

CHAPITRE XIII.

Si les Cartesiens raisonnent juste quand ils disent : Je pense, donc je suis.

*liv. 1. de
sa Metaphys.
part. 1. ch. 1.
nomb. 2.*

Notre Auteur dit, qu'un *cha-*
can peut s'assurer de son exi-
sence par cette analyse : j'ai un
grand nombre de connoissances, je
connois par exemple le ciel, la ter-
re, la mer, &c. & je ne puis pas
douter de l'existence de ces connoi-
ssances, lorsque je les separe de leurs
objets & que je les considere comme
de simples perceptions, par lesquel-
les je crois connoître le ciel, la ter-
re, la mer, &c. Or la lumiere na-
turelle m'apprend que si je n'étois
rien, je ne pourrois pas avoir des
perceptions ni des connoissances ; il
faut donc que j'existe.

Je dis que cette analyse suppose
ce qui est en question, & même
suppose faux.

1°. Cette analyse suppose ce qui

est en question ; car il est question
si je suis ; or quand je dis, je con-
nois, je pense, ce je suppose ou en-
ferme luy-même mon existence, étant
impossible que je connoisse & que je
ne sois pas quelque chose d'existant ; ce
que notre Auteur reconnoît en pro-
pres termes dans le même endroit.

C'est pourquoy il n'a pû sans
contradiction nier, comme il a
fait, que dans cette proposition je
pense, ce je, signifie l'existence, &
dire qu'il signifie seulement la pen-
sée ; nier qu'il signifie une chose qui
existe, & dire qu'il signifie seulement
une chose qui pense.

Et en effet cette proposition, je
pense, signifie j'existe ou je suis
pensant : & parant quand les Car-
tesiens disent, je pense, donc je
suis, c'est comme s'ils disoient ;
j'existe pensant, donc j'existe, & si
cela n'est pas tout-à-fait si nugatoi-
re, que cet argument de Charrippe,
s'il est jour, il est jour : or est-il
qu'il est jour, donc il est jour, il
n'en est pas bien éloigné.

*Ch. 1. de sa
Réponse à la
Centurie de
M. Huet art.*

2°. L'analyse de nôtre Auteur suppose faux ; car elle suppose, que je peux separer les connoissances du ciel, de la terre, de la mer, de leurs propres objets : or il est faux que je puisse separer ces connoissances de leurs objets, non plus que de leurs sujets ; car ces connoissances ne sont pas moins relatives essentiellement à leurs objets, qu'à leurs sujets, la difference n'étant pas moins essentielle, que le genre ; & parant cette analyse suppose faux.

De plus, on scitient que, de ce que je pense, il ne s'ensuit pas necessairement que j'existe dans le principe des Cartesiens ; car si Dieu peut faire que je pense & que je n'existe pas ; de ce que je pense, il ne s'ensuit pas necessairement, que j'existe : or Dieu peut faire que je pense & que je n'existe pas dans le principe des Cartesiens, & sur-tout de nôtre Auteur, qui dit expressement : *Il reste donc qu'il n'y ait point d'impossibilité avant le decret de Dieu, en telle sorte que quand je dis, qu'il est impossible qu'une chose*

de la Metaphys. de M. Regis. 47
 soit & ne soit pas, cela ne signifie autre chose, si ce n'est que Dieu a voulu qu'une chose fust tandis qu'elle seroit ; ce qui prouve sans Commentaire, que si Dieu vouloit par une volonté eternelle, ainsi qu'il veut les autres choses qu'il veut, il seroit possible qu'une chose fût & ne fût pas ; à plus forte raison, qu'elle pensât, & qu'elle n'existât pas. Donc de ce que je pense, il ne s'ensuit pas necessairement, dans les principes des Cartesiens, que j'existe.

CHAPITRE XIV.

Si cette proposition, je pense, donc je suis, est la premiere.

NÔtre Auteur soutient que cette proposition, Je pense, donc je suis, est la premiere de toutes les propositions ; & la raison qu'il en donne, est que l'esprit ne peut connaitre les autres propositions sans penser, & qu'il ne peut penser sans connaitre qu'il pense.

LIV. part. 1.
 de sa Metaph.
 ch. 11.

Ch. 1. du Liv.
 de sa Metaphys. partie 1.

Dans sa Réponse à la Conclusion de M. Huet, ch. 1. art. 7.

Il ajoute, que cette proposition, je pense, donc je suis, est une proposition singuliere, et que les autres qui passent dans l'Ecole pour les premieres sont generales; or la singuliere est connue avant les generales, et partant cette proposition, je pense, donc je suis, est connue avant celles cy. Tout ce qui existe, existe necessairement pendant qu'il existe: tout ce qui agit, existe, tout ce qui pense, existe.

On soutient au contraire, qu'il y a plusieurs propositions qui peuvent être connues avant celle-cy, & notamment que ces propositions generales, Tout ce qui existe, existe necessairement pendant qu'il existe: Tout ce qui agit, existe: Tout ce qui pense, existe, peuvent être connues avant elle.

1. Parce que les propositions directes sont connues avant les reflexes, ce qui est connu directement, est plutôt connu, que ce qui est connu par reflexion; car l'objet precede la connoissance ou l'idée dont il est l'objet, & la connoissance di-

recte

recte est l'objet de la reflexe: or les propositions generales, cy devant rapportées, sont directes, puisqu'elles tendent à un objet exterieur, & qui est hors de nous; car l'existence, l'action, & la pensée des autres que de nous, est un objet exterieur; au contraire cette proposition, je pense, donc je suis, est reflexe, puisqu'elle a pour objet la pensée & l'existence, qui est en nous mêmes, & partant les propositions generales cy devant rapportées, precedent cette proposition particuliere, je pense, donc je suis.

2. Parce que les propositions generales supposent à la verité quelques propositions singulieres; mais il est certain qu'elles ne supposent pas toutes les propositions singulieres: autrement les propositions generales exigeroient l'induction de toutes les particulieres sans exception, ce qui est reconnu pour faux en matiere necessaire, dont il s'agit: or il y a beaucoup d'autres propositions singulieres que celle-cy, je pense, donc je suis, par lesquelles

C

50 *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
on peut connoître les propositions
generales cy - devant rapportées,
parce que je peux connoître l'exi-
stence, l'action & la pensée de plu-
sieurs autres particuliers que de
moi-même; par exemple, de Pier-
re, de Paul, & d'autres; & partant
les propositions generales cy-devant
rapportées, peuvent être connues
avant celle-cy, *je pense, donc je suis.*

30. Parce que si celui qui con-
noît les autres propositions con-
noît nécessairement & essentialle-
ment qu'il connoît, la même
connoissance seroit essentiallement
connaissance d'elle-même; or il est
impossible que la même connoissan-
ce soit essentiallement connoissance
d'elle-même; car en ce cas l'action
agiroit sur elle-même, ou la pas-
sion recevroit d'elle-même, puis-
que la connoissance est une action ou
une passion: or il est impossible
qu'une même action ou passion in-
divisiblement agisse sur elle-même,
ou reçoive d'elle-même; & partant
la connoissance, à moins qu'elle
ne soit infinie dans le genre de con-

de la Metaphys. de M. Regis. § 1
noissance ne peut être connoissance,
d'elle-même.

40. Une même connoissance ne peut
avoir deux objets formels differens:
or si la connoissance d'un objet exte-
rieur étoit connoissance d'elle-mê-
me, elle auroit deux objets formels
différens, sçavoir l'objet extérieur
directement connu, & de plus elle-
même pour objet interieur connu par
réflexion; & par conséquent la con-
noissance d'un objet extérieur, ne
peut être connoissance d'elle-même.

Nôtre Auteur prétend justifier
que la connoissance est essentialle-
ment connue par elle-même, *parce*
qu'autrement, dit-il, on seroit obli-
gé d'admettre le progres à l'infini
dans les connoissances reflexives: or
il faut éviter le progres à l'infini.

Mais cette raison ne prouve rien,
car il est vray qu'il faut éviter le
progres à l'infini dans les connois-
sances, qui existent actuellement;
mais bien loin d'éviter le progres à
l'infini, au contraire il faut l'admet-
tre nécessairement dans les connois-
sances possibles, parce que l'enten-

dement peut par une seconde connoissance, réfléchir sur la premiere, par une troisieme réfléchir sur la seconde, & ainsi à l'infini ; quoiqu'entre les existences il y en ait toujours une dernière, sur laquelle l'esprit ne réfléchit point actuellement, formellement, & expressément, suivant le principe cy-devant posé, que *perceptio essentialiter est id quo obiectum percipitur, non id quod percipitur, est essentialiter representatio formalis, non obiectiva.*

L'Auteur dit encore, que la connoissance est à l'égard de l'esprit, ce qu'est la lumiere à l'égard de la vûe ; or la lumiere est vûe par elle-même, & sert à faire voir les autres choses.

Mais cette comparaison bien prise prouve tout le contraire de ce que l'Auteur prétend : car quand on dit que la lumiere est vûe par elle-même, cela ne signifie pas qu'elle soit vûe sans vison distinguée d'elle-même, mais sans objet distingué ; & parant la connoissance n'est pas connuë par elle-même, c'est-à-dire,

sans une autre connoissance distinguée, mais tout au plus sans un autre objet distingué.

Où il faut observer qu'on ne nie pas que la connoissance d'une faculté ne puisse être essentiellement reflexive sur la connoissance d'une autre faculté, par exemple, que la connoissance de l'entendement ne puisse être essentiellement reflexive sur la connoissance de l'imaginatif ; mais on nie que la connoissance puisse être essentiellement reflexive sur elle-même.

Et icy on trouve une contradiction dans nôtre Auteur, parce qu'il dit d'un côté, que cette proposition *je pense, est la premiere, à cause que la pensée se presente essentiellement elle-même à l'esprit.* D'un autre côté il dit après M. Descartes, que par la pensée on entend icy tout ce qui se passe en nous, dont nous avons conscience, comme l'amour & la haine, qui sont autant d'operations de la volonté. Et il dit enfin, que l'amour, la haine, & les autres operations de la volonté, ne

CHAPITRE XV.

Si chaque esprit persevere de luy-même à durer dans l'état où il est.

NOTE Auteur, après avoir établi par un autre Axiome, que le

Chap. 1. de son 1. Livre de Metaphys.

neant, & tout ce qui n'est pas, n'a aucune propriété, conclut qu'une chose persevere éternellement dans l'état où elle est, à moins qu'elle ne soit changée par une cause extérieure; parce que, dit-il, cette chose étant privée de tous les états hors celui qu'elle a, si elle s'en donnoit un nouveau, cet état procedroit du neant, ce qui est impossible, parce que le neant n'a aucune propriété: c'est pourquoy un corps qui est en repos ne se mouvra jamais luy-même, & un esprit qui aime ne haïra jamais, si quelque nouvelle cause ne l'y détermine.

Mais il est clair que cet Axiome est faux dans les Agents libres, dont

54 Reflex. sur le Systeme Cartesien
sont point aperçues essentiellement, & par elles-mêmes, sans une perception distinguée, autrement il faudroit confondre l'amour de la colombe avec la perception de l'entendement.

D'où il s'ensuit évidemment, 1. que la pensée, comme elle est entendue par les Cartesiens dans cette proposition je pense, ne se represente pas essentiellement à l'entendement sans perception distincte.

2. Que les idées qui sont en moy, ne sont pas ce que j'aperçois immédiatement; mais que ce sont les objets extérieurs ou intérieurs à mon esprit, selon que ma connoissance est directe ou reflexe.

D'où il s'ensuit enfin, que si par conscience les Cartesiens entendent la connoissance de leur connoissance, la conscience est une connoissance distinguée de la première, & elle ne se fait non plus sans idée que la première.

la volonté se peut déterminer elle-même, sans qu'une cause étrangere la détermine, au moins physique-ment, réellement & immédiatement ; il s'est clair que cet axiome est faux dans les Anges, qui suivant ce que la Theologie nous enseigne se font eux-mêmes tournez les uns vers le bien, les autres vers le mal.

Et on ne croit pas faire tort à l'Auteur, si on dit qu'il ne s'est pas rendu intelligible dans la preuve qu'il a apportée de cet axiome en avançant que, *si la chose se donnoit un état nouveau, cet état procedroit du neant* : car on luy deman-
de si la chose se donnant un état nouveau, cet état procedroit plutôt du neant, que si une cause étrangere luy donnoit ce nouvel état : or il dit qu'une cause étrangere peut donner cet état nouveau à la chose.

S'il veut dire que cet état procedroit du neant, parce qu'il seroit nouveau, & que suivant l'axiome de l'Ecole, *quidquid de novo pro-*

ducitur, ex nihilo sui producitur, on en convient ; mais cela n'est pas impossible, puisque selon luy, une cause étrangere peut produire ce nouvel état, & il n'y a point d'opposition entre ces deux axiomes, *le neant n'a aucune propriété, & ce qui est produit de nouveau, est produit du neant* : car quand on dit que *le neant n'a aucune propriété*, c'est à dire qu'il n'est point principe effectif, ni cause physique d'autres propriétés, & non pas qu'il n'est point le terme à quo, d'une production nouvelle : car comme la nuit precedente, qui est un neant, peut être le terme à quo, du jour suivant, de même le neant est le terme à quo, d'une production nouvelle.

Or cet autre axiome, *quidquid de novo producitur ex nihilo sui producitur*, ne signifie pas que la production nouvelle vienne du neant, comme de son principe effectif ou de sa cause physique, mais du neant, comme de son terme à quo, ce qui est tres-venitable, bien loin d'être impossible.

Et on ne voit pas comment les Cartesiens peuvent accorder ce principe, tout ce qui est dans un état, tend à y demeurer éternellement, à moins qu'il ne soit changé par une cause extérieure, avec cet autre, Tout ce qui se meut en rond tâche à s'éloigner du centre, & à changer son état de mouvement circulaire en état de mouvement droit ; & avec cet autre, Tout ce qui est en mouvement, tend de soy-même à continuer ce mouvement : car ce qui tend à continuer son mouvement, tend à continuer son changement, ou à se changer continuellement ; *se non specificè* comme il seroit en changeant le repos en mouvement, *saltem numericè*, en changeant continuellement son premier lieu en second, son second en troisième.

Monsieur Descartes avoit posé le même principe, & en avoit apporté une raison plus intelligible, il avoit dit, que si une chose tendoit d'elle-même à changer son état, elle tendroit à sa propre destruction, mais cette raison n'est pas plus solide que

la précédente : car il ne faut pas confondre, comme il a fait, la chose avec l'état de la chose, la substance avec les accidens ; on convient qu'une chose ne rend point d'elle-même à la destruction de sa substance, mais bien quelquefois à la destruction de son état ; parce que l'état est quelquefois violent & contraire à la chose : par exemple l'état de maladie est contraire à l'homme ; & alors tant s'en faut qu'en changeant d'état il rende à sa propre destruction, qu'au contraire il tend à sa propre conservation.

CHAPITRE XV.

Si la nature de l'esprit consiste dans la pensée actuelle.

NORC Aureur enseigne, que *Chapitre 2. chacun peut connoître sa nature par cette analyse ; Le doute & la certitude sont des propriétés que je reconnois en moy ; les propriétés ne peuvent exister, ny être conquises*

60 Reflex. sur le Systeme Cartesien
 hors le sujet dont elles sont les propriétés ; le doute & la certitude ne peuvent exister ny être conçûs hors la pensée ; la pensée est donc le sujet du doute & de la certitude : or est-il que je suis aussi le sujet du doute & de la certitude ; car c'est moy qui doute de l'existence de toutes choses, & qui suis assuré de la mienne : je suis donc une pensée qui est le sujet du doute & de la certitude, qui est ce que je cherchois.

On s'opposoit au contraire, que l'essence de l'esprit ne consistât point dans la pensée actuelle, & qu'on ne peut pas dire en parlant juste que l'esprit est une pensée, mais plutôt qu'il est le principe effectif & sujet de la pensée : & afin de faire l'analyse de cette analyse, il faut en examiner la forme & la maniere séparément.

1.º. Quand à la forme, on dit que ce raisonnement de l'Auteur peche contre deux regles generales des syllogismes ; sçavoir, contre celle qui porte, *ex puris negativibus nihil concluditur* ; & contre celle qui porte, *conclusio sequitur deteriori partem*.

de la Metaph. de M. Regis. 61
 Pour faire voir ce double défaut, il suffit de résumer le premier syllogisme de cette analyse, qui est tel : Les propriétés ne peuvent exister ny être conçûs hors le sujet dont elles sont les propriétés ; or est-il que le doute & la certitude ne peuvent exister ny être conçûs hors la pensée : donc la pensée est le sujet du doute & de la certitude, dans ce syllogisme les deux premises sont negatives ; & partant ce syllogisme peche contre cette regle, *ex puris negativibus nihil concluditur*.
 Ce même syllogisme peche contre cette autre regle, *conclusio sequitur deteriori partem*, parce que la conclusion en est affirmative, les premises ayant été negatives.

Et pour montrer encore que ce raisonnement peche dans la forme, on peut s'en servir pour prouver, *argumento ad hominem*, une chose qui est fautive suivant les principes de l'Auteur : sçavoir que la pensée est un genre, & que le doute & la certitude en sont autant d'espèces.

62. *Reflex. sur le Systeme Cartesien*

& voici comment : Les especes ne peuvent exister ny être conçues hors leur genre : or est-il que le doute & la certitude ne peuvent exister ny être conçues hors la pensée : donc le doute & la certitude sont des especes de pensée, & la pensée est un genre du doute & de la certitude. Cette conclusion est veritable en elle-même, mais elle est fautive dans les principes de l'Auteur : cependant les deux premisses ne peuvent être niées, l'argument n'est donc point en forme.

2^o. Quant à la matiere, il est encore aisé de faire voir qu'elle est fautive ; car il est faux que la pensée soit le sujet de la certitude & du doute, il est faux que le doute & la certitude soient les modifications de la pensée, au contraire il est vrai que la pensée est le genre, & que le doute & la certitude en sont autant d'especes.

La pensée n'est pas le sujet du doute & de la certitude car ce qui ne doute & ne certifie point, n'est pas le sujet du doute & de la certitude. Or ce n'est pas la pensée qui doute

de la Metaph. de M. Régis. 63

& qui certifie, c'est l'esprit même qui doute & qui certifie, & partant ce n'est pas la pensée, mais l'esprit qui est le sujet du doute & de la certitude.

Et il n'est pas moins vrai categoriquement parlant que la pensée est le genre du doute & de la certitude, que l'étendue est le genre de la ligne, surface & hauteur, que la figure est genre du triangle, du quarté & du cercle : or est-il que categoriquement parlant l'étendue est un veritable genre de la longueur, largeur & profondeur, que la figure est un veritable genre du triangle, du quarté & du cercle ; & partant la pensée est un veritable genre du doute, de la certitude & d'autres différentes pensées, & non pas leur sujet.

Ce qui se confirme parce que la pensée est à l'égard du doute, de la certitude & d'autres pensées, comme est l'objet du doute, de la certitude & d'autres pensées : or est-il que l'objet de la pensée est un genre à l'égard de l'objet du

64. *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
doute, de la certitude & d'autres
pensées; & partant la pensée est
un genre & non pas un sujet du
doute, de la certitude & d'autres
pensées.

On pourroit même prouver ar-
gument *ad hominem* que l'esprit
est le sujet de la pensée comme du
doute & de la certitude, parce que
l'Auteur veut que l'esprit soit le su-
jet du doute & de la certitude,
parce que c'est *luy* qui doute de l'ex-
istence de toutes choses & qui est
assuré de la sienne; or est-il que
c'est aussi le même esprit qui pense;
donc par la même raison de l'Au-
teur, l'esprit est le sujet de la pen-
sée, comme du doute, de la certitude
& d'autres.

CHAPITRE XVII.

Si l'Auteur prouve bien l'existence
des corps.

Chap. 3. de
la même part.
du même liv.
L'Auteur pretend qu'un chacun
se peut assurer de l'existence

de la *Metaph.* de M. Regis. 65
du corps par cette Analyse: Je de-
mande d'abord, dit-il, d'où vient
que l'idée que j'ay en moy-même me
represente l'étendue en longueur, lar-
geur & profondeur, plutôt que quel-
qu'autre chose, car elle doit avoir
reçu cette propriété de quelque cau-
se: or cela ne peut venir que de
moy-même ou de l'étendue, car je
ne connois encore aucune autre chose;
mais il ne peut venir de moy, car je
conçois par la lumière naturelle que
la cause de l'idée de l'étendue doit
contenir formellement toutes les pro-
priétés que cette idée represente, &
je scay très-certainement que mon
esprit n'en contient aucune; c'est donc
l'étendue même qui est cause de la
propriété que mon idée a de la repre-
senter: or est-il que l'étendue ne
pourroit être cette cause si elle n'ex-
istoit; donc l'étendue existe, ce
qu'il falloit prouver.

Cette maniere de demontrer l'exis-
tence de l'étendue est si simple &
si naturelle, ajoute nôtre Auteur,
que je ne peux concevoir pourquoy
j'ay esté si long-temps à la comprendre.

dire, & à me délivrer par ce moyen de l'erreur où j'étois, de croire qu'il n'y avoit que la foy qui me pouvoit rendre certain de l'existence de l'éternelle, & à me délivrer d'un cercle dans lequel je tombois nécessairement, &c.

On s'opposoit au contraire, que cette preuve est tres-defectueuse, ainsi que Monsieur Descartes convient luy-même, Méditation 3. de l'existence de Dieu, nombre 22. où il dit. *Pour ce qui regarde les idées des choses corporelles, je n'y reconnois rien de si grand ni de si excellent, qui ne me semble pouvoir venir de moy-même; & partant selon Monsieur Descartes, l'idée de l'éternelle peut venir de moy-même.* Et nombre 24. Il répond à l'argument de nôtre Auteur, & en fait voir la foiblesse, en disant que l'esprit étant une substance, & l'idée de l'éternelle une modification de cette substance, il semble que l'esprit puisse contenir enui-même l'idée de l'éternelle, quoy qu'il ne la contienne pas formellement.

Et en effet, l'idée de l'éternelle qui est en moy, est essentielle à mon ame suivant nôtre Auteur, & d'ailleurs l'idée dépend de son objet comme de sa cause, suivant nôtre même

Chap. 5.
F.
partie 1.
livre 2. de la
Métaphys.

Auteur : or on ne peut pas dire que l'ame raisonnable dépende essentiellement du corps, comme de sa cause, par conséquent l'idée du corps qui est en moy-même, ne dépend point du corps, au moins si on veut raisonner conformément aux principes de l'Auteur.

Enfin quand l'idée du corps qui est en moy dépendroit de l'éternelle, comme de la cause exemplaire, il ne s'ensuivroit pas pour cela que l'éternelle existât réellement & actuellement, parce que tous les Philosophes conviennent, que la cause exemplaire étant purement morale aussi-bien que la cause finale, elle ne doit pas exister réellement & actuellement pour produire son effet : c'est assez qu'elle existe objectivement dans l'esprit de celui qui veut produire quelque chose à la ressemblance de la cause exemplaire; &

68 *Reflux. sur le Systeme Cartesien*
parant de ce que l'idée de l'étendu dépend de l'étendu comme d'une cause exemplaire, il ne s'ensuit pas que l'étendu existe réellement & actuellement.

CHAPITRE XVIII.

Si les Cartesiens démontrent bien l'existence de Dieu par l'idée de Dieu.

Chapitre 5.
& 6. de la 1.
partie de la
Metaphys.

Notre Auteur tâche de démontrer l'existence de Dieu par l'idée de Dieu, c'est à dire d'un Être infini & souverainement parfait : ses prétendues démonstrations se peuvent réduire à deux syllogismes en cette forme.

Voicy le premier : J'ay l'idée d'une chose infinie & souverainement parfaite, cela se connoît par ma propre conscience : or est-il que cette idée ne peut proceder que d'une chose infinie & souverainement parfaite, qui est Dieu ; parce que l'objet représenté par les idées, doit contenir

de la *Metaph. de M. Regis.* 69
formellement toutes les perfections qui sont représentées par les idées, autrement la vertu de représenter procéderoit du néant, & par conséquent il y a un Être infini & souverainement parfait, qui est Dieu.

Voici le second : Tout ce que je conçois clairement appartenir à une chose dont j'ay l'idée, luy appartient en effet : or j'apperois clairement que l'existence appartient à une chose souverainement parfaite, dont j'ay l'idée ; donc l'existence appartient en effet à une chose infiniment parfaite, dont j'ay l'idée.

Où il faut remarquer que l'Auteur par l'idée de Dieu entend la perception actuelle de Dieu, c'est aussi qu'il s'en explique. Nous répondons que Monsieur Descartes à M. Huët n'a jamais entendu par le mot d'idée art. 2. l'ec. 2. l'objet auquel nous pensons, mais seulement l'action par laquelle nous pensons à cet objet ; avoir l'idée de Dieu, c'est penser actuellement à Dieu. Cela supposé, il est aisé de faire voir que les prétendues démonstrations cy devant proposées

Chapitre 4.
de la réponse
de M. Huët
art. 2. l'ec. 2.

70 *Reflux. sur le Systeme Cartésien*
ne prouvent rien, non seulement par les raisons generales, par lesquelles on a détruit la doctrine des Cartésiens sur la nature & propriété des idées, mais encôre par des raisons particulières.

La premiere preuve n'est pas démonstrative, parce que la mineure conçûe en ces termes : *or est-il que cette idée ne peut proceder que d'une chose infinie & souverainement parfaite, qui est Dieu*, est notoirement fausse ; car l'idée qui est finie & imparfaite ne procede pas necessairement d'une chose infinie & souverainement parfaite ; or est-il que l'idée de Dieu qui est dans nôtre esprit, est finie & imparfaite, quant à son estre formel, & quant à son estre objectif, prenant l'estre formel & l'estre objectif comme expliquent les Cartésiens, elle est finie quant à son estre formel, ainsi que les Cartésiens reconnoissent, parce que en ce sens elle n'est qu'une modification de nôtre esprit, lequel est fini.

L'idée de Dieu qui est dans nô-

de la Metaphys. de M. Regis. 71
tre esprit, est encore finie selon son estre objectif ; car l'estre objectif de l'idée au sens des Cartésiens, est la vertu de représenter son objet : or cette vertu de représenter Dieu est finie, parce que la vertu de représenter ne se mesure pas par l'objet materiel, mais par l'objet formel, c'est à dire ne se mesure pas par la chose, qui est l'objet, mais par la maniere de représenter l'objet ; or cette idée représente Dieu d'une maniere finie, & non pas d'une maniere infinie : autrement elle représenteroit Dieu d'une maniere compréhensive, & aussi parfaite que celle dont il se connoît luy même, ce qui est notoirement faux ; & par conséquent la premiere preuve, bien loin d'être démonstrative est noirement fausse.

Et il n'importe icy de sçavoir, si l'idée de Dieu qui est en nous est née avec nous ou acquise ; si elle représente positivement ou négativement l'estre infini : car quand elle seroit née avec nous & qu'elle représenteroit positivement

l'infini, comme elle le représenteroit toujours d'une maniere finie, elle seroit toujours finie selon son estre objectif, entendu au sens des Cartesiens, c'est à dire selon la ver-
tu de représenter.

Il est vray que les autres Philosophes & Theologiens avoient que l'idée de Dieu, qui est en nous est infinie selon son estre objectif, mais c'est dans un sens tout opposé aux Cartesiens : car par estre objectif les autres Philosophes & Theologiens entendent l'objet représenté par l'idée, lequel sans doute est infini ; au lieu que les Cartesiens par l'estre objectif de l'idée entendent la vertu de représenter, & non pas d'estre représenté.

Et de ce que les autres Philosophes & Theologiens, disent que l'idée de Dieu est infinie selon son estre objectif, on ne peut pas conclure qu'elle procede de Dieu, parce que l'estre objectif en ce sens n'est autre chose que Dieu en tant qu'objet, qui ne procede d'aucune cause, si ce n'est peut-être de l'esprit qui le fait son objet.

Le

Le second syllogisme n'est pas plus démonstratif que le premier : car la majeure conçue en ces termes, *ce que je conçois clairement appartenir à une chose dont j'ay l'idée, luy appartient en effet,*

pourroit par hazard estre née comme fautive, parce qu'elle n'est fondée que sur ce principe des Cartesiens, sçavoir que l'evidence ou la connoissance claire est une regle infallible de la verité, ce qu'on a impugné cy devant par des arguments *ad hominem*, auxquels nôtre Auteur n'a point solidement répondu.

Mais passons la majeure, & disons que la mineure du même syllogisme conçue en ces termes : *on est-il que je conçois clairement, que l'existence appartient à une chose souverainement parfaite, dont j'ay l'idée,* doit estre distinguée de cette maniere : appartient de la maniere que cette chose est infinie, & souverainement parfaite, on l'accorde : appartient d'une autre maniere, on le nie, c'est à dire que si cette chose dont j'ay l'idée, est infinie & souve-

D

74 *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
 ranement parfaite, à *partie mentis*
tanium, l'existence luy doit appar-
 tenir, à *partie mentis tantum*, mais
 non pas à *partie rei*, parce que l'ex-
 istence suit la nature de la chose,
 & partant nous sommes revenus à
 la premiere question, sçavoir si cet-
 te chose dont j'ay l'idée, est infinie
 & souverainement parfaite, à *partie*
mentis tantum, parce que les athées
 prétendent qu'il n'y a rien d'infini
 & souverainement parfait, qui soit
 tel à *partie rei*, à moins que par
 estre infini & souverainement par-
 fait, on ne voulût entendre la col-
 lection de tous les estres, qui n'est
 pas Dieu, dans le sens qu'on pro-
 pose la question de l'existence de
 Dieu, & par conséquent les Carte-
 siens ne peuvent pas se vanter d'a-
 voir inventé aucune démonstration
 de l'existence de Dieu. Au reste
 quand nous disons qu'on ne peut
 pas démontrer l'existence de Dieu
 par l'idée que nous en avons, nous
 n'entendons pas exclure la démon-
 stration prise de cette idée, comme
 d'une autre creature essentiellement

de la *Metaphys.* de M. Régis. 75
 dépendance de Dieu, nous voulons
 seulement exclure les démonstra-
 tions particulières des Cartesiens.

CHAPITRE XIX.

Si Dieu peut détruire les substances
 qu'il a produites.

NOTIE Aucuns enseignent expres- Chap. 8. de
 sement, que Dieu sans chan- l'entende-
 ger de façon d'agir ne peut détruire ment & de la
 les substances qu'il a produites, à cau- volonté de
 se qu'il les veut immédiatement ; & Dieu aomb.
 que s'il les détruisoit, son action ten- vers le mi-
 droit directement au néant ; ce qui est impossible : au lieu que nous con-
 cevons aisément, dit-il, qu'il peut détruire les modes, parce qu'il ne les
 veut que médiatement ; & que l'écou-
 leur par laquelle il en détruit quel- ques-uns, sert à en produire quelques
 autres.

Mais il semble que cette doctri-
 ne soit dangereuse, & qu'elle ait-
 encore l'indépendance aux substan-

ces créées ; car ce qui ne peut pas être absolument détruit, est nécessaire d'une nécessité absolue & indépendante : or suivant nôtre Auteur les substances produites de Dieu ne pourroient absolument être détruites ; parce que, selon nôtre Auteur, si les substances étoient détruites, l'action de Dieu tendroit directement au néant : or il est impossible absolument que l'action de Dieu tende directement au néant ; & par conséquent cette doctrine de l'Auteur semble attribuer aux substances créées, non seulement l'éternité, mais encore l'indépendance.

Que si nous examinons la raison dont il se sert pour appuyer son paradoxe, nous trouverons quelle n'a aucune apparence de vérité : car il apporte pour preuve, que *si Dieu détruisoit les substances qu'il a produites, son action tendroit directement au néant*. Or cette raison suppose évidemment faux, parce qu'elle suppose que la destruction est une action : or il est notoi-

remment faux que la destruction ou l'annihilation soit une action, il est clair que ce n'est qu'une non action, ou cessation d'action, il est évident que détruire n'est autre chose en Dieu que de cesser de conserver ce qu'il conserve immédiatement, & par conséquent c'est sans raison que nôtre Auteur soutient que Dieu ne peut pas détruire les substances qu'il a produites.

Et comment nôtre Auteur peut-il concilier ce paradoxe avec la transsubstantiation qui se fait dans le saint Sacrement de l'Auel ? car la Theologie enseigne, que *la substance du Pain est détruite, & que la substance du corps de nôtre Seigneur est reproduite en sa place*.

Nôtre Auteur convient que Dieu peut détruire les modes, quoy qu'il ne puisse détruire les substances, la différence qu'il en apporte est, que *la destruction d'un mode sert à en produire un autre* : mais cette différence entre les modes & les substances n'a rien de solide : car en premier lieu il n'est pas nécessaire

re absolument que la destruction d'une chose serve à la production d'une autre, puisque la dernière destruction ne sert à aucune production, non plus que la première production n'a pu servir à aucune destruction. La raison de cecy est, que jamais la destruction n'est formellement & directement la production d'une autre chose, puisque la non action n'est jamais formellement & directement une action; or la non action peut être séparée de l'action, & réciproquement l'action peut être séparée de la non action; & par conséquent la destruction peut être sans production.

En second lieu la destruction des substances pourroit servir à la production d'autres substances; comme la destruction des modes sert à la production d'autres modes: car quand on dit que la destruction des modes sert à la production d'autres modes, cela signifie seulement que la destruction d'un mode est accompagnée de la production d'un

autre, cela ne signifie pas que la destruction de l'un soit formellement & directement la production de l'autre: or est-il que la destruction d'une substance pourroit être accompagnée de la production d'une autre, par exemple, la destruction du Pain est accompagnée de la reproduction du corps de nôtre Seigneur dans le saint Sacrement de l'Aurel; & partant si Dieu peut détruire les modes, il peut par la même raison détruire les substances créées.

CHAPITRE XX.

Si la possibilité & l'impossibilité soient originellement & radicalement de la volonté de Dieu.

NÔtre Auteur entreprend de Liv. I. Part. I. chap. 2.
prouver que Dieu ne suit point d'autres ordres que sa propre volonté, c'est pourquoy, dit-il, je ne croirai pas, comme j'ay fait autrefois, que la possibilité & l'impos-

80 *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
fébilité des choses ait précédé la vo-
lonté de Dieu : au contraire je seray
très-persuadé qu'il n'y a rien de pos-
sible ny d'impossible que ce que Dieu
a rendu tel par sa volonté ; ainsi je
vois bien qu'un certain ordre que j'ay
regardé jusqu'icy comme devant
le decret de Dieu, & comme servant
de regle à sa conduite, est une fiction
de mon esprit. Et un effet de la mau-
vaise habitude que j'ay contractée à
juger de Dieu comme de moy-même.
Je ne dirai donc pas que Dieu con-
noît les choses avant que de les vou-
loir, qu'il consulte l'ordre avant que
d'agir, qu'il suive la raison univer-
selle, &c.

Chap. 13.
 nomb 3 vers
 le milieu.

Et il dit encore expressément :
Or par la même raison qu'il n'y a rien
de possible avant le decret de Dieu ;
il n'y a aussi rien d'impossible ; car
que seroit-ce que cette impossibilité ?
Ce ne seroit pas le neant, puis qu'il
le a des propriétés dont le neant n'est
pas capable ; ce ne seroit pas non plus
une repugnance de la chose impossi-
ble, parce que cette repugnance sup-
poseroit un sujet repugnant : il réste

de la Metaphys. de M. Regis. 81
donc qu'il n'y a point d'impossibili-
té avant le decret de Dieu, de telle
sorte que quand je dis qu'il est im-
possible qu'une chose soit & ne soit
pas en même tems, qu'un bâton n'ait
pas deux bouts, & qu'un tout ne
soit pas plus grand que sa partie ;
cela ne signifie autre chose, si ce n'est
que Dieu a voulu qu'une chose qui
seroit, fût tandis qu'elle seroit, qu'un
bâton eût deux bouts, & que le tout
fût plus grand que sa partie : d'où
je conclus facilement que ces choses
ne peuvent être à présent d'une autre
façon, parce que la volonté de Dieu
seroit changeante ou repugnante à
elle-même.

Avant que de refuter une opi-
 nion si paradoxale, il faut faire voir
 les contradictions de l'Auteur sur
 cette matiere.

Car il dit d'un côté dans ces deux
 Chapitres 9. & 13. que les choses
 ne sont impossibles que parce que Dieu
 a voulu qu'elles fussent impossibles ;
 & d'autre côté dans le même Cha-
 pitre 13. nombre 4. il dit, que
 Dieu, bien qu'il soit tout puissant, ne

§ 1. *Reflux. sur le Systeme Cartesien.*
peut produire les choses impossibles ;
parce que les choses impossibles sont
des chimères. Et nombre 5. il dit
explicitement que la marque la plus
assurée des choses impossibles est la
contradiction qu'elles renferment. Et
nombre 6. il dit que Dieu ne peut
en aucune façon ce qui est absolument
impossible ; à cause de ce qui a été
dit ; que ce qui est ainsi impossible
n'est qu'une chimère qui ne peut être
l'objet de l'action de Dieu ; qui sont
autant de propositions évidemment
contradictoires à celles qu'il avance
sur la possibilité & impossibilité
des choses ; comme dépendantes
originaiement & radicalement du
seul decret de la volonté de Dieu.
Cela suppose.

On s'entend que la possibilité & l'impossibilité des choses ne dépend point originaiement & radicalement du decret de la volonté de Dieu ; mais que la possibilité des choses vient originaiement de la non répugnance ; ou ce qui est la même chose de la non contradiction des choses, & qu'une contraire

de la Metaphys. de M. Régis. § 3
 l'impossibilité vient originaiement & radicalement de la répugnance ou contradiction des choses.

1°. Parce que si la possibilité & l'impossibilité générale des choses venoit originaiement & radicalement du decret de la volonté de Dieu ; comme suivant nôtre Auteur ; la volonté de Dieu est souverainement indifférente, & libre à phy-

siqne. regard de toutes les choses extérieures ; la possibilité & l'impossibilité des choses seroient très-indifférentes, & très-libres à l'égard de Dieu ; les choses possibles & impossibles seroient possibles & impossibles contingemment, & non pas nécessairement, au moins d'une nécessité absolue : or est-il que la possibilité & l'impossibilité des choses ne sont pas indifférentes & libres, même à l'égard de Dieu ; les choses possibles & impossibles ne sont pas telles indifféremment & librement, mais nécessairement d'une nécessité absolue : car il est possible d'une nécessité absolue qu'il y ait un Dieu, & il est impossible

d'une impossibilité absolue qu'il y en ait plusieurs, & par conséquent la possibilité & l'impossibilité générale des choses ne vient pas originairement & radicalement du decret de la volonté de Dieu.

2°. Si la possibilité & l'impossibilité venoit originairement & radicalement du decret de la volonté de Dieu, nous ne pourrions estre assurés de la possibilité & de l'impossibilité des choses, & par conséquent de leur vérité & de leur fausseté, à moins que de connoître & d'estre assurés du decret de la volonté de Dieu qui les eût fait possibles ou impossibles, vrayes ou fausses ; or les Cartesiens se disent estre assurés de la possibilité & de l'impossibilité de plusieurs choses, de la vérité des unes & de la fausseté des autres, quoy qu'ils ne connoissent pas, & ne soient pas assurés du decret de la volonté de Dieu, dont ils n'ont aucune revelation particulière, non plus que les autres Philosophes, & par conséquent la possibilité & l'impossibilité gé-

nerale des choses ne vient pas radicalement du decret de la volonté de Dieu, mais la possibilité générale vient originairement & radicalement de la non repugnance ou non contradiction des choses, & l'impossibilité vient de la repugnance ou de la contradiction des choses.

C'est pourquoy quand Dieu par impossible voudroit que les choses qui sont possibles en elles-mêmes & par leur nature, fussent impossibles, & que les choses qui sont impossibles en elles-mêmes & par leur nature, fussent possibles, il ne changeroit pas leur possibilité en impossibilité, ni leur impossibilité en possibilité ; par exemple quand Dieu voudroit qu'il ne fût pas possible qu'il n'y eût qu'un Dieu, & qu'il ne fût pas impossible qu'il y en eût plusieurs, cela n'empêcheroit pas qu'il ne fût possible, & même nécessaire qu'il n'y eût qu'un Dieu, ni qu'il fût impossible qu'il y eût plusieurs Dieux.

Il est vray que quelques Philosophes avant les Cartesiens ont en-

seigné, que la possibilité des choses dépendoit de Dieu, & que c'étoit une dénomination extrinsèque prise de la toute-puissance de Dieu, mais dans un sens opposé aux Cartesiens : car ces mêmes Philosophes ont enseigné que la possibilité étoit indépendante du décret libre de la volonté de Dieu, en sorte que suivant leur opinion, il n'est pas moins nécessaire que les choses possibles soient possibles, qu'il est nécessaire que Dieu tout-puissant soit tout-puissant : & partant que les choses possibles sont possibles d'une nécessité absolue, qui précède le décret libre de la volonté de Dieu, ce qui est tout différent de l'opinion des Cartesiens.

Et on ne voit pas comment on peut donner un bon sens à ce que dit l'Auteur chap. 9. *Qu'il ne faut pas croire que Dieu connoît les choses avant que de les vouloir* : car comment Dieu peut-il vouloir les choses sans les connoître ? puisque la volonté généralement parlant ne se porte à vouloir que ce qui lui

est représenté par l'entendement, étant d'elle-même aveugle, & sans connoissance de ce qui est bon à vouloir. Il faut donc qu'avant que Dieu veuille produire les choses, il connoisse qu'elles sont possibles, & qu'il connoisse les manières dont elles peuvent être produites.

CHAPITRE XXI.

Si la puissance de Dieu peut être séparée de l'acte.

NOTRE Auteur, enseigne explicitement, que la puissance de Dieu n'est jamais séparée de l'acte, chap. 10. du même liv. & de la même part. nom. &c. car même qu'elle n'en peut être séparée : il est bon d'en rapporter les raisons.

De quelle manière, dit-il, que se considère la puissance de Dieu, je conçois bien qu'elle diffère de la puissance, en ce que Dieu étant un Esprit simple, ou pour mieux dire un Acte pur, il ne peut avoir aucune puissance, qui soit ou qui puisse être

88 *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
 separée de l'acte : ainsi quand je di-
 ray dans la suite que Dieu à la puis-
 sance d'agir, ce ne sera pas au mé-
 me sens que je dis que j'ay cette
 puissance : car je scay par expe-
 rience que ma puissance est souven-
 t séparée de l'acte, & la raison m'en
 donne clairement, qu'en Dieu la
 puissance & l'acte sont toujours une
 même chose, c'est pourquoy, ajoûte-
 rai, nombre 6. Je conçois qu'en disant
 que Dieu ne fait pas à present des
 choses qu'il fera à l'avenir : cela ne
 signifie pas que sa volonté soit main-
 tenant sans action : car elle est éter-
 nellement agissante, mais seulement
 que les creatures qui luy doivent ser-
 vir d'instrument pour faire les choses
 à venir, ne sont pas encore disposées
 de la maniere qu'elles le doivent être,
 pour contribuer à la production de ces
 effets : ce qui peut être expliqué par
 l'exemple de plusieurs cartes dressées
 se près les unes des autres, qu'en
 poussant la premiere sur la seconde
 je puisse faire tomber successivement
 toutes les autres jusqu'à la dernière,
 laquelle se elle ne tombe pas dans le

de la Metaphys. de M. Regis. 89
 même moment que je pousse la pre-
 miere, ce défaut ne vient pas de ce
 que je n'agis point, ou de ce que
 ma puissance est séparée de l'acte,
 mais de ce qu'il faut du temps pour
 que mon action parvienne de la pre-
 miere carte, jusqu'à la dernière.
 On s'ouviendrait que cette doctrine
 est dangereuse pour deux raisons
 principales.
 La premiere, est que si la puis-
 sance de Dieu par laquelle il agit
 au dehors, c'est-à-dire, par laquelle
 il produit & conserve le monde, ne
 pouvoit être séparée de l'acte, il n'y
 auroit aucune liberté en Dieu à l'é-
 gard de la creation & conservation
 du monde, parce que la creation &
 conservation ne sont point dans la
 liberté & puissance de Dieu, à
 moins qu'il ne puisse s'abstenir de
 les mettre. *Ut agere sit in nostra*
potestate, etiam non agere debet esse
in nostra potestate, disent les Phi-
 losophes avec Aristote : or il est
 dangereux de dire que Dieu n'a
 aucune liberté à l'égard de la crea-
 tion & conservation du monde :

90 *Reflex. sur le Systeme Cartésien*
car cela suppose, nôtre Religion seroit vaine, & nos prieres inutiles, ce qui ne se peut dire sans impiété, & par conséquent la puissance par laquelle Dieu agit au dehors, peut être séparée de l'acte.

La seconde est que si la puissance de Dieu, par laquelle il agit au dehors, ne pouvoit pas être séparée de l'acte, comme la puissance de Dieu est de toute éternité, il faudroit que Dieu de toute éternité eût produit & conservé le monde, or il est dangereux de dire que Dieu a de toute éternité produit & conservé le monde, puisque la foy nous enseigne que le monde n'est pas de toute éternité, & qu'il n'a esté produit & conservé que depuis un certain temps ; & par conséquent la puissance de Dieu par laquelle il agit au dehors, peut être séparée de l'acte.

A quoy on peut ajoûter, que si la puissance de Dieu par laquelle il agit au dehors ne pouvoit être séparée de l'acte, Dieu produiroit en un seul & même instant tou-

de la Métaphys. de M. Regis. 91
tes les choses qu'il produira, & au moins celles que l'on nomme permanentes, & qui peuvent co-exister les unes aux autres : or est-il que Dieu ne produit pas en un même instant toutes les choses qu'il produira, quoy qu'elles soient permanentes, & qu'elles puissent co-exister les unes aux autres : car il ne produit pas en un même instant tous les esprits qu'il veut unir aux corps, mais successivement, & à proportion que les corps sont préparés à les recevoir, quoy que tous ces esprits puissent co-exister les uns aux autres, ne dépendans que de Dieu & aucunement des corps, & par conséquent la puissance de Dieu peut être séparée de l'acte.

Et l'Auteur ne peut répondre à cette dernière instance par l'exemple de plusieurs cartes dressées si près l'une de l'autre, qu'en poussant la première sur la seconde, la seconde sur la troisième, on puisse successivement, mais non pas en même instant faire tomber la première & la dernière, parce que

dans cet exemple il apporte le mouvement local, qui est nécessairement & essentiellement successif, au lieu que la production des esprits est permanente, & que tous les esprits peuvent coexister les uns aux autres.

Au reste les Theologiens mettent cette difference entre la puissance de Dieu qui agit au dedans, comme font l'entendement & la volonté, à l'égard du Fils & du Saint-Esprit; & entre la puissance qui agit au dehors, comme est la puissance de produire & de conserver le monde, que la puissance qui agit au dedans ne peut être séparée de son acte, au lieu que la puissance qui agit au dehors, peut en être séparée. Ils disent que Dieu n'est pas libre, *in actionibus inmanibus*, & qu'il est tres-libre, *in actionibus transmanibus*, c'est pourquoy nôtre Auteur, en disant que la puissance de Dieu par laquelle il agit au dehors, ne peut être séparée de l'acte, contredit à tous les Theologiens orthodoxes.

CHAPITRE XXII.

Si les Cartesiens prouvent bien que leur esprit dépend de Dieu comme de l'Auteur de son existence

NÔtre Auteur, pretend après Chapitre 11. Monsieur Descartes, prouver que son esprit dépend de Dieu, comme de l'Auteur de son existence : parce que les parties de sa durée ne dépendent anciennement les unes des autres, & que de ce que son esprit a esté auparavant, il ne suit pas qu'il soit immédiatement après, à moins que Dieu ne le conserve tous, c'est-à-dire, qu'il ne le conserve toujours. Bien que je puisse supposer, dit-il, que mon esprit a toujours esté comme il est presentement, il est néanmoins nécessaire que Dieu soit l'Auteur de son existence : car quand je considere avec attention la maniere dont il existe, j'apperois clairement que tout le temps de sa durée peut être divisé en un grand nombre de

94. *Reflux. sur le Systeme Cartesien*

parties, qui ne dépendent en aucune façon les unes des autres; puis que de ce que mon esprit a esté auparavant, il ne s'ensuit aucunement qu'il doive être après, si ce n'est que je trouve quelque puissance réelle. & positive, laquelle pour ainsi dire, le crée toujours de nouveau, c'est à dire qui le conserve; il faut donc que je me consulte moy même, & que j'examine s'il y a dans mon esprit quelque puissance, qui puisse sans que luy qui existe maintenant, soit encore un moment après: car puis que mon esprit n'est qu'une substance qui pense, si une telle puissance étoit en luy, je la devrois connoître, mais je n'en connois aucune qui soit telle, & où je conclus que mon esprit n'est pas par luy-même, & par conséquent il dépend pour exister, de Dieu ou du corps: or mon esprit ne dépend pas du corps pour exister, parce qu'il est plus parfait que le corps, il reste donc que Dieu est cette cause. & par conséquent que l'esprit dépende de Dieu pour exister, ce que je demandois.

de la Métaphys. de M. Regis. 95

On soutient que cette preuve des Cartesiens n'a aucune solidité, surtout dans leur système: car il est vray que de ce que mon esprit a esté auparavant, il ne s'ensuit pas qu'il doive être après, lors qu'il y a une cause, qui le peut détruire, mais il s'ensuit fort bien, s'il n'y a aucune cause qui le détruise, car il est évident que ce qui existe, & qui ne peut être détruit, doit subsister éternellement: or dans le système des Cartesiens, & spécialement de nôtre Auteur, il n'y a aucune cause qui puisse détruire l'esprit, car *Dieu même*, suivant nôtre Auteur chap. 9. ne peut pas détruire les substances qu'il a produites, parce qu'il est impossible que son action tende directement au néant; & par conséquent cette preuve des Cartesiens n'a rien de solide dans leur système.

Il est difficile d'accorder l'Auteur avec l'Auteur même, car il dit au chap. 9. *Que Dieu ne peut pas détruire les substances qu'il a produites*, & que par conséquent il ne

peut pas détruire l'esprit de l'homme, & dans le chap. 12. il dit que l'esprit de l'homme dépend de Dieu, comme de l'Auteur de son existence, qui le crée continuellement, c'est-à-dire qui le conserve : or ce deux choses ne se peuvent concilier ; car si Dieu ne peut pas absolument détruire l'esprit de l'homme, comment peut-on dire qu'il en dépend dans sa conservation ; puisque pour voir détruire est ce qui fonde uniquement la dépendance, & que les Theologiens n'ont point d'autre raison de dire, que la seconde & la troisième personne de la Trinité sont indépendantes de la première, que parce qu'elles ne peuvent absolument être détruites par elle, quoy qu'elles en soient continuellement produites.

CHAP.

CHAPITRE XXIII.

Si l'ame & l'homme formellement pris consistent dans l'union de l'esprit & du corps.

L'Auteur enseigne que l'ame n'est autre chose que l'union de l'esprit ^{la 2. partie du} & du corps, qui constitue sa nature, est un véritable mode.

On soutient : 1°. qu'il est dangereux de dire que l'ame raisonnable n'est autre chose que l'union de l'esprit avec un corps organique, parce que l'ame raisonnable est immortelle, ainsi que la foi nous l'enseigne, l'ame raisonnable peut être séparée du corps ; or est-il que l'union de l'esprit avec le corps ne peut en aucun sens raisonnable être immortelle, ne peut être séparée du corps, ainsi qu'il est notoire par

E

98 *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
les propres termes, & par conséquent il est dangereux de dire que l'ame formellement est abstraite-ment prise n'est autre chose que l'union de l'esprit avec un corps organique.

C'est pourquoy il ne faut pas confondre, comme fait l'Auteur, l'ame avec l'animation, ny la forme avec l'information; il est vray que l'animation & l'information sont veritablement l'union de l'esprit avec le corps, mais il est faux que l'ame & la forme de l'homme ne soit que l'union de l'esprit avec le corps.

Par la même raison, il est faux que l'homme formellement ne soit qu'un être modal consistant dans l'union de l'esprit avec le corps. Et non pas un être substantiel; car comme l'ame & l'animation se doivent distinguer, de même le composé, & la composition; il est vray que la composition n'est autre chose qu'un être modal; parce que la composition de l'homme est l'union de l'esprit & du corps e mais il est

de la Metaphys. de M. Regis. 99
notoirement faux que l'homme, qui est le composé d'esprit & de corps, soit un être modal consistant dans l'union.

Et en effet si l'ame comme ame consistoit dans l'union de l'esprit & du corps, & que l'homme comme homme consistât dans la même union, il s'ensuivroit que l'ame & l'homme formellement pris ne seroient aucunement distinguez: or il est clair que l'ame & l'homme sont distinguez, *realiter inadequatè*, comme parle l'Ecole, c'est-à-dire, comme la partie Physique est distinguée de son tout: & par conséquent l'homme formellement pris n'est pas l'union de l'esprit & du corps.

On demande à l'Auteur si le corps, c'est-à-dire, l'étendue formellement prise est une substance; ou bien si elle est un être modal consistant dans l'union de ses parties; s'il répond que c'est une substance, pourquoy ne veut-il pas que l'homme formellement pris soit une substance, quoy qu'il soit composé & que la composition luy soit ne-

100 *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
 cessaire : s'il répond que le corps
 formellement pris n'est autre chose
 que l'union des parties dont il est
 composé, (car suivant les Carte-
 siens tout corps est composé de par-
 ties,) il se contredit luy-même,
 puisque par tout ailleurs il dit qu'il
 y a deux substances, l'une qui pen-
 se, qui est l'esprit, & l'autre qui est
 étendue, qui est le corps : il ne
 peut donc pas sans contradiction
 & sans erreur nier que l'ame &
 que l'homme pris formellement ne
 soient de véritables substances.

CHAPITRE XXIV.

Si l'union de l'esprit & du corps
 consiste formellement dans la dé-
 pendance mutuelle de leurs fonc-
 tions & dans la volonté de Dieu.

Chapitre 3.
 n. 4. du même
 liv. & de la
 même part.
NOTRE Auteur enseigne expre-
 sément, que le corps & l'es-
 prit seront unis pendant qu'il y aura
 des mouvemens du corps qui dépen-
 dront des pensées de l'esprit, & qui

de la *Metaphysique* de M. Regis, 101
 aura des pensées de l'esprit qui
 dépendront des mouvemens du corps,
 parce que c'est précisément dans cer-
 taine dépendance que consiste leur union.

Et je même Auteur ajoute, nom-
 bre 3. quant à la cause de l'union
 de l'esprit & du corps, il est neces-
 saire qu'elle consiste en Dieu même
 enant qu'il a voulu que l'esprit fût
 uni avec le corps organisé d'une cer-
 taine façon : ainsi si je demande
 pourquoi je sens de la chaleur en
 m'approchant du feu, de la froidure
 en touchant la glace, de la lumière
 en regardant le soleil : j'aurais satis-
 fait à cette demande en répondant
 que je ne sçais pourquoi, sinon par-
 ce que Dieu veut que je sente toutes
 ces façons particulières à cause des
 mouvemens que le feu, la glace & le
 soleil impriment sur les organes de
 mon corps.

On soutient au contraire que
 cette dépendance mutuelle de l'es-
 prit dans ses pensées & du corps
 dans ses mouvemens, n'est pas l'u-
 nion même de l'esprit & du corps.

mais un effet & une suite de cette union ; on s'ouvient encore que la seule volonté de Dieu n'est pas la cause immédiate & prochaine de l'union entre l'ame & le corps dans l'homme, mais que c'est la nature de l'ame & du corps d'être ainsi unis ensemble.

1°. La dépendance mutuelle de l'ame & du corps dans leurs pensées & mouvemens n'est qu'une suite de leur union, parce que l'ame ne dépendroit point du corps dans ses pensées, ny le corps de l'ame dans ses mouvemens, si auparavant l'ame n'étoit unie au corps ; non seulement d'une union locale, par laquelle elle est dans le même lieu que le corps, mais encore d'une union Physique & naturelle, ainsi qu'une forme est unie à son sujet ; car il est constant qu'une forme est non seulement unie à son sujet d'une union locale par l'indifférence, mais encore d'une union Physique & naturelle, qui est plus intime & plus étroite que l'union locale ; ce que les Cartesiens malgré eux don-

vent reconnoître dans le mode à l'égard de son sujet, qui non seulement est uni à la chose modifiée d'une union locale par l'indifférence, mais encore d'une union Physique & naturelle, comme à un sujet qui reçoit véritablement le mode ; or l'ame raisonnable est une véritable forme du corps humain, & en cela est distinguée de l'Ange, qui est *forma sui, non corporis*, parce qu'il est une substance complète ; & par conséquent la dépendance mutuelle de l'ame & du corps dans leurs fonctions, n'est qu'une suite, non seulement de l'union locale, mais encore de l'union Physique & naturelle, qui est entre l'ame & le corps.

2°. On s'ouvient que la seule volonté de Dieu n'est point la cause prochaine & immédiate de l'union de l'esprit avec le corps, parce que si la seule volonté de Dieu sans proportion naturelle d'acte & de puissance, de forme & de sujet, étoit cause de l'union entre l'ame & le corps, il s'ensuivroit qu'un Ange

pourroit être uni au corps, comme l'ame raisonnable y est unie : or un Ange ne peut être uni au corps, comme l'ame raisonnable y est unie : car s'il pouvoit être uni au corps, comme l'ame y est unie, il pourroit être touché des mêmes plaisirs & des mêmes douleurs dont l'ame est touchée dans le corps : or un Ange ne peut être touché des mêmes plaisirs & des mêmes douleurs dont l'ame est touchée dans le corps, suivant le dire de nôtre Seigneur : *erunt sicut Angeli Dei*, parlant des hommes après la résurrection, *quia neque nubent neque nubentur*, c'est-à-dire, qu'ils ne feront point rouchés, non plus que les Anges, des plaisirs de la chair : & par conséquent l'union de l'ame & du corps n'est pas fondée sur la seule volonté de Dieu, mais encore sur la proportion naturelle d'acte & de puissance, de forme & de sujet entre l'ame & le corps, qui ne se trouve pas entre l'Ange & le corps.

De plus, si l'union de l'ame &

du corps, c'est-à-dire selon nôtre Auteur, la dépendance mutuelle de leurs fonctions, étoit fondée sur la seule volonté de Dieu, sans union locale & sans union naturelle, il s'en suivroit que l'ame qui est au ciel pourroit être unie avec le corps qui est en terre, parce que Dieu pourroit vouloir que cette ame eût certaines pensées à l'occasion de certains mouvements du corps, & reciproquement que le corps eût certains mouvements à l'occasion de certaines pensées de l'ame : or il est absurde que l'ame qui est au ciel bien-heureuse, soit unie au corps qui est en terre sujet à la corruption, unie dis-je de l'union qui fait l'homme : & par conséquent l'union de l'ame & du corps qui fait l'homme n'est pas fondée sur la seule volonté de Dieu sans union locale & sans union naturelle entre l'ame & le corps.

On peut ajouter que si cette mutuelle sympathie & dépendance du corps & de l'ame étoit fondée sur la seule volonté de Dieu, le composé d'ame & de corps seroit un d'une

unité purement morale & extrinsèque à l'homme, parceque la volonté de Dieu précieusement & formellement ne fait point d'autre unité que morale & extrinsèque à l'homme : or le composé de corps & d'ame dans l'homme n'est pas seulement un d'une unité morale & extrinsèque, mais d'une unité Physique & intrinsèque ; car le composé d'ame & de corps est un dans l'homme comme le composé de la nature divine & humaine est un dans Jésus Christ, suivant le symbole de saint Athanasie, *sicut anima rationalis & caro unus est homo, ita Deus & homo unus est Christus* : or est-il que le composé de la nature divine & humaine est un, non seulement d'une unité morale & extrinsèque, mais encore Physique & intrinsèque, comme il a été défini contre Nestorius : & par conséquent l'union ou la mutuelle sympathie de l'ame & du corps dans l'homme n'est point fondée immédiatement sur la seule volonté de Dieu.

CHAPITRE XXV.

Si l'esprit est uny au corps par une présence locale, & s'il pense toujours.

Notre Auteur dit expressement que l'esprit n'est point uny au corps par une présence locale, mais par la seule pensée qu'il exerce à l'occasion des mouvemens du corps : d'où il s'ensuit que comme il est uny au corps dans le sein de la mere, il pense toujours, même dans le sein de la mere.

Les termes de l'Auteur, nombre premier sont ceux-cy, *L'opinion que j'avois autrefois, que l'union de deux substances consistoit dans la présence locale de l'une à l'autre, ne m'ôtoit pas seulement tous les moyens de connaître l'union de l'esprit & du corps, elle me mettoit encore dans l'impossibilité de comprendre la façon, dont l'ame est dans le corps : car comment pourrois-je comprendre que l'ame, dans*

108 *Reflux. sur le Systeme Cartesien*
La substance n'est point étendue ;
puisse être dans le corps, comme dans
un lieu, & c'étoit inutilement que je
disois que l'ame étoit virtuellement
étendue ; Et que cette étendue vir-
tuelle suffisoit pour la rendre pré-
sente au corps ; car il est certain que
je ne puis concevoir une extension
virtuelle sans concevoir de la divisibi-
lité, ni concevoir de la divisibilité
sans concevoir une étendue réelle ;
ainsi j'attribue à l'ame une étendue
réelle, pensant ne lui donner qu'une
étendue virtuelle.

Et nombre quatre : Or de ce que
l'ame, dit-il, n'étoit pas moins dans
mon corps lorsque j'étois enfant, je
conclus que l'ame n'étant dans le
corps à proprement parler, qu'à cau-
se qu'elle pense par le moyen du corps,
j'ay raison de croire que l'ame avoit
des pensées, lors même que j'étois
dans le sein de ma mère. Ce qui me
confirme dans cette opinion, est que
comme un corps particulier n'a pas
seulement son étendue, qui est son
attribut essentiel, mais encore que
cet attribut est sous une forme parti-

de la *Metaphys. de M. Régis. 109*
culière, par exemple, sous la figure
quarrée ou ronde ; de même mon ame
qui est un esprit particulier, n'a pas
seulement la pensée, qui est son at-
tribut essentiel, mais encore quelque
façon particulière de penser, par
exemple de desirer, de craindre, ou
de espérer.

On soutient qu'il n'y a rien de
solide dans tout ce discours : car.

1°. Quoyque la substance de l'a-
me soit indivisible, il ne s'ensuit pas
qu'elle ne puisse être présente au
corps d'une présence locale, qu'on
appelle indifférence, parce que les
points sont présents à la ligne, les
lignes à la surface, & les surfaces à
la profondeur d'une présence locale,
& partant quand l'ame seroit indi-
visible, mathématique, cela n'em-
pêcheroit pas qu'elle ne fût indivi-
siblement présente au corps d'une
présence locale, comme elle est pré-
sente au ciel d'une présence locale,
quoy qu'à l'égard du ciel & à son
occasion, elle n'ait aucune pensée
dans son état de félicité.

2°. Il n'y a point de petit Loge-

cien qui ne s'apperoive du paralogisme de l'Auteur, lorsqu'il dit, *Qu'il ne peut concevoir une extension virtuelle sans concevoir de la divisibilité, ni concevoir de la divisibilité sans concevoir une étendue réelle*; car qui ne voit, que comme il y a une extension virtuelle, de même aussi il y a une divisibilité virtuelle, qu'en est une suite? & par conséquent nôtre Auteur concevant dans son ancienne opinion deux extensions, l'une formelle & l'autre virtuelle, devoit pareillement concevoir deux divisibilités, l'une formelle & l'autre virtuelle; la formelle pour les corps qui étoient, selon luy, formellement étendus, & l'autre virtuelle pour les esprits, qui selon luy, étoient virtuellement étendus.

On ne peut icy s'empêcher de remarquer la prevention & le préjugé des Philosophes: car d'un côté Epicure & Lucrèce ne peuvent concevoir d'étenduë formelle dans leurs atomes, sans concevoir qu'ils soient indivisibles; & les Cartesiens ne peuvent concevoir d'é-

tenduë virtuelle dans les esprits, sans y concevoir une divisibilité réelle & formelle.

3°. Parce que la présence locale est une suite nécessaire de l'existence, c'est-à-dire, qu'il est impossible qu'une chose existe, à moins qu'elle n'ait quelque présence locale, divisible ou indivisible, selon qu'elle est divisible ou indivisible en elle; car il en va de même de la chose à l'égard de la présence locale, qu'à l'égard de la durée temporelle: or il est impossible qu'une chose existe & qu'elle n'ait pas quelque durée, qu'elle ne dure quelque peu; par conséquent il est impossible que les esprits existent sans quelque présence locale. Et il est vray des esprits, comme des corps, qu'il faut qu'ils soient localement présents, avant que de pouvoir faire aucune action.

Les Cartesiens ne prouvent donc point que l'ame pense actuellement dans le sein de la mere: car outre qu'il a été prouvé, que l'essence de l'esprit ne consistoit point