïuement sur vne toile, auroit seulement tracé vn de mes cheueux, ou mesme l'extremite de l'vn d'eux? Or il est vray pourtant qu'il y a vne proportion non seulement beaucoup moindre, mais mesme infiniment moindre, entre tout ce que nous connoissons de l'infiny, & l'infini mesme, qu'entre vn de mes cheueux, ou l'extremite de l'vn d'eux, & mon corps entier. En vn mot tout vostre raisonnement ne prouue rien de Dieu, qu'il ne prouue aussi d'vne infinité de mondes; & ce d'autant plus, qu'il a esté plus aysé a ces anciens philosophes d'en former & conceuoir les jdees, par la connoissance claire & distincte qu'ils auoyent de cettuy-cy, qu'il ne vous est aysé de conceuoir Dieu, ou l'estre infini, par la connoissance de vostre substance, dont la nature ne vous est pas encore connue.

.8. Vous faites après cela cet autre raisonnement,

Car comment seroit-il possible que ie puisse connoistre que ie doute, & que ie desire, c'est à dire qu'il me manque quelque chose, & que ie ne suis pas entierement parfait, si ie n'auois en moy aucune idée d'un estre plus parfait que le mien, par la comparaison duquel ie reconnoistris mes défauts? Mais si vous doutez de quelque chose, si vous en desirez quelqu'une, si vous connoissez qu'il vous manque quelque perfection, quelle merueille y a t'il en cela, puis que vous ne connoissez par tout, que vous n'estes pas en toutes choses, & que vous ne possédez pas tout? Vous reconnoissez, dites vous, que vous n'estes pas tout parfait; certainement ie vous croy, & vous le pouuez dire sans enuie, & sans vous faire tort; doncques, concluez vous, il y a quelque chose de plus parfait que moy qui existe? pourquoy non? combien que ce que vous desirez ne soit pas tousiours en tout plus parfait que vous estes: Car lors que vous desirez du pain, ce pain que vous desirez n'est pas en tout plus parfait que vous, ou que vostre corps: mais il est seulement plus parfait, que cette faim, ou inanition, qui est dans vostre estomac. Comment donc conclurez vous qu'il y a quelque chose de plus parfait que vous qui existe? C'est à sçauoir, entant que vous voyez l'vniuersité des choses, dans laquelle & vous, & le pain, & les autres choses, avec vous sont renfermées: Car chaque partie de l'vniuers ayant en soy quelque perfection, & les vnes seruant à perfectionner les autres, il est aysé de conceuoir

qu'il y a plus de perfection dans le tout que dans vne partie, & par consequent, puis que vous n'estes qu'une partie de ce tout, vous devez connoistre quelque chose de plus parfait que vous. Vous pouvez donc en cette façon auoir en vous l'idée d'un estre plus parfait que le vostre, par la comparaison duquel vous reconnoissiez vos defaux; pour ne point dire qu'il peut y auoir d'autres parties dans cet vniuers plus parfaites que vous, & cela estant vous pouvez desirer ce qu'elles ont, & par leur comparaison, vos defaux peuuent estre reconnus. Car vous auez peu connoistre vn homme qui fust plus fort, plus sain, plus vigoureux, mieux fait, plus docte, plus moderé, & partant plus parfait que vous: & il ne vous a pas esté difficile d'en conceuoir l'idée, & par la comparaison de cette idée connoistre que vous n'auiez pas tant de santé, tant de force, & en vn mot tant de perfections qu'il en possede.

Vous vous faites vn peu après cette obiection, *Mais peut-estre que ie suis quelque chose de plus que ie ne pense, & que toutes ces perfections que i'attribue à Dieu sont en quelque façon en moy en puissance, quoy qu'elles ne se produisent pas encore, & ne se fassent point paroistre par leurs actions, comme il peut arriuer, si ma connoissance s'augmente de plus en plus à l'infiny.* Mais à cela vous répondez, encore qu'il fust vray que ma connoissance acquist tous les iours de nouveaux degrez de perfection, & qu'il y eust en moy beaucoup de choses en

puissance, qui n'y sont pas encore actuellement, toutesfois rien de tout cela n'appartient à l'idée de Dieu, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement & en effect? Et mesme n'est-ce pas un argument infallible d'imperfection en ma connoissance, de ce qu'elle s'acroist peu a peu, & qu'elle s'augmente par degrez. Mais on peut repliquer à cela qu'il est bien vray que les choses que vous concevez dans vne jdee, sont actuellement dans cette mesme jdee; mais neantmoins elles ne sont pas pour cela actuellement dans la chose mesme dont elle est l'jdee: Ainsi l'Architecte se figure l'jdee d'une maison, laquelle de vray est actuellement composée de murailles, de planchers, de toits, de fenestres, & d'autres parties suiuant le dessein qu'il en a pris, & neantmoins la maison, ny aucunes de ses parties ne sont pas encore actuellement, mais seulement en puissance. De mesme aussi cette jdee que les anciens Philosophes auoient d'une infinité de mondes contient en effect des mondes infinis, mais vous ne direz pas pour cela que ces mondes infinis existent actuellement. C'est pourquoy soit qu'il y ait en vous quelque chose en puissance, soit qu'il n'y ait rien, c'est assez que vostre jdee, ou connoissance, se puisse augmenter & acroistre par degrez: & on ne doit pas pour cela inferer, que ce qui est représenté, ou connu par elle, existe actuellement. Ce qu'aprez cela vous remarquez, à sçauoir, que vostre connoissance ne sera iamais actuellement infinie, vous doit estre accordé sans con-

testation ; mais aussi devez-vous sçauoir , que vous n'aurez iamais vne vraye & naturelle jdée de Dieu : dont il vous restera tousiours beaucoup plus (& mesme infiniment plus) à connoistre , que de celuy dont vous n'auriez veu que l'extremité des cheueux. Car ie veux bien que vous n'ayez pas veu cét homme tout entier ; toutesfois vous en auez veu d'autres , par la comparaison desquels vous pouuez par coniecture vous figurer de luy quelque jdée : mais on ne peut pas dire que nous ayons iamais rien veu de semblable à Dieu ; & à l'immensité de son Essence.

Vous dites que vous conceuez que Dieu est actuellement infiny , en telle sorte qu'on ne sçauroit rien adiouster à sa perfection. Mais vous en iugez ainsi sans le sçauoir , & le iugement que vous en faites ne vient que de la préuention de vostre esprit ; ainsi que les anciens Philosophes pensoient qu'il y eust des mondes infinis , vne infinité de principes , & vn vniuers si vaste en son estenduë , qu'on ne pouuoit rien adiouster à sa grandeur. Ce que vous dites en suite , que l'estre obiectif d'une idée ne peut pas dépendre ou proceder d'un estre qui n'est qu'en puissance , mais seulement d'un estre formel , ou actuel. Voyez comment cela peut estre vray , si ce que ie viens de dire de l'idée d'un Architecte , & de celle des anciens Philosophes est veritable ; & principalement si vous prenez garde que ces sortes d'idées sont composées des autres dont vostre entendement a desia esté informé par l'existence actuelle de leurs causes.

9. Vous demandez par apres, *Si vous-mesme qui auez l'idée d'un estre plus parfait que le vostre, vous pourriez estre, en cas qu'il n'y eust point de Dieu ? & vous respondes, de qui aurois-je donc mon existence ? c'est à sçauoir de moy-mesme, ou de mes parens, ou de quelques autres causes moins parfaites que Dieu ?* en suite dequoy vous prouuez que vous n'estes point par vous-mesme : Mais cela n'étoit point necessaire. Vous rendez aussi raison pourquoy vous n'auiez pas tousiours esté : mais cela estoit aussi superflu ; sinon entant que de là vous voulez inferer que vous n'auiez pas seulement vne cause efficiente & productrice de vostre estre, mais que vous en auez aussi vne qui dans tous les momens vous conferue. Et cela, dites vous, *parce que toût le temps de vôtre vie pouuant estre diuisé en plusieurs parties, il faut de nécessité que vous soyeZ créé de nouveau en chacune de ses parties, à cause de la mutuelle independance qui est entre les unes & les autres.* Mais voyez ie vous prie, comment cela se peut entendre. Car il est bien vray qu'il y a certains effects, qui pour perseuerer dans l'estre, & n'estre pas à tous momens aneantis, ont besoin de la presence & actiuité continuelle de la cause qui leur a donné le premier estre ; & de cette nature est la lumiere du Soleil (combien qu'à vray dire ces fortes d'effects, ne soient pas tant en effect les mesmes, que d'autres qui y succedent imperceptiblement, comme il se void en l'eau d'vn fleuue) mais nous en voyons d'autres qui perseuerent dans l'estre, non seulement lors que la cause qui les a produits n'agit plus,

plus ; mais aussi lors mesme qu'elle est tout à fait corrompue & aneantie. Et de ce genre sont toutes les choses que nous voyons dont les causes ne subsistent plus , desquelles il seroit inutile de faire icy le dénombrement ; il suffit seulement que vous soyez l'une d'entr'elles , quelle que puisse estre la cause de vostre estre. Mais, dites vous, *les parties du temps de vostre vie ne dependent point les unes des autres.* Icy l'on pourroit repliquer , qu'on ne se peut imaginer aucune chose dont les parties soyent plus inseparables les unes des autres que sont celles du temps ; dont la liaison & la suite soyent plus indissolubles ; & dont les parties posterieures se puissent moins détacher , & auoir plus d'vnion , & de dependance , de celles qui les precedent. Mais pour ne pas insister davantage là-dessus , que sert à vostre production , ou conseruation, cette dependance , ou independance des parties du temps , lesquelles sont exterieures , successives , & n'ont aucune activité ? Certes elles n'y contribuent pas davantage , que fait le flux & reflux continuel des eaux à la production , ou conseruation d'une roche qu'elles arrousent. *Mais* , direz-vous, *de ce que j'ay cy-deuant esté , il ne s'ensuit pas que ie doine estre maintenant ?* le le croy bien : non que pour cela il soit besoin d'une cause qui vous crée incessamment de nouveau ; mais parce qu'il n'est pas impossible qu'il y ait quelque cause qui vous puisse détruire , ou que vous ayez en vous si peu de force & de vertu , que vous defailliez en fin de vous-mesme.

Vous dites que c'est une chose manifeste par la lumiere naturelle, que la conservation & la creation, ne diferent qu'au regard de nostre façon de penser, & non point en effect. Mais ie ne voy point que cela soit manifeste, si ce n'est peut-estre comme ie viens de dire dans ces effects qui demandent la presence & l'actiuité continuelle de leurs causes, comme la lumiere, & autres semblables. Vous adioutez que vous n'avez point en vous cette vertu par laquelle vous puissiez vous conserver vous-mesme, par ce qu'estant une chose qui pense, si une telle vertu residoit en vous, vous en auriez connoissance. Mais il y a en vous vne certaine vertu par laquelle vous pouuez vous assurer que vous perseuererez dans l'estre: non pas toutesfois necessairement, ou indubitablement, par ce que cette vertu, ou naturelle constitution, quelle qu'elle soit, ne s'entend pas iusques à éloigner de vous toute sorte de cause corruptiue, tant interne, qu'externe. C'est pourquoy vous ne cesserez point d'estre, puis que vous avez en vous assez de vertu, non pour vous reproduire de nouveau, mais pour vous faire perseuerer, au cas que quelque cause corruptiue ne suruienne.

Or de tout vostre raisonnement vous concluez fort bien, que vous dependez de quelque estre different de vous, non pas toutesfois comme estant de nouveau par luy produit, mais comme ayant esté autrefois produit par luy. Vous poursuuez, & dites que ny vos parens, ny d'autres qu'eux ne peuvent estre ce-

luy de qui vous dépendez. Mais pourquoy vos parens ne le seroyent ils pas, de qui vous paroissez si manifestement estre produit coniointement avec vostre corps, pour ne rien dire du Soleil, & de plusieurs autres causes, qui ont concouru à vostre generation? Mais, dites vous, *ie suis vne chose qui pense, & qui ay en moy l'idée de Dieu.* Mais vos parens, ou les esprits de vos parens, n'ont ils pas esté des choses qui pensent, & nont ils pas eu l'idée de Dieu aussi bien que vous? Et à quel propos rebatre en cet endroit, comme vous faites, cet axiome dont vous auez desia cy-deuant parlé, à sçauoir, *que c'est vne chose tres-euidente, qu'il doit y auoir au moins autant de realité dans la cause que dans son effect.* Si, dites vous, *celuy de qui ie depens est autre que Dieu, on peut demander s'il est par soy, ou par autruy?* Car s'il est par soy il sera Dieu, que s'il est par autruy, on fera derechef la mesme demande, iusques à ce qu'on soit parueniu à vne cause qui soit par soy, & qui par consequent soit Dieu; puis qu'en cela il ne peut y auoir de progres à l'infini. Mais si vos parens ont esté la cause de vostre estre, cette cause a peu estre, non pas par soy, mais par autruy, & celle-là derechef par vne autre, & ainsi iusqu'à l'infini: & iamais vous ne pourez prouuer qu'il y ait aucune absurdité dans ce progres à l'infini, si vous ne prouuez en mesme temps que le monde a eu commencement; & par consequent qu'il y a eu vn premier pere, qui n'en auoit point deuant luy. Certes le progres à l'infini paroist absurde seu-

lement dans ces causes qui sont tellement liées & subordonnées les vnes aux autres, que l'inférieur ne peut agir sans vn supérieur qui le remuë : Comme lors que quelque chose est meuë par vne pierre, qui a esté pouffée par vn baston, que la main auoit ébranlé ; ou qu'vn poids est enleué par le dernier anneau d'vne chaisne, qui est entraîné par son supérieur, & celuy-cy par vn autre ; car pour lors il faut remonter a vn premier moteur, qui donne le branle a tous les autres. Mais dans ces sortes de causes qui sont tellement ordonnées, que la premiere estant détruite, celle qui en depend ne laisse pas de subsister, & de pouuoir agir, il semble qu'il n'y ait aucune absurdité de suposer entr'elles vn progrès à l'infini. C'est pourquoy lors que vous dites qu'il est tresmanifeste, qu'en cela il ne peut y auoir de progrès à l'infini : voyez si Aristote en a ainsi jugé, qui a creu que le monde n'auoit point eu de commencement, & qui n'a point reconnu de premier pere. Pursuiuant vostre raisonnement, vous dites, *qu'on ne scauroit pas feindre aussi que peut-estre plusieurs causes ont ensemble concouru en partie à la production de vostre estre, & que de l'vne vous auez receu l'idée d'une des perfections que vous attribuez à Dieu, & d'une autre l'idée de quelque autre ; puis que toutes ces perfections ne se peuuent rencontrer qu'en vn seul & vray Dieu, de qui l'unité, ou la simplicité est la principale perfection.* Toutesfois, soit qu'il n'y ait qu'vne seule cause de vostre estre, soit qu'il y en ait plusieurs, il n'est pas

pour cela nécessaire qu'elles ayent imprimé en vous les idées de leurs perfections , que vous ayez peu puis après assembler . Mais cependant ie voudrois bien vous demander , pourquoy s'il n'a peu y auoir plusieurs causes de vostre estre , plusieurs choses du moins n'auroient peu estre dans le monde , dont ayant contemplé , & admiré separement les diuerses perfections , vous ayez pris occasion de penser que cette chose-là seroit heureuse , en qui elles se rencontreroient toutes iointes ensemble ? Vous sçavez comment les Poëtes nous décrivent la Pandore ; pourquoy donc vous pareillement , après auoir admiré en diuers hommes vne science eminente , vne haute sagesse , vne puissance souueraine , vne santé vigoureuse , vne beauté parfaite , vn bonheur sans disgrâce , & vne longue vie , pourquoy dis-ie n'aurez vous peu assembler toutes ces perfections , & penser que celuy-là seroit digne d'admiration , qui les pouroit posséder toutes ensemble ? Pourquoy en suite n'aurez vous peu augmenter toutes ces perfections iusqu'à tel point , que l'estat de celuy-là fust encore plus à admirer , si non seulement il ne manquoit rien à sa sçience , à sa puissance , à sa durée , & à toutes ses autres perfections , mais aussi qu'elles fussent si accomplies qu'on n'y peust rien adiouter , & qu'ainsi il fust tout connoissant , tout puissant , eternal , & qu'il possedast en vn souuerain degré toutes sortes de perfections ? & voyant que la nature humaine n'est pas capable de contenir vn tel assemblage &

assortiment de perfections , pourquoy n'aurez vous peu penser que cette nature-là seroit parfaitement heureuse , à qui toutes ces choses pouroient appartenir? pourquoy aussi ne pas croire vne chose digne de vostre recherche, de sçauoir si vne telle nature existe, ou non, dans le monde? pourquoy n'estre pas tellement persuadé par certains argumens , qu'il vous semble que ce soit vne chose plus conuenable qu'une telle nature existe , qu'elle n'existe pas? & pourquoy en fin supposé qu'elle existe , ne pourriez vous pas luy dénier la corporeité, la limitation , & toutes les autres choses qui enferment dans leur concept quelque sorte d'imperfection? C'est ainsi sans doute qu'il paroist que plusieurs ont poussé leur raisonnement; quoy que neantmoins il soit arriué que tous n'ayans pas suiuy la mesme voye ; ny porté si loin leurs pensées les vns que les autres , quelques-vns ayant renfermé la diuinité dans vn corps , que d'autres luy aient donné vne forme humaine, que d'autres ne se soient pas contentez d'un seul , mais en aient forgé plusieurs à leur fantaisie , & en fin que d'autres aient laissé emporter leur esprit à toutes ces extrauagances & imaginations touchant la Diuinité, qui ont regné parmy l'ignorance du Paganisme. Touchant ce que vous dites *de la perfection de l'unité*, il n'y a point de repugnance de conceuoir toutes les perfections que vous attribuez à Dieu comme intimement vnies, & inseparables , quoy que l'idée que vous en auez n'ait pas esté par luy mise en vous , mais que vous

l'ayez tirée des objets extérieurs, & après augmentée, comme il a esté dit auparavant : & c'est ainsi qu'ils nous dépeignent non seulement la Pandore, comme vne Déesse ornée de toutes sortes de perfections, & à qui chaque Dieu auoit donné vn de ses principaux auantages ; mais c'est ainsi aussi qu'ils forment l'idée d'une parfaite Republique, & d'un orateur accompli, &c. En fin de ce que vous estes, & de ce que l'idée d'un estre souverainement parfait est en vous, vous concluez qu'il est tres-euidemment démontré que Dieu existe : Mais encore que la conclusion soit tres-vraye, à sçauoir, *Que Dieu existe* ; ie ne voy pas neantmoins qu'elle suiue necessairement des principes que vous auez posez.

10. Il me reste seulement, dites-vous, à examiner de quelle façon i'ay acquis cette idée ; car ie ne l'ay pas receüe par les sens, & i'amaïs elle ne s'est offerte à moy par rencontre ; elle n'est pas aussi vne pure production ou fiction de mon esprit, car il n'est pas en mon pouuoir d'y diminuer, ny d'y adjoûter aucune chose, & partant il ne reste plus autre chose à dire, sinon, que comme l'idée de moy-mesme, elle est née & produite avec moy dès-lors que i'ay esté créé. Mais i'ay desia fait voir plusieurs fois comment en partie vous pouuez l'auoir receüe des sens, & en partie vous pouuez l'auoir inuentée de vous-mesme. Quant à ce que vous dites que vous ne pouuez y adjoûter ny diminuer aucune chose, souuenez-vous combien imparfaite estoit l'idée que vous en auiez au commencement : pensez qu'il peut y auoir des hommes, ou des Anges, ou

d'autres natures plus sçauantes que vous, de qui vous pouuez aprendre quelque chose touchant l'essence de Dieu, que vous ne sçauiez pas encore : pensez au moins que Dieu peut vous instruire de telle sorte, & rehausser tellement vostre connoissance, soit en cette vie, soit en l'autre, que vous reputerez comme rien, tout ce que vous auez iamais connu de luy : Et en fin pensez, comme quoy de la consideration des perfections des creatures, on peut monter & arriuer iusqu'à la connoissance des perfections de Dieu; & que comme elles ne peuuent pas toutes estre conuës en vn moment, mais que de iour en iour on en peut decouuir de nouvelles; ainsi nous ne pouuons pas auoir tout d'vn coup vne idée parfaite de Dieu, mais qu'elle va se perfectionnant à mesure que nos connoissances s'augmentent. Vous poursuiuez ainsi : *Et certes on ne doit pas trouuer étrange que Dieu en me creant ait mis en moy cette idée, pour estre comme la marque de l'ouurier empreinte sur son ouirage. Et il n'est pas aussi necessaire que cette marque soit quelque chose de different de ce mesme ouirage : mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image & semblance, & que ie conçois cette ressemblance, dans laquelle l'idée de Dieu se trouue contenuë, par la mesme faculté, par laquelle ie me conçois moy-mesme; c'est à dire, que lors que ie fais reflexion sur moy, non seulement ie connois que ie suis vne chose imparfaite, incomplete, & dependante d'autruy, qui tend, & qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur, & de plus grand que ie ne suis :*

mais

mais ie connois aussi en mesme temps , que celuy duquel ie dépens possède en soy toutes ces grandes choses auxquelles i'aspire , & dont ie trouue en moy les idées , non pas indefiniment , & seulement en puissance , mais qu'il en ioiit en effect , actuellement , & infiniment ; & ainsi qu'il est Dieu. Certes toutes ces choses sont fort magnifiquement inuentées , & ie ne dis pas qu'elles ne soient point vrayes : mais ie voudrois bien pourtant vous demander , de quels antecedens vous les deduisez ? Car pour ne me plus arrester à ce que i'ay objecté cy-deuant ; s'il est vray que *l'idée de Dieu soit en nous comme la marque de l'ouurier empreinte sur son ouvrage* , dites-moy , ie vous prie , quelle est la maniere de cette impression ? quelle est la forme de cette marque ? & comment vous en faites le discernement ? *Que si elle n'est point differente de l'ouvrage , ou de la chose mesme* : vous n'estes donc vous mesme qu'une idée ? Vous n'estes rien autre chose qu'une maniere , ou façon de penser ? vous estes & la marque empreinte , & le suiet de l'impression ? *Il est fort croyable* , dites vous , *que Dieu vous a fait a son image & semblance* : à la verité cela se peut croire par les lumieres de la foy , & de la religion : mais comment cela se peut-il conceuoir par raison naturelle , si vous ne suposez que Dieu à la forme d'un homme ? & en quoy peut consister cette ressemblance ? pouuez vous présumer , vous qui n'estes que cendre & que poussiere , d'estre semblable a cette nature eternelle , incorporelle , immense , tres-parfaite , tres-glorieuse , & qui plus est

tres-inuisible, & tres-incomprehensible au peu de lumiere, & à la foiblesse de nos esprits ? L'avez vous veüe face à face, pour pouuoir assurer, faisant comparaison de vous à elle, que vous luy estes conforme ? Vous dites *que cela est fort croyable, parce qu'il vous a créé.* Au contraire pour cela mesme cela est incroyable. Car l'ouurage n'est iamais semblable à l'ouurier, sinon lors qu'il est par luy engendré par vne communication de nature. Mais vous n'estes pas ainsi engendré de Dieu ; Car vous n'estes pas son fils, & vous ne participez point avec luy sa nature : mais vous estes seulement créé par luy, c'est à dire, fait selon l'jdée qu'il en a conceüe, en sorte que vous ne pouuez pas dire que vous ayez plus de ressemblance avec luy, qu'une maison en a avec vn maïsson. Et mesme cela s'entend suposé que vous ayez esté créé de Dieu, ce que vous n'avez point encor prouué. *Vous conceuez, dites vous, cette ressemblance, à mesme que vous conceuez que vous estes vne chose incomplete, dépendante, & qui aspire sans cesse à des choses plus grandes, & meilleures.* Mais pourquoy cela n'est il pas plustost vne marque de dissemblance : puis que Dieu au contraire est tresparfait, tres independant, tres-sufisant à soy-mesme, estant & tres-grand, & tres-bon ? Pour ne pas dire que lors que vous vous conceuez dépendant, vous ne conceuez pas pour cela tout aussi tost, que celuy duquel vous dependez soit autre que vos parens : Ou si vous conceuez qu'il soit autre, il n'y a point de

raison pourquoy vous vous croyies semblable a luy. Pour ne pas dire aussi qu'il est étrange pourquoy le reste des hommes, ou si vous voulez des Espris, ne conçoit pas la mesme chose que vous : principalement n'y ayant point de raison de croire que Dieu ne leur ait pas empraint l'idée de soy mesme, comme il a fait en vous. Et certes cela seul est plus que suffisant pour faire voir que ce n'est pas vne idée emprainte de la main de Dieu; veu que si cela estoit tous les hommes l'auroient emprainte en mesme façon dans leurs esprits, & conceuroient Dieu d'une mesme façon, & soubz vne mesme espece; Tous luy attribueroyent les mesmes choses; Tous auroient de luy les mesmes sentimens; & cependant nous voyons manifestement le contraire. Mais ce n'en est desia que trop touchant cette matiere.

CONTRE LA QUATRIÈME
MÉDITATION.

Du vray & du faux.

I. **V**ous commencez cette Meditation par l'abregé de toutes les choses que vous pensez auoir esté auparauant suffisamment démontrées, & au moyen desquelles vous croyez auoir ouuert le chemin pour porter plus auant nos connoissances.

Ooo ij

De moy, pour ne point retarder vn si beau deſſein, ie n'infisteray pas d'abord que vous deuiiez les auoir plus clairement démontrées : ce ſera bien aſſez ſi vous vous ſouuenez de ce qui vous a eſté accordé, & de ce qui ne vous l'a pas eſté, de peur que vous n'en faſſiez par après vn préiuge. Continuant après cela voſtre raisonnement ; vous dites, *Qu'il n'eſt pas poſſible que iamais Dieu vous trompe ; & pour excuſer cette faculté fautiuë, & ſuiette à l'erreur, que vous tenez de luy, vous en reiettez la faute ſur le neant, dont vous dites que l'idée ſe preſente ſouuent à voſtre penſée, & dont vous eſtes en quelque façon participant, en ſorte que vous tenez comme le milieu entre Dieu, & luy.* Certes ce raisonnement eſt fort beau : mais ſans m'arreſter à dire qu'il eſt impoſſible d'expliquer qu'elle eſt l'idée du neant, ou comment nous la conceuons, ny en quoy nous participons de luy, & pluſieurs autres choſes : ie remarque ſeulement que cette diſtinction n'empêche pas que Dieu n'ait peu donner à l'homme vne faculté de iuger exempté d'erreur. Car encore qu'elle n'euſt pas eſté infinie, elle pouuoit neantmoins eſtre telle, qu'elle nous auroit empêché de conſentir à l'erreur, en ſorte que ce que nous aurions connu, nous l'aurions connu tres-clairement & tres-certainement ; & de ce que nous n'aurions pas connu, nous n'en aurions porté aucun iugement qui nous euſt obligé à en rien croire de déterminé. Ce que vous obiectant à vous meſme, vous dites, *Qu'il ny a pas lieu de s'étonner ſi vous*

n'estes pas capable de comprendre pourquoy Dieu fait ce qu'il fait. Cela est fort bien dit ; mais neantmoins il y a lieu de s'étonner que vous ayez en vous vne idée vraie , qui vous represente Dieu tout connoissant , tout puissant , & tout bon , & que vous voyiez neantmoins quelques-vns de ses ouurages qui ne foyent pas entierement acheuez ; en sorte qu'ayant au moins peu en faire de plus parfaits , & ne l'ayant pas fait , il semble que ce soit vne marque qu'il ayt manqué de connoissance , ou de pouuoir , ou de volonté : & qu'aumoins il ait esté en cela imparfait , que si le sçachant & le pouuant il ne l'a pas voulu , il a preferé l'imperfection a ce qui pouuoit estre plus parfait.

Quant a ce que vous dites *que tout ce genre de causes , qui a de coutume de se tirer de la fin n'est d'aucun usage dans les choses physiques* , vous eussiez peu peut-estre le dire avec raison dans vne autre rencontre : mais lors qu'il s'agit de Dieu , il est a craindre que vous ne reiettiez le principal argument , par lequel la sagesse d'un Dieu , sa puissance , sa prouidence , & mesme son existence puissent estre prouuées par raison naturelle. Car pour ne rien dire de cette preuue conuaincante qui se peut tirer de la consideration de l'vniuers , des cieux , & de ses autres principales parties : d'où pouuez vous tirer de plus forts arguments pour la preuue d'un Dieu , qu'en considerant le bel ordre , l'usage , & l'œconomie des parties dans chaque sorte de creatures , soit dans les

plantes , soit dans les animaux , soit dans les hommes , soit en fin dans cette partie de vous mesme qui porte l'image & le caractere de Dieu , ou bien mesme dans vostre corps. Et de fait on a veu plusieurs grands hommes , que cette consideration anatomique du corps humain , n'a pas seulement eleuez a la connoissance d'un Dieu , mais qui se sont creus obligez de dresser des hymnes a sa loüange , voyans vne sagesse si admirable , & vne prouidence si singuliere , dans la perfection & l'arangement qu'il a donné a chacune de ses parties.

Vous direz peut-estre que ce sont les causes physiques de cette forme , & situation , qui doiuent estre l'obiet de nostre recherche : & que ceux-la se rendent ridicules qui regardent plustost a la fin , qu'à l'efficient , ou a la matiere. Mais personne n'ayant encor peu iusques ici comprendre , & beaucoup moins expliquer , comment se forment ces onze petites peaux , qui comme autant de petites portes ouurent & ferment les quatre ouuertures qui sont aux deux chambres ou concaitez du cœur ; qui leur donne la disposition quelles ont ; quelle est leur nature ; & d'où se prend la matiere pour les faire ; comment leur agent s'applique à l'action ; de quels organes & outils il se sert , & de quelle façon il les met en usage ; quelles choses luy sont necessaires pour luy donner le temperament qu'elles ont , & les faire avec la consistance , liaison , flexibilité , grandeur , figure , & situation que nous les voyons. Per-

sonne dis-je d'entre les naturalistes n'ayant encore peu iusques icy comprendre, ny expliquer ces choses, & beaucoup d'autres; pourquoy ne nous ferait-il pas au moins permis d'admirer cét vsage merueilleux, & cette ineffable prouidence, qui a si conuenablement disposé ces petites portes à l'entrée de ces concaitez? pourquoy ne loüera-t'on pas celuy qui de là reconnoistra qu'il faut necessairement admettre vne premiere cause, laquelle n'ait pas seulement disposé ainsi sagement ces choses conformement à leur fin, mais mesme tout ce que nous voyons de plus admirable dans l'vniuers.

Vous dites, *qu'il ne vous semble pas que vous puissiez sans temerité rechercher, & entreprendre de decouvrir les fins impenetrables de Dieu.* Mais quoy que cela puisse estre vray, si vous entendez parler des fins que Dieu a voulu estre cachées, où dont il nous a defendu la recherche: cela neantmoins ne se peut entendre de celles qu'il a comme exposées à la veüë de tout le monde, & qui se decouurent sans beaucoup de trauail; & qui d'ailleurs sont telles, qu'il en reuient vne tres-grande loüange à Dieu, comme leur auteur.

Vous direz peut-estre que l'idée de Dieu, qui est en chacun de nous, est suffisante pour auoir vne vraye, & entiere connoissance de Dieu, & de sa prouidence: sans auoir besoin pour cela de rechercher quelle fin Dieu s'est proposé en creant toutes choses, ou de porter sa pensée sur aucune autre consideration. Mais tout le monde n'est pas né si heu-

reux, que d'auoir comme vous dès la naissance cette idée de Dieu si parfaite, & si claire, que de ne voir rien de plus euident. C'est pourquoy l'on ne doit point enuier à ceux que Dieu n'a pas doüez d'une si grande lumiere, si par l'inspection de l'ouvrage ils tachent de connoistre, & de glorifier l'ouurier. Outre que cela n'empêche pas qu'on ne se puisse seruir de cette idée, laquelle semble mesme se perfectionner de telle sorte par la consideration des choses de ce monde, qu'il est certain, si vous voulez dire la verité, que c'est a elle seule que vous deuez vne bonne partie, pour ne pas dire le tout, de la connoissance que vous en auez. Car, ie vous prie, iusqu'ou pensez vous que fust allé vostre connoissance, si du moment que vous auez esté infus dans le corps, vous fussiez tousiours resté les yeux fermez, les oreilles bouchées, & sans l'usage d'aucun autre sens exterieur; en sorte que vous n'eussiez du tout rien connu de cette vniuersité des choses, & de tout ce qui est hors de vous: & qu'ainsi vous eussiez passé toute vostre vie meditant seulement en vous mesmes, & passant & repassant chez vous vos propres pensées? Dites nous, ie vous prie, mais dites nous de bonne foy, & nous faites vne naïue description de l'idée que vous pensez que vous auriez eüe de Dieu, & de vous-mesme.

2. Vous apotez après pour solution, *que la creature qui paroist imparfaite, ne doit pas estre considerée comme un tout detaché, mais comme faisant partie de l'uniuers,*

car

car ainsi elle sera trouvée parfaite. Certainement cette distinction est louable : mais il ne s'agit pas icy de l'imperfection d'une partie , entant que partie , ou bien entant que comparée avec le tout ; mais bien entant qu'elle est vn tout en elle mesme , & qu'elle exerce vne speciale fonction : & quand mesme vous la raporteriez au tout , la difficulté restera toujours , de sçauoir si l'vniuers n'auroit pas esté effectivement plus parfait , si toutes les parties eussent esté exemptes d'imperfection , qu'il n'est à present , que plusieurs de ses parties sont imparfaites. Car en mesme façon on peut dire que la Republique dont les citoyens seront tous gens de bien , sera plus accomplie , que ne sera pas celle , qui en aura vne partie dont les mœurs seront corrompuës.

C'est pourquoy lors que vous dites vn peu après, *que c'est en quelque façon vne plus grande perfection dans l'vniuers ; de ce que quelques vnes de ses parties ne sont pas exemptes d'erreur , que si elles estoient toutes semblables ;* c'est de mesme que si vous disiez , que c'est en quelque façon vne plus grande perfection en vne Republique , de ce que quelques vns de ses citoyens sont méchans , que si tous estoient gens de bien. D'où il arriue , que comme il semble qu'il soit à fouhaiter à vn bon Prince de n'auoir que des gens de bien pour citoyens : de mesme aussi semble-il qu'il a deu estre du dessein & de la dignité de l'auteur de l'vniuers , de faire que toutes les parties fussent exemptes d'erreur. Et encore que vous puissiez

dire que la perfection de celles qui en sont exentes paroist plus grande par l'opposition de celles qui y sont suiettes : cela toutefois ne leur arriue que par accident : tout de mesme que si la vertu des bons éclate aucunement par l'opposition des mechans, ce n'est pourtant que par accident qu'elle éclate ainsi d'auantage. De façon que comme il n'est pas à souhaiter qu'il y ait des mechans dans vne Republique, afin que les bons en paroissent meilleurs : de mesme aussi il semble qu'il n'estoit pas conuenable que quelques parties de l'vniuers fussent suiettes à l'erreur, pour donner plus de lustre a celles qui en estoient exentes.

Vous dites que vous n'avez aucun droit de vous plaindre, si Dieu vous ayant mis au monde n'a pas voulu que vous fussiez de l'ordre des creatures les plus nobles & les plus parfaites. Mais cela ne leue pas la difficulté qu'il semble qu'il y a, de sçauoir pourquoy ce ne luy auroit pas esté assez de vous donner place parmy celles qui sont le moins parfaites, sans vous mettre au rang des fautiuës, & defectueuses. Car tout ainsi que l'on ne blâme point vn Prince de ce qu'il n'éleue pas tous ses citoyens à de hautes dignitez, mais qu'il en reserue quelques-vns pour les offices mediocres, & d'autres encore pour les moindres ; toutefois il seroit extrêmement coupable, & ne pouroit s'exempter de blâme, s'il n'en destinoit pas seulement quelques-vns aux fonctions les plus viles & les plus bas-

ses : mais qu'il en destinast aussi à des actions méchantes, & peruerfes.

Vous dites, qu'il n'y a en effect aucune raison qui puisse prouuer que Dieu ait deu vous donner vne faculté de connoistre plus grande, que celle qu'il vous a donnée : & que quelque adroit & sçauant ouurier que vous vous l'imaginiez, vous ne deuez pas pour cela penser qu'il ait deu mettre dans chacun de ses ouvrages, toutes les perfections qu'il peut mettre dans quelques-vns. Mais cela ne satisfait point à mon objection ; & vous voyez que la difficulté n'est pas tant de sçauoir pourquoy Dieu ne vous a pas donné vne plus ample faculté de connoistre, que de sçauoir pourquoy il vous en a donné vne qui soit fautive : & qu'on ne met pas en question pourquoy vn ouurier tres-parfait ne veut pas mettre dans tous ses ouvrages toutes les perfections de son art ; mais pourquoy il veut mesme mettre des defauts dans quelques-vns.

Vous dites, que quoy que vous ne puissiez pas vous empescher de faillir, par le moyen d'une claire & euidente perception de toutes les choses qui peuuent tomber sous vostre deliberation, vous auez pourtant en vostre puissance vn autre moyen pour vous en empescher, qui est de retenir fermement la resolution de ne iamais donner vostre iugement sur les choses dont la verité ne vous est pas connue. Mais quand vous auriez à tout moment vne attention assez forte pour prendre garde à cela, n'est-ce pas toujours vne imperfection, de ne pas connoistre clairement les choses, sur qui nous auons à donner no-

stre iugement, & d'estre continuellement en danger de faillir ?

Vous dites, que l'erreur consiste dans l'operation, entant qu'elle procede de vous, & qu'elle est une espece de priuation; & non pas dans la faculté que vous avez receüe de Dieu, ny mesme dans l'operation, entant qu'elle depend de luy. Mais ie veux qu'il n'y ait point d'erreur dans la faculté considerée comme venant immediatement de Dieu, il y en a pourtant si on la considere de plus loin, entant qu'elle a esté créée avec cette imperfection, que de pouuoir errer. Aussi, comme vous dites fort bien, *Vous n'avez pas sujet de vous plaindre de Dieu, qui en effect ne vous a iamais rien deu, mais vous avez suiet de luy rendre graces de tous les biens qu'il vous a départis* : Mais il y a tousiours dequoy s'estonner, pourquoy il ne vous en a pas donné de plus parfaits, s'il est vray qu'il l'ait fecu, qu'il l'ait peu, & qu'il n'en ait point esté jaloux.

Vous adjoûtez, que vous ne devez pas aussi vous plaindre, de ce que Dieu concourt avec vous pour former les actes de cette volonté, c'est à dire, les iugemens dans lesquels vous vous trompez, dautant que ces actes-la sont entierement vrais, & absolument bons, entant qu'ils dependent de Dieu; & il y a en quelque façon plus de perfection en vostre nature, de ce que vous les pouuez former, que si vous ne le pouuiez pas. Pour la priuation dans laquelle seule consiste la raison formelle de l'erreur, & du peché, elle n'a besoin d'aucun concours de Dieu, puis que ce n'est pas une chose, ou un estre, & que si on la raporte à Dieu comme à sa

cause, elle ne doit pas estre nommée priuation, mais seulement negation, selon la signification qu'on donne à ces mots en l'école. Mais quoy que cette distinction soit assez subtile, elle ne satisfait pas neantmoins entierement. Car bien que Dieu ne concoure pas à la priuation qui se trouue dans l'acte, laquelle est proprement ce que l'on nomme erreur, & fausseté; il concourt neantmoins à l'acte, auquel s'il ne concouroit pas il n'y auroit point de priuation; & d'ailleurs il est luy-mesme l'auteur de la puissance qui se trompe, ou qui erre, & partant il est l'auteur d'une puissance impuissante: & ainsi le defaut qui se rencontre dans l'acte, ne doit pas tant estre referé à la puissance, qui de foy est foible & impuissante, qu'à celuy qui en est l'auteur, & qui ayant peu la rendre puissante, ou mesme plus puissante qu'il ne seroit de besoin, l'a voulu faire telle qu'elle est. Certainement, comme on ne blasme point vn ferrurier de n'auoir pas fait vne grande clef pour ouuir vn petit cabinet, mais de ce qu'en ayant fait vne petite, il luy a donné vne forme mal propre ou difficile pour l'ouuir; ainsi ce n'est pas à la verité vne faute en Dieu, de ce que voulant donner vne puissance de iuger a vne chetive creature telle que l'homme, il ne luy en a pas donné vne si grande, qu'elle peust sufire à comprendre tout, ou la plus-part des choses, ou les plus hautes & releuées: Mais sans doute il y a lieu de s'étonner, pourquoy, entre le peu de choses qu'il a voulu soumettre à son iugement il n'y en a presque point.

ou la puissance qu'il luy a donnée ne se trouue cour-
te, incertaine, & impuissante.

3. Après cela vous recherchez d'où viennent vos
erreurs, & qu'elle en peut estre la cause. Et premiere-
ment ie ne dispute point icy, pourquoy vous apelez
l'entendement *la seule faculté de connoistre les idées*, c'est
à dire, qui a le pouuoir d'apprehender les choses sim-
plement, & sans aucune affirmation, ou negation;
& que vous apelez la volonté, ou le libre arbitre,
la faculté de iuger, c'est à dire, à qui il appartient d'af-
firmer, ou de nier, de donner consentement, ou
de le refuser. Je demande seulement, pourquoy vous
restraignez l'entendement dans de certaines limites,
& que vous n'en donnez aucunes à la volonté, ou à
la liberté du franc arbitre? Car à vray dire ces deux fa-
cultez semblent estre d'egale étenduë, ou pour le
moins l'entendement semble auoir autant d'étenduë
que la volonté; puisque la volonté ne se peut porter
vers aucune chose, que l'entendement n'ait aupara-
uant preueü.

J'ay dit que l'entendement auoit au moins autant d'é-
tenduë: car il semble mesme qu'il s'étende plus loin
que la volonté; veu que non seulement nostre vo-
lonté, ou libre-arbitre ne se porte sur aucune chose,
& que nous ne donnons aucun iugement, & par con-
sequent ne faisons aucune élection, & n'auons aucu-
ne amour, ou auersion pour quoy que ce soit, que
nous n'ayons auparavant apprehendé, & dont l'idée
n'ait esté conceuë, & proposée par l'entendement:

mais aussi nous conceuons obscurément quantité de choses, dont nous ne faisons aucun iugement, & pour qui nous n'auons aucun sentiment de fuite, ou de desir: Et mesme la faculté de iuger est parfois tellement incertaine, que les raisons qu'elle auroit de iuger estant égales de part & d'autre, ou bien n'en ayant aucune, il ne s'ensuit aucun iugement, quoy que cependant l'entendement conçoie, & apprehende ces choses, qui demeurent ainsi indecises, & indeterminées.

De plus, lors que vous dites, *que de toutes les autres choses qui sont en vous, il n'y en a aucune si parfaite, & si étendue, que vous ne reconnoissiez bien qu'elle pourroit estre encore plus grande, & plus parfaite; & nommément la faculté d'entendre, dont vous pouuez mesme former vne idée infinie*: cela montre clairement que l'entendement n'a pas moins d'étendue que la volonté, puis qu'il se peut étendre iusqu'à vn objet infiny. Quant à ce que vous reconnoissez *que vostre volonté est égale à celle de Dieu, non pas à la verité en étendue, mais formellement*: pourquoy, ie vous prie, ne pourez vous pas dire aussi le mesme de l'entendement, si vous définissez la notion formelle de l'entendement, comme vous faites celle de la volonté. Mais pour terminer en vn mot nostre different, dites-moy, ie vous prie, à quoy la volonté se peut étendre, que l'entendement ne puisse atteindre? Et s'il n'y a rien, comme il y a de l'aparence, *l'erreur ne peut pas venir, comme vous dites, de ce que la volonté a plus d'étendue que l'entendement,*

Et qu'elle s'étend à iuger des choses que l'entendement ne conçoit point ; mais plutoſt de ce que ces deux facultez eſtans d'égale étenduë, l'entendement conceuant mal certaines choses, la volonté en fait auſſi vn mauuais iugement. C'eſt pourquoy ie ne voy pas que vous deuez étendre la volonté au de là des bornes de l'entendement ; puis qu'elle ne iuge point des choses que l'entendement ne conçoit point, & qu'elle ne iuge mal, qu'à cauſe que l'entendement ne conçoit pas bien.

L'exemple que vous aportez de vous-mefme (pour confirmer en cela voſtre opinion) touchant le raiſonnement que vous auez fait de l'exiſtence des choses, eſt à la verité fort bon, en ce qui regarde le iugement de voſtre exiſtence, mais quant aux autres choses, il ſemble auoir eſté mal pris: Car quoy que vous diſiez, ou plutoſt que vous feigniez, il eſt certain neantmoins que vous ne doutez point, & que vous ne pouuez pas vous empêcher de iuger qu'il y a quelqu'autre choſe que vous qui exiſte, & qui eſt différente de vous; puisque deſia vous conceuiez fort bien que vous n'eſtiez pas ſeul dans le monde. La ſuppoſition que vous faites, *que vous n'ayez point de raiſon qui vous perſuade l'un plutoſt que l'autre*, vous la pouuez à la verité faire, mais vous deuez auſſi en meſme temps ſuppoſer qu'il ne ſ'enſuiura aucun iugement, & que la volonté demeurera touſiours indifférente, & ne ſe determinera iamais à donner aucun iugement, iuſqu'à ce que l'entendement ait trouué plus de vray-ſemblance d'vn coſté que de l'autre. Et
partant

partant ce que vous dites en suite , à sçauoir , que cette indifférence s'étend tellement aux choses que l'entendement ne découure pas avec assez de clarté & d'évidence, que pour probables que soient les coniectures qui vous rendent enclin à iuger quelque chose , la seule connoissance que vous aués que ce ne sont que des coniectures , suffit pour vous donner occasion de iuger le contraire , ne peut à mon aduis estre veritable. Car la connoissance que vous auez que ce ne sont que des coniectures , fera bien que le iugement où elles font pancher vostre esprit ne fera pas ferme & assuré , mais iamais elle ne vous portera à iuger le contraire , sinon aprez que vostre esprit aura non seulement rencontré des coniectures aussi probables , mais mesme de plus fortes , & aparentes. Vous adjouëtez , que vous auez experimenté cela ces jours passez , lors que vous auez supposé pour faux , tout ce que vous auiez tenu auparauant pour tres-veritable : mais souueenez vous que cela ne vous a pas esté accordé ; car à dire vray vous n'auiez peu croire , ny vous persuader , que vous n'auiez jamais veu le Soleil , ny la terre , ny aucuns hommes ; que vous n'auiez jamais rien ouy , que vous n'auiez jamais marché , ny mangé , ny escrit , ny parlé , ny fait d'autres semblables actions par le ministère du corps.

De tout cela l'on peut enfin conclure , que la forme de l'erreur ne semble pas tant consister dans le mauuais usage du libre arbitre , comme vous pretendez , que dans le peu de rapport qu'il y a entre le iugement , & la chose iugée , qui procede de ce quel'en-

entendement conçoit la chose autrement qu'elle n'est. C'est pourquoy la faute ne vient pas tant du costé du libre arbitre , de ce qu'il iuge mal , que du costé de l'entendement de ce qu'il ne conçoit pas bien. Car on peut dire qu'il y a vne telle dépendance du libre arbitre enuers l'entendement , que si l'entendement conçoit , ou pense conceuoir quelque chose clairement , alors le libre arbitre porte vn iugement ferme & arresté , soit que ce iugement soit vray en effect , soit qu'il soit estimé tel ; mais s'il ne conçoit la chose qu'avec obscurité , alors le libre arbitre ne prononce son iugement qu'avec crainte , & incertitude , mais pourtant avec cette creance qu'il est plus vray que son contraire , soit qu'il arriue que le iugement qu'il fait soit conforme à la verité , soit aussi qu'il luy soit contraire. D'où il arriue qu'il n'est pas tant en nostre pouuoir de nous empescher de faillir , que de perseuerer dans l'erreur : & que pour examiner & corriger nos propres iugemens , il n'est pas tant besoin que nous fassions violence à nostre libre arbitre , qu'il est nécessaire que nous apliquions nostre esprit à de plus claires connoissances , lesquelles ne manqueront iamais d'estre suiuiues d'vn meilleur , & plus assuré iugement.

4. Vous concluez en exagerant le fruit que vous pouuez tirer de cette meditation , & en mesme temps vous prescriuez ce qu'il faut faire pour paruenir à la connoissance de la verité : à laquelle vous dites que vous paruiendrez infailliblement , si vous vous arrestés suffisamment

sur toutes les choses que vous conceués parfaitement : & si vous les séparés des autres que vous ne conceués qu'avec confusion, & obscurité.

Pour cecy il est non seulement vray , mais encore tel que toute la precedente meditation , sans laquelle cela a peu estre compris , semble auoir esté inutile , & superfluë. Mais remarquez cependant, que la difficulté n'est pas de sçauoir si l'on doit conceuoir les choses clairement & distinctement pour ne se point tromper ; mais bien de sçauoir comment , & par quelle methode on peut reconnoistre , qu'on a vne intelligence si claire & si distincte , qu'on soit assuré qu'elle est vraye , & qu'il ne soit pas possible que nous nous trompions. Car vous remarquerez que nous vous auons obiecté dez le commencement , que fort souuent nous nous trompons , lors mesme qu'il nous semble que nous connoissons vne chose si clairement & si distinctement , que nous ne pensons pas que nous puissions connoistre rien de plus clair & de plus distinct. Vous vous estes mesme fait cette objection, & toutesfois nous sommes encore dans l'attente de cét art , ou de cette methode , à laquelle il me semble que vous deuez principalement traouiller.

CONTRE LA CINQUIÈME
MÉDITATION.

*De l'essence des choses matérielles ; Et derechef de
Dieu, qu'il Existe.*

I. **V**OUS dites premièrement que vous imaginez distinctement la quantité, c'est à dire, l'extension en longueur, largeur & profondeur; comme aussi le nombre, la figure, la situation, le mouvement, & la durée. Entre toutes ces choses dont vous dites que les idées sont en vous, vous prenez la figure, & entre les figures le triangle rectiligne, touchant lequel voicy ce que vous dites. Encore qu'il n'y ait peut-estre en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, & qu'il n'y en ait jamais eu, il ne laisse pas neantmoins d'y auoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable, & éternelle, que ie n'ay point inuentée, & qui ne depend en aucune façon de mon esprit; comme il paroist de ce que l'on peut démonstrer diuerses propriétés de ce triangle, à sçauoir, que ses trois angles sont égaux à deux droits; que le plus grand angle est soutenu par le plus grand costé, & autres semblables, lesquelles maintenant, soit que ie le veuille, ou non, ie reconnois tres-clairement, & tres-euidemment estre en luy, encore que ie n'y aye pensé auparauant en aucune façon, lors que ie me suis imaginé la première fois un triangle; & partant on ne peut pas dire que ie les aye feintes,

Et inventées. En cecy consiste tout ce que vous dites touchant l'essence des choses materielles : car le peu que vous adjouâtes de plus, tend, & reuient à la mesme chose. Aussi n'est-ce pas là où ie me veux arrester. Je remarque seulement que cela semble dur de voir establir *quelque nature immuable & eternelle, autre que celle d'un Dieu souverain.*

Vous direz peut-estre que vous ne dites rien que ce que l'on enseigne tous les iours dans les écoles, à sçauoir, que les natures, ou les essences des choses sont eternelles, & que les propositions que l'on en forme sont aussi d'une eternelle verité. Mais cela mesme est aussi fort dur, & fort difficile à se persuader; & d'ailleurs le moyen de comprendre qu'il y ait vne nature humaine, lors qu'il n'y a aucun homme; ou que la rose soit vne fleur, lors mesme qu'il n'y a encore point de rose.

Je sçay bien qu'ils disent que c'est autre chose de parler de l'essence des choses, & autre chose de parler de leur existence, & qu'ils demeurent bien d'accord que l'existence des choses n'est pas de toute eternité, mais cependant ils veulent que leur essence soit eternelle. Mais si cela est vray, estant certain aussi que ce qu'il y a de principal dans les choses est l'essence, qu'est-ce donc que Dieu fait de considerable quand il produit l'existence? Certainement il ne fait rien de plus qu'un tailleur, lors qu'il reuest vn homme de son habit. Toutesfois comment soustiendront-ils que l'essence de l'homme qui est, par exemple,

dans Platon soit eternelle, & independante de Dieu? entant qu'elle est vniuerselle, diront-ils? mais il n'y a rien dans Platon que de singulier; Et de fait l'entendement a bien de coûtume, de toutes les natures semblables qu'il a veuës dans Platon, dans Socrate, & dans tous les autres hommes, d'en former vn certain concept commun en quoy ils conuiennent tous, & qui peut bien par consequent estre apelé vne nature vniuerselle, ou l'essence de l'homme, entant que l'on conçoit qu'elle conuient à tous en general: mais qu'elle ait esté vniuerselle auant que Platon fust, & tous les autres hommes, & que l'entendement cust fait cette abstraction vniuerselle, certainement cela ne se peut expliquer.

Quoy donc direz-vous, cette proposition, *l'homme est animal*, n'estoit-elle pas vraye auant mesme qu'il y eust aucun homme, & consequemment de toute eternité? Pour moy ie vous diray franchement que ie ne conçois point qu'elle fust vraye, sinon en ce sens, que si iamais il y a aucun homme, de necessité il sera animal. Car en effet bien qu'il semble y auoir de la difference entre ces deux propositions, *l'homme est*, & *l'homme est animal*, en ce que par la premiere l'existence est plus specialement signifiée, & par la seconde l'essence: neantmoins il est certain que ny l'essence n'est point excluë de la premiere, ny l'existence de la seconde; Car quand on dit que l'homme est, ou existe, l'on entend l'homme animal; & lors que l'on dit que l'homme est animal, l'on entend l'homme lors qu'il

est, ou qu'il existe. De plus cette proposition, *l'homme est animal*, n'estant pas d'une verité plus necessaire que celle-cy, *Platon est homme*, il s'ensuiuroit par consequent aussi que cette derniere seroit d'une eternelle verité, & que l'essence singuliere de Platon ne seroit pas moins independante de Dieu, que l'essence vniuerselle de l'homme, & autres choses semblables, qu'il seroit ennuyeux de poursuiure. J'adjoûte à cela neantmoins, que lors que l'on dit que l'homme est d'une telle nature qu'il ne peut estre qu'il ne soit animal, il ne faut pas pour cela s'imaginer que cette nature soit quelque chose de réel, ou d'existant hors de l'entendement : mais que cela ne veut dire autre chose, sinon qu'afin qu'une chose soit homme, elle doit estre semblable à toutes les autres choses, auxquelles à cause de la mutuelle ressemblance qui est entr'elles, on a donné le mesme nom d'homme : ressemblance, dis-je, des natures singulieres, au suiet de laquelle l'entendement a pris occasion de former vn concept, ou idée, ou forme d'une nature commune, de laquelle rien ne se doit éloigner de tout ce qui doit estre homme.

Cela ainsi expliqué i'en dis de mesme de vostre triangle, ou de sa nature ; car il est bien vray que le triangle que vous auez dans l'esprit, est comme vne regle qui vous sert pour examiner si quelque chose doit estre apelée du nom de triangle : mais il ne faut pas pour cela penser, que ce triangle soit quelque chose de réel, ou vne nature vraye, existante hors

de l'entendement : puisque c'est l'esprit seul qui l'a formée sur le modele des triangles materiels que les sens luy ont fait apercevoir , & dont il a ramassé toutes les idées pour en faire vne commune , en la maniere que ie viens d'expliquer touchant la nature de l'homme.

C'est pourquoy aussi il ne se faut pas imaginer, que les proprietétez que l'on demonstre appartenir aux triangles materiels, leur conuiennent pour les auoir empruntées de ce triangle ideal, & vniuersel : puisque tout au contraire ce sont eux qui les ont véritablement en foy, & non pas l'autre, sinon entant que l'entendement luy attribüë ces mesmes proprietétez, après auoir reconnu qu'elles sont dans les autres, dont puis après il leur doit rendre compte, & les leur restituer quand il est question de faire quelque demonstration : Tout ainsi que les proprietétez de la nature humaine ne sont point dans Platon, ny dans Socrate, par emprunt qu'ils en ayent fait de cette nature vniuerselle ; car tout au contraire cette nature vniuerselle ne les a, qu'à cause que l'entendement les luy attribüë, après qu'il a reconnu qu'elles estoient dans Platon, dans Socrate, & dans tout le reste des hommes ; à condition neantmoins de leur en tenir compte, & de les restituer à chacun d'eux, lors qu'il sera besoin de faire vn argument.

Car c'est chose claire, & connuë d'vn chacun que l'entendement ayant veu Platon, Socrate, & tant d'autres hommes, tous raisonnables, a fait & formé
cette

cette proposition vniuerselle, tout homme est raisonnable, & que lors qu'il veut puis après prouuer que Platon est raisonnable, il la prend pour le principe de son syllogisme. Il est bien vray que vous dites, ô esprit, que vous avez en vous l'idée du triangle, & que vous n'auriez pas laissé de l'auoir, encore que vous n'eussiez iamais veu dans les corps aucune figure triangulaire : de mesme que vous avez en vous l'idée de plusieurs autres figures, qui ne vous sont iamais tombées sous les sens.

Mais, si, comme ie disois tantost, vous eussiez esté tellement priué de toutes les fonctions des sens, que vous n'eussiez iamais rien veu, & que vous n'eussiez point touché diuerses superficies, ou extremités des corps, pensez-vous que vous eussiez peu former en vous-mesme l'idée du triangle, ou d'aucune autre figure? Vous en avez maintenant plusieurs qui iamais ne vous sont tombées sous les sens; l'en demeure d'accord, & il ne vous a pas esté difficile, parce que sur le modele de celles qui vous ont touché les sens, vous avez peu en former & composer vne infinité d'autres, en la maniere que ie l'ay cy-deuant expliqué.

Il faudroit icy outre cela parler de cette fausse & imaginaire nature du triangle, par laquelle on suppose qu'il est composé de lignes qui n'ont point de largeur; qu'il contient vn espace qui n'a point de profondeur, & qu'il se termine à trois points qui n'ont point de parties; mais cela nous écarteroit trop du sujet.

2. En suite de cela vous entreprenez derechef la

preuve de l'existence d'un Dieu, dont la force consiste en ces paroles. *Quiconque y pense serieusement trouue, dites-vous, qu'il est manifeste, que l'existence ne peut non plus estre separée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux a deux droits : ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de repugnance de concevoir un Dieu (c'est à dire, un estre souverainement parfait) auquel manque l'existence, (c'est à dire, auquel manque quelque perfection) que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée. Où il faut remarquer que vostre comparaison semble n'estre pas assez iuste & exacte.*

Car d'un costé vous avez bien raison de comparer comme vous faites l'essence avec l'essence ; mais après cela vous ne comparez pas l'existence avec l'existence, ou la propriété avec la propriété, mais l'existence avec la propriété. C'est pourquoy il falloit ce semble dire, ou que la toute-puissance, par exemple, ne peut non plus estre separée de l'essence de Dieu, que de l'essence du triangle cette égalité de la grandeur de ses angles : ou bien que l'existence ne peut non plus estre separée de l'essence de Dieu, que de l'essence du triangle son existence ; car ainsi l'une & l'autre comparaison auroit esté bien faite, & non seulement la premiere vous auroit esté accordée, mais aussi la derniere ; Et neantmoins ce n'auroit pas esté vne preuve conuaincante de l'existence necessaire d'un Dieu, non plus qu'il ne s'en-

suit pas nécessairement qu'il y ait au monde aucun triangle, quoy que son essence & son existence soient en effet inseparables, quelque diuision que nostre esprit en fasse, c'est à dire, quoy qu'il les conçoie separement; en mesme façon qu'il peut aussi concevoir separement l'essence & l'existence de Dieu.

Il faut en suite remarquer que vous mettez l'existence entre les perfections diuines, & que vous ne la mettez pas entre celles d'un triangle, ou d'une montagne, quoy que neantmoins elle soit autant, & selon la maniere d'estre de chacun, la perfection de l'un que de l'autre. Mais à vray dire, soit que vous consideriez l'existence en Dieu, soit que vous la consideriez en quelqu'autre sujet, elle n'est point vne perfection, mais seulement vne forme, ou un acte sans lequel il n'y en peut auoir.

Et de fait ce qui n'existe point, n'a ny perfection, ny imperfection: mais ce qui existe, & qui outre l'existence a plusieurs perfections, n'a pas l'existence comme vne perfection singuliere, & l'une d'entr'elles: mais seulement comme vne forme, ou un acte par lequel la chose mesme & ses perfections sont existantes, & sans lequel ny la chose, ny ses perfections ne seroient point.

De là vient, ny qu'on ne dit pas que l'existence soit dans vne chose comme vne perfection, ny si vne chose manque d'existence, on ne dit pas tant qu'elle est imparfaite, ou qu'elle est priuée de quelque perfection, que l'on dit qu'elle est nulle, ou qu'elle n'est point du tout.

C'est pourquoy, comme en nombrant les perfections du triangle vous n'y comprenez pas l'existence, & ne concluez pas aussi que le triangle existe: de mesme en faisant le denombrement des perfections de Dieu, vous n'avez pas deuy comprendre l'existence, pour conclure de là que Dieu existe, si vous ne vouliez prendre pour vne chose prouuée ce qui est en dispute, & faire de la question vn principe.

Vous dites que dans toutes les autres choses l'existence est distinguée de l'essence, excepté en Dieu. Mais comment, ie vous prie, l'existence & l'essence de Platon sont-elles distinguées entr'elles, si ce n'est peut-estre par la pensée? Car supposé que Platon n'existe plus, que deviendra son essence? & pareillement en Dieu l'essence & l'existence ne sont-elles pas distinguées par la pensée?

Vous vous faites en suite cette objection. *Peut-estre que comme de cela seul que ie conçois vne montagne avec vne vallée, ou vn cheual aisé, il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne, ny aucun cheual qui ait des aisles: ainsi de ce que ie conçois Dieu comme existant, il ne s'ensuit pas qu'il existe: & là-dessus vous dites qu'il y a vn sophisme caché sous l'aparence de cette objection. Mais il ne vous a pas esté fort difficile de soudre vn sophisme que vous vous estes feint vous-mesme, principalement vous estant seruy d'vne si manifeste contradiction, à sçauoir, que Dieu existant n'existe pas, & ne prenant pas de la mesme façon, c'est à dire*

comme existant, le chenal, ou la montagne.

Mais, si comme vous avez enfermé dans vostre comparaison la montagne avec sa vallée, & le cheual avec ses ailles; de mesme vous eussiez pris Dieu avec sa science, sa puissance, ou ses autres attributs, pour lors la difficulté eust esté toute entiere, & fort bien établie: & c'eust esté à vous à nous expliquer comment il se peut faire, que nous puissions concevoir vne montagne rampante, ou vn cheual ailé, sans penser qu'ils existent; & cependant qu'il soit impossible de concevoir vn Dieu tout-connoissant, & tout-puissant, si nous ne le conceuons en mesme-temps existant.

Vous dites qu'il ne nous 'est pas libre de concevoir vn Dieu sans existence, c'est à dire, vn estre souuerainement parfait sans vne souueraine perfection, comme il nous est libre d'imaginer vn cheual sans ailles, ou avec des ailles. Mais il n'y a rien à adjoûter à cela, sinon que comme il nous est libre de concevoir vn cheual qui a des ailles, sans penser à l'existence, laquelle si elle luy arriue, ce sera selon vous vne perfection en luy; ainsi il nous est libre de concevoir vn Dieu ayant en soy la science, la puissance, & toutes les autres perfections, sans penser à l'existence, laquelle si elle luy arriue, sa perfection pour lors sera consommée, & du tout accomplie. C'est pourquoy, comme de ce que ie conçooy vn cheual qui a la perfection d'auoir des ailles, on n'infere pas pour cela qu'il a celle de l'existence, laquelle selon vous est la principale de toutes; de

mesme auffi de ce que ie conçoÿ vn Dieu qui possede la science, & toutes les autres perfections, on ne peut pas conclure pour cela qu'il existe; mais son existence a encore besoin d'estre prouuée.

Et encore que vous disiez que dans l'idée d'un estre souverainement parfait, l'existence, & toutes les autres perfections y sont comprises, vous auancez sans preuue ce qui est en question, & vous prenez la conclusion pour vn principe. Car autrement ie dirois auffi que dans l'idée d'un Pegase parfait, la perfection d'auoir des aisles n'est pas seulement contenuë, mais celle auffi de l'existence. Car comme Dieu est conceu parfait en tout genre de perfection, de mesme vn Pegase est conceu parfait en son genre, & il ne semble pas que l'on puisse icy rien repliquer, que, la mesme proportion estant gardée, on ne puisse vsurper de part & d'autre.

Vous dites, de mesme qu'en conceuant vn triangle, il n'est pas necessaire de penser qu'il a ses trois angles égaux à deux droits, quoy que cela n'en soit pas moins veritable, comme il paroist par après à toute personne qui l'examine avec soin; ainsi on peut bien conceuoir les autres perfections de Dieu, sans penser à l'existence, mais il n'est pas pour cela moins vray qu'il la possède, comme on est obligé d'auoir, lors qu'on vient à reconnoistre qu'elle est vne perfection. Toutesfois vous iugez bien ce que l'on peut répondre; c'est à sçauoir, que comme on reconnoist par après que cette propriété se retrouue dans le triangle, parce qu'on le prouue par vne bonne demon-

stration ; ainsi pour reconnoître que l'existence est necessairement en Dieu , il le faut aussi demonstrier par de bonnes & solides raisons : car autrement il n'y a chose aucune qu'on ne puisse dire , ou pretendre , estre de l'essence de quelqu'autre chose que ce soit.

Vous dites , que lors que vous attribuez à Dieu toutes sortes de perfections , vous ne faites pas de mesme , que si vous pensiez que toutes les figures de quatre costez peussent estre inscrites dans le cercle : dautant que comme vous vous trompez en cecy , parce que vous reconnoissez par après que le Rhombe n'y peut estre inscrit ; vous ne vous trompez pas de mesme en l'autre , parce que par après vous venez à reconnoître que l'existence conuient effectiuement à Dieu. Mais certes il semble que vous fassiez de mesme, ou si vous ne le faites pas , il est necessaire que vous montriez que l'existence ne repugne point à la nature de Dieu, comme on montre qu'il repugne que le Rhombe puisse estre inscrit dedans le cercle. Je passe sous silence plusieurs autres choses, lesquelles auroient besoin , ou d'une ample explication , ou d'une preuue plus conuaincante, ou mesme qui se détruissent par ce qui a esté dit auparauant ; Par exemple, qu'on ne scauroit conceuoir autre chose que Dieu seul , à l'essence de laquelle l'existence appartient avec necessité ; puis aussi qu'il n'est pas possible de conceuoir deux ou plusieurs dieux de mesme façon ; & posé que maintenant il y en ait un qui existe , il est necessaire qu'il ait esté auparauant de toute eternité , & qu'il soit eternellement à l'auenir ; & que vous conceuez une infinité d'autres choses en Dieu , dont vous ne pouuez rien di-

minuer ny changer ; & enfin que ces choses doiuent estre considerées de pres , & tres-soigneusement examinées pour les apercevoir , & en connoistre la verité , &c.

3. En fin vous dites que la certitude & verité de toute science dépend si absolument de la connoissance du vray Dieu , que sans elle il est impossible d'auoir iamais aucune certitude , ou verité dans les sciences. Vous en apportez cét exemple , lors que ie considere , dites-vous , la nature du triangle , ie connois euidemment , moy qui suis un peu versé dans la Geometrie , que ses trois angles sont égaux à deux droits , & il ne m'est pas possible de ne le point croire pendant que i'applique ma pensée à sa demonstration ; mais aussitost que ie l'en détourne , encore que ie me ressouuienne de l'auoir clairement comprise , toutesfois il se peut faire aisément que ie doute de sa verité , si i'ignore qu'il y ait un Dieu : car ie puis me persuader d'auoir esté fait tel par la nature ; que ie me puisse aisément tromper , mesme dans les choses que ie pense comprendre avec le plus d'euidence & de certitude : veu principalement que ie me ressouuiens d'auoir souuent estimé beaucoup de choses pour vrayes & certaines , lesquelles par après d'autres raisons m'ont porté à iuger absolument fausses. Mais après que i'ay reconnu qu'il y a un Dieu , pource qu'en mesme temps i'ay reconnu aussi que toutes choses dependent de luy , & qu'il n'est point trompeur , & qu'en suite de cela i'ay iugé que tout ce que ie conçooy clairement & distinctement ne peut manquer d'estre vray : encore que ie ne pense plus aux raisons pour lesquelles i'auray iugé une chose estre veritable , pourueu que ie me ressouuienne de l'auoir clairement & distinctement comprise , on ne me peut apporter

aucune

aucune raison contraire ; qui me la fasse iamais reuoquer en doute, & ainsi i'en ay vne vraye & certaine science ; Et cette mesme science s'estend aussi à toutes les autres choses que me ressouuiens d'auoir autresfois démontrées , comme aux verités de la Geometrie, & autres semblables.

A cela , Monsieur, voyant que vous parlez si serieusement, & croyant aussi que vous le dites tout de bon, ie ne voy pas que i'aye autre chose à dire, sinon qu'il fera difficile que vous trouuiez personne qui se persuade que vous ayez esté autrefois moins assuré de la verité des demonstrations Geometriques , que vous l'estes à present que vous auez acquis la connoissance d'un Dieu. Car en effect ces demonstrations sont d'une telle euidence, & certitude, que sans attendre nostre deliberation elles nous arrachent d'elles-mesmes le consentement, & lors qu'elles sont vne fois comprises elles ne permettent pas à nostre esprit de demeurer dauantage en suspens touchant la creance qu'il en doit auoir ; de façon que i'estime que vous auez autant de raison de ne pas craindre en cecy les ruses de ce mauuais genie qui tasche incessamment de vous surprendre , que lors que vous auez souüenu si affirmatiuement , qu'il estoit impossible que vous peussiez vous méprendre touchant cét antecedent & sa consequence, *ie pense : donc ie suis* ; quoy que pour lors vous ne fussiez pas encore assuré de l'existence d'un Dieu. Et mesme encore qu'il soit tres-vray, (comme en effect il n'y a rien de plus veritable) que Dieu existe ; qu'il est l'auteur de toutes

choses, & qu'il n'est point trompeur : toutesfois, parce que cela ne semble pas estre si euident, que le sont les demonstrations de Geometrie, (dequoy il ne faut point d'autre preuue sinon qu'il y en a plusieurs qui mettent en question l'existence de Dieu, la creation du monde, & quantité d'autres choses qui se disent de Dieu, & que pas vn ne reuoque en doute les demonstrations de Geometrie :) qui sera celuy qui se pourra laisser persuader que celles-cy empruntent leur euidence & leur certitude des autres? Et qui pourra croire que Diagore, Theodore, & tous les autres semblables Athéess, ne puissent estre rendus certains de la verité de ces sortes de demonstrations? Et enfin où trouuerez-vous personne, qui estant interrogé sur la certitude qu'il a, qu'en tout triangle rectangle le quarré de la baze est égal aux quarez des costez, réponde qu'il en est assuré parce qu'il sçait que Dieu existe, Dieu qui ne peut estre trompeur, & qui est luy-mesme l'auteur de cette verité, & de toutes les choses qui sont au monde : mais plutost, où est celuy qui ne répondra qu'il en est assuré, parce qu'il sçait cela certainement, & qu'il en est fortement persuadé par vne tres-infaillible demonstration? Combien à plus forte raison est-il à présumer que Pythagore, Platon, Archymede, Euclide, & tous les autres anciens Mathematiciens feroient la mesme réponse, n'y en ayant ce semble pas vn d'entr'eux, qui ait eu aucune pensée de Dieu pour l'assurer de la verité de telles dé-

monstrations ; Toutesfois parce que peut-estre ne répondez-vous pas des autres , mais seulement de vous-mesme , & que d'ailleurs c'est yne chose loüable & pieuse , il n'y a pas lieu d'insister sur cela davantage.

CONTRE LA SIXIÈME

MÉDITATION.

De l'existence des choses matérielles ; & de la réelle distinction entre l'ame & le corps de l'homme.

1. **I**E ne m'aresté point icy sur ce que vous dites que les choses matérielles peuvent exister , entant qu'on les considère comme l'object des *Mathematiques pures*, quoy que neantmoins les choses matérielles soient l'object des *Mathematiques composées*, & que celuy des pures *Mathematiques* comme le point , la ligne , la superficie , & les indivisibles qui en sont composés ne puissent auoir aucune existence réelle. Je m'aresté seulement sur ce que vous distinguez de-rechef icy *l'imagination de l'intellection*, ou *conception pure*. Car comme j'ay desia remarqué au parauant, ces deux operations semblent estre les actions d'vne mesme faculté ; & s'il y a entr'elles quelque difference , ce ne peut estre que selon le plus & le moins ; & en effect voyez, comment cela se peut prouuer de

ce que vous proposez dans cette Meditation.

Vous avez dit cy-deuant qu'imaginer n'est rien autre chose que contempler la figure, ou l'image d'une chose corporelle, & icy vous demeurez d'accord que concevoir, ou entendre, c'est contempler un triangle, un pentagone, un Chiliogone, un Myriogone, & autres choses semblables, qui sont des figures des choses corporelles; maintenant vous en établissez la difference, en ce que l'imagination se fait, dites vous, avec quelque sorte d'application de la faculté qui connoist, vers le corps; & que l'intellection ne demande point cette sorte d'application, ou contention d'esprit. En sorte que lors que tout simplement & sans peine vous concevez un triangle comme une figure qui à trois angles, vous apelez cela une intellection; & que lors qu'avec quelque sorte d'effort & de contention vous vous rendez cette figure comme presente, que vous la considerez, que vous l'examinez, que vous la concevez distinctement & par le menu, & que vous en distinguez les trois angles, vous apelez cela une imagination. Et partant estant vray que vous concevez fort facilement qu'un Chiliogone est une figure de mille angles, & que neantmoins quelque contention d'esprit que vous fassiez, vous ne scauriez discerner distinctement & par le menu tous ses angles, & vous les rendre tous comme presens; vostre esprit n'ayant pas moins en cela de confusion, que lors qu'il considere un Myriogone, ou quelque autre figure de beaucoup de costez: pour cette raison vous dites qu'au regard du Chyliogone, ou du Myriogone, vostre pensée est une intellection, & non point une imagination.

Toutesfois ie ne voy rien qui puisse empescher que vous n'étendiez vostre imagination , aussi bien que vostre intellection , sur le Chiliogone , comme vous faites sur le triangle. Car de vray vous faites bien quelque sorte d'effort pour imaginer en quelque façon cette figure composée de tant d'angles : quoy que leur nombre soit si grand que vous ne les puissiez concevoir distinctement : & d'ailleurs vous concevez bien à la verité par ce mot de Chiliogone vne figure de mille angles, mais cela n'est qu'un effect de la force , ou de la signification du mot : non que pour cela vous *conceuez*, plutost les mil angles de cette figure , que vous ne les *imaginez*.

Mais il faut icy prendre garde comment peu à peu , & comme par degrés la distinction se perd, & la confusion s'augmente. Car il est certain que vous vous representerez , ou imaginerez , ou mesme que vous conceurez plus confusement vn quarré qu'un triangle ; mais plus distinctement qu'un **Pentagone** , & celuy-cy plus confusement qu'un quarré , & plus distinctement qu'un **Hexagone** , & ainsi de suite , iusqu'à ce que vous ne puissiez plus vous rien proposer nettement ; & par ce qu'alors quelque conception que vous ayez, elle ne sçauroit estre nette, ny distincte, pour lors aussi vous negligez de faire aucun effort sur vostre esprit.

C'est pourquoy si lors que vous concevez vne figure distinctement , & avec quelque sensible con-

rention ; vous voulez apeler cette façon de conce-
 uoir vne imagination , & vne intellection tout en-
 semble : & si lors que vostre conception est confu-
 se , & qu'avec peu , ou point du tout de contention
 d'esprit vous conceuez vne figure , vous voulez ape-
 ler cela du seul nom d'intellection , certainement il
 vous sera permis : mais vous ne trouuerez pas pour
 cela que vous ayez lieu d'establir plus d'vne sorte de
 connoissance interieure , à qui ce ne sera tousiours
 qu'vne chose accidentelle , que tantost plus forte-
 ment & tantost moins , tantost distinctement &
 tantost confusement , vous conceuiez quelque fi-
 gure. Et certes si de puis l'Heptagone , & l'Octogo-
 ne , nous voulons parcourir toutes les autres figures
 iusques au Chiliogone , ou au Myriogone , & pren-
 dre garde en mesme temps à tous les degrez où se
 rencontre vne plus grande ou vne moindre distin-
 ction & confusion , pourons nous dire en quel en-
 droit , ou plustost en quelle figure l'imagination
 cesse , & la seule intellection demeure ? Mais pluf-
 tost ne verra t'on pas vne suite & liaison conti-
 nue d'vne seule & mesme connoissance , dont la
 distinction & contention diminuë tousiours peu à
 peu , à mesure que la confusion & remission aug-
 mente & s'accroist aussi insensiblement. Consi-
 derez d'ailleurs ie vous prie de quelle sorte vous ra-
 ualez l'intellection , & à quel point vous esleuez l'i-
 magination. Car que pretendez vous autre chose
 que d'auilir l'vne , & esleuer l'autre , lors que vous

donnez à l'intellection la negligence & la confusion pour partage , & que vous attribuez à l'imagination toute sorte de distinction , de netteté , & de diligence.

Vous dites en suite que la vertu d'imaginer qui est en vous , entant qu'elle differe de la puissance de concevoir, n'est point requise à vostre essence, c'est à dire à l'essence de vostre esprit ; Mais comment cela pouroit-il estre , si l'une & l'autre ne sont qu'une seule & mesme vertu , ou faculté , dont les fonctions ne different que selon le plus & le moins. Vous adiouitez, que l'esprit en imaginant se tourne vers les corps , & qu'en concevant il se considere soy-mesme , ou les idées qu'il a en soy. Mais comment cela , si l'esprit ne se peut tourner vers soy-mesme , ny considerer aucune idée , qu'il ne se tourne en mesme temps vers quelque chose de corporel , ou representé par quelque idée corporelle ? Car en effect le triangle , le Pentagone , le Chiliogone , le Myriogone , & toutes les autres figures , ou mesme les idées de toutes ces figures sont toutes corporelles ; & l'esprit ne les scauroit comprendre , ou auoir d'elles aucune pensée , qu'en les concevant comme corporelles , ou à la façon des choses corporelles. Pour ce qui est des idées des choses que nous croyons estre immaterielles, comme celles de Dieu , des anges , de l'ame de l'homme , ou de l'esprit , il est mesme constant que les idées que nous en auons sont ou corporelles , ou quasi corporelles , ayant este tirées de la forme &

resemblance de l'homme , & de quelques autres choses fort simples , fort legères , & fort imperceptible , telles que sont le vent , le feu , ou l'air , ainsi que nous auons desia dit. Quant à ce que vous dites *que ce n'est que probablement que vous conjecturez qu'il y a quelque corps qui existe* , il n'est pas besoin de s'y arrester , par ce qu'il n'est pas possible que vous le disiez tout de bon.

2. En suite de cela vous traitez du sentiment , & tout d'abord vous faites vne belle enumeration de toutes les choses que vous auiez connuës par le moyen des sens , & que vous auiez receuës pour vrayes , par ce que la nature sembloit ainsi vous l'enseigner. Et incontinent après vous raportez certaines experiences qui ont tellement renuersé toute la foy que vous adioustiez aux sens , qu'elles vous ont reduit au point , ou nous vous auons veu dans la premiere meditation , qui estoit de reuouer toutes choses en doute.

Or ce n'est pas mon dessein de disputer icy de la verité de nos sens. Car bien que la tromperie ou fausseté ne soit pas proprement dans le sens , lequel n'agit point , mais qui reçoit simplement les images , & les raporte comme elles luy aparoiſsent , & comme elles doiuent nécessairement luy aparoiſtre à cause de la disposition où se trouue lors le sens , l'object , & le milieu : mais qu'elle soit plutost dans le iugement , ou dans l'esprit , lequel n'apporte pas toute la circonspection requise , & qui ne prend pas

pas garde que les choses éloignées ; pour cela mesme qu'elles sont éloignées , ou mesme pour d'autres causes , nous doiuent paroistre plus petites , & plus confuses , que lors qu'elles sont plus proches de nous , & ainsi du reste : Toutesfois de quelque costé que l'erreur vienne il faut auouër qu'il y en a ; & il n'y a seulement de la difficulté , qu'à sçauoir s'il est donc vray que nous ne puissions iamais estre assurez de la verité d'aucune chose que le sens nous aura fait aperceuoir.

Mais certes ie ne voy pas qu'il faille beaucoup se mettre en peine de terminer vne question que tant d'exemples iournaliers decident si clairement ; ie repons seulement à ce que vous dites , ou plustost à ce que vous vous obiectez , qu'il est tres-constant que lors que nous regardons de prez vne tour , & que nous la touchons quasi de la main , nous ne d'outons plus qu'elle ne soit quarrée : quoy qu'en estant vn peu éloignez nous auions occasion de iuger qu'elle estoit ronde , ou du moins de douter si elle estoit quarrée ; ou ronde , ou de quelque autre figure.

Ainsi ce sentiment de douleur qui paroist estre encore dans le pied , ou dans la main , après mesme que ces membres ont esté rétranchez du corps , peut bien quelquefois tromper ceux à qui on les a coupez , & cela à cause des esprits animaux qui auoient coutume d'estre portez dans ces membres , & d'y causer le sentiment : Toutesfois ceux qui ont

tous leurs membres sains & entiers ; sont si assurez de sentir de la douleur au pied , ou à la main , dont la blessure est encore toute fraische , & toute recente , qu'il leur est impossible d'en douter.

Ainsi nostre vie estant partagée entre la veille & le sommeil , il est vray que celui-cy nous trompe quelquefois , en ce qu'il nous semble alors que nous voyons devant nous des choses qui n'y sont point ; mais aussi nous ne dormons pas tousiours , & lors que nous sommes en effect éveillez , nous en sommes trop assurez , pour estre encore dans le doute si nous veillons , ou si nous resuons.

Ainsi quoy que nous puissions penser que nous sommes d'une nature à se pouvoir tromper mesme dans les choses qui nous semblent les plus veritables ; toutesfois nous sçavons aussi que nous auons cela de la nature de pouvoir connoistre la verité , & comme nous nous trompons quelquefois , par exemple , lors qu'un sophisme nous impose , ou qu'un baston est à demy dans l'eau ; aussi quelquefois connoissons nous la verité , comme dans les demonstrations Geometriques , ou dans un baston qui est hors de l'eau : Car ces veritez sont si aparentes , qu'il n'est pas possible que nous en puissions douter. Et bien que nous eussions suiet de nous défier de la verité de toutes nos autres connoissances , au moins ne pourrions nous pas douter de cecy , à sçavoir , que toutes les choses nous paroissent telles qu'elles nous paroissent , & il n'est pas possible qu'il

ne soit tres vray qu'elles nous paroissent de la sorte. Et quoy que la raison nous détourne souuent de beaucoup de choses, ou la nature semble nous porter, cela toutesfois n'oste pas la verité des phœnomenes, & n'empesche pas qu'il ne soit vray que nous voyons les choses comme nous les voyons. Mais ce n'est pas icy le lieu de considerer de quelle façon la raison s'oppose a l'impulsion du sens, & si ce n'est point peut-estre de la mesme façon que la main droite soutiendrait la gauche qui n'auroit pas la force de se soutenir elle mesme, ou bien si c'est de quelque autre maniere.

3. Vous entrez en suite en matiere, mais il semble que vous vous y engagiez comme par vne legere escarmouche. Car vous pours suiuez ainsi. *Mais maintenant que ie commence à me mieux connoistre moy-mesme, & à decouvrir plus clairement l'auteur de mon origine, ie ne pense pas à la verité que ie doive temerairement admettre toutes les choses que les sens me semblent enseigner, mais ie ne pense pas aussi que ie les doive toutes generalement réuoquer en doute.* Vous avez raison de dire cecy, & ie croy sans doute que ç'a tousiours esté sur cela vostre pensée.

Vous continuez : *Et premierement pour ce que ie sçay que toutes les choses que ie conçois clairement & distinctement peuuent estre produites par Dieu telles que ie les conçois, c'est assez que ie puisse concevoir clairement & distinctement vne chose sans vne autre, pour estre certain que l'une est distincte ou differente de l'autre, par ce qu'elles*

peuvent estre posées ſeparement , au moins par la toute puissance de Dieu ; & il n'importe par quelle puissance cette ſeparation le faſſe , pour m'obliger à les iuger différentes. A cela ie n'ay rien autre choſe à dire , ſi non que vous prouuez vne choſe claire par vne qui eſt obſcure : pour ne pas meſme dire qu'il y a quelque forte d'obſcurité dans la conſequence que vous tirez. Ie ne m'areſte pas non plus à vous objecter qu'il falloit auoir auparauant démontré que Dieu exiſte , & ſur quelles choſes ſa puissance ſe peut étendre , pour montrer qu'il peut faire tout ce que vous pouuez clairement conceuoir : ie vous demande ſeulement ſi vous ne conceuez pas clairement & diſtinctement certe propriété du triangle , à ſçauoir , que les plus grands coſtez ſont ſoutenus par les plus grands angles , ſeparement de celle-cy , à ſçauoir , que ſes trois angles pris enſemble ſont égaux à deux droits ? Et ſi pour cela vous croyez que Dieu puiſſe tellement ſeparer cette propriété d'avec l'autre , que le triangle puiſſe tantost auoir celle-cy ſans auoir l'autre , ou tantost auoir l'autre ſans celle-cy ? Mais pour ne nous point areſter icy d'auantage, d'autant que cette ſeparation fait peu à noſtre ſuiet , vous adioutez , & partant de cela meſme que ie connois avec certitude que i'exiſte , & que cependant ie ne remarque point qu'il appartienne neceſſairement aucune autre choſe à ma nature , ou à mon eſſence , ſi non que ie ſuis vne choſe qui penſe , ie conclus fort bien que mon eſſence conſiſte en cela ſeul , que ie ſuis vne choſe qui penſe , ou vne ſubſtance dont toute l'eſſ-

sence ou la nature n'est que de penssr. Ce seroit icy où ie me voudrois arester, mais ou il suffit de répeter ce que j'ay desia allegué touchant la seconde meditation, ou bien il faut attendre ce que vous voulez inferer.

Voicy donc enfin ce que vous concluez, & quoy que peut-estre (ou plutôt certainement comme ie le diray tantost) j'aye un corps, auquel ie suis tres-étroitement conjoint; Toutesfois par ce que d'un costé j'ay une claire & distincte idée de moy-mesme, entant que ie suis seulement une chose qui pense, & non étendue; & que d'un autre, j'ay une idée distincte du corps, entant qu'il est seulement une chose étendue, & qui ne pense point: il est certain que moy, c'est à dire mon esprit, ou mon ame, par laquelle ie suis ce que ie suis, est entierement & veritablement distincte de mon corps, & qu'elle peut estre, ou exister sans luy.

C'estoit icy sans doute le but ou vous tendiez; c'est pourquoy puis que c'est en cecy que consiste principalement toute la difficulté, il est besoin de s'y arester vn peu, pour voir de quelle façon vous vous en démellez. Premièrement il s'agit icy d'une distinction d'entre l'esprit, ou l'ame de l'homme, & le corps: mais de quel corps entendez vous parler? Certainement, si ie l'ay bien compris, c'est de ce corps grossier qui est composé de membres; car voicy vos paroles, j'ay un corps auquel ie suis conioint; & vn peu après il est certain que moy, c'est à dire mon esprit, est distinct de mon corps, &c.

Mais j'ay à vous auertir , ô esprit , que la difficulté n'est pas touchant ce corps massif & grossier. Cela seroit bon si ie vous obieçtois selon la pensée de quelques philosophes , que vous fussiez la perfection , apelée des grecs ἐντελέχεια , l'acte , la forme , l'espece , & pour parler en termes ordinaires le mode du corps ; car de vray ceux qui sont dans ce sentiment n'estiment pas que vous soyez plus distinct , ou separable du corps , que la figure , ou quelque autre de ses modes : & cela , soit que vous soyez l'ame toute entiere de l'homme , soit que vous soyez vne vertu , ou vne puissance sur adioutée , que les grecs apellent νοῦς δυνάμει , νοῦς παθητικός , vn entendement possible , ou passible. Mais ie veux agir avec vous plus liberalement , en vous considerant comme vn entendement agent , apelé des grecs νοῦν ποιητικόν , & mesme separable , apelé par eux χωριστόν , bien que ce soit d'une autre façon qu'ils ne se l'imaginoient.

Car ces philosophes croyans que cet entendement agent estoit commun à tous les hommes , (ou mesme à toutes les choses du monde) & qu'il faisoit à l'endroit de l'entendement possible , pour le faire entendre , ce que la lumiere fait a l'œil , pour le faire voir ; (d'ou vient qu'ils auoient coutume de le comparer à la lumiere du Soleil , & par consequent de le regarder comme vne chose étrangere , & venant de dehors) de moy ie vous considere plutost (puis que d'ailleurs ie voy que cela

vous plaist) comme vn certain esprit , ou vn entendement particulier , qui dominez dedans le corps.

Le repete encore vne fois que la difficulté n'est pas de sçauoir si vous estes separable , ou non , de ce corps massif & grossier ; (d'où vient que ie disois vn peu auparauant qu'il n'estoit pas necessaire de recourir à la puissance de Dieu , pour rendre ces choses là separables, que vous conceuez séparément) mais bien de sçauoir si vous n'estes pas vous-mesme quelque autre corps ; pouuant estre vn corps plus subtil & plus delié , diffus dedans ce corps épais & massif , ou residant seulement dans quelqu'une de ses parties. Au reste ne pensez pas nous auoir iufques icy montré que vous estes vne chose purement spirituelle , & qui ne tient rien du corps ; & lors que dans la seconde Meditation vous auez dit *que vous n'estez point vn vient , vn feu , vne vapeur, vn air* , vous deuez vous souuenir que ie vous ay fait remarquer que vous disiez cela sans aucune preuue.

Vous disiez aussi , *que vous ne disputiez pas en ce lieu-là de ces choses* : mais ie ne voy point que vous en ayez traité de puis , & que vous ayez apporté aucune raison pour prouuer que vous n'estes point vn corps de cette nature. I'attendois tousiours que vous le fissiez icy , & neantmoins si vous dites , ou si vous prouuez quelque chose , c'est seulement que vous n'estes point ce corps grossier & massif , tou-

chant lequel j'ay desia dit qu'il n'y a point de difficulté.

4. *Mais*, dites vous, *d'un costé j'ay vne claire & distincte jdee de moy-mesme entant que ie suis seulement vne chose qui pense, & non étendue; & d'un autre, j'ay vne idee distincte du corps, entant qu'il est seulement vne chose étendue, & qui ne pense point.* Mais premicrement pour ce qui est de l'jdee du corps, il me semble qu'il ne s'en faut pas beaucoup mettre en peine: car si vous disiez cela de l'jdee du corps en general, ie serois obligé de repeter icy ce que ie vous ay desia objecté, à sçauoir, que vous deuez auparauant prouuer que la pensée ne peut conuenir à l'essence, ou à la nature du corps: & ainsi nous retomberions dans nostre premiere difficulté; puis que la question est de sçauoir si vous, qui pensez, n'estes point vn corps subtil & delié, comme si c'estoit vne chose qui repugnast à la nature du corps que de penser.

Mais, parce qu'en disant cela vous entendez seulement parler de ce corps massif & grossier, du quel vous soutenez estre distinct, & separable: aussi ie demeure aucunement d'accord que vous pouuez auoir l'jdee du corps; mais supposé, comme vous dites, que vous soyez vne chose qui n'est point étendue, ie nie absolument que vous en puissiez auoir l'jdee.

Car, ie vous prie, dites nous comment vous pensez que l'espece, ou l'jdee du corps qui est étendu,

du, puisse estre receuë en vous, c'est à dire en vne substance qui n'est point étendue? Car ou cette espece procede du corps, & pour lors il est certain qu'elle est corporelle, & qu'elle à ses parties les vnes hors des autres, & partant qu'elle est étendue: ou bien elle vient d'ailleurs & se fait sentir par vne autre voye; toutesfois, parce qu'il est tousiours necessaire qu'elle represente le corps qui est étendu, il faut aussi qu'elle ait des parties, & ainsi qu'elle soit étendue. Autrement, si elle n'a point de parties, comment en pourra-t'elle représenter? si elle n'a point d'étendue, comment pourra-t'elle représenter vne chose qui en a? si elle est sans figure, comment fera-t'elle sentir vne chose figurée? si elle n'a point de situation, comment nous fera-t'elle conceuoir vne chose qui a des parties les vnes hautes les autres basses, les vnes à droite, les autres à gauche, les vnes deuant les autres derriere, les vnes courbées les autres droites? si elle est sans variété, comment représentera-t'elle la variété des couleurs? &c. Doncques l'idée du corps n'est pas tout affait sans extension; mais si elle en a, & que vous n'en ayez point, comment est-ce que vous la pourez recevoir? Comment vous la pourez vous ajuster, & apliquer? comment vous en seruirez vous? & comment en fin la sentirez vous peu à peu s'effacer, & s'éuanouir.

En après pour ce qui regarde l'idée de vous-mesme, ie n'ay rien à adiouter à ce que i'en ay desia dit, principalement sur la seconde Meditation. Car par

V u u

là l'on voit clairement , que tant s'en faut que vous ayez vne jdee claire & distincte de vous-mesme , qu'au contraire il semble que vous n'en ayez point du tout . Car encore bien que vous connoissiez certainement que vous pensez , vous ne sçavez pas neantmoins quelle chose vous estes , vous qui pensez : en sorte que bien que cette seule operation vous soit clairement connuë , le principal pourtant vous est caché , qui est de sçavoir quelle est cette substance qui a pour l'une de ses operations de penser. D'où il me semble que ie puis fort bien vous comparer à vn aueugle , lequel sentant de la chaleur , & estant auerty qu'elle vient du Soleil , penseroit auoir vne claire & distincte jdee du Soleil : d'autant que si quelqu'un luy demandoit ce que c'est que le Soleil , il pouroit repondre que c'est vne chose qui chauffe. Mais, direz vous , ie ne dis pas seulement icy que ie suis vne chose qui pense, i'adioute aussi de plus que ie suis vne chose qui n'est point étenduë. Toutes-fois , pour ne pas dire que c'est vne chose que vous auancez sans preuue , quoy que cela soit en question entre nous; dites moy ie vous prie, pensez vous pour cela auoir vne claire & distincte jdee de vous-mesme? Vous dites que vous n'estes pas vne chose étenduë, certainement i'aprens par là ce que vous n'estes point, mais non pas ce que vous estes. Quoy donc , pour auoir vne jdee claire & distincte de quelque chose , c'est à dire vne jdee vraye & naturelle , n'est-il pas necessaire de connoistre la chose positiuement en

soy, & pour ainsi parler, affirmatiuement : est-ce assez de sçauoir qu'elle n'est point vne telle chose ? Et celuy-là auroit-il vne idée claire & distincte de Buccéphal, qui connoistroit du moins qu'il n'est pas vne mouche ? Mais pour ne pas insister d'auantage la dessus ; Vous estes donc, dites vous, vne chose qui n'est point étendue : mais ie vous demande n'estes vous pas diffus par tout le corps ? certainement ie ne sçay pas ce que vous aurez à repondre ; car encore que ie vous aye considéré au commencement comme estant seulement dans le cerueau, cela neantmoins n'a esté que par coniecture, plustost que par vne veritable créance que ce fust vostre opinion. I'auois fondé ma coniecture sur ces paroles qui suiuent vn peu après, lors que vous dites, *que l'ame ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerueau, ou peut-estre mesme de l'une de ses plus petites parties.* Mais ie n'estois pas pour cela tout à fait certain, si vous estiez seulement dans le cerueau, ou mesme dans l'une de ses parties, veu que vous pouuez estre repandu dans tout le corps, & ne sentir qu'en vne seule partie : comme nous disons ordinairement que l'ame est diffuse par tout le corps, & que neantmoins elle ne void que dans l'œil.

Ces paroles qui suiuent m'auoient aussi fait douter, lors que vous dites, *Et encore que toute l'ame semble estre unie & tout le corps, &c.* Car en ce lieu-là vous ne dites pas à la verité que vous soyez vny à tout le corps : mais aussi ne le niez vous pas ; Or

quoy qu'il en soit , supposons premierement , s'il vous plaist , que vous soyez diffus par tout le corps , soit que vous soyez vne mesme chose avec l'ame , soit que vous soyez quelque chose de different ; ie vous demande , pouuez vous n'auoir point d'extension , vous qui estes étendu de puis la teste iusques aux pieds ? qui estes aussi grand que vostre corps ? & qui auez autant de parties qu'il en faut pour repondre à toutes les siennes ? Direz vous que vous n'estes point étendu , par ce que vous estes tout entier dans le tout , & tout entier dans chaque partie ? si vous le dites , comment , ie vous prie , le comprenez vous ? vne mesme chose peut-elle estre tout a la fois toute entiere en plusieurs lieux ? ie veux bien que la foy nous enseigne cela du sacré mystere de l'Eucharistie ; mais icy ie parle de vous , & outre que vous estes vne chose naturelle , nous n'examinons icy les choses qu'autant qu'elles peuuent estre conuës par la lumiere naturelle. Et cela estant , peut-on conceuoir qu'il y ait plusieurs lieux , & qu'il n'y ait pas plusieurs choses logées ? cent lieux ne sont-ils pas plus qu'un ? & si vne chose est toute entiere en vn lieu , pourra-t'elle estre en d'autres , si elle n'est hors d'elle mesme , cōme ce premier lieu est hors des autres ? Repondez à cela tout ce que vous voudrez , dumoins sera-ce vne chose obscure & incertaine , de sçauoir si vous estes tout entier dans chaque partie , ou si vous n'estes point plustost dans chacune des parties de vostre corps , selon chacune des parties de vous.

mesme. Et comme il est bien plus manifeste que rien ne peut estre tout à la fois en plusieurs lieux, aussi sera-t'il tousiours plus euident que vous n'estes pas tout entier dans chaque partie, mais seulement tout dans le tout, & partant que vous estes diffus par tout le corps selon chacune de vos parties; & ainsi que vous n'estes point sans extension.

Posons maintenant que vous soyez seulement dans le cerueau, où mesme dans l'vne de ses plus petites parties: vous voyez qu'il reste tousiours le mesme inconuenient: d'autant que pour petite que soit cette partie, elle est neantmoins étendue, & vous autant qu'elle; & partant vous estes étendu, & vous auez des petites parties qui répondent a toutes les siennes. Ne direz vous point peut-estre que vous prenez pour vn point cette petite partie du cerueau à laquelle vous estes vni? Je ne le puis croire; mais ie veux que ce soit vn point? Toutesfois, si c'est vn point physique, la mesme difficulté demeure tousiours, parce que ce point est étendu, & n'est pas tout à fait sans parties. Si c'est vn point Mathématique, vous sçauéz premierement que ce n'est que nostre imagination qui le forme, & qu'en effert il n'y en a point. Mais posons qu'il y en ait, ou plustost feignons qu'il se trouue dans le cerueau vn de ces points Mathématiques auquel vous soyés vni, & dans lequel vous fassiez residence. Remarquez s'il vous plaist l'inutilité de cette fiction; car quoy que nous feignons, si faut-il tousiours que vous soyez

iustement dans le concours des nerfs , par où toutes les parties que l'ame informe transmettent dans le cerueau les idées , ou les especes des choses que les sens ont aperceüs. Mais premierement tous les nerfs n'aboutissent pas à vn point : soit par ce que le cerueau estant continué & prolongé iusqu'à la mouëlle de l'espine du dos, plusieurs nerfs qui sont repandus dans le dos viennent aboutir & se terminer à cette mouëlle ; ou bien parce qu'on remarque , que les nerfs qui tendent vers le milieu de la teste ne finissent , ou n'aboutissent pas tous à vn mesme endroit du cerueau. Mais quand ils y aboutiroient tous , toutesfois leur concours ne se peut terminer à vn point Mathematique : car ce sont des corps , & non pas des lignes Mathematiques , pour pouuoir tous s'assembler & s'vnir en vn point. Et quand cela seroit : les esprits animaux qui se coulent le long des nerfs , ne pouroient ny en sortir ny y entrer , puis qu'ils sont des corps , & que le corps ne peut pas n'estre point dans vn lieu , ou passer par vne chose qui n'occupe point de lieu , comme le point Mathematique. Mais ie veux qu'il y puisse estre , & qu'il y passe ? Toutesfois vous qui estes ainsi existant dans vn point , ou il n'y a ny contreés , ny regions, où il n'y a rien qui soit a droite ou a gauche , qui soit en haut ou en bas , ne pouuez pas discerner de quelle part les choses viennent , ou quel raport elles vous font. I'en dis aussi de mesme de ces Esprits que vous deuez enuoyer par tout le corps , pour

Iuy communiquer le sentiment, & le mouuement; Pour ne pas dire qu'il est impossible de comprendre comment vous leur imprimez le mouuement, si vous estes dans vn point, si vous n'estes point vn corps, ou si vous n'en auez vn, par le moyen duquel vous les touchiez, & les pouffiez tout ensemble. Car si vous dites qu'ils se meuuent d'eux mesmes, & que vous présidez seulement à la conduite de leur mouuement: souuenez vous que vous auez dit en quelque part *que le corps ne se meut point soy-mesme*, de sorte que l'on peut iufer de là, que vous estes la cause de son mouuement; & puis expliquez nous comment cette direction ou conduite se peut faire sans quelque sorte de contention, & partant sans quelque mouuement de vostre part? comment vne chose peut-elle faire contention & effort sur vn autre, & la faire mouuoir, sans vn mutuel contact du moteur & du mobile? & comment ce contact se peut-il faire sans corps? veu mesme que c'est vne chose que la lumiere naturelle nous aprend, qu'il n'y a que les corps qui peuuent toucher, & estre touchés?

Toutesfois, pourquoy m'arestay-ie icy si longtemps, puis que c'est a vous a nous montrer que vous estes vne chose qui n'a point d'étendue, & par consequent qui n'est point corporelle. Et ie ne pense pas que vous en vouliez tirer la preuue, de ce que l'on dit communément que l'homme est composé de corps & d'Ame: comme si l'on deuoit conclure

que le nom de corps estant donné à vne partie, l'autre ne doit plus estre ainsi apelée: car si cela estoit, vous me donneriez occasion de le distinguer en cette sorte. L'homme est composé de deux sortes de corps, à sçauoir d'vn grossier, & d'vn subtil, en telle sorte que le nom commun de corps estant attribué au premier, on donne à l'autre le nom d'Ame, ou d'Esprit. Outre que le mesme se pouroit dire des autres animaux, ausquels ie suis assuré que vous n'accorderiez point vn Esprit semblable à vous: ce leur fera bien assez, si vous les laissez en la possession de leur ame. Lors donc que vous concluez *qu'il est certain que vous estes distinct de vostre corps* vous voyez bien que cela vous peut estre aysement accordé, mais non pas que pour cela vous ne soyez point corporel, plutostique d'estre vne espece de corps fort subtil & fort delié, distinct de cet autre qui est massif & grossier.

Vous adioutez, *& partant que vous pouuez estre sans luy*; Mais quand on vous aura accordé que vous pouuez exister sans ce corps grossier & pesant, ainsi que fait vne vapeur odorifferante, laquelle sortant d'vne pomme se va repandant parmy l'air, quel gain, ou quel auantage vous en reuiendra-t'il de là? Certes ce sera vn peu plus que ne vouloient ces Philosophes, dont i'ay parlé auparauant, qui croyoient que par la mort vous estiez entierement aneanty; ne plus ne moins qu'vne figuré, qui se perd tellement par le changement de la superficie, qu'elle n'est

n'est plus du tout. Car n'estant pas seulement vn mode du corps comme ils pensoient , mais estant de plus vne legere & subtile substance corporelle , on ne dira pas que vous perissiez totalement en la mort , & que vous retombiez dans vostre premier neant : mais que vous subsistés dans vos parties ainsi dissipées , & écartées les vnes des autres ; combien qu'à cause de leur trop grande distraction & dissipation vous ne puissiez plus auoir de pensées, & que vous ayez perdu le droit de pouuoir estre vne chose qui pense, ou vn Esprit , ou vne Ame. Toutes lesquelles choses pourtant ie vous obiecte tousiours , non comme doutant de la conclusion que vous auez intentée, mais comme ayant grande defiance de la force de la demonstration que vous auez proposée sur ce sujet.

5. Vous inserez encore après cela quelques autres choses qui sont des suites de cette matiere, sur chacune desquelles ie ne veux pas insister. Je remarque seulement, que vous dites que la nature vous enseigne par ces sentimens de douleur, de faim, de soif, &c. que vous n'estes pas seulement logé dans vostre corps, ainsi qu'un pilote en son nauire : mais outre cela que vous luy estes conioint tres-étroittement, & tellement confondu & meslé, que vous composez comme vn seul tout avec ques luy. Car si cela n'estoit, dites vous, lors que mon corps est blessé, ie ne sentirois pas pour cela de la douleur, moy qui ne suis qu'une chose qui pense, mais i'aperceurois cette blessure par le seul entendement, comme vn pilote aperçoit par

la veüe si quelque chose se rompt dans son vaisseau. Et lors que mon corps a besoin de boire, ou de manger, ie connoistrais simplement cela mesme, sans en estre auerty par des sentimens confus de faim & de soif; car en effect ces sentimens de faim, de soif, de douleur, &c. ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui dependent & prouiennent de l'union, & pour ainsi dire, du mélange de l'esprit avec le corps. Certes tout cela est fort bien dit, mais il reste tousiours à expliquer, comment cette conionction, & quasi permixtion, ou confusion vous peut conuenir, s'il est vray, comme vous dites, que vous soyez immateriel, indiuisible, & sans aucune étendue? Car si vous n'estes pas plus grand qu'un point, comment estes vous ioint & vni a tout le corps, qui est d'une grandeur si notable? comment au moins estes vous conioint au cerueau, ou à l'une de ses plus petites parties, laquelle, comme j'ay dit auparauant, ne scauroit estre si petite, qu'elle n'ait quelque grandeur, ou étendue? Si vous n'avez point de parties, comment estes vous meslé, ou quasi meslé avec les parties les plus subtiles de cette matiere avec laquelle vous confessez d'estre vni; puis qu'il ne peut y auoir de melange, qu'il n'y ait des parties capables d'estre meslées les vnes avec les autres? & si vous estes entierement distinct, comment estes vous confondu avec cette matiere, & composez vous vn tout avec elle? Et puis que toute composition, conionction, ou vnion, ne se fait qu'entre des parties, ne doit il pas y auoir

vne certaine proportion entre ces parties ? Mais quelle proportion peut on concevoir entre vne chose corporelle, & vne incorporelle ? pouuons nous comprendre comment, par exemple, dans la pierre de ponce, l'air & la pierre sont tellement meslez & vnies ensemble, qu'il s'en fasse de là vne vraye & naturelle composition ? & cependant il y a vne bien plus grande proportion entre la pierre, & l'air, qui sont tous deux des corps, qu'entre le corps, & l'esprit, qui est tout affait immateriel. De plus toute vnion ne se doit elle pas faire par le contact tres-estoit & tres-intime des deux choses vnies ? Mais, comme ie disois tantost, comment vn contact se peut-il faire sans corps ? comment vne chose corporelle pourra-t'elle en embrasser vne qui est incorporelle, pour la tenir vnie, & iointe a soy-mesme; ou bien comment est-ce que ce qui est incorporel pourra s'attacher à ce qui est corporel, pour s'y vnir & s'y ioindre reciproquement ; s'il n'y a rien du tout en luy par quoy il se le puisse ioindre, ny par quoy il luy puisse estre ioint. Surquoy ie vous prie de me dire, puis que vous auoüez vous-mesme que vous estes suiet au sentiment de la douleur, comment vous pensez, estant de la nature & condition que vous estes, c'est à dire incorporel, & non étendu, estre capable de ce sentiment ? Car l'impression ou sentiment de la douleur ne vient, si ie l'ay bien compris, que d'une certaine distraction ou separation des parties, laquelle arriue lors que quelque chose se glisse,

& se foure de telle sorte entre les parties , qu'elle en rompt la continuité qui y estoit auparauant. Et de vray, l'estat de la douleur est vn certain estat contre nature; mais comment est-ce qu'une chose peut estre mise en vn estat contre nature, qui de sa nature mesme est tousiours vniforme, simple, d'une mesme façon, indiuisible, & qui ne peut receuoir de changement? Et la douleur estant vne alteration, ou ne se faisant iamais sans alteration, comment est-ce qu'une chose peut estre alterée, laquelle estant moins diuisible que le point, ne peut estre faite autre, ou cesser d'estre ce qu'elle est, sans estre tout affair aneantie? De plus, lors que la douleur vient du pied, du bras, & de plusieurs autres parties ensemble, ne faut il pas qu'il y ait en vous diuerses parties, dans lesquelles vous la receuiez diuersement, de peur que ce sentiment de douleur ne soit confus, & ne vous semble venir d'une seule partie. Mais pour dire en vn mot, cette generale difficulté demeure tousiours, qui est de sçauoir comment ce qui est corporel se peut faire sentir, & auoir communication avec ce qui n'est pas corporel; & quelle proportion l'on peut établir entre l'un & l'autre.

6. Je passe soubz silence les autres choses que vous poursuiuez fort amplement & fort elegamment, pour montrer qu'il y a quelque autre chose, que Dieu, & vous, qui existe dans le monde. Car premierement vous inferez que vous auez vn corps, & des facultez corporelles; & en outre qu'il y a plu-

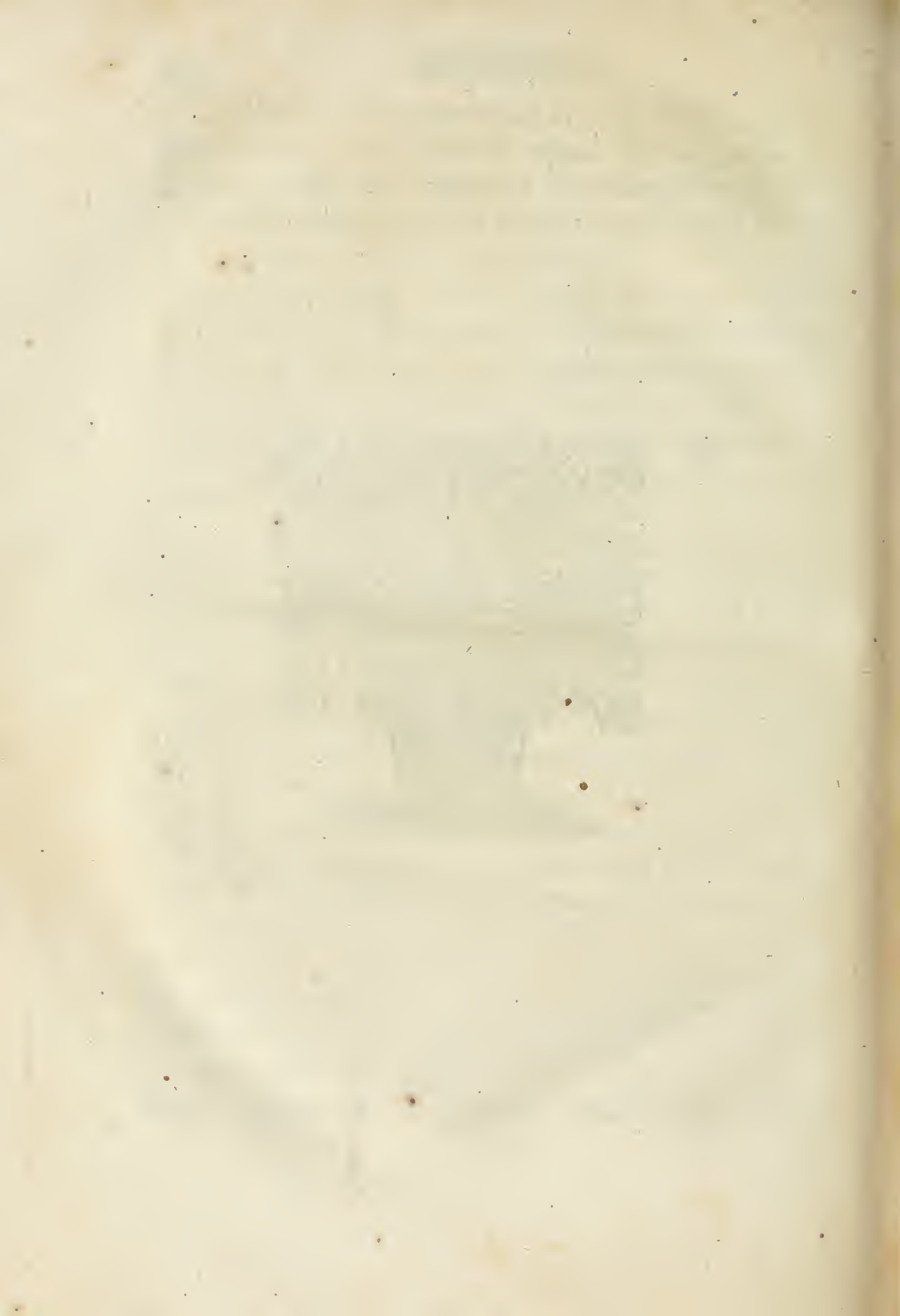
siieurs autres corps autour du vostre, qui enuoyent leurs especes dans les organes de vos sens, & passent ainsi de là iusques a vous, lesquelles causent en vous des sentimens de plaisir & de douleur, qui vous aprennent ce que vous auez à poursuiure, & à éuiter en ces corps.

De toutes lesquelles choses vous tirez enfin ce fruiçt, sçauoir est, que puis que tous les sentimens que vous auez vous raportent pour l'ordinaire plustost le vray que le faux, en ce qui concerne les commoditez ou incommoditez du corps, vous n'auetz plus suieçt de craindre que ces choses-là soient fausses, que les sens vous montrent tous les iours. Vous en dites de mesme des songes qui vous arriuent en dormant, lesquels ne pouuans estre ioints avec toutes les autres actions de vostre vie, comme les choses qui vous arriuent lors que vous veillez, ce qu'il y a de verité dans vos pensées se doit infailliblement rencontrer en celles que vous auez estant éveillé, plustost qu'en vos songes. Et de ce que Dieu n'est point trompeur, il suit, dites vous, necessairement que vous n'estes point en cela trompé, & que ce qui vous paroist si manifestement estant éveillé ne peut qu'il ne soit entierement vray. Or comme en cela vostre pieté me semble louable, aussi faut il auouër que c'est avec grande raison que vous auez fini vostre ouurage par ces paroles, *que la vie de l'homme est suiette a beaucoup d'erreurs, & qu'il faut par necessité reconnoistre la foiblesse, & l'infirmité de nostre nature.*

Voyla, Monsieur, les remarques qui me sont venues en l'esprit touchant vos meditations ; mais ie repete icy ce que i'ay dit au commencement, qu'elles ne sont pas de telle importance que vous vous en deuiez mettre en peine ; pour ce que ie n'estime pas que mon iugement soit tel, que vous en deuiez faire quelque sorte de compte. Car tout de mesme que lors qu'une viande est agreable à mon goust, que ie voy estre desagreable à celuy des autres, ie ne pretens pas pour cela auoir le goust meilleur qu'un autre ; ainsi lors qu'une opinion me plaist, qui ne peut trouuer creance en l'esprit d'autrui, ie suis fort éloigné de penser que la mienne soit la plus veritable. Je croy bien plutost qu'il a esté fort bien dit, que chacun abonde en son sens ; & ie tiendrois qu'il y auroit quasi autant d'iniustice, de vouloir que tout le monde fust d'un mesme sentiment, que de vouloir que le goust d'un chacun fust semblable. Ce que ie dis pour vous assurer que ie n'empesche point que vous ne fassiez tel iugement qu'il vous plaira de ces obseruations, ou mesme que vous n'en fassiez aucune estime ; ce me sera assez si vous reconnoissez l'affection que i'ay a vostre seruire, & si vous faites quelque cas du respect que i'ay pour vostre vertu. Peut-estre sera t'il arriué que i'auray dit quelque chose vn peu trop inconsiderement, comme il n'y a rien ou ceux qui disputent se laissent plus aysement emporter ; si cela estoit ie le desauoué entierement, & consens volontiers qu'il soit

rayé, de mon escrit: Car ie vous puis protester, que mon premier & vnique dessein en cecy n'a esté que de m'entretenir dans l'honneur de vostre amitié, & me la conferuer entiere & inuiolable. Adieu.







RE'PONSES DE L'AVTEVR

Aux cinquièmes Objections faites par
Monsieur Gassendi.

Monsieur Des-Cartes à Monsieur Gassendi.

MONSIEVR,

Vous avez impugné mes Meditations par vn discours si elegant, & si soigneusement recherché, & qui m'a semblé si vtile pour en éclaircir d'auantage la verité, que ie croy vous deuoir beaucoup d'auoir pris la peine d'y mettre la main, & n'estre pas peu obligé au R. P. Mersenne de vous auoir excité de l'entreprendre. Car il a tres-bien reconnu, luy qui a tousiours esté tres-curieux de rechercher la verité, principalement lors qu'elle peut seruir à augmenter la gloire de Dieu, qu'il n'y auoit point de moyen plus propre, pour iuger de la verité de mes demonstrations, que de les soumettre à l'examen, & à la censure de quelques personnes reconnües pour doctes pardeffus les autres, afin de

Yyy

voir si ie pourois répondre pertinemment à toutes les difficultez qui me pouroient estre par eux proposées. A cét effet il en a prouoqué plusieurs , il l'a obtenu de quelques-vns , & ie me réjouis que vous ayez aussi acquiescé à sa priere. Car encore que vous n'avez pas tant employé les raisons d'un Philosophe pour refuter mes opinions , que les artifices d'un Orateur pour les éluder , cela ne laisse pas de m'estre tres-agreable , & ce d'autant plus , que ie coniecture delà qu'il est difficile d'aporter contre moy des raisons differentes de celles qui sont contenuës dans les precedentes objections que vous avez leuës. Car certainement s'il y en eust eu quelques-vnes , elles ne vous auroient pas échapé : & ie m'imagine que tout vostre dessein en cecy n'a esté que de m'auertir des moyens dont ces personnes , de qui l'esprit est tellement plongé & attaché aux sens , qu'ils ne peuuent rien conceuoir qu'en imaginant , & qui partant ne sont pas propres pour les speculations Metaphysiques , se pouroient seruir pour éluder mes raisons , & me donner lieu en mesme temps de les préuenir. C'est pourquoy , ne pensez pas que vous répondant icy , i'estime répondre à un parfait & subtil Philosophe , tel que ie sçay que vous estes : Mais comme si vous estiez du nombre de ces hommes de chair , dont vous empruntez le visage , ie vous adresseray seulement la réponse que ie leur voudrois faire.

*Des choses qui ont esté objectées contre la
premiere Meditation.*

VOus dites que vous aprouvez le dessein que i'ay eu de deliurer l'esprit de ces anciens préjugez, qui est tel en effet que personne n'y peut trouuer à redire. Mais vous voudriez que ie m'en fusse acquité *simplement, & en peu de paroles*, c'est à dire en vn mot *negligemment, & sans tant de precaution*; Comme si c'estoit vne chose si facile, que de se deliurer de toutes les erreurs dont nous sommes imbus dès nostre enfance ? & que l'on peust faire trop exactement, ce qu'on ne doute point qu'il ne faille faire ? Mais certes ie voy bien que vous auez voulu m'indiquer, qu'il y en a plusieurs, qui disent seulement de bouche, qu'il faut soigneusement euitter la préuention, mais qui pourtant ne l'éuitent iamais, pource qu'ils ne s'étudient point à s'en defaire, & se persuadent qu'on ne doit point tenir pour des préjugez, ce qu'ils ont vne fois receu pour veritable. Certainement vous joüez icy parfaitement bien leur personnage, & n'obmettez rien de ce qu'ils me pouroient objecter, mais cependant vous ne dites rien qui sente tant soit peu son Philosophe. Car ou vous dites qu'il n'estoit pas besoin de *feindre vn Dieu trompeur, ny que ie dormois*, vn Philosophe auroit crû estre obligé d'ajouter la raison, pourquoy ces choses ne peuuent estre reuoquées en doute, ou s'il n'en eust point eu,

comme de vray il n'y en a point, il se seroit abstenu de dire cela. Il n'auroit pas non plus adjouté qu'il fuffoit en ce lieu-là d'alleguer pour raison de nostre défiance, le peu de lumiere de l'esprit humain, ou la foiblesse de nostre nature; Car il ne sert de rien pour corriger nos erreurs, de dire que nous nous trompons, parce que nostre esprit n'est pas beaucoup clair-voyant, ou que nostre nature est infirme: car c'est le mesme que si nous disions que nous errons, parce que nous sommes sujets à l'erreur. Et certes on ne peut pas nier qu'il ne soit plus vtile de prendre garde, comme i'ay fait, à toutes les choses où il peut arriuer que nous errions, de peur que nous ne leur donnions trop legerement nostre creance. Vn Philosophe n'auroit pas dit aussi *Qu'en tenant toutes choses pour fausses, ie ne me dépouille pas tant de mes anciens préjugés, que ie me reuests d'un autre tout nouveau*, ou bien il eust premierement tâché de montrer qu'une telle suposition nous pouuoit induire en erreur; mais tout au contraire, vous assurez vn peu après qu'il n'est pas possible que ie puisse obtenir cela de moy, que de douter de la verité & certitude de ces choses que i'ay supposé estre fausses, c'est à dire que ie puisse me reuestrir de ce nouveau préjugé, dont vous aprehendiez que ie me laissasse préuenir. Et vn Philosophe ne seroit pas plus étonné de cette suposition, que de voir quelquefois vne personne qui pour redresser vn bâton qui est courbé, le recourbe de l'autre part: Car il n'ignore pas que souuent on

prend ainsi des choses fausses pour véritables, afin d'éclaircir davantage la vérité, comme lors que les Astronomes imaginent au Ciel vn équateur, vn Zodiaque, & d'autres cercles; ou que les Geometres ajoutent de nouvelles lignes à des figures données; & souuent aussi les Philosophes en beaucoup de rencontres: Et celuy qui appelle cela *recourir à vne machine, forger des illusions, rechercher des détours, & des nouueautez*, & qui dit, que cela est indigne de la candeur d'un Philosophe, & du zele de la vérité, montre bien qu'il ne se veut pas luy-mesme seruir de cette candeur Philosophique, ny mettre en vsage les raisons, mais seulement donner aux choses le fard & les couleurs de la Rhetorique.

*Des choses qui ont esté objectées contre la
seconde Meditation.*

Vous continuez icy à nous amuser par des feintes & des déguisemens de Rhetorique, au lieu de nous payer de bonnes & solides raisons: car vous feignez que ie me mocque lors que parle tout de bon; & vous prenez comme vne chose dite serieusement, & avec quelque assurance de vérité, ce que ie n'ay proposé que par forme d'interrogation, & selon l'opinion du vulgaire, pour en faire par après vne plus exacte recherche. Car quand i'ay dit, *qu'il falloit tenir pour incertaines, ou mesme pour faux, tous les*

témoignages que nous receuons des sens, ie l'ay dit tout de bon, & cela est si necessaire pour bien entendre mes Meditations, que celuy qui ne peut, ou qui ne veut pas admettre cela, n'est pas capable de rien dire à l'encontre qui puisse meriter réponse; mais cependant il faut prendre garde à la difference qui est entre les actions de la vie, & la recherche de la verité, laquelle i'ay tant de fois inculquée; Car quand il est question de la conduite de la vie, ce seroit vne chose tout à fait ridicule de ne s'en pas rapporter aux sens; d'où vient qu'on s'est tousiours moqué de ces sceptiques, qui negligeoient iusques à tel poinct toutes les choses du monde, que pour empescher qu'ils ne se iettassent eux-mesmes dans des précipices, ils deuoient estre gardez par leurs amis; & c'est pour cela que i'ay dit en quelque part qu'une personne de bon sens ne pouuoit douter serieusement de ces choses: Mais lors qu'il s'agit de la recherche de la verité, & de sçauoir quelles choses peuuent estre certainement connuës par l'esprit humain, il est sans doute du tout contraire à la raison, de ne vouloir pas rejeter serieusement ces choses-là comme incertaines, ou mesme aussi comme fausses, afin de remarquer que celles qui ne peuuent pas estre ainsi rejettées, sont en cela mesme plus asseurées, & à nostre égard plus connuës, & plus euidentes.

Quant à ce que i'ay dit, que ie ne connoissois pas encor assez ce que c'est qu'une chose qui pense, il n'est pas vray, comme vous dites que ie l'aye dit tout de bon; Car ie l'ay expliqué en son lieu; ny mesme que i'aye dit,

que ie ne doutois nullement , en quoy consistoit la nature du corps , & que ie ne luy attribuois point la faculté de se mouuoir soy-mesme; ny aussi que i'imaginois l'ame comme vn vent , ou vn feu , & autres choses semblables , que i'ay seulement raportées en ce lieu-là , selon l'opinion du vulgaire , pour faire voir par après qu'elles estoient fausses. Mais avec quelle fidelité direz vous *que ie raporte à l'ame les facultez de marcher , de sentir , d'estre uourry , &c.* afin que vous adjoustiez immediatement après ces paroles , *Je vous accorde tout cela , pourueu que nous nous donnions garde de vostre distinction d'entre l'esprit & le corps* : Car en ce lieu-là mesme i'ay dit en termes exprés que la nutrition ne deuoit estre raportée qu'au corps ; Et pour ce qui est du sentiment & du marcher , ie les raporte aussi pour la plus grande partie au corps , & ie n'attribuë rien à l'ame , de ce qui les concerne , que cela seul qui est vne pensée ? De plus quelle raison auez-vous de dire *qu'il n'estoit pas besoin d'un si grand apareil pour prouuer mon existence* ; Certes ie pense auoir fort bonne raison de coniecturer de vos paroles mesmes , que l'apareil dont ie me suis seruy n'a pas encore esté assez grand , puis que ie n'ay pû faire encore , que vous comprissiez bien la chose : Car quand vous dites que i'eusse pû conclure la mesme chose de chacune autre de mes actions indifferemment , vous vous méprenez bien fort , pource qu'il n'y en a pas vne , de laquelle ie sois entierement certain , (i'entens de cette certitude Metaphysique de laquelle seul il est icy

question) excepté la pensée. Car, par exemple, cette consequence ne seroit pas bonne ; *ie me promene, donc ie suis*, sinon en tant que la connoissance interieure que i'en ay, est vne pensée, de laquelle seule cette conclusion est certaine, non du mouvement du corps, lequel par fois peut-estre faux, comme dans nos songes, quoy qu'il nous semble alors que nous nous promenions ; De façon que de ce que ie pense me promener, ie puis fort bien inferer l'existence de mon esprit, qui a cette pensée, mais non celle de mon corps, lequel se promene. Il en est de mesme de toutes les autres.

2.. Vous commencez en suite par vne figure de Rhetorique assez agreable, qu'on nomme Prosopopée, à m'interroger non plus comme vn homme tout entier, mais comme vne ame separée du corps ; En quoy il semble que vous ayez voulu m'auertir, que ces objections ne partent pas de l'esprit d'vn subtil Philosophe, mais de celuy d'vn homme attaché aux sens, & à la chair. Dites-moy donc ie vous prie, ô Chair, ou qui que vous soyez, & quel que soit le nom dont vous vouliez qu'on vous apelle, avez-vous si peu de commerce avec l'esprit, que vous n'avez peu remarquer l'endroit où i'ay corrigé cette imagination du vulgaire, par laquelle on feint que la chose qui pense, est semblable au vent, ou à quelque autre corps de cette sorte ? Car ie l'ay sans doute corrigée, lors que i'ay fait voir que l'on peut suposer qu'il n'y a point de vent, point de feu, ny aucun autre corps

corps au monde , & que neantmoins sans changer cette suposition , toutes les choses par qui ie connois que ie suis vne chose qui pense , ne laissent pas de demeurer en leur entier. Et partant toutes les questions que vous me faites en suite , par exemple *pourquoy ne pourrais-je donc pas estre un vent , pourquoy ne pas remplir un espace , pourquoy n'estre pas meüe en plusieurs façons* , & autres semblables , sont si vaines & inutiles , qu'elles n'ont pas besoin de réponse.

3. Ce que vous adjoustez en suite n'a pas plus de force , à sçauoir , *si ie suis un corps subtil & delié , pourquoy ne pourrais-je pas estre nourry , & le reste* ; Car ie nie absolument que ie sois vn corps. Et pour terminer vne fois pour toutes ces difficultez , parce que vous m'objectez quasi tousiours la mesme chose , & que vous n'impugnez pas mes raisons , mais que les dissimulant comme si elles estoient de peu de valeur , ou que les rapportant imparfaites & defectueuses , vous prenez de là occasion de me faire plusieurs diuerses obiections , que les personnes peu versées en la Philosophie ont coutume d'oposer à mes conclusions , ou à d'autres qui leur ressemblent , ou mesme qui n'ont rien de commun avec elles , lesquelles , ou sont eloignées du sujet , ou ont desjà esté en leur lieu refutées , & resoluës , il n'est pas necessaire que ie réponde à chacune de vos demandes , autrement il faudroit repeter cent fois les mesmes choses que i'ay desjà cy-deuant écrites. Mais ie satisferay seulement en peu de paroles à celles qui me sembleront pou-

voir arester des personnes vn peu entenduës. Et pour ceux qui ne s'attachent pas tant à la force des raisons , qu'à la multitude des paroles , ie ne fais pas tant de cas de leur aprobatation , que ie veuille perdre le temps en discours inutiles pour l'acquerir.

Premierement donc ie remarqueray icy qu'on ne vous croit pas , quand vous auancez si hardiment , & sans aucune preuue , que l'esprit croist , & s'afoiblit avec le corps ; car de ce qu'il n'agit pas si parfaitement dans le corps d'vn enfant , que dans celuy d'vn homme parfait , & que souuent ses actions peuuent estre empeschées par le vin , & par d'autres choses corporelles , il s'ensuit seulement que tandis qu'il est vny au corps , il s'en sert comme d'vn instrument pour faire ces opérations , auxquelles il est pour l'ordinaire occupé ; mais non pas que le corps le rende plus ou moins parfait qu'il est en soy : Et la consequence que vous tirez de là n'est pas meilleure , que si de ce qu'vn artisan ne trauaille pas bien , toutes les fois qu'il se sert d'vn mauuais outil , vous inferiez qu'il emprunte son adresse , & la science de son art , de la bonté de son instrument.

Il faut aussi remarquer qu'il ne semble pas , ô chair , que vous sçachiez en façon quelconque ce que c'est que d'vser de raison , puis que pour prouuer que le raport & la foy de mes sens ne me doit point estre suspect , vous dites , *que quoy que sans me seruir de l'œil , il m'ait semblé quelquefois que ie sentoie des choses qui ne se peuuent sentir sans luy , ie n'ay pas neantmoins tousiours*

experimenté la mesme fausseté: comme si ce n'estoit pas vn fondement suffisant pour douter d'une chose, que d'y auoir vne fois reconnu de l'erreur; & comme s'il se pouuoit faire que toutes les fois que nous nous trompons, nous peussions nous en apercevoir: veu qu'au contraire l'erreur ne consiste qu'en ce qu'elle ne paroist pas comme telle. Enfin parce que vous me demandez souuent des raisons, lors que vous-mesme n'en auez aucune, & que c'est neantmoins à vous d'en auoir, ie suis obligé de vous aduertir, que pour bien philosopher il n'est pas besoin de prouuer que toutes ces choses-là sont fausses, que nous ne receuons pas pour vrayes, parce que leur vérité ne nous est pas connue; mais il faut seulement prendre garde tres-soigneusement, de ne rien recevoir pour véritable que nous ne puissions demonstrier estre tel. Et ainsi quand i'aperçoy que ie suis vne substance qui pense, & que ie forme vn concept clair & distinct de cette substance, dans lequel il n'y a rien de contenu de tout ce qui appartient à celuy de la substance corporelle, cela me suffit pleinement pour assurer qu'entant que ie me connois, ie ne suis rien qu'une chose qui pense, & c'est tout ce que i'ay assuré dans la seconde Meditation, de laquelle il s'agit maintenant: Et ie n'ay pas deu admettre que cette substance qui pense fust vn corps subtil, pur, delié, &c. d'autant que ie n'ay eu lois aucune raison qui me le persuadast; si vous en auez quelqu'une, c'est à vous de nous l'enseigner, & non pas d'exiger de moy que

ie prouue qu'une chose est fausse, que ie n'ay point eu d'autre raison pour ne la pas admettre, qu'à cause qu'elle m'estoit inconnue. Car vous faites le mesme, que si disant que ie suis maintenant en Hollande, vous disiez que ie ne dois pas estre ereu, si ie ne prouue en mesme temps que ie ne suis pas en la Chine, ny en aucune autre partie du monde, d'autant que peut-estre il se peut faire qu'un mesme corps par la toute-puissance de Dieu soit en plusieurs lieux. Et lors que vous adioustez que ie dois aussi prouuer que les ames des bestes ne sont pas corporelles, & que le corps ne contribuë rien à la pensée, vous faites voir que non seulement vous ignorez à qui appartient l'obligation de prouuer vne chose, mais aussi que vous ne sçavez pas ce que chacun doit prouuer. Car pour moy ie ne croy point, ny que les ames des bestes ne soient pas corporelles, ny que le corps ne contribuë rien à la pensée; mais seulement ie dis que ce n'est pas icy le lieu d'examiner ces choses.

4. Vous cherchez icy de l'obscurité à cause de l'équivoque qui est dans le mot d'*Ame*, mais ie l'ay tant de fois nettement éclaircie que i'ay honte de le repeter icy; C'est pourquoy ie diray seulement que les noms ont esté pour l'ordinaire imposez par des personnes ignorantes, ce qui fait qu'ils ne conuiennent pas toujours assez proprement aux choses qu'ils signifient, neantmoins depuis qu'ils sont vne fois receus, il ne nous est pas libre de les changer, mais seulement nous pouons corriger leurs significa-

tions, quand nous voyons qu'elles ne sont pas bien entendues. Ainsi d'autant que peut-estre les premiers auteurs des noms n'ont pas distingué en nous ce principe par lequel nous sommes nourris, nous croissons, & faisons sans la pensée toutes les autres fonctions qui nous sont communes avec les bestes, d'auec celui par lequel nous pensons, ils ont apelé l'un & l'autre du seul nom d'*Ame*; & voyant puis après que la pensée estoit différente de la nutrition, ils ont apelé du nom d'*Esprit*, cette chose qui en nous a la faculté de penser, & ont creu que c'estoit la principale partie de l'ame. Mais moy venant à prendre garde que le principe par lequel nous sommes nourris, est entierement distingué de celui par lequel nous pensons, j'ay dit que le nom d'*Ame*, quand il est pris conioinctement pour l'un & l'autre, est equiuoque, & que pour le prendre precisement pour ce premier Acte, ou cette forme principale de l'homme, il doit estre seulement entendu de ce principe par lequel nous pensons; aussi l'aye-je le plus souuent apelé du nom d'*Esprit*, pour oster cette equiuoque & ambiguité. Car ie ne considere pas l'*Esprit* comme vne partie de l'ame, mais comme cette ame toute entiere qui pense. Mais, dites vous, vous estes en peine de sçauoir, si ie n'estime donc point que l'ame pense tousiours; mais pourquoy ne penseroit elle pas tousiours, puis qu'elle est vne substance qui pense? & quelle merueille y a-t'il, de ce que nous ne nous ressouuons pas des pensées qu'elle a eues dans le ventre de

nos meres, ou pendant vne lhetargie &c. puis que nous ne nous ressouuenons pas mesme de plusieurs pensées que nous sçauons fort bien auoir eües estans adultes, sains, & éueillez: Dont la raison est, que pour se ressouuenir des pensées que l'esprit a vne fois conceües, tandis qu'il est conjoint au corps, il est necessaire qu'il en reste quelques vestiges imprimez dans le cerueau, vers lesquels l'esprit se tournant, & apliquant à eux la pensée, il vient à se ressouuenir; or qui a-t'il de merueilleux, si le cerueau d'vn enfant, ou d'vn lhetargique, n'est pas propre pour receuoir de telles impressions.

Enfin ou i'ay dit, *que peut-estre il se pouuoit faire, que ce que ie ne connois pas encore (à sçauoir mon corps) n'est point different de moy que ie connois (à sçauoir de mon esprit) que ie n'en sçay rien, que ie ne dispute pas de cela &c.* vous m'obiectez, *si vous ne le sçavez pas, si vous ne disputez point de cela, pourquoy dites vous que vous n'estes rien de tout cela: ou il n'est pas vray, que i'aye rien que ie ne sceusse; Car tout au contraire, parce que ie ne sçauois pas lors si le corps estoit vne mesme chose que l'Esprit, ou s'il ne l'estoit pas, ie n'en ay rien voulu auancer, mais i'ay seulement consideré l'esprit, iusqu'à ce qu'enfin dans la sixième Meditation ie n'ay pas simplement auancé, mais i'ay démontré tres-clairement qu'il estoit réellement distingué du corps. Mais vous manquez vous-mesme en cela beaucoup, que n'ayant pas la moindre raison pour monst^rer que l'esprit n'est point distigué du*

corps , vous ne laissez pas de l'auancer sans aucune preuue.

5. Ce que i'ay dit de l'imagination est assez clair, si l'on y veut prendre garde, mais ce n'est pas merueille si cela semble obscur à ceux qui ne meditent iamais, & ne font aucune reflexion sur ce qu'ils pensent. Mais i'ay à les aduertir que les choses que i'ay assuré ne point appartenir à cette connoissance que i'ay de moy-mesme, ne repugnent point avec celles que i'auois dit auparauant ne sçauoir pas si elles appartenent à mon essence : dautant que ce sont deux choses entierement differentes, appartenir à mon essence, & appartenir à la connoissance que i'ay de moy-mesme.

6. Tout ce que vous alleguez icy, ô tres-bonne chair, ne me semble pas tant des objections, que quelques murmures qui n'ont pas besoin de repartie.

7. Vous continuez encore icy vos murmures, mais il n'est pas necessaire que ie m'y areste dauantage que i'ay fait aux autres. Car toutes les questions que vous faites des bestes, sont hors de propos, & ce n'est pas icy le lieu de les examiner ; dautant que l'esprit meditant en soy-mesme, & faisant reflexion sur ce qu'il est, peut bien experimenter qu'il pense, mais non pas si les bestes ont des pensées, ou si elles n'en ont pas : & il n'en peut rien decouurir que lors qu'examinant leurs operations, il remonte des effets vers leurs causes. Je ne m'arestes pas non plus à refuter les lieux où vous me faites parler impertinemment, par-

ce qu'il me fuffit d'auoir vne fois auerty le' lecteur, que vous ne gardez pas toute la fidelité qui est deüë au raport des paroles d'autruy. Mais i'ay fouuent apor- té la veritable marque par laquelle nous pouuons connoiftre que l'esprit est different du corps, qui est, que toute l'essence ou toute la nature de l'esprit confifte seulement à penser, là où toute la nature du corps cōsiste seulement en ce point, que le corps est vne chose étendueë; & aussi qu'il n'y a rien du tout de commun entre la pensée, & l'extension. I'ay fouuent aussi fait voir fort clairement, que l'esprit peut agir independemment du cerueau; car il est certain qu'il est de nul vsage lors qu'il s'agit de former des actes d'une pure intellection, mais seulement quand il est question de sentir, ou d'imaginer quelque chose; Et bien que lors que le sentiment, ou l'imagination est fortement agitée (comme il arriue quand le cerueau est troublé) l'esprit ne puisse pas facilement s'apliquer à conceuoir d'autres choses, nous experimentons neantmoins que lors que nostre imagination n'est pas si forte, nous ne laissons pas fouuent de conceuoir quelque chose d'entierement different de ce que nous imaginons; comme lors qu'au milieu de nos songes, nous aperceuons que nous réuons: Car alors c'est bien vn effet de nostre imagination de ce que nous réuons, mais c'est vn ouurage qui n'appartient qu'à l'entendement seul, de nous faire aperce- uoir de nos réueries.

8. Icy, comme fouuent ailleurs, vous faites voir seu-
lement

lement que vous n'entendez pas ce que vous tâchez de reprendre : Car ie n'ay point fait abstraction du concept de la cire d'avec celuy de ses accidens , mais plutoft i'ay voulu montrer , comment la substance est manifestée par les accidens, & combien sa perception, quand elle est claire & distincte, & qu'une exacte reflexion nous la renduë manifeste , differe de la vulgaire & confuse. Et ie ne voy pas, ô Chair , sur quel argument vous vous fondez pour asseurer avec tant de certitude que le chien discerne, & iuge de la mesme façon que nous , sinon parce que voyant qu'il est aussi composé de chair , vous vous persuadez que les mesmes choses qui sont en vous , se remontent aussi en luy ; pour moy qui ne reconnois dans le chien aucun Esprit , ie ne pense pas qu'il y ait rien en luy de semblable aux choses qui appartiennent à l'Esprit.

9. Je m'étonne que vous auoüez que toutes les choses que ie considere en la cire , prouuent bien que ie connois distinctement que ie suis , mais non pas quel ie suis, ou quelle est ma nature ; veu que l'un ne se démontre point sans l'autre. Et ie ne voy pas ce que vous pouuez desirer de plus touchant cela , sinon qu'on vous die de quelle couleur, de quelle odeur, & de quelle saueur est l'esprit humain, ou de quel sel, soufre, & mercure il est composé : car vous voulez que comme par vne espece d'operation chymique, à l'exemple du vin, nous le passions par l'alambic, pour sçauoir ce qui entre en la composition de son essence. Ce qui certes est digne de vous, ô chair, & de tous

ceux qui ne conceuans rien que fort cōfusement, ne sçauent pas ce que l'on doit rechercher de chaque chose. Mais quant à moy ie n'ay iamais pensé, que pour rendre vne substance manifeste, il fut besoin d'autre chose que de découurir ses diuers attribus; en sorte que plus nous connoissons d'attribus de quelque substance, plus parfaitement aussi nous en connoissons la nature; & tout ainsi que nous pouuons distinguer plusieurs diuers attribus dans la cire, l'vn qu'elle est blanche, l'autre qu'elle est dure, l'autre que de dure elle deuiet liquide &c. de mesme y en a-t'il autant en l'Esprit, l'vn qu'il a la vertu de connoistre la blancheur de la cire, l'autre qu'il a la vertu d'en connoistre la dreté, l'autre qu'il peut connoistre le changement de cette dreté, ou la liquefaction &c. car tel peut connoistre la dreté, qui pour cela ne connoistra pas la blancheur, comme vn aueugle né, & ainsi du reste. D'où l'on voit clairement qu'il n'y a point de chose dont on connoisse tant d'attribus que de nostre esprit, pource qu'autant qu'on en connoist dans les autres choses, on en peut autant compter dans l'esprit, de ce qu'il les connoist: & partant sa nature est plus connuë que celle d'aucune autre chose.

Enfin vous marguëz icy en passant, de ce que n'ayant rien admis en moy que l'esprit, ie parle neantmoins de la cire que ie voy, & que ie touche, ce qui toutefois ne se peut faire sans yeux ny sans mains: mais vous auez deu remarquer que i'ay ex-

pressément auerty, qu'il ne s'agissoit pas icy de la veüe, ou du toucher, qui se font par l'entremise des organes corporels, mais de la seule pensée de voir, & de toucher, qui n'a pas besoin de ces organes, comme nous experimentons toutes les nuits dans nos songes : Et certes vous l'avez fort bien remarqué, mais vous avez seulement voulu faire voir combien d'absurditez & d'iniustes cauillations, sont capables d'inuenter ceux qui ne trauaillent pas tant à bien conceuoir vne chose, qu'à l'impugner, & contredire.

*Des choses qui ont esté objectées contre la
troisième Meditation.*

I. **C**ourage; enfin vous aportez icy contre moy quelque raison, ce que ie n'ay point remarqué que vous ayez fait iusques icy; Car pour prouuer que ce n'est point vne regle certaine, *que les choses que nous conceuons fort clairement & fort distinctement sont toutes vrayes.* Vous dites que quantité de grands esprits, qui semblent auoir deu connoistre plusieurs choses fort clairement & fort distinctement, ont estimé que la verité estoit cachée dans le sein de Dieu mesme, ou dans le profond des abysmes : En quoy i'auouë que c'est fort bien argumenter de l'autorité d'autrui; Mais vous deuriez vous souuenir, ô chair, que vous parlez icy à vn Esprit qui est tellement détaché des choses corporelles qu'il ne sçait

pas mesme si iamais il y a eu aucuns hommes auant luy, & qui partant ne s'emeut pas beaucoup de leur autorité. Ce que vous alleguez en suite des Sceptiques, est vn lieu commun qui n'est pas mauuais, mais qui ne prouue rien, non plus que ce que vous dites qu'il y a des personnes qui mourroient pour la deffence de leurs fausses opinions, parce qu'on ne scauroit prouuer qu'ils conçoient clairement & distinctement ce qu'ils assurent avec tant d'opiniastreté. Enfin ce que vous adjoustez, qu'il ne faut pas tant se trauailler à confirmer la verité de cette regle qu'à donner vne bonne methode pour connoistre si nous nous trompons, ou non, lors que nous pensons conceuoir clairement quelque chose, est tres-veritable; mais aussi ie maintiens l'auoir fait exactement en son lieu, premierement en ostant tous les préjugez, puis après en expliquant toutes les principales idées, & enfin en distinguant les claires & distinctes de celles qui sont obscures & confuses.

2. Certes j'admire vostre raisonnement, par lequel vous voulez prouuer que toutes nos idées sont étrangères, ou venant de dehors, & qu'il n'y en a pas vne que nous ayons formée; *pource que*, dites-vous, *l'esprit n'a pas seulement la faculté de conceuoir les idées étrangères, mais il a aussi celle de les assembler, diuiser, étendre, racourcir, composer &c. en plusieurs manieres*: d'où vous concluez que l'idée d'vne Chimere que l'esprit fait en composant, diuisant, &c. n'est pas faite par luy, mais qu'elle vient de dehors, ou qu'elle est étrangere.

Mais vous pourriez aussi de la même façon prouver que Praxiteles n'a fait aucunes statues, d'autant qu'il n'a pas eu de luy le marbre sur lequel il les peult tailler ; & l'on pourroit aussi dire que vous n'avez pas fait ces objections, pource que vous les avez composées de paroles que vous n'avez pas inventées, mais que vous avez empruntées d'autrui. Mais certes ny la forme d'une Chimere ne consiste pas dans les parties d'une chevre, ou d'un lion : ny celle de vos objections dans chacune des paroles dont vous vous estes seruy, mais seulement dans la composition & l'arrangement des choses. J'admire aussi que vous souteniez que l'idée de ce qu'on nomme en general *une chose*, ne puisse estre en l'esprit, si les idées d'un animal, d'une plante, d'une pierre, & de tous les universaux n'y sont ensemble : comme si pour connoistre que ie suis une chose qui pense, ie devois connoistre les animaux & les plantes, pource que ie dois connoistre ce qu'on nomme *une chose*, ou bien ce que c'est en general *qu'une chose*. Vous n'estes pas aussi plus veritable en tout ce que vous dites touchant la verité.

Et enfin puis que vous impugnez seulement des choses dont ie n'ay rien affirmé, vous vous armez en vain contre des fantômes.

3. Pour refuter les raisons pour lesquelles j'ay estimé que l'on pouvoit douter de l'existence des choses materielles, vous demandez icy *pourquoy donc ie marche sur la terre &c.* en quoy il est évident que vous retombez dans la première difficulté : Car vous

posez pour fondement ce qui est en controuersé, & qui a besoin de preuue, sçauoir est, qu'il est si certain que ie marche sur la terre, qu'on n'en peut aucunement douter. Et lors qu'aux objections que ie me suis fait, & dont j'ay donné la solution, vous voulez y ajouter cette autre, à sçauoir, *pourquoy donc dans vn aueugle né il n'y a point d'idée, de la couleur, ou dans vn sourd des sons, & de la voix*, vous faites bien voir que vous n'en auez aucune de consequence; car comment sçauiez-vous que dans vn aueugle né il n'y a aucune idée des couleurs? veu que parfois nous experimentons, qu'encore bien que nous ayons les yeux fermez, il s'excite neantmoins en nous des sentimens de couleur & de lumiere; & quoy qu'on vous accordast ce que vous dites, celuy qui nieroit l'existence des choses materielles, n'auroit-il pas aussi bonne raison de dire, qu'un aueugle né n'a point les idées des couleurs, parce que son esprit est priué de la faculté de les former, que vous en auez de dire, qu'il n'en a point les idées, parce qu'il est priué de la veüe? Ce que vous adjoustez des deux idées du Soleil, ne prouue rien; mais quand vous les prenez toutes deux pour vne seule, parce qu'elles se raportent au mesme Soleil, c'est le mesme que si vous disiez que le vray & le faux ne different point, lors qu'ils se disent d'une mesme chose; Et lors que vous niez que l'on doie apeler du nom d'idée, celles que nous inferons des raisons de l'Astronomie, vous restreignez le nom d'idée aux seules images dé-

peintes en la fantaisie , contre ce que j'ay expressément établi.

4. Vous faites le mesme , lors que vous niez qu'on puisse auoir vne vraye idée de la substance , à cause, dites-vous , que la substance ne s'aperçoit point par l'imagination , mais par le seul entendement : Mais j'ay desia plusieurs fois protesté , ô chair , que ie ne voulois point auoir affaire avec ceux qui ne se veulent seruir que de l'imagination , & non point de l'entendement.

Mais ou vous dites *que l'idée de la substance n'a point de réalité qu'elle n'ait emprunté des idées des accidens , sous lesquels, ou à la façon desquels elle est conceüe*, vous faites voir clairement que vous n'en auez aucune qui soit distincte, pource que la substance ne peut iamais estre conceüe à la façon des accidens, ny emprunter d'eux sa réalité , mais tout au contraire les accidens sont communément conceus par les Philosophes comme des substances , sçauoir, lors qu'ils les conçoient comme réels : car on ne peut attribuer aux accidens aucune réalité (c'est à dire aucune entité plus que modale) qui ne soit empruntée de l'idée de la substance.

Enfin là où vous dites *que nous ne formons l'idée de Dieu que sur ce que nous auons appris & entendu des autres*, luy attribuant à leur exemple les mesmes perfections que nous auons veu que les autres luy attribuoient : l'eusse voulu que vous eussiez aussi ajouté, d'où c'est donc ces premiers hommes, de qui

nous avons appris & entendu ces choses, ont eu cette mesme idée de Dieu ; Car s'ils l'ont eüe d'eux-mesmes, pourquoy ne la pourons-nous pas aussi auoir de nous-mesmes ; que si Dieu la leur a reuelée, par consequent Dieu existe.

Et lors que vous ajoutez, *que celuy qui dit vne chose infinie, donne à vne chose qu'il ne comprend pas, un nom qu'il n'entend point non plus* ; vous ne mettez point de distinction entre l'intellection conforme à la portée de nostre esprit, telle que chacun reconnoist assez en soy-mesme auoir de l'infiny, & la conception entiere & parfaite des choses, (c'est à dire qui comprenne tout ce qu'il y a d'intelligible en elles,) qui est telle que personne n'en eut iamais non seulement de l'infiny, mais mesme aussi peut-estre d'aucune autre chose qui soit au monde, pour petite qu'elle soit. Et il n'est pas vray que nous conceuions l'infiny par la negation du finy, veu qu'au contraire toute l'imitation contient en soy vne negation de l'infiny. Il n'est pas vray aussi *que l'idée qui nous represente toutes les perfections que nous atribuons à Dieu n'a pas plus de realité objective qu'en ont les choses finies*. Car vous confessez vous-mesme que toutes ces perfections sont amplifiées par nostre esprit, afin qu'elles puissent estre atribuées à Dieu ; pensez-vous donc que les choses ainsi amplifiées ne soient point plus grandes que celles qui ne le sont point ? & d'où nous peut venir cette faculté d'amplifier toutes les perfections créées, c'est à dire de conceuoir quelque chose de

se de plus grand & de plus parfait qu'elles ne sont, sinon de cela seul que nous auons en nous l'idée d'une chose plus grande, à sçauoir de Dieu mesme? Et enfin il n'est pas vray aussi que Dieu seroit peu de chose, s'il n'estoit point plus grand que nous le conceuons, car nous conceuons qu'il est infini, & il n'y a rien de plus grand que l'infini. Mais vous confondez l'intellection avec l'imagination, & vous feignez que nous imaginons Dieu comme quelque grand & puissant Geant, ainsi que seroit celuy, qui n'ayant iamais puis vn Elephant, s'imagineroit qu'il est semblable à vn Ciron d'une grandeur & grosseur démesurée, ce que ie confesse avec vous estre fort impertinent.

5. Vous dites icy beaucoup de choses pour faire semblant de me contredire, & neantmoins vous ne dites rien contre moy, puis que vous concluez la mesme chose que moy. Mais neantmoins vous entremeslez deçà & delà plusieurs choses dont ie ne demeure pas d'accord; par exemple, que cét Axiome, *il n'y a rien dans un effet qui n'ait esté premierement dans sa cause*, se doit plustost entendre de la cause materielle que de l'efficiente: car il est impossible de conceuoir que la perfection de la forme soit premierement dans la cause materielle, mais bien dans la seule cause efficiente; *et aussi que la realité formelle d'une idée soit une substance*; & plusieurs autres choses semblables.

6. Si vous auiez quelques raisons pour prouuer l'existence des choses materielles, sans doute que vous

les eussiez icy raportées. Mais puis que vous demandez seulement, *s'il est donc vray que ie sois incertain qu'il y ait quelque autre chose que moy qui existe dans le monde,* & que vous feignez qu'il n'est pas besoin de chercher des raisons d'une chose si évidente: & ainsi que vous vous en raportez seulement à vos anciens préjuges, vous faites voir bien plus clairement que vous n'avez aucune raison pour prouuer ce que vous assurez, que si vous n'en auiez rien dit du tout. Quant à ce que vous dites touchant les idées, cela n'a pas besoin de réponse, pource que vous restreignez le nom d'idée aux seules images dépeintes en la fantaisie, & moy ie l'étens à tout ce que nous conceuons par la pensée. Mais ie vous demande en passant par quel argument vous prouuez *que rien n'agit sur soy-mesme?* Car ce n'est pas vostre coutume d'vser d'argumens, & de prouuer ce que vous dites; Vous prouuez cela par l'exemple du doigt qui ne se peut fraper soy-mesme, & de l'œil qui ne se peut voir, si ce n'est dans vn miroir. A quoy il est aisé de répondre, que ce n'est point l'œil qui se void luy-mesme, ny le miroir; mais bien l'esprit, lequel seul connoist, & le miroir, & l'œil, & soy-mesme. On peut mesme aussi donner d'autres exemples parmy les choses corporelles, de l'action qu'une chose exerce sur soy, comme lors qu'un sabot se tourne sur soy-mesme, cette conuersion n'est-elle pas vne action qu'il exerce sur soy? Enfin il faut remarquer que ie n'ay point affirmé *que les idées des choses materielles deriuoient de l'esprit*, comme

vous me voulez icy faire accroire ; car j'ay montré expressement après , qu'elles procedoient souuent des corps , & que c'est par là que l'on prouue l'existence des choses corporelles : mais j'ay seulement fait voir en cétendroit, qu'il n'y a point en elles tant de realité, qu'à cause de cette Maxime, *Qu'il n'y a rien dans vn effet qui n'ait esté dans sa cause formellement ou eminemment*, on doie conclure qu'elles n'ont pû deriuier de l'esprit seul; ce que vous n'impugnez en aucune façon.

7. Vous ne dites rien icy que vous n'ayez desia dit auparauant , & que ie n'aye entierement refuté. Je vous auertiray seulement icy touchant l'idée de l'infini , laquelle vous dites ne pouuoir estre vraye si ie ne comprehens l'infini , & que ce que i'en connois n'est tout au plus qu'vne partie de l'infini, & mesme vne fort petite partie , qui ne represente pas mieux l'infini que le pourtrait d'vn simple cheueu represente vn homme tout entier. Je vous auertiray dis-je, qu'il repugne que ie comprenne quelque chose, & que ce que ie comprehens soit infini : car pour auoir vne idée vraye de l'infini il ne doit en aucune façon estre compris , d'autant que l'incomprehensibilité mesme est contenuë dans la raison formelle de l'infini; & neantmoins c'est vne chose manifeste que l'idée que nous auons de l'infini , ne represente pas seulement vne de ses parties, mais l'infini tout entier, selon qu'il doit estre representé par vne idée humaine , quoy qu'il soit certain que Dieu , ou quelque autre nature intelligente en puisse auoir vne autre.

beaucoup plus parfaite, c'est à dire, beaucoup plus exacte & plus distincte que celle que les hommes en ont; en mesme façon que nous disons que celuy qui n'est pas versé dans la Geometrie ne laisse pas d'auoir l'idée de tout le triangle, lors qu'il le conçoit comme vne figure composée de trois lignes, quoy que les Geometres puissent connoistre plusieurs autres propriétés du triangle, & remarquer quantité de choses dans son idée, que celuy-là n'y obserue pas. Car comme il suffit de conceuoir vne figure composée de trois lignes pour auoir l'idée de tout le triangle, de mesme aussi il suffit de conceuoir vne chose qui n'est renfermée d'aucunes limites, pour auoir vne vraye & entiere idée de tout l'infini.

8. Vous tombez icy dans la mesme erreur, lors que vous niez que nous puissions auoir vne vraye idée de Dieu: Car encore que nous ne connoissions pas toutes les choses qui sont en Dieu, neantmoins tout ce que nous connoissons estre en luy est entierement veritable. Quant à ce que vous dites *Que le pain n'est pas plus parfait que celuy qui le desire; & que de ce que ie conçois que quelque chose est actuellement contenuë dans vne idée, il ne s'ensuit pas qu'elle soit actuellement dans la chose dont elle est l'idée; & aussi que ie donne iugement de ce que j'ignore, & autres choses semblables, tout cela dis-je, nous montre seulement que vous voulez temerairement impugner plusieurs choses dont vous ne comprenez pas le sens; Car de ce que quelqu'un desire du pain, on n'infere pas que le pain soit plus par-*

fait que luy, mais seulement que celuy qui a besoin de pain est moins parfait que lors qu'il n'en a pas besoin. Et de ce que quelque chose est contenuë dans vne idée, ie ne conclus pas que cette chose existe actuellement, sinon lors qu'on ne peut assigner aucune autre cause de cette idée, que cette chose mesme qu'elle represente actuellement existante. Ce que i'ay démontré ne se pouvoit dire de plusieurs mondes, ny d'aucune autre chose que ce soit, excepté de Dieu seul. Et ie ne iuge point non plus de ce que i'ignore, car i'ay apporté les raisons du iugement que ie faisois, qui sont telles que vous n'avez encore peu iusques icy en réfuter la moindre.

9. Lors que vous niez que nous ayons besoin du concours, & de l'influence continuelle de la cause premiere pour estre conseruez, vous niez vne chose que tous les Metaphysiciens affirment comme tres-manifeste, mais à laquelle les personnes peu lettrées ne pensent pas souuent, parce qu'elles portent seulement leurs pensées sur ces causes qu'on apelle en l'école *secundum fieri*, c'est à dire de qui les effects dependent quant à leur production; & non pas sur celles qu'ils appellent *secundum esse*, c'est à dire de qui les effects dependent quant à leur subsistance & continuation dans l'estre. Ainsi l'Architecte est la cause de la maison, & le pere la cause de son fils, quant à la production seulement, c'est pourquoy l'ouurage estant vne fois acheué, il peut subsister & demeurer sans cette cause; Mais le Soleil est la cause de la lumiere qui

procède de luy, & Dieu est la cause de toutes les choses créées, non seulement en ce qui dépend de leur production, mais mesme en ce qui concerne leur conseruation, ou leur durée dans l'estre; C'est pourquoy il doit tousiours agir sur son effect d'une mesme façon, pour le conseruer dans le premier estre qu'il luy a donné. Et cela se demontre fort clairement par ce que j'ay expliqué de l'indépendance des parties du temps; ce que vous tâchez en vain d'é luder, en proposant la nécessité de la suite qui est entre les parties du temps considéré dans l'abstret, de laquelle il n'est pas icy question, mais seulement du temps, ou de la durée de la chose mesme, de qui vous ne pouuez pas nier que tous les momens ne puissent estre separez de ceux qui les suivent immédiatement, c'est à dire qu'elle ne puisse cesser d'estre dans chaque moment de sa durée. Et lors que vous dites qu'il y a en nous assez de vertu pour nous faire perséuerer au cas que quelque cause corruptiue ne survienne. Vous ne prenez pas garde que vous attribuez à la creature la perfection du createur, en ce qu'elle perséuere dans l'estre indépendamment d'autruy; & en mesme temps que vous attribuez au Createur l'imperfection de la creature, en ce que si iamais il vouloit que nous cessassions d'estre, il faudroit qu'il eust le neant pour le terme d'une action positive. Ce que vous dites après cela touchant le progrès à l'infini; à sçauoir, qu'il n'y a point de repugnance qu'il y ait un tel progrès, vous le desauoiez incontinent après; Car vous confessez vous-mesme,

qu'il est impossible qu'il y en puisse auoir dans ces sortes de causes qui sont tellement connexes & subordonnées entr'elles, que l'inférieur ne peut agir si le supérieur ne luy donne le branle : Or il ne s'agit icy que de ces sortes de causes, à sçauoir, de celles qui donnent, & conseruent l'estre à leurs effects, & non pas de celles de qui les effects ne dependent qu'au moment de leur production, comme sont les parens; & partant l'autorité d'Aristote ne m'est point icy contraire, non plus que ce que vous dites de la Pandore; car vous auoüez vous-mesme que ie puis tellement accroistre & augmenter toutes les perfections que ie reconnois estre dans l'homme, qu'il me sera facile de reconnoistre qu'elles sont telles, qu'elles ne sçauoient conuenir à la nature humaine; ce qui me suffit entierement pour démontrer l'existence de Dieu. Car ie soutiens que cette vertu-là d'augmenter & d'accroistre les perfections humaines iusqu'à tel point, qu'elles ne soient plus humaines, mais infiniment releuées au dessus de l'estat & condition des hommes, ne pouroit estre en nous si nous n'auions vn Dieu pour auteur de nostre estre. Mais à n'en point mentir, ie m'étoane fort peu, de ce qu'il ne vous semble pas que j'aye démontré cela assez clairement : car ie n'ay point veu iusques icy que vous ayez bien compris aucune de mes raisons.

10. Lors que vous réprenez ce que j'ay dit, à sçauoir, qu'on ne peut rien ajouter ny diminuer de l'idée de Dieu, il semble que vous n'avez pas pris garde à ce que disent communement les Philosophes, que les essences des

choses sont indiuisibles ; Car l'idée represente l'essence de la chose , à laquelle si on ajoute ou diminuë quoy que ce soit , elle deuient aussi-tost l'idée d'une autre cho ; Ainsi s'est-on figuré autrefois l'idée d'une Pandore : Ainsi ont esté faites toutes les idées des faux Dieux par ceux qui ne conceuoient pas comme il faut celle du vray Dieu. Mais depuis qu'on a vne fois conceu l'idée du vray Dieu, encore que l'on puisse découurir en luy de nouvelles perfections qu'on n'auoit pas encore aperceuës , son idée n'est point pourtant accruë ou augmentée , mais elle est seulement renduë plus distincte & plus expresse ; dautant qu'elles ont deu estre toutes contenuës dans cette mesme idée que l'on auoit auparauant , puis qu'on suppose qu'elle estoit vraye ; de la mesme façon que l'idée du triangle n'est point augmentée lors qu'on vient à remarquer en luy plusieurs proprietéz, qu'on auoit auparauant ignorées. Car ne pensez pas que l'idée que nous auons de Dieu , se forme successiuement de l'augmentation des perfections des creatures ; elle se forme toute entiere , & toute à la fois , de ce que nous conceuons par nostre esprit l'estre infini , incapable de toute sorte d'augmentation. Et lors que vous demandez comment ie prouue que l'idée de Dieu est en nous comme la marque de l'ouurier empreinte sur son ouurage ? quelle est la maniere de cette impression ? & quelle, la forme de cette marque ? C'est de mesme que si reconnoissant dans quelque tableau tant d'art , que ie iugeasse n'estre pas possible qu'un tel ouurage fust sorty d'autre

d'autre main que de celle d'Apelles, & que ie vinse à dire que cét artifice inimitable est comme vne certaine marque qu'Apelles a imprimée en tous ses ouvrages pour les faire distinguer d'avec les autres : vous me demanderiez quelle est la forme de cette marque, ou quelle est la maniere de cette impression? Certes il semble que vous seriez alors plus digne de risée que de réponse. Et lors que vous poursuivez, *si cette marque n'est point differente de l'ouvrage, vous estes donc vous-mesme vne idée, vous n'estes rien autre chose qu'une maniere de penser, vous estes & la marque emprainte, & le sujet de l'impression?* Cela n'est-il pas aussi subtil, que si moy ayant dit que cét artifice par lequel les tableaux d'Apelles sont distinguez d'avec les autres, n'est point different des tableaux mesmes, vous obiectiez que ces tableaux ne sont donc rien autre chose qu'un artifice, qu'ils ne sont composez d'aucune matiere, & qu'ils ne sont qu'une maniere de peindre &c.

Et lors que pour nier *que nous auons esté faits à l'image & semblance de Dieu; vous dites que Dieu a donc la forme d'un homme, & qu'en suite vous raportez toutes les choses en quoy la nature humaine est differente de la diuine, estes-vous en cela plus subtil, que si pour nier que quelques tableaux d'Apelles ont esté faits à la semblance d'Alexandre, vous disiez qu'Alexandre ressemble donc à vn tableau; & neantmoins que les tableaux sont composez de bois & de couleurs, & non pas de chair comme Alexandre. Car il*

n'est pas de l'essence d'une image, d'estre en tout semblable à la chose dont elle est l'image, mais il suffit qu'elle luy ressemble en quelque chose. Et il est tres-évident, que cette vertu admirable & tres-parfaite de penser que nous conceuons estre en Dieu, est représentée par celle qui est en nous, quoy que beaucoup moins parfaite. Et lors que vous aimez mieux comparer la creation de Dieu avec l'operation d'un Architecte, qu'avec la generation d'un pere, vous le faites sans aucune raison. Car encore que ces trois manieres d'agir soient totalement différentes, l'éloignement pourtant n'est pas si grand de la production naturelle à la diuine, que de l'artificielle à la mesme production diuine. Mais ny vous ne trouuerez point que j'aye dit, qu'il y a autant de rapport entre Dieu & nous, qu'il y en a entre un pere & ses enfans; ny il n'est pas vray aussi qu'il n'y a iamais aucun rapport entre l'ouurier & son ouvrage; comme il paroist lors qu'un Peintre fait un tableau qui luy ressemble.

Mais avec combien peu de fidelité raportez-vous mes paroles, lors que vous feignez que j'ay dit que *ie conçois cette ressemblance que j'ay avec Dieu, en ce que ie connois que ie suis une chose incomplete & dependante, veu qu'au contraire ie n'ay dit cela que pour montrer la difference qui est entre Dieu & nous, de peur qu'on ne creust que ie voulusse égaler les hommes à Dieu, & la Creature au Createur. Car en ce lieu-là mesme j'ay dit que ie ne conceuois pas seulement que i'e-*

Étois en cela beaucoup inférieur à Dieu, & que j'aspirois cependant à de plus grandes choses que je n'avois, mais aussi que ces plus grandes choses auxquelles j'aspirois se rencontroient en Dieu actuellement, & d'une manière infinie auxquelles neantmoins je trouvois en moy quelque chose de semblable, puis que j'osois en quelque sorte y aspirer.

Enfin lors que vous dites qu'il y a lieu de s'étonner *pourquoy le reste des hommes n'a pas les mesmes pensées de Dieu que celles que j'ay, puis qu'il a empraint en eux son idée aussi bien qu'en moy.* C'est de mesme que si vous vous étounez de ce que tout le monde ayant la notion du triangle, chacun pourtant n'y remarque pas également autant de propriété, & qu'il y en a mesme peut-estre quelques-uns qui luy attribuent faussement plusieurs choses.

*Des choses qui ont esté objectées contre la
quatrième Meditation.*

I. J'ay desia assez expliqué quelle est l'idée que nous auons *du neant*, & comment nous participons *du nonestre*, en nommant cette idée négative, & disant que cela ne veut rien dire autre chose sinon que nous ne sommes pas le souverain estre, & qu'il nous manque plusieurs choses. Mais vous cherchez par tout des difficultez où il n'y en a point. Et lors que vous dites, *qu'entre les ouvrages de Dieu, j'en voy*

quelques-uns qui ne sont pas entierement acheuez, vous controuuez vne chose que ie n'ay escrite nulle part, & que ie ne pensay iamais; mais bien seulement ay-je dit, que si certaines choses estoient considerées, non pas comme faisant partie de tout cét Vniuers, mais comme de tous détachez; & des choses singulieres, pour lors elles pouroient sembler imparfaites. Tout ce que vous dites en suite pour la cause finale doit estre raporté à la cause efficiente; Ainsi de cét vsage admirable de chaque partie dans les plantes, & dans les animaux, &c. il est iuste d'admirer la main de Dieu qui les a faites, & de connoistre & glorifier l'ouurier par l'inspection de ses ouurages; mais non pas de deuiner pour quelle fin il a créé toutes choses. Et quoy qu'en matiere de morale, où il est souuent permis d'vsfer de conjectures, il soit quelquefois pieux & vtile de considerer la fin que Dieu s'est proposée pour la conduite de l'Vniuers, certes dans la Physique où toutes choses doiuent estre apuyées de solides raisons, c'est vne chose tout à fait ridicule. Et on ne peut pas feindre qu'il y ait des fins plus aisées à decouuir les vnes que les autres, car elles sont toutes également cachées dans l'abyssme imper-scrutable de sa sagesse. Et vous ne deuez pas aussi feindre, qu'il n'y a point d'homme qui puisse comprendre les autres causes: car il n'y en a pas vne qui ne soit beaucoup plus aisée à connoistre que celle de la fin que Dieu s'est proposée en la creation de l'vniuers; Et mesme celles que vous apportez pour seruir

d'exemple de la difficulté qu'il y a de les connoître, sont si notoires, qu'il y a peu de personnes qui ne se persuadent les bien entendre. Enfin puisque vous me demandez si ingenuëment, *quelles idées i'estime que mon Esprit auroit eues de Dieu, & de luy-mesme, si du moment qu'il a esté infus dedans le corps, il y fust demeuré iusqu'à cette heure les yeux fermez, les oreilles bouchées, & sans aucun usage des autres sens* : Je vous répons aussi ingenuëment & sincerement, que (pourueu que nous suposions qu'il n'eust esté ny empesché ny aidé par le corps à penser & mediter) ie ne doute point qu'il n'auroit eu les mesmes idées qu'il en a maintenant, sinon qu'il les auroit eues beaucoup plus claires, & plus pures : Car les sens l'empeschent en beaucoup de rencontres, & ne luy aident en rien pour les concevoir. Et de fait il n'y a rien qui empesche tous les hommes de reconnoître qu'ils ont en eux également toutes ces mesmes & pareilles idées, que parce qu'ils sont pour l'ordinaire trop occupez à la consideration des choses corporelles.

2. Vous prenez par tout icy mal à propos, *estre' sujet à l'erreur*, pour vne imperfection positive, quoy que neantmoins ce soit seulement (principalement au respect de Dieu) vne negation d'une plus grande perfection dans les creatures. Et la comparaison des citoyens d'une Republique ne quadre pas avec les parties de l'univers : car la malice des citoyens, en tant que raportée à la Republique, est quelque chose de positif ; mais il n'en est pas de mesme de ce que

l'homme est sujet à l'erreur , c'est à dire de ce qu'il n'a pas toutes sortes de perfections , eu égard au bien de l'univers. Mais la comparaison peut estre mieux établie, entre celuy qui voudroit que le corps humain fust tout couuert d'yeux , afin qu'il en parust plus beau , d'autant qu'il n'y a point en luy de partie plus belle que l'œil ; & celuy qui pense qu'il ne deuroit point y auoir de creatures au monde qui ne fussent exemptes d'erreur , c'est à dire qui ne fussent entierement parfaites. De plus ce que vous supposez en suite n'est nullement veritable , à sçauoir , *que Dieu nous destine à des œures mauuaisés , & qu'il nous donne des imperfections , & autres choses semblables.* Comme aussi il n'est pas vray *que Dieu ait donné à l'homme vne faculté de iuger incertaine , confuse , & insuffisante pour les choses qu'il a soumises à son iugement.*

3. Voulez-vous que ie vous die en peu de paroles à quoy la volonté se peut étendre , que l'entendement ne connoist point ? c'est en vn mot à toutes les choses où il arriue que nous errions. Ainsi quand vous iugez que l'Esprit est vn corps subtil & delié , vous pouuez bien à la verité conceuoir qu'il est vn Esprit , c'est à dire vne chose qui pense ; & aussi qu'un corps delié est vne chose étenduë : mais que la chose qui pense , & celle qui est étenduë , ne soient qu'une mesme chose , certainement vous ne le conceuez point ; mais seulement vous le voulez croire , parce vous l'avez desia creu auparauant , & que vous ne vous départez pas facilement de vos opinions , ny ne quittez

pas volontiers vos préjugez. Ainsi lors que vous iugez qu'une pomme, qui de hazard est empoisonnée, sera bonne pour vostre aliment, vous concevez à la vérité fort bien que son odeur, sa couleur, & mesme son goust sont agreables, mais vous ne concevez pas pour cela que cette pomme vous doive estre utile si vous en faites vostre aliment; mais parce que vous le voulez ainsi, vous en iugez de la sorte. Et ainsi i'auouë bien que nous ne voulons rien, dont nous ne conceuions quelque chose en quelque façon que ce soit; mais ie nie que nostre entendre, & nostre vouloir, soient d'égale étendue; car il est certain que nous pouuons auoir plusieurs volontez d'une mesme chose, & cependant que nous n'en pouuons connoistre que fort peu. Et lors que nous ne iugeons pas bien, nous ne voulons pas pour cela mal, mais peut-estre quelque chose de mauuais: Et mesme on peut dire que nous ne conceuons rien de mal, mais seulement nous sommes dits mal conceuoir, lors que nous croyons conceuoir quelque chose de plus qu'en effect nous ne conceuons.

Quoy que ce que vous niez en suite touchant l'indifference de la volonté soit de soy tres-manifeste, ie ne veux pourtant pas entreprendre de vous le prouuer: car cela est tel que chacun le doit plustost ressentir, & experimenter en soy-mesme, que se le persuader par raison; Et certes ce n'est pas merueille si dans le personnage que vous joüez, & veu la naturelle disproportion qui est entre la chair & l'Es-

prit, il semble que vous ne preniez pas garde, & ne remarquiez pas la maniere avec laquelle l'Esprit agit au dedans de soy. Ne soyez donc pas libre si bon vous semble, pour moy ie jouïray de ma liberté, puis que non seulement ie la reffens en moy-mesme, mais que ie voy aussi qu'ayant dessein de la combatre, au lieu de luy oposer de bonnes & solides raisons, vous vous contentez simplement de la nier: Et peut-estre que ie trouueray plus de creance en l'esprit des autres, en asseurant ce que i'ay expérimenté, & dont chacun peut aussi faire épreue en soy-mesme, que non pas vous, qui niez vne chose pour cela seul que vous ne l'avez peut-estre iamais expérimentée. Et neantmoins il est aisé de iuger par par vos propres paroles, que vous l'avez quelquefois éprouvée; car ou vous niez *que nous puissions nous empêcher de tomber dans l'erreur*, parce que vous ne voulez pas que la volonté se porte à aucune chose qu'elle n'y soit déterminée par l'entendement, là mesme vous demeurez d'accord *que nous pouuons faire en sorte de n'y pas perseverer*, ce qui ne se peut aucunement faire, sans cette liberté que la volonté a de se porter d'une part, ou d'autre, sans attendre la détermination de l'entendement, laquelle neantmoins vous ne vouliez pas reconnoistre. Car si l'entendement a vne fois déterminé la volonté à faire vn faux iugement, ie vous demande, lors qu'elle commence la premiere fois à vouloir prendre garde de ne pas perseverer dans l'erreur, qui est-
 ce

ce qui la détermine à cela? si c'est elle-mesme, donc elle se peut porter vers des choses auxquelles l'entendement ne la pousse point, & neantmoins c'estoit ce que vous niez tantost, & c'est aussi en quoy consiste tout nostre différent: Que si elle est déterminée par l'entendement; Donc ce n'est pas elle qui se tient sur ses gardes, mais seulement il arrive que comme elle se portoit auparavant vers le faux, qui luy estoit par luy proposé, de mesme par hazard elle se porte maintenant vers le vray, parce que l'entendement le luy propose. Mais de plus ie voudrois sçavoir qu'elle est la nature faux que vous concevez, & comment vous pensez qu'il peut estre l'objet de l'entendement? car pour moy qui par le faux n'entens autre chose que la priuation du vray, ie trouue qu'il y a vne entiere repugnance que l'entendement apprehende le faux sous la forme où l'apparence du vray; ce qui toutesfois seroit nécessaire, s'il déterminoit iamais la volonté à embrasser la fausseté.

4. Pour ce qui regarde le fruit de ces Meditations, j'ay ce me semble assez auerty dans la Preface, laquelle j'estime que vous avez leuë, qu'il ne sera pas grand pour ceux qui ne se mettans pas en peine de comprendre l'ordre & la liaison de mes raisons, tâcheront seulement de chercher à toutes rencontres des occasions de dispute. Et quant à la methode par laquelle nous puissions discerner les choses que nous conceuons en effet clairement, de celles que nous nous persuadons seulement de conceuoir avec clarté

& distinction, encore que ie pense l'auoir assez exactement enseignée, comme i'ay desia dit, ie n'oserois pas neantmoins me promettre que ceux-là la puissent aisement comprendre, qui trauaillent si peu à se dépouïller de leurs préjugez, qu'ils se plaignent que i'ay esté trop long, & trop exact, à montrer le moyen de s'en defaire.

*Des choses qui ont esté objectées contre la
cinquième Meditation.*

i. **D** Autant qu'après auoir icy raporté quelques vnes de mes paroles, vous ajoutez que c'est tout ce que i'ay dit touchant la question proposée, ie suis obligé d'auertir le lecteur que vous n'avez pas assez pris garde à la suite & liaison de ce que i'ay escrit; car ie croy qu'elle est telle, que pour la preuue de chaque question, toutes les choses qui la precedent y contribuent, & vne grande partie de celles qui la suiuent: en sorte que vous ne sçauriez fidelement rapporter tout ce que i'ay dit de quelque question, si vous ne raportez en mesme temps tout ce que i'ay escrit des autres. Quant à ce que vous dites, que cela vous semble dur de voir établir quelque chose d'immuable & d'éternel autre que Dieu, vous auriez raison s'il estoit question d'vne chose existante, ou bien seulement si i'établissois quelque chose de tellement immuable, que son immutabilité mesme ne depen-

dist pas de Dieu. Mais tout ainsi que les Poètes feignent que les destinées ont bien à la verité esté faites & ordonnées par Iupiter, mais que depuis qu'elles ont vne fois esté par luy establies, il s'est luy-mesme obligé de les garder; de mesme ie ne pense pas à la verité que les essences des choses, & ces veritez Mathematiques que l'on en peut connoistre, soient independantes de Dieu; mais neantmoins ie pense que parce que Dieu l'a ainsi voulu, & qu'il en a ainsi disposé, elles sont immuables & éternelles; Or que cela vous semble dur, ou non, il m'importe fort peu; pour moy il me suffit que cela soit veritable.

Ce que vous alleguez en suite contre les vniuersaux des Dialecticiens ne me touche point, puis que ie les conçoÿ tout d'une autre façon qu'eux. Mais pour ce qui regarde les essences que nous connoissons clairement & distinctement, telle qu'est celle du triangle, ou de quelque autre figure de Geometrie, ie vous feray aisement auouer que les idées de celles qui sont en nous, n'ont point esté tirées des idées des choses singulieres; Car ce qui vous meut icy à dire qu'elles sont fausses, n'est que parce qu'elles ne s'accordent pas avec l'opinion que vous avez conceüe de la nature des choses. Et mesme un peu après vous dites que *l'objet des pures Mathematiques, comme le point, la ligne, la superficie, & les indivisibles qui en sont composez, ne peuvent auoir aucune existence hors de l'entendement*; D'où il suit necessaire-

ment qu'il n'y a iamais eu aucun triangle dans le monde, ny rien de tout ce que nous conceuons appartenir à la nature du triangle, ou à celle de quelque autre figure de Geometrie, & partant que ces essences n'ont point esté tirées d'aucunes choses existantes. Mais dites-vous, elles sont fausses: ouy selon vostre opinion; parce que vous supposez la nature des choses estre telle, qu'elles ne peuuent pas luy estre conformes. Mais si vous ne soutenez aussi que toute la Geometrie est fausse, vous ne sçauriez nier qu'on n'en démontre plusieurs veritez, qui ne changeant iamais, & estant tousiours les mesmes, ce n'est pas sans raison qu'on les appelle immuables, & éternelles.

Mais de ce qu'elles ne sont peut-estre pas conformes à l'opinion que vous auez de la nature des choses, ny mesme aussi à celle que Democrite, & Epicure ont bastie & composée d'atômes, cela n'est à leur égard qu'une denomination extérieure, qui ne cause en elles aucun changement; & toutesfois on ne peut pas douter qu'elles ne soient conformes à cette véritable nature des choses qui a esté faite & construite par le vray Dieu: Non qu'il y ait dans le monde des substances qui ayent de la longueur sans largeur, ou de la largeur sans profondeur; mais parce que les figures Geometriques ne sont pas considérées comme des substances, mais seulement comme des termes sous lesquels la substance est contenuë. Cependant ie ne demeure pas d'accord que les idées

de ces figures nous soient iamais tombées sous les sens , comme chacun se le persuade ordinairement: car encore qu'il n'y ait point de doute qu'il y en puisse auoir dans le monde de telles que les Geometres les considerent , ie nie pourtant qu'il y en ait aucunes autour de nous , sinon peut-estre de si petites, qu'elles ne font aucune impression sur nos sens: car elles sont pour l'ordinaire composées de lignes droites , & ie ne pense pas que iamais aucune partie d'une ligne ait touché nos sens , qui fust veritablement droite ; Aussi quand nous venons à regarder au trauers d'une lunette, celles qui nous auoient semblé les plus droites , nous les voyons toutes irregulieres , & courbées de toutes parts comme des ondes. Et partant lors que nous auons la premiere fois aperceu en nostre enfance vne figure triangulaire tracée sur le papier , cette figure n'a peu nous apprendre comme il falloit conceuoir le triangle Geometrique, parce qu'elle ne le representoit pas mieux , qu'un mauuais crayon vne image parfaite. Mais dautant que l'idée veritable du triangle estoit desia en nous, & que nostre esprit la pouuoit plus aisement conceuoir , que la figure moins simple , ou plus composée d'un triangle peint , de là vient qu'ayant veu cette figure composée, nous ne l'auons pas conceüe elle-mesme , mais plustost le veritable triangle. Tout ainsi que quand nous jettons les yeux sur vne carte, où il y a quelque traits qui sont tracez , & arrangez de telle sorte , qu'ils represente la face d'un homme,

alors cette veuë n'excite pas tant en nous l'idée de ces mesmes traits, que celle d'un homme : ce qui n'arriueroit pas ainsi, si la face d'un homme ne nous estoit conneuë d'ailleurs, & si nous n'estions plus accoutuméz à penser à elle, que non pas à ces traits; lesquels assez souuent mesme nous ne sçaurions distinguer les vns des autres, quand nous en sommes vn peu éloignez: Ainsi certes, nous ne pourions iamais connoistre le triangle Geometrique par celuy que nous voyons tracé sur le papier, si nostre esprit d'ailleurs n'en auoit eu l'idée.

2. Je ne voy pas icy de quel genre de choses vous voulez que l'existence soit, ny pourquoy elle ne peut pas aussi bien estre dite vne propriété, comme la toute puissance, prenant le nom de propriété pour toute sorte d'attribut, ou pour tout ce qui peut estre attribué à vne chose, selon qu'en effet il doit icy estre pris. Mais bien dauantage l'existence necessaire est vraiment en Dieu vne propriété prise dans le sens le moins étendu, parce qu'elle conuient à luy seul; & qu'il n'y a qu'en luy qu'elle fasse partie de l'essence. C'est pourquoy aussi l'existence du triangle ne doit pas estre comparée avec l'existence de Dieu, parce qu'elle a manifestement en Dieu vne autre relation à l'essence, qu'elle n'a pas dans le triangle. Et ie ne commets pas plustost en cecy la faute que les Logiciens nomme vne petition de principe, lors que ie mets l'existence entre les choses qui appartiennent à l'essence de Dieu, que lors qu'entre les proprietéz

du triangle ie mets l'égalité de la grandeur de ses trois angles avec deux droits. Il n'est pas vray aussi que l'essence & l'existence en Dieu, aussi bien que dans le triangle, peuuent estre conceuës l'vne sans l'autre; parce que Dieu est son estre, & non pas le triangle. Et toutesfois ie ne nie pas que l'existence possible ne soit vne perfection dans l'idée du triangle, comme l'existence nécessaire est vne perfection dans l'idée de Dieu; car cela la rend plus parfaite que ne sont les idées de toutes ces Chymeres, dont on suppose qu'il n'y a aucune existence. Et partant vous n'avez en rien diminué la force de mon argument, & vous demeurerez tousiours abusé par ce sophisme, que vous dites auoir esté si facile à refoudre. Quant à ce que vous ajoutez en suite, i'y ay desia assez suffisamment répondu; Et vous vous trompez grandement, lors que vous dites qu'on ne démontre pas l'existence de Dieu, comme on démontre que tout triangle rectiligne a ses trois angles égaux à deux droits: car la raison est pareille en tous les deux; horsmis que la démonstration qui prouue l'existence en Dieu, est beaucoup plus simple, & plus évidente que l'autre. Enfin ie passe sous silence le reste de ce que vous poursuiuez; parce que lors que vous dites que ie n'explique pas assez les choses, & que mes preuues ne sont pas convaincantes, ie pense qu'à meilleur titre on pouroit dire le mesme de vous, & des vostres.

3. Contre tout ce que vous raportez icy de Diogore, de Theodore, de Pythagore, & de plusieurs

autres, ie vous oppose les Sceptiques, qui reuo-
quoient en doute les demonstrations mesme de
Geometrie, & ie soutiens qu'ils ne l'eussent pas fait,
s'ils eussent eu vne connoissance certaine de la veri-
té d'un Dieu. Et mesme de ce qu'une chose paroist
vraye à plus de personnes, cela ne preuue pas que
cette chose soit plus notoire & plus manifeste qu'une
autre; mais bien de ce que ceux qui ont vne connois-
sance suffisante de l'une & de l'autre, reconnoissent
que l'une est premierement connue, plus évidente,
& plus assurée que l'autre.

*Des choses qui ont esté objectées contre la
sixième Meditation.*

I. **I**'Ay desia cy-deuant refuté ce que vous niez
icy, à sçauoir, que les choses materielles entant
qu'elles sont l'objet des Mathematiques pures puissent
auoir aucune existence. Pour ce qui est de l'intel-
lection d'un Chilogone, il n'est nullement vray
qu'elle soit confuse: car on en peut tres-clairement
& tres-distinctement démontrer plusieurs choses; ce
qui ne se pouroit aucunement faire, si on ne le con-
noissoit que confusément, ou, comme vous dites, si
on n'en connoissoit que le nom: Mais il est tres-
certain que nous le conceuons tres-clairement tout en-
tier & tout à la fois, quoy que nous ne le puissions
pas ainsi clairement imaginer: D'où il est évident
que

que les facultez d'entendre & d'imaginer ne different pas seulement selon le plus & le moins, mais comme deux manieres d'agir tout à fait differentes. Car dans l'intellection l'esprit ne se sert que de soy-mesme, au lieu que dans l'imagination il contemple quelque forme corporelle. Et encore que les figures Geometriques soient tout à fait corporelles, neantmoins il ne se faut pas persuader que ces idées qui seruent à nous les faire concevoir, soient aussi corporelles, quand elles ne tombent point sous l'imagination. Et enfin cela ne peut estre digne que de vous, ô chair, de penser *que les idées de Dieu, de l'Ange, & de l'ame de l'homme soient corporelles, ou quasi corporelles, ayant esté tirées de la forme du corps humain, & de quelques autres choses fort simples, fort legeres, & fort imperceptibles.* Car quiconque se represente Dieu de la sorte, ou mesme l'esprit humain, tâche d'imaginer vne chose qui n'est point du tout imaginable, & ne se figure autre chose qu'une idée corporelle, à qui il attribüe faussement le nom de Dieu, ou d'Esprit; Car dans la vraye idée de l'Esprit, il n'y a rien de contenu que la seule pensée avec tous ses attributs, entre lesquels il n'y en a aucun qui soit corporel.

2. Vous faites voir icy clairement que vous vous apuyez seulement sur vos préjugez sans iamais vous en défaire, puisque vous ne voulez pas que nous ayons le moindre soupçon de fausseté, pour les choses où iamais nous n'en n'auons remarqué aucunes.

Eccc

Et c'est pour cela que vous dites *que lors que nous regardons de près, & que nous touchons quasi de la main une tour, nous sommes assurez qu'elle est quarrée, si elle nous paroist telle; & que lors que nous sommes en effet éveillez, nous ne pouvons pas estre en doute si nous veillons, ou si nous resuons; & autres choses semblables; car vous n'avez aucune raison de croire que vous ayez iamais assez soigneusement examiné & obserué toutes les choses en quoy il peut arriuer que vous erriez; Et peut-estre ne seroit-il pas mal aisé de montrer, que vous trompez quelquefois en des choses que vous admettez ainsi pour vrayes, & assurées. Mais lors que vous en reuenez là, de dire qu'au moins on ne peut pas douter que les choses ne nous paroissent comme elles font, vous en reuenez à ce que j'ay dit: car cela mesme est en termes exprés dans ma seconde Meditation; Mais icy il estoit question de la verité des choses qui sont hors de nous, sur quoy ie ne voy pas que vous ayez du tout rien dit de veritable.*

3. Ie ne m'aresté pas icy sur des choses que vous avez tant de fois rebatuës, & que vous repetez encore en cét endroit si vainement; Par exemple, qu'il y a beaucoup de choses que j'ay auancées sans preuve, lesquelles ie maintiens neantmoins auoir tres-éuidemment démontrées; Comme aussi que j'ay seulement voulu parler du corps grossier & palpable, lors que j'ay exclus le corps de mon essence: quoy que neantmoins mon dessein ait esté d'en exclure toute sorte de corps, pour petit & subtil qu'il puisse

estre; & autres choses semblables: car qui a-t'il à répondre à tant de paroles dites & auancées sans aucun raisonnable fondement, sinon que de les nier tout simplement? Je diray neantmoins en passant que ie voudrois bien sçauoir sur quoy vous vous fondez pour dire que i'ay plustost parlé du corps massif & grossier, que du corps subtil & delié? C'est, dites-vous, parce que i'ay dit, *que i'ay vn corps auquel ie suis conjoint*, & aussi, *qu'il est certain que moy, c'est à dire mon ame est distincte de mon corps*, où ie confesse que ie ne voy pas, pourquoy ces paroles ne pouroient pas aussi bien estre raportées au corps subtil & imperceptible, qu'à celuy qui est plus grossier & palpable; & ie ne croy pas que cette pensée puisse tomber en l'esprit d'un autre que de vous. Au reste i'ay fait voir clairement dans la seconde Meditation, que l'esprit pouuoit-estre conceu comme vne substance existante, auparauant mesme que nous sçachions s'il y a au monde aucun vent, aucun feu, aucune vapeur, aucun air, ny aucun autre corps que ce soit, pour subtil & delié qu'il puisse estre; Mais de sçauoir si en effet il estoit different de toute sorte de corps, i'ay dit en cet endroit que ce n'estoit pas là le lieu d'en traiter: ce qu'ayant reserué pour cette sixième Meditation, c'est-là aussi où i'en ay amplement traité, & où i'ay décidé cette question par vne tres-forte & veritable démonstration: Mais vous au contraire confondant la question qui concerne comment l'esprit peut estre conceu, avec celle qui regarde ce qu'il est en effect,