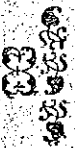


CHAPITRE XXVI.

Si quand il s'agit des veritez necessaires, les Cartesiens peuvent répondre par la cause formelle, en disant que c'est la nature des choses.

NOTRE Auteur dit, *Que suivant* Chapitre 9.
nom. 2. de
la distinction des veritez necessaires
et contingentes que je viens
d'apporter, quand on me demande
la cause des veritez necessaires,
ou de droit, je répondray par la
cause formelle, en disant que telle
est la nature des choses: au lieu que
quand on me demandera la cause des
veritez contingentes, ou de fait, je
répondray par la cause efficiente:
ainsi, par exemple, je diray que les
trois angles d'un triangle sont égaux
à deux droits, parce que telle est
la nature du triangle; & je diray
qu'un triangle est grand ou petit,
parce que celui qui en est l'auteur

112 *Reflux. sur le Systeme Cartesien*
dans la pensée actuelle, ni l'union
de l'ame avec le corps dans la
sympathie des pensées de l'ame, &
des mouvemens du corps; l'exem-
ple qu'apporte nôtre Auteur, pour
prouver que l'ame n'est jamais
sans quelque pensée particuliere de
desir, de crainte, &c. prise de ce
que le corps n'est jamais sans quel-
que figure particuliere, prouve net-
tement le contraire, parce qu'il n'est
pas vray que tout corps ait une fi-
gure particuliere, puisqu'il s'en-
tend avant que d'être divisé, étoit
immense selon luy: & partant n'a-
voit aucune figure, quarée, ronde,
ni autre, & par conséquent les
Cartesiens disent sans aucun fon-
dement, que l'ame n'est jamais dans
le corps sans quelque pensée par-
ticuliere, de desir, de crainte, ou
sans quelque autre.



114 *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
l'a voulu faire de telle ou telle gran-
deur.

On soutient que suivant les principes de l'Auteur, il n'y a aucunes veritez necessaires, ou de droit, différentes de celles qu'il appelle contingentes & de fait; & par conséquent que pour répondre conformément à son principe, jamais il ne doit répondre par la nature des choses, mais par la seule volonté de Dieu, qui selon luy, est la seule & unique cause de toutes les veritez, soit de celles que nous appelons necessaires, comme par exemple que l'homme soit composé de corps & d'esprit, & qu'un triangle ait trois angles égaux à deux droits; soit des veritez que nous appelons contingentes, comme par exemple qu'un triangle soit grand, ou qu'il soit petit.

C'est ce que dit expressement notre Auteur *liv. 2. de sa Metaphys. part. 2. chap. 11. nomb. 1. vers le milieu*: *Ce n'est pas pour avoir vu qu'il étoit de l'essence de l'homme qu'il fût composé de corps & d'esprit.*

de la Metaphys. de M. Regis. 119
que Dieu a voulu qu'il fût ainsi composé; ce n'est pas aussi pour avoir connu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, qu'il a voulu qu'ils fussent tels, mais au contraire, parce qu'il a voulu que l'homme fût composé de corps & d'esprit, c'est pour cela qu'il est de l'essence de l'homme d'être ainsi composé, & parce qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits; c'est pour cette seule raison que cela est vray maintenant, & qu'il ne peut être autrement: ce qui fait voir sans autre commentaire, que dans toutes les veritez les plus necessaires nôtre Auteur a cru qu'il falloit répondre, & qu'il a répondu luy-même par la volonté de Dieu. Et parant ces deux textes de l'Auteur sont évidemment contradictoires.

CHAPITRE XXVII.

S'il est de l'essence de l'ame de connoître l'étendu, ou le corps en general.

Chapitre 3.
Livre 2. pre-
miere part. de
la Metaphys.

Nôtre Auteur entreprend de prouver, qu'il est de l'essence de l'ame de connoître l'étendu. Si l'ame, dit-il, nombre 1. ne connoît pas l'étendu par soy même & par sa propre nature, il faudroit qu'elle la connaît, ou par la faculté de concevoir, ou par la faculté d'imaginer, ou par la faculté de sentir, &c. Or est-il que l'ame ne connoît pas l'étendu par la faculté de concevoir, parce que cette faculté ne regarde que la nature & les propriétés des choses spirituelles, & il s'agit icy de la nature & des propriétés du corps; elle ne la connoît pas par la faculté d'imaginer, parce que l'imagination n'a pour objet que les corps particuliers, & les rapports qui sont entr'eux, & il s'agit icy

de la Metaph. de M. Regis. 117
du corps en general; elle ne la connoît pas encore par la faculté de sentir. Il reste donc que l'ame connoît l'étendu en general par soy-même & par sa propre nature: ce qu'il falloit prouver.

On soutient, qu'il n'est pas de l'essence de l'ame de connoître le corps en general, & que suivant l'Auteur il y a contradiction à dire, qu'il est de l'essence de l'ame de connoître le corps en general, & qu'il ne soit pas de l'essence de l'ame de connoître les corps en particulier, parce que nôtre Auteur dit expressement, que tout ce qui existe est singulier, & que c'en est que par des abstractions d'esprit que nous le rendons general, en cessant de faire attention à ce qu'il y a de particulier, pour ne considérer que ce qu'il y a de commun; ce qui fait voir que l'esprit n'auroit jamais l'idée d'un triangle general, s'il ne la formoit de quelque triangle singulier: Et par consequent, suivant nôtre Auteur, l'ame n'auroit jamais l'idée de l'étendu en general, si

Chap. 1. de la réponse à la Censure de Monsieur Huet.

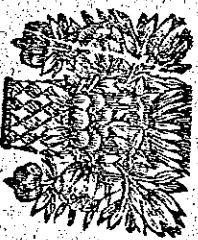
CHAPITRE XXVIII.

Si l'idée ou la connoissance de Dieu est essentielle à l'ame.

Notre Auteur commence à expliquer la maniere particuliere dont l'ame conçoit Dieu. Il est à remarquer, dit-il, que l'idée de Dieu étant essentielle à l'esprit, & l'esprit ne perdant rien de son essence en s'unissant au corps, il est nécessaire que l'ame conserve l'idée de Dieu, mais de telle sorte que cette idée doit être bien plus obscure & plus confuse dans l'ame que dans l'esprit, à cause que l'esprit lui donne toute son attention, & que l'ame ne lui donne qu'une partie de la sienne; l'ame étant continuellement employée à la consideration des choses matérielles.

C'est donc une chose assurée que l'ame pense toujours à Dieu, mais d'une maniere si abstraite; qu'elle ne s'aperçoit de cette pensée, que lors

118 *Reflex. sur le Systeme Cartésien*
elle ne la formoit de l'idée de laquelle étoit particulière: or est-il, qu'il n'est pas de l'essence de l'ame d'avoir l'idée de quelque étendue particulière, ainsi que reconnoît notre Auteur luy-même, d'où il s'ensuit qu'il n'est pas de l'essence de l'ame d'avoir l'idée, ou la connoissance du corps en general, & que l'Auteur tombe luy-même en contradiction dans son Systeme de Philosophie, & dans sa réponse à Monsieur Huet.



qu'il y a quelque chose qui la détermine de la contemplation des objets matériels, & qui la fait rentrer en elle-même, pour y considérer avec plus d'attention l'idée de Dieu, qui y est naturellement empreinte ; les causes qui font ainsi rentrer l'ame en elle-même, sont en general tous les signes sensibles, auxquels elle a attaché l'idée de Dieu, comme sont le nom de Dieu, le bruit du tonnerre, la voix du Prédicateur : ce qui fait voir que l'ame a comme deux idées de Dieu ; l'une qui luy est essentielle, & l'autre qui ne luy convient que par accident. La première est une véritable idée, mais l'ame y est peu attentive ; la seconde n'est pas tant une idée qu'une nouvelle attention que l'ame donne à l'idée de Dieu qui luy est essentielle.

On soutient que tout ce discours idéal renferme autant de contradictions que de mots : car

1.^o Il y a contradiction à dire d'un côté que l'idée de Dieu est essentielle à l'esprit, & que l'esprit ne perde rien de son essence, en s'unissant

de la *Metaph. de M. Regis.* 121
au corps, & d'un autre côté à dire, que cette idée par l'union perd de sa clarté & de sa lumière en devenant plus confuse & plus obscure, comme si l'essence de l'esprit étoit susceptible de plusieurs degrez de clarté & de lumière.

2.^o Il y a contradiction à dire, que l'ame ne donne qu'une partie de son attention à l'idée de Dieu, & de dire que cette attention qui est l'idée même, est essentielle à l'ame, parce que l'essence de l'ame n'a point de parties.

3.^o Il y a contradiction à dire que l'ame pense toujours à Dieu, & qu'elle ne s'apperoit néanmoins de cette pensée, que lors qu'il y a quelque chose qui la fait rentrer en elle-même, puisque suivant les principes de l'Autheur repetez cent fois, la pensée est essentiellement reflexive sur elle-même, & qu'il est aussi impossible de penser à Dieu sans penser qu'on y pense, qu'il est impossible de penser sans penser.

4.^o Qu'il y a contradiction à dire que l'ame a une idée de Dieu, qu'elle

122 *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
ne luy vient que par accident & lors
qu'elle entend le nom de Dieu, le bruit
du tonnerre, la voix du Predicateur,
& à dire, comme il fait dans sa
première démonstration de l'exis-
tence de Dieu, qu'il est impossible
qu'aucune idée de Dieu vienne ou pro-
cede des creatures.

5°. Qu'il y a contradiction à di-
re que l'idée de Dieu qui est essen-
tielle à l'ame est une véritable idée,
& d'autre côté que l'ame est peu at-
tentive à cette idée, parce qu'elle a
l'idée de Dieu & avoir attention à
Dieu ; avoir l'idée de Dieu & pen-
ser actuellement à Dieu ne sont que
la même chose, suivant la définition
que nôtre Auteur donne de l'idée
de Dieu.

6°. Qu'il y a contradiction à di-
re que l'idée de Dieu qui est acciden-
telle à l'ame, n'est pas tant une nou-
velle idée qu'une nouvelle attention à
l'idée qui est essentielle à l'ame, par-
ce que nouvelle idée & nouvelle at-
tention ne sont qu'une même cho-
se.

De tout cecy il est aisé d'inférer

de la Metaph. de M. Regis. 123

qu'il n'y a aucune idée de Dieu qui
soit essentielle à l'ame, parce que
avoir une véritable idée de Dieu,
& penser actuellement à Dieu, ne
sont dans le fond qu'une même cho-
se, ainsi que nôtre Auteur convient
luy-même : or il n'est point de l'es-
sence de l'ame de penser actuellement
à Dieu, & souvent nous sommes sans
y penser actuellement, & sans y avoir
aucune attention actuelle, comme
un chacun peut connoître par sa
propre conscience ; & par consé-
quent il n'y a aucune idée de Dieu
qui soit essentielle à l'ame : c'est
pourquoy l'idée de Dieu ne procè-
de point d'autre principe que de l'i-
dée des creatures qui sont renfer-
mées en elle-même & donner son
attention à Dieu, tels que sont le
bruit du tonnerre, la voix des Pre-
dicateurs, la contingence & dépen-
dence des creatures.

Au reste la distinction que nôtre
Auteur apporte de l'ame considérée
comme esprit, qui se connoît essen-
tiellement elle-même, qui connoît
essentiellement Dieu & les autres

124 *Reflex. sur le Systeme Cartesien.*
 esprits avant que d'être unie au
 corps, & de l'ame considérée com-
 me ame, qui après son union est
 distraite de la connoissance d'elle-
 même, de Dieu, & des autres es-
 prits, par l'application aux choses
 sensibles, sent trop l'hercfe d'Or-
 gene pour n'être pas relevée.

CHAPITRE XXIX.

Si l'ame se connoît mieux que le
 corps.

Chapitre 6.
NOtre Auteur entreprend de
 prouver que l'ame se connoît
 mieux qu'elle ne connoît le corps.
 Il faut, dit-il, comparer l'ame avec
 le corps humain, & suivant ce prin-
 cipe il est visible que l'ame est aussi
 connue que le corps humain, puis-
 qu'on découvre en elle autant de pro-
 priétés qu'on en découvre dans le
 corps; & en effet si l'ame connoît
 que son corps existe, parce qu'elle le
 voit & qu'elle le touche, elle con-
 noît encore mieux sa propre existence,

de la *Metaphys. de M. Regis.* 125
 parce qu'elle a la propriété de voir
 & de toucher son corps: si l'ame con-
 noît que son corps est dur ou mou,
 elle connoît encore mieux qu'elle la
 propriété de connoître la dureté & la
 mollesse: & ainsi de toutes les autres
 propriétés du corps humain: c'est
 pourquoy si l'ame semble ne se con-
 noître pas elle-même, cela vient sans
 doute de ce qu'elle est occupée à consi-
 derer les objets matériels, que les sens
 lui offrent sans cesse; ce que la natu-
 re a sagement ordonné, parce qu'il
 importe bien plus à l'ame, dont l'im-
 telligence est bornée, de connoître les
 objets extérieurs, qu'il ne lui impor-
 te de faire attention à la connoissan-
 ce d'elle-même autant qu'elle est es-
 prit; car quel avantage recourrait-
 elle de cette attention, & au contrai-
 re qui est-ce qu'elle n'aurait pas à
 craindre, si elle n'étoit continuelle-
 ment appliquée à considérer les cho-
 ses extérieures, & à discerner les
 bonnes d'avec les mauvaises, afin de
 se porter vers les unes & de s'éloi-
 gner des autres; ce qui fait qu'on
 peut justement comparer les sentimens
 F iiij

126 *Reflex. sur le Systeme Cartésien*
 Et les imaginations à des tableaux :
 car comme en regardant des tableaux
 on porte la principale attention vers
 les objets qu'ils représentent, Et que
 ce n'est que par reflexion, Et comme
 par accident qu'on considère leur su-
 jet, c'est-à-dire, la toile ou le bois sur
 lesquels ils sont faits ; de même quand
 l'ame sent ou imagine, elle porte sa
 principale attention sur les objets de
 son sentiment Et de son imagination,
 Et ce n'est que par accident qu'elle se
 considère elle-même comme le sujet
 de ces sentimens Et de ces imagina-
 tions.

On soutient au contraire, que
 l'ame connoît mieux le corps qu'elle
 ne se connoît elle-même ; car
 connoître intuitivement & imme-
 diatement, est mieux connoître que
 de connoître abstractivement ; &
 par un autre moyen moins parfait ;
 or est-il que l'ame connoît le corps
 intuitivement, immédiatement en
 luy-même, & comme l'Ecole dit,
per propriam speciem, & qu'elle ne
 se connoît qu'abstractivement, &
 par le moyen du corps, qui est

de la Metaph. de M. Regis. 127
 moins parfait qu'elle : & par con-
 sequent l'ame connoît mieux le
 corps qu'elle ne se connoît elle-
 même.

Et en effet nous connoissons
 mieux, c'est-à-dire, plus nettement
 les choses auxquelles nous portons
 nôtre principale attention, que cel-
 les que nous ne considérons que par
 accident & moins principalement :
 or suivant nôtre Auteur, l'ame por-
 te sa principale attention sur les ob-
 jets extérieurs, c'est-à-dire, sur les
 corps Et ne considère que par acci-
 dent Et par reflexion sa propre sub-
 stance : & par conséquent l'ame
 connoît mieux le corps qu'elle ne
 se connoît elle-même : ce qui fait
 voir en même temps que nôtre Au-
 teur dans ce même Chapitre se con-
 redit luy-même.

Il est inutile de dire que l'ame
 découvre en elle-même autant de pro-
 priétés, qu'elle en découvre dans le
 corps ; Et par conséquent qu'elle se
 connoît aussi bien qu'elle connoît le
 corps : car la conséquence seroit
 bonne, si les choses étoient d'ai-

128 *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
 leurs pareilles , c'est-à-dire, si l'ame connoissoit aussi parfaitement les propriétés qu'elle découvre en elle, comme elle connoît les propriétés qu'elle découvre dans le corps, mais la conséquence n'est pas bonne, si l'ame connoît plus parfaitement les propriétés du corps, que les siennes propres : or l'ame connoît plus parfaitement les propriétés du corps que les siennes propres, parce qu'elle connoît les propriétés du corps intuitivement & immédiatement, & les siennes propres abstractivement & par le moyen du corps, qui est moins parfait : elle connoît les propriétés du corps, comme les choses auxquelles elle porte sa principale & directe attention, & elle connoît ses propriétés comme des choses auxquelles elle porte son attention moins principale & reflexe, ainsi que nôtre Auteur reconnoît luy-même en cet endroit.

On peut aisément reconnoître une autre contradiction de l'Auteur, lequel d'un côté dit, que la connoissance tant de l'ame que du corps est,

de la Metaphys. de M. Regis. 129
 essentielle à l'ame ; & d'un autre côté que l'ame se connoît mieux que le corps : car il y a contradiction de dire qu'une connoissance essentielle à l'ame soit plus parfaite & plus claire qu'une autre connoissance, ou plutôt que la même connoissance, qui est pareillement essentielle à l'ame, l'essence de l'ame étant indivisible, & n'étant susceptible d'aucun degré.

Au reste nôtre Auteur débire icy une maxime de morale ; sçavoir, qu'il importe bien plus à l'ame de connoître les objets extérieurs, qu'il ne luy importe de faire attention à la connoissance d'elle-même, *entant qu'elle est un esprit* : laquelle sera universellement rejetée par tous les Philosophes, & qu'il trouvera expressément réfutée par Aristote, *Libro 10. de moribus cap. 7. circa finem*, où il prouve qu'il est beaucoup plus important de considérer son esprit, & de rentrer dans soy même par la contemplation, que de sortir de soy-même & de s'occuper aux choses humaines par

CHAPITRE XXX.

Si l'ame connoit les choses qui sont en elle sans idée.

NOTRE Auteur dit expressement Chapitre 16. que pour les choses qui sont dans l'ame, elle n'a besoin d'aucune idée pour les connoître, parce que ces choses ne sont elles-mêmes que des idées, des sensations & des passions de l'ame : or les idées, les sensations & les passions sont connues par elles-mêmes ; mais pour les choses qui sont hors l'ame, elle a besoin d'idées pour les connoître ; l'ame a besoin d'idées pour connoître Dieu, pour connoître les autres esprits & les corps.

On soutient que l'ame a besoin d'idées pour se connoître elle-même, & pour connoître ce qui est en elle, comme sont les idées, sensations, & passions, parce que l'ame a besoin de connoissance pour connoître, de perception pour appercevoir, de pensée pour penser : or

F vj

130 Reflex. sur le Systeme Cartésien
l'action. Si igitur, dir-il, mens non
sua divinum quiddam est, via qua
que menti consentanea, divina sit
necesse est, si cum humana consenta-
tur ; neque vero nos oportet humana
sapere & sentire, ut quiddam momenti
neque mortalia, licet mortales simus ;
sed nos ipsos quoad fieri potest, à
mortalitate vindicare, atque omnia
facere, ut ei parti, quæ est optima,
hoc est, menti convenienter vivamus ;
nam etsi mens nostra mole parva sit,
potest tamen & honoris gradu lon-
gè omnibus antecellit. L'avis le plus
important de la sagesse humaine est
de rentrer en soy-même & de se
connoître : *Mosce teipsum.*

335
9

132 *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
suivant la définition que nôtre Auteur apporte luy-même, l'idée n'est que la connoissance actuelle, la perception actuelle, la pensée actuelle; avoir l'idée d'une chose c'est penser actuellement à la chose: & par conséquent l'ame a besoin d'idées pour se connoître elle-même, & pour connoître ses idées, ses sensations & passions.

Et en effet, quand on dit que l'ame, les idées, sensations & passions de l'ame sont connus par elles-mêmes, c'est suivant nôtre Auteur, comme si on disoit que la lumière est vûë par elle-même: or quand on dit que la lumière est vûë par elle-même, cela ne signifie pas que la lumière soit vûë sans vision distinguée de cette lumière qui est vûë, ainsi que l'Auteur convient luy-même; cela signifie seulement que la lumière est vûë sans un autre objet qui la fasse voir, & par conséquent lors qu'on dit que les idées, les sensations & passions de l'ame sont connus par elles-mêmes, cela ne signifie pas qu'elles

de la Métaph. de M. Régis. 133
soient connus sans idée ou connoissance distinguée des premières idées, mais tout au plus qu'elles sont connus sans autre objet qui les fasse connoître, ainsi qu'il a été cy-devant prouvé: d'où il s'en suit évidemment que l'ame a besoin de secondes idées pour connoître les premières, & généralement pour connoître tout ce qu'elle connoît.

C'est ce que Monsieur Descartes enseigne en propres termes meditation 3. de l'existence de Dieu, nomb. 20. où faisant le dénombrement de nos idées, il dit qu'il a une idée qui le représente luy-même à luy-même, ny plus ny moins que l'idée de Dieu luy représente Dieu; et que l'idée des choses corporelles & inanimées luy représentent les choses corporelles & inanimées: ce qui fait voir sans commentaire, que Monsieur Descartes admet une idée pour se connoître soy-même, comme pour connoître Dieu & les choses corporelles.

C'est pourquoy, si connoître par conscience signifie connoître sans idées, l'ame ne connoît rien par

134 *Reflux. sur le Systeme Cartesien*
conscience, parce qu'elle ne con-
noist rien sans connoissance; & si
connoistre par conscience signifie
connoistre par reflexion sur soy-
même, l'ame connoist par conscien-
ce ses propres idées, sensations; &
passions, sans néanmoins qu'on
puisse dire que la connoissance, que
nous avons par conscience, soit la
premiere & la plus certaine de tou-
tes nos connoissances, puisqu'elle
connoissance reflexe n'est jamais la
premiere, ny la plus certaine des
connoissances que nous avons d'un
objet.

CHAPITRE XXXI.

*Si l'idée des esprits est la substance
de l'ame.*

16. **N**otre Auteur au même Chap.
16. enseigne expressement,
que les idées dont l'ame a besoin pour
connoistre les autres esprits ne sont
pas différentes de sa propre substan-
ce: car en effet, dit-il, pourquoy en

de la Metaph. de M. Regis. 135
différerient-elles: ce ne seroit pas pour
rendre intelligible la nature des es-
prits; car elle est telle d'elle-même;
ce ne seroit pas non plus pour faire
connoistre les changemens qui arri-
vent aux esprits, car il est certain
que les esprits considerez simplement
comme esprits n'en reçoivent aucun:
reste donc que l'ame connoisse les es-
prits par elle-même, c'est-à-dire, par
sa propre substance.

On s'oppose au contraire, que
l'ame ne connoisse les autres esprits
que par une idée différente de sa
substance & de la leur: car si elle
se connoist elle-même par une idée
différente d'elle-même, si elle con-
noist Dieu par une idée différente
d'elle-même & de Dieu, à plus
forte raison elle connoist les autres
esprits par une idée différente de sa
substance & de la leur; or il a esté
cy-devant prouvé que l'ame ne se
connoist point elle-même sans une
idée de sa substance, qu'elle ne con-
noist point Dieu sans une idée dif-
férente de sa propre substance & de
celle de Dieu: elle ne connoist

donc pas les autres esprits sans une idée differente de sa substance & de la leur.

Et en effet ce qui prouve que l'idée des corps est differente de la substance de l'ame, prouve également que l'idée des esprits est differente de la substance de l'ame ; or l'Auteur convient que l'idée des corps n'est qu'une simple modification de l'ame distinguée de la substance, *parce que, dit-il au même endroit, si l'ame connoissoit les corps par sa substance, elle connoitroit tous les corps également*, ce qu'il tient pour absurde, & par conséquent l'idée des autres esprits est distinguée de la substance de l'ame, car il n'est pas moins absurde que l'ame connoisse également tous les esprits en particulier, qu'elle connoisse également tous les corps en particulier.

Et on ne peut pas concevoir pourquoy l'Auteur admet une idée du corps en general comme essentielle à l'ame ; & autant d'idées qu'il y a de corps particuliers comme acci-

dentelles à la même ame, & cependant qu'il n'admette qu'une idée tant pour l'esprit en general que pour tous les esprits particuliers, laquelle il dit estre essentielle à l'ame.

On peut ajouter que si l'ame connoissoit essentiellement les esprits, tant en general qu'en particulier, elle ne pourroit interrompre pendant un seul moment cette connoissance actuelle, cette application actuelle qu'elle auroit à l'égard de ces esprits, parce qu'elle ne pourroit pendant un seul moment interrompre son essence : or l'ame peut interrompre cette attention, cette application, cette connoissance actuelle des esprits, ainsi que nous experimentons en nous-mêmes, & par conséquent l'ame ne connoist pas essentiellement les autres esprits.

Et on ne voit pas encore comment l'Auteur peut dire que l'application que l'ame donne aux choses exterieures & sensibles, la distingue de la connoissance, de l'appli-

cation aux choses spirituelles ; car outre qu'il y a contradiction de dire que l'ame connoît essentielle-ment les esprits & qu'elle ne leur donne pas toujours toute son application , il n'y a pas d'apparence que l'application de l'ame aux choses corporelles, qui est accidentelle, puisse diminuer l'application aux choses spirituelles, laquelle est essentielle à l'ame ; car si une des deux applications pouvoit empêcher l'autre , ce ne seroit pas l'accidentelle qui empêcherait l'essentielle ; ce seroit plutôt l'essentielle qui empêcherait l'accidentelle.

Quand l'Auteur dit icy que les esprits sont intelligibles de leur nature, il se sert d'une équivoque indigne d'un Philosophe, car cela ne signifie pas que les esprits soient intelligibles, sans entendement & sans intellection distinguée de leur substance, ainsi qu'il est clair ; mais cela signifie seulement qu'ils sont intelligibles sans un autre objet qui les rende intelligibles : & par con-

sequent cela ne signifie point qu'ils soient intelligibles sans idée distincte de leur substance ; & si cette raison pouvoit quelque chose, elle prouveroit que les esprits seroient intelligibles d'eux-mêmes, c'est-à-dire, sans une idée différente de leurs substances, ce qui est contraire l'Auteur même, qui ne veut pas que l'idée que l'ame a des esprits soit la substance de ces esprits connus, mais la substance de l'ame qui les connoît.

Au reste, nôtre Auteur pour soutenir son paradoxe en établit un autre plus incroyable : il dit, que si l'ame avoit besoin d'idée différente de sa substance pour connoître les autres esprits, ce seroit entre autres raisons pour connoître les changemens qui arrivent aux autres esprits : or il est certain, dit-il, que les esprits considerez simplement comme esprits ne reçoivent aucun changement : si l'Auteur disoit que les esprits comme esprits ne se donnent aucun changement, quoy qu'il ne dist

140 *Reflux. sur le Systeme Cartesien*
 pas vray, il parleroit au moins
 conformément à ses principes,
 suivant lesquels rien ne peut se chan-
 ger soy-même, mais de dire que
les esprits comme esprits ne peu-
vent recevoir aucun changement
 ce n'est seulement pas avancer u-
 ne fausse maxime, mais c'est re-
 noncer à toutes les sciences, sui-
 vant lesquelles l'entendement re-
 çoit de Dieu comme de la cause
 premiere & des objets comme des
 causes secondes toutes ses idées,
 & la volonté même autant
 que libre, reçoit toutes ses déter-
 minations de Dieu comme de la
 cause premiere, & des idées de
 l'entendement comme des causes
 secondes.



de la Metaphys. de M. Regis. 141

CHAPITRE XXXII.

Si c'est la volonté qui juge & qui
raisonne.

NORC Aucteur dit, *Que pour* Chapitre VI
avoir une idée distincte de la du 2. de la
volonté, il faut la définir, une puis- Metaphysq.
sance qu'à l'ame d'affirmer, ou de partie 2.
nie, comme vray ou faux, &
embrasser & de fuir ce que l'en-
tendement luy représente, comme bon
ou mauvais.

Et chap. 3. nom. 1. Il enseigne
 que les perceptions de l'entendement
 ne sont tout au plus que la matiere
 des jugemens, & laquelle il faut
 enjouer la forme, qui consiste uni-
 quement en ce que l'ame par sa vo-
 lonté affirme, ou nie que les objets
 de ces perceptions, ont véritablement
 les rapports d'égalité ou d'inégalité
 qu'elles représentent, par exemple
 quand j'appergois deux fois deux,
 & quatre, ce n'est qu'une simple per-

142. *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
ception de l'entendement ; mais grand
j'ajoute à cela une action de la vo-
lonté, par laquelle j'assure que deux
fois deux sont quatre ; alors je juge
d'où il s'ensuit que le jugement, outre
les perceptions de l'entendement, ren-
ferme encore une action de la volonté,
qui consiste dans une affirmation ou
dans une négation. C'est donc la vo-
lonté seule qui juge & qui raisonne ;
Et si nous avons crié le contraire,
dit-il nom. 2. cela est venu sans
doute de ce qu'ayant vu souvent des
veritez si évidentes que nous n'avons
pu leur refuser notre consentement,
nous avons conclu, que ce consente-
ment ne dépendoit point de la vo-
lonté ; en quoy nous nous sommes
trompez : car nous consentions volon-
tairement aux propositions qui
sont évidentes d'elles-mêmes.

1°. On soutient au contraire, que
si la volonté juge, elle ne juge pas
seule, & peut le prouver on se sert
de la définition que l'Auteur a don-
née de la volonté : il dit que la
volonté est une faculté qui a l'usage
d'affirmer ou de nier, & que l'entende-

de la Metaph. de M. Regis. 143
ment luy représente, comme vray
ou faux ; d'où on forme cet argu-
ment contre l'Auteur même : La fa-
culté qui dans les pretendues affir-
mations & negations suppose un
jugement ; ne juge pas seule, si elle
juge, n'affirme & ne nie pas seule,
si elle affirme & si elle nie : or
est-il que la volonté suppose un ju-
gement : car le vray & le faux con-
viennent un jugement, puisque le vray
& le faux dans les choses ne se di-
sent vray & faux, que par rapport
au jugement de l'esprit, & non par
rapport aux simples idées, ou sim-
ples perceptions, ainsi que l'Auteur
enseigne luy-même : or la volonté
dans ses pretendues affirmations &
negations, suppose que l'entende-
ment luy presente l'objet comme
vray & comme faux, suivant la
definition qu'en apporte nôtre Au-
teur ; & par conséquent la volonté
ne juge pas seule ; si elle juge ; à
plus forte raison ne raisonne pas
seule, si elle raisonne.

2°. On soutient que l'entende-

ment seul juge, & que la volonté ne juge point d'elle-même, parce que juger n'est autre chose que de connoître l'identité & la distinction, comme existente entre deux termes, entre le sujet & l'attribut d'une proposition ; affirmer n'est autre chose que connoître l'identité, comme existente entre le sujet & l'attribut, & nier n'est autre chose que de connoître la distinction comme existente entre le sujet & l'attribut : or l'entendement seul connoît l'identité & la distinction des choses, la volonté d'elle-même ne connoît rien, ainsi que nôtre Auteur l'avoue, & par conséquent c'est l'entendement seul qui juge.

Et en effet, si la volonté jugeoit & raisonnoit véritablement, les vertus qui consistent en jugemens & raisonnemens appartiendroient à la volonté ; or les vertus qui consistent en jugemens & raisonnemens, comme l'intelligence, la sagesse, la science, la prudence, & l'autre, n'appartiennent point à la volonté, mais à l'entendement : car

ce

ce ne sont pas ceux qui ont la volonté plus droite, mais ceux qui ont l'entendement plus éclairé, qui excellent dans ces vertus ; ce n'est donc pas la volonté, mais l'entendement qui juge & qui raisonne.

Ce qui se confirme, parce que si le jugement étoit une action de la volonté, il seroit volontaire de luy-même & par sa nature : or le jugement n'est pas volontaire de luy-même & par sa nature, parce que les demons sont contraints de reconnaître qu'il y a en Dieu une justice vengeresse ; les hommes malgré eux sont contraints de reconnaître que la mort enleve leurs parents & amis, & par conséquent ce que dit l'Auteur n'est pas véritable, *Que nos jugemens sur les choses évidentes sont toujours volontaires.*

Au reste, on demande à l'Auteur, qui a promis une idée claire, & distincte de la volonté, comme d'une faculté donnée à l'ame pour

G

juger, pour affirmer & pour nier, s'il croit avoir tenu sa promesse, & avoir nettement prouvé que la Volonté seule juge, quand il a dit: *Lorsque j'appergois deux fois deux, & quatre, ce n'est encore qu'une simple vue de l'esprit, mais quand j'ajoute à cela une action de la volonté, par laquelle j'assure que deux fois deux sont quatre, pour lors je juge.* & on luy demande, si au lieu de dire, quand j'ajoute à cela une action de la volonté, il avoit dit, quand j'ajoute à cela une action de l'entendement, son discours auroit esté plus obscur, on croit qu'au moins il auroit esté plus véritable & plus conforme au sentiment de tous les autres Philosophes.



CHAPITRE XXXIII.

Si la volonté est une puissance active.

NOTE Auteurs après avoir expressément dit dans le titre du Chapitre 2. que la volonté est une puissance active, il debute par dire: *Je scay bien qu'on regarde communément l'ame comme une chose qui se détermine d'elle-même & par elle-même, & par conséquent comme une chose qui est agissante de sa nature; mais je scay bien aussi que cette action ou efficacité de l'ame n'est appuyée que sur le préjugé des sens, qui fait qu'on attribue à l'ame & en général à toutes les causes secondes de véritables actions, bien qu'elles n'en puissent produire aucunes qui soient telles; car pour produire de véritables actions, il faut agir de soy-même & par soy-même, c'est-à-dire par sa propre vertu, & il est certain qu'il*

n'y a que Dieu qui puisse agir de cette sorte.

1°. On soutient que le titre du Chapitre qui porte que la volonté est une puissance active, & que le corps du Chapitre, qui dit que l'action ou l'efficacité de l'ame n'est appuyée que sur le préjugé des sens, répugnent l'un à l'autre; car si la volonté est une puissance active, comme porte le titre: il est constant que l'ame a quelque action ou efficacité, puisque la volonté est une faculté de l'ame.

2°. On soutient que la volonté est véritablement active & qu'elle produit de véritables actions, parce que la faculté, qui est véritablement libre, agit véritablement, produit de véritables actions; le libre arbitre ne pouvant être une puissance purement passive, ainsi que le Concile de Trente l'a défini: or la volonté est véritablement libre, & l'Auteur n'en peut pas disconvenir sans hérésie: & par conséquent la volonté agit véritablement, pro-

duit de véritables actions.

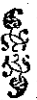
Et en effet si nous examinons la raison que l'Auteur apporte pour prouver que l'ame & généralement toutes les causes secondes ne peuvent produire aucunes véritables actions, nous trouverons qu'elle roule sur un pur équivoque, ou sur une pure pétition de principe: il apporte pour raison que pour produire de véritables actions, il faut agir de soy-même & par soy-même, & qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir de soy-même & par soy-même; mais on lui demande ce qu'il entend par agir de soy-même & par soy-même; car s'il entend agir par une vertu première & indépendante, c'est une pure pétition de principe, c'est dire que la creature ne peut véritablement agir, parce que Dieu seul peut agir; & que la creature, qui est dépendante, ne peut agir; ce qui est en question: s'il entend agir qui est en question: s'il entend agir par une vertu intrinsèque & naturelle à la cause qui agit, mais dépendante de la cause première: il n'est pas vrai que Dieu seul puisse

150 *Reflex. sur le Systeme Cartésien*
 agir de soy-même & par soy-même, puis-que la creature peut avoir une vertu qui luy soit intrinsèque & naturelle, quoy que dépendante de Dieu : & par conséquent la raison dont il se sert pour prouver que l'ame n'a aucune véritable action, n'est qu'un pur équivoque, ou une pure pecton de principe.

Et s'il estoit permis de se servir d'un pareil équivoque, il seroit aisé de prouver qu'il n'y a que Dieu qui existe véritablement : on diroit comme l'Auteur. *Pour exister véritablement, il faut exister de soy-même : or il est certain qu'il n'y a que Dieu qui existe de cette sorte ; & par conséquent il n'y a que Dieu qui existe véritablement* : & comme cet argument fondé sur un équivoque n'empêche pas que tous les Philosophes ne disent que les creatures existent véritablement ; parce qu'elles ont en elles une propre existence, quoy que dépendante de Dieu, de même l'argument de l'Auteur n'empêchera pas qu'on n'admette dans les creatures une vé-

de la Metaphys. de M. Régis. 151
 ritable action, parce qu'elles ont en elles une faculté d'agir ; quoy que dépendante de Dieu : *modus operandi sequitur modum essendi.*

On peut même faire voir une contradiction de l'Auteur, quand il dit d'un côté que les creatures n'ont point de véritables actions, & quand il dit d'un autre, que Dieu n'est pas la cause immédiate des modes : par exemple du mouvement, mais les causes secondes ; car les modes, par exemple le mouvement, ont une véritable cause efficiente immédiate, parce que ce sont de véritables effets, & qu'il n'y a point d'effets sans cause efficiente immédiate : or suivant notre Auteur *ce sont les causes secondes, qui sont les causes immédiates des modes, & Dieu n'en est que la cause médiante*, & par tant l'Auteur admet que les creatures sont véritables causes.



CHAPITRE XXXIV.

Si l'Auteur explique bien l'indifférence du libre arbitre.

Chap. 5. n. 2.

NOTE Auteur enseigne que le libre arbitre est une espece de volonté, qui regarde les objets dont les rapports ne sont que contingens : c'est pourquoy il faut qu'il agisse avec indifférence. Et sans nécessité, c'est-à-dire de telle sorte, qu'il retienne toujours la puissance de ne pas agir ou d'agir d'une manière toute contraire à celle dont il agit. Ainsi, par exemple quand je sens que la chaleur du feu me fait du bien, quoy que je ne manque pas alors de l'aimer, je ne l'aime pas néanmoins avec nécessité : car comme cette chaleur peut cesser de me convenir, je puis aussi cesser de l'aimer.

Le même Auteur Chap. 6. enseigne expressément que Dieu est la cause efficiente première des déterminations de toutes les especes de vo-

lonté, de la Metaphys. de M. Regis. 153
lonté, & que les idées de l'entendement en sont les causes efficientes secondes ; d'où il s'ensuit que la volonté d'elle-même n'est indifférente que d'une indifférence passive pour recevoir les différentes déterminations, qui viennent de Dieu comme de leur cause efficiente première, & des différentes idées de l'entendement, comme de leurs causes efficientes secondes.

1°. On soutient que cette doctrine est dangereuse, en ce qu'elle porte que la volonté reçoit toutes ses déterminations de Dieu comme de la cause première, & des idées de l'entendement comme des causes secondes & immédiates ; parce que de cette doctrine il s'ensuit que la volonté, même entant que libre, est une puissance purement passive, & ainsi qu'une chose inanimée : or cette doctrine a été condamnée dans le Concile de Trente. Si quis dixerit liberum arbitrium velut inanimine quodam modo passivè se habere, anathema sit : & partant l'Au-
G V

teur explique mal l'indifference du libre arbitre.

Et en effet si le, libre arbitre consistoit dans cette indifference passive à recevoir les determinations, qui luy viennent de Dieu, & des idees de l'entendement, à proportion qu'une chose seroit plus indifferente de cette indifference passive, elle seroit plus libre & plus maîtresse, & par consequent à proportion qu'elle seroit plus imparfaite & qu'elle approcheroit davantage de la matiere : or cela est notoirement faux, parce que la liberte ne vient qu'aux substances spirituelles & parfaites.

2°. On soutient que quand l'indifference que l'Autheur admet dans la volonte seroit active, néanmoins elle ne seroit pas suffisante pour le libre arbitre, parce que l'indifference requise pour le libre arbitre est une indifference prochaine & immediate pour agir ou ne pas agir : or nôtre Autheur n'admet point d'indifference prochaine & immediate

dans la volonte pour agir & ne pas agir ; car qui dit indifference prochaine d'agir & de ne pas agir, joint deux puissances distinguées à nôtre maniere de concevoir ; savoir une puissance pour agir & une autre puissance pour ne pas agir ou retenir son action, ce que nous appellons *in sensu composito potentiam* : or nôtre Autheur ne joint point ces deux puissances prochaines dans le libre arbitre, au contraire il les divise ; car il dit que lors que l'entendement me represente aujourd'hui la chaleur du feu plus convenable que disconvenable, j'ay la seule puissance d'agir ou de l'aimer, & je n'ay point en ce temps-là la puissance prochaine de ne pas agir ou de ne pas l'aimer : je l'aurai seulement une autre fois, lors que l'entendement representera à ma volonte la chaleur comme indifferente par rapport à moy : & par consequent quand il admettroit une indifference active dans la volonte, elle ne seroit pas suffisante pour le libre arbitre.

Et l'Auteur n'explique pas mieux le sens composé & le sens divisé de la puissance d'agir & de ne pas agir dans la liberté.

Voicy ce qu'il enseigne Chap. 9.

nombre 2. & ce qui est difficile à entendre : *Quand on dit que le libre arbitre qui aime une chose, la peut haïr, cette proposition se prend dans le sens divisé, c'est-à-dire, qu'on compare la haine, qui est un des modes opposés de la proposition, non pas avec l'amour qui est l'autre mode, mais avec le libre arbitre même, qui est de soy capable d'aimer & de haïr : ainsi le libre arbitre peut bien aimer nécessairement d'une nécessité hypothétique ou de supposition, c'est-à-dire, dans le sens composé, mais il ne peut aimer nécessairement d'une nécessité absolue dans le sens divisé, ce qui fait voir que les actions du libre arbitre sont parfaitement libres, si par le mot de libres on entend des actions libres qui procedent d'une faculté intelligente qui agit sans contrainte, & qui retienne toujours la puissance de ne pas agir dans le sens divisé : mais*

se par le mot de libre on veut entendre une faculté qui se determine d'elle-même ou par elle-même, comme fait la volonté de Dieu, les actions du libre arbitre ne sont pas libres.

Car outre que tout ce discours est embarrassé, & qu'il contient plusieurs contradictions, entre autres celle-cy, que les actions du libre arbitre ne sont pas libres, l'Auteur met l'essence de la liberté en ce que la volonté n'est point contrainte, & qu'elle retient la puissance de ne pas agir *in sensu divisé* ; ce qui seroit vray, s'il avoit ajouté *in sensu divisé actuum*, & qu'il eût dit qu'elle retient lors qu'elle agit, la puissance de ne pas agir *in sensu composito potentialium* ; ce qu'il a expressément nié, lors qu'il a dit que quand on agit on retient la puissance de ne pas agir, parce que l'entendement dans un autre temps peut représenter les raisons de ne pas agir.

Que si on dit qu'il est impossible de joindre à même temps *in sensu*

158 *Reflux. sur le Systeme Cartesien.*

composito, l'indifference pour agir & pour ne pas agir, ou bien pour faire les deux contraires.

On répond qu'il est impossible d'avoir l'indifference pour agir & pour ne pas agir, *in sensu composito actuum, id est, actionis & non actionis*, mais non pas *in sensu composito potentiarum agendi & non agendi*. La disparité est notoire, parce que l'action & la non action sont deux contradictoires, qu'on ne peut joindre; au lieu que la puissance d'agir & la puissance de ne pas agir ne sont aucunement opposées, mais au contraire sont nécessairement jointes dans le libre arbitre.

de la Metaphys. de M. Regis. 159

CHAPITRE XXXV.

S'il est de l'essence de l'ame d'aimer son union avec le corps.

NOus Auteur dit expressement Chapitre 7. que comme l'esprit ne prend le nom de la forme d'ame qu'à cause de l'union qu'il a avec le corps, il est absolument nécessaire que l'esprit, tant dis qu'il est uni au corps, aime son union avec le corps, puisque c'est dans cette union que consiste sa propre nature quand on le considère en qualité d'ame. Cela est confirmé par l'expérience, qui fait voir que l'ameur que nous avons pour tout ce qu'on nous paroît bon, c'est-à-dire, ce qu'on nous paroît à notre nature, n'est qu'une modification de l'amour que nous avons pour nous-mêmes, je veux dire pour l'union de notre esprit avec notre corps : car en effet pourquoy aimons-nous les choses qui sont hors de nous, si nous ne les aimons point à cause des rapports de concordeance

qu'elles ont avec nous ? Et quel rapport de concurrence pourroient-elles avoir avec nous, si nôtre esprit n'étoit uny avec nôtre corps, & si elles ne servoient à conserver cette union ?

On soutient au contraire, qu'il n'est pas de l'essence de l'ame d'aimer son union avec le corps, pour plusieurs raisons.

La première, parce qu'il n'est pas vray que l'esprit de l'homme ne prenne le nom & la forme d'ame qu'à cause de l'union avec le corps, puisque l'Auteur même dans son Livre 3. traite expressément de l'état de l'ame après la mort, & qu'il dit Chap. 1. que l'ame est immortelle, & Chap. 2. que l'ame sera privée après la mort des propriétés qui dépendent de l'union, Chap. 3. que l'ame retiendra après la mort toutes les propriétés qui appartiennent à l'esprit; ce qui fait voir évidemment que l'ame est ame suivant nôtre Auteur après la mort & sans union avec le corps, d'où il s'ensuit qu'entre la contradiction, quand l'ame s'aimeroit necessairement, elle

n'aimeroit pas pour cela essentiellement son union avec le corps, étant certainement distinguée de cette union.

La seconde, parce que si l'ame aimoit essentiellement son union avec le corps, elle ne pourroit jamais désirer la separation, ny avoir du mépris pour son union & pour cette vie; or plusieurs ont désiré la separation; Saint Paul nous en fournit une exemple, lors qu'il dit, *cupio dissolvi & esse cum Christo.* Les Histoires nous en fournissent une infinité de ceux qui ont méprisé la vie, jusqu'à se donner eux-mêmes la mort; par conséquent il n'est pas de l'essence de l'ame d'aimer son union avec le corps.

La troisième, parce que si tous les autres amours n'étoient, comme dit l'Auteur, que des modifications de l'amour propre essentiel à l'ame, nous ne pourrions aimer les choses hors de nous que par un amour interested, que l'on appelle amour de concupiscence, & jamais d'un amour désintéressé, qu'on appelle

162 *Reflex. sur le Systeme Cartesien.*
 amour d'amitié : or cette doctrine
 est contraire à tous les Philosophes
 & Théologiens ; dont la morale
 nous détache de l'amour propre, &
 nous attache particulièrement à
 Dieu, en l'aimant d'un amour des-
 intéressé, parce qu'il est souverai-
 nement bon en luy-mesme, quand
 nous n'aurions aucune esperance
 d'en recevoir du bien. L'amour
 propre n'est donc pas essentiel à l'ame
 raisonnable, en sorte que les différen-
 tes amours des choses, qui sont hors
 de nous, ne soient qu'autant de mo-
 difications & de dépendances de cet
 amour propre.

CHAPITRE XXXVI.

*Si l'Auteur explique mieux la li-
 berté de Dieu, que la liberté
 de l'Homme.*

Chap. II.
Notre Auteur explique la li-
 berté de Dieu de cette ma-
 niere, *ce qui vient d'estre dit de la*

de la Metaphys. de M. Regis. 163
 liberté humaine, nous conduit faci-
 lement à la connoissance de la liber-
 té divine : car nous savons en
 premier lieu que la volonté de Dieu
 est souverainement indépendante à l'é-
 gard de toutes les choses extérieures ;
 de telle sorte qu'il repugne que Dieu
 connoisse la bonté, ou la vérité de
 quelque chose, avant qu'il l'ait pro-
 duit médiatement, ou immédiate-
 ment par sa volonté ; en effet, ce n'est
 que pour avoir vu qu'il estoit de l'es-
 sence de l'homme qu'il fut com-
 posé de corps & d'esprit, que Dieu a
 voulu qu'il fut ainsi composé, ce n'est
 qu'aussi pour avoir connu que les
 trois angles d'un triangle devoient
 estre égaux à deux droits, qu'il a
 voulu qu'ils fussent tels ; mais au con-
 traire, parcequ'il a voulu que l'hom-
 me fût composé de corps & d'esprit,
 c'est pour cela qu'il est de l'essence de
 l'homme d'estre ainsi composé ; &
 parcequ'il a voulu que les trois an-
 gles d'un triangle fussent égaux à
 deux droits ; c'est pour cette seule rai-
 son que cela est vray maintenant, &
 qu'il ne peut estre autrement.

Nous savons en second lieu, qu'il n'est rien que Dieu soit absolument indépendant de tous les êtres creés, & que par conséquent il ne puisse estre déterminé à agir par aucune cause extérieure, il ne laisse pas néanmoins d'estre très-déterminé à agir par luy-même, & par sa propre nature : car comme Dieu est un être très-simple & très-nécessaire, il ne peut avoir rien de soy, ny en soy, qui soit indifférent ou indéterminé, dont la raison est, que l'indifférence & l'indétermination supposent de la dépendance, & que la dépendance est un défaut qui ne peut comparoir avec la nature d'un être parfait.

1.^o On remarque une contradiction manifeste dans l'Auteur, qui commence par dire, que la volonté de Dieu est souverainement indifférente, & finit par dire, que l'indifférence ou indétermination est un défaut qui ne peut comparoir avec la nature d'un être parfait.

2.^o Que cette doctrine est dangereuse, car si Dieu est très-déterminé par luy-même, & par sa propre na-

ture à agir au dehors, en sorte qu'il ne puisse estre déterminé, ny flechir par nos prières, nostre Religion est vaine, nos vœux & sacrifices sont inutiles : or cette doctrine est dangereuse & impie.

3.^o Que si Dieu est déterminé par sa propre nature à faire ce qu'il fait au dehors, de toute éternité il a esté déterminé & nécessaire à produire & conserver le monde : or cette doctrine est contraire à la foy, qui nous enseigne que le monde a commencé, & qu'il y a eû un premier homme, & par conséquent l'Auteur explique aussi mal la liberté de Dieu, que la liberté de l'homme.

Et quoique l'Auteur donne en apparence une liberté universelle à Dieu, jusqu'à faire qu'une chose soit & ne soit pas, que l'homme par exemple, soit composé de corps & d'esprit, & qu'il ne le soit pas, que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits, & qu'ils ne le soient pas, néanmoins dans le fond, comme l'objet qu'il donne à la liberté de Dieu, est purement imaginaire

166 *Reflex: sur le Systeme Cartesien*
& chimerique ; de même, la liberté qu'il attribué à Dieu, n'est qu'une chimere.

CHAPITRE XXXVII.

Si on récompense, & si on punit
seulement les actions pour exciter
ceux qui les ont faites, à en faire
ou n'en pas faire de semblables.

Chap. II.
Nomb. 3.

Notre Auteur prétend prouver
par cette analyse, qu'on ne
récompense, ou qu'on ne punit les
actions, que pour exciter ceux qui les
ont faites à en faire, ou n'en pas faire
de semblables. Quand on punit, ou
lors qu'on récompense, dit-il, des
actions, c'est ou parce qu'elles dépen-
dent nécessairement de celui qui en est
l'Auteur, ou parce que leur Auteur
les produit sans contrainte, ou parce
qu'en les faisant il en a pu faire de
contraires, ou enfin, parce qu'on le
veut exciter par là à en faire de sem-
blables.

Or ce n'est pas parce qu'elles dé-

de la *Metaphys.* de M. Regis. 167
pendent absolument de celui qui les
produit ; car il a esté prouvé que tou-
tes les actions humaines dépendent de
Dieu comme de leur cause efficiente
première, & des idées de l'entende-
ment, comme de leurs causes effi-
cientes secondes.

Ce n'est pas encore parce que celui
qui les a faites n'a souffert aucune
contrainte en les faisant, & autant
que les actions de l'intelligence, de la
raison & de la volonté proprement
dites, sont faites sans contrainte, &
cependant elles ne sont ny punies, ny
récompensées.

Ce n'est pas en troisième lieu,
parce que celui qui les a faites a pu
en faire de contraires, & autant que
cette puissance se trouve également
dans tous les hommes qui agissent
librement, & tous les hommes qui
agissent librement ne sont pas dignes
de punition & de récompense.

Il reste donc qu'on ne récompense,
ou qu'on ne punit les actions que pour
exciter ceux qui les ont faites à en
faire, ou n'en pas faire de semblables.

On soutient que cette prétenduë

maxime de morale est fausse, parce que si on ne récompensoit, ou si on ne puniffoit les actions que pour exciter ceux qui les ont faites, à en faire, ou n'en pas faire de semblables, on ne récompenseroit, & on ne puniroit point la dernière qu'un homme fait en sa vie, parce qu'après la dernière, il n'en reste aucune semblable à faire : or il est notoirement faux que la dernière bonne & mauvaise action demeure sans récompense & sans punition, il est notoirement faux que la persévérance & l'impénitence finale demeurent sans récompense, & sans punition ; & par conséquent cette prétendue maxime de nostre Auteur est fausse.

Mais d'ailleurs, il s'ensuit de cette maxime que les actions faites pendant la vie, & qui n'ont pas esté récompensées & punies avant la mort, ne devoient point après la mort être récompensées ny punies, parce qu'après la mort il n'y a point de semblables actions à faire : or il est certain que les actions faites pendant

la vie, qui n'ont point esté récompensées, ny punies avant la mort, le seront après : d'où il s'ensuit évidemment que la maxime de l'Auteur repugne aux plus certains principes de la morale, & particulièrement de la Chrétienne.

Et en effet, si on examine la prétendue analyse de l'Auteur, & la raison par laquelle il prétend établir cette maxime, on en verra aisément le défaut : Il dit, *que ce n'est pas en troisième lieu, parce que celui qui a fait ces actions en a pu faire de contraires, qu'on le récompense, ou qu'on le punit ; parce que cette puissance se trouve également dans tous les hommes qui agissent librement, & tous les hommes qui agissent librement ne sont pas dignes de punition & de récompense, car on luy accorde que cette puissance se trouve également dans tous les hommes qui agissent librement ; mais on luy nie que tous les hommes qui agissent librement ne soient pas dignes de récompense & de punition, suivant que leurs actions*

170 *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
sont bonnes ou mauvaises, d'autant
que pour mériter récompense ou pu-
nition, il fust de faire le bien &
le mal avec choix & liberté.

CHAPITRE XXXVIII.

*De la différence qu'il y a entre un
homme de bien, & un homme
de mérite.*

nom. 3.

NOtre Auteur dans le mesme
chapitre enseigne expresse-
ment, que les hommes sont d'au-
tant plus gens de bien qu'ils sont plus
facilement de bonnes actions; au lieu
qu'ils ont d'autant plus de mérite,
qu'ils ont plus de peine à bien faire;
d'où vient que si un homme avoit tant
de facilité à bien agir, que la récom-
pense ne servit plus de rien, pour
l'inciter à bien faire, cet homme ne
seroit plus homme de mérite, mais il
seroit d'autant plus homme de bien,
ce qu'il faut bien remarquer.

On s'ouvienc que cette différence
d'un homme de bien, & d'un hom-

de la Metaphys. de M. Regis. 171
me de mérite, n'est pas juste; en pre-
mier lieu, parce qu'il n'est pas vray
qu'un homme ait plus de mérite à
proportion qu'il a plus de peine à
bien faire, & qu'il en ait moins à pro-
portion qu'il fait le bien plus facile-
ment: car si cela estoit, celuy qui fait
le bien sans habitude auroit plus de
mérite que celuy qui fait le même
bien avec habitude: or celuy qui
fait le bien sans habitude n'a pas
plus de mérite que celuy qui le fait
avec habitude; au contraire, celuy
qui le fait avec habitude a plus de
mérite, parce que celuy qui agit
plus parfaitement a plus de mérite,
ceteris paribus, le mérite estant fon-
dé principalement sur la bonté &
perfection de l'action: or celuy qui
fait le bien avec habitude le fait
plus parfaitement que celuy qui fait
le même bien sans habitude, parce
que faire une chose avec habitude
ou facilité, c'est la faire plus par-
faitement, en y apportant une ap-
plication ou contention égale; par
conséquent celuy qui agit avec plus
de peine, n'a pas plus de mérite;

mais au contraire, celui qui agit avec plus de facilité est homme d'un plus grand mérite.

Et en effet, selon la doctrine d'Aristote, la facilité & le plaisir qu'un homme prend à faire le bien est une marque certaine de la vertu consommée, au lieu que la peine est & la difficulté de faire le bien, est une marque certaine de la vertu naissante & qui ne fait que commencer : or il est certain que la vertu consommée a plus de mérite, *ceteris paribus*, que la vertu naissante ; & parant, que celui qui fait le bien avec plus de facilité, non seulement est plus homme de bien, mais encore plus homme de mérite.

Ce qui a trompé nôtre Auteur, c'est qu'il n'a pas distingué la peine ou difficulté, qui vient de l'action, *que se tenet ex parte operis*, d'avec la difficulté, qui vient de celui qui agit, lequel n'est pas accoutumé à bien faire, *que se tenet ex parte operantis* : Il est vray que la difficulté qui vient de l'action augmente le mérite, & que celui qui a plus de peine

en ce sens là, est d'un plus grand mérite, & plus homme de bien, parce que l'action de vertu alors est plus noble ; mais il est faux que la difficulté qui vient de celui qui agit, parce qu'il n'est pas accoutumé à bien faire, augmente le mérite, autrement la vertu consommée, qui lève cette difficulté, diminueroit le mérite, ce que personne raisonnable ne dira.

CHAPITRE XXXIX.

Si les Cartésiens démontrent bien l'immortalité de l'ame.

LEs Cartésiens se vantent d'avoir dans leur Systeme un avantage particulier, en ce qu'ils démontrent aisément l'immortalité de l'Âme.

Leur premiere demonstration peut estre réduite à cette forme : *Le peu seindre & supposer dans mon esprit, qu'il n'y a aucun corps généralement parlant : or dans cette fiction & im-*

gination, mon ame ne cessera pas d'exister : car pour feindre & imaginer il faut exister : or je feins & imagine qu'il n'y a aucun corps, & partant mon ame existe, quoy qu'il n'y ait aucun corps, d'où il s'ensuit évidemment que l'ame est indépendante du corps, & par conséquent qu'elle est immortelle.

La seconde se peut réduire à cette forme : Les choses dont j'ay différentes idées, sont différentes en elles-mêmes, parce qu'il faut juger des choses par les idées : or il est il que j'ay deux différentes idées de l'ame & du corps ; j'ay une idée de l'ame comme d'une pensée, & j'ay l'idée du corps comme d'une étendue, & d'ailleurs, ces deux idées n'ont rien de commun, parce que la pensée n'est point étendue, & l'étendue ne peut estre la pensée : & par conséquent l'ame & le corps sont deux choses différentes & indépendantes l'une de l'autre : d'où il s'ensuit que l'ame raisonnable est indépendante du corps, & conséquemment immortelle.

Epicure, Lucret. & plusieurs au-

tres soutiennent, que ces prétendues démonstrations ne prouvent rien, mais supposent ce qui est en question.

Ils donnent deux réponses à la première preuve, 1°. Que si par impossible on feignoit qu'il n'y eût aucun corps dans la nature, il faudroit en raisononnant conséquemment à cette fiction, en faire une autre ; savoir, qu'il n'y auroit plus aucune ame, ny aucune pensée ; il faudroit conséquemment feindre que celui qui feint & qui imagine n'existe point, ce qui est à la vérité une grande absurdité, mais tout le monde sçait que, *posso uno absurdo aut impossibile, multa sequuntur absurda, aut impossibilia.*

La seconde réponse est de dire, que quoy que Mr Descartes suppose & feigne qu'il n'y a aucun corps dans la nature, il ne laisse pas d'y en avoir réellement & effectivement ; & partant quoy que l'ame soit un corps subtil contenu dans les organes du corps humain, & particulièrement dans le cerveau, elle ne laisse pas de subsister réellement

176 *Reflex. sur le Systeme Cartesien*
nonobstant la fiction & supposition
de Monsieur Descartes.

Et cette réponse est si précise que
notre Auteur dans sa réponse à Mon-
sieur Huet, convient que *Monsieur*
Descartes auroit tort, s'il avoit vou-
lu prouver à un Epicurien, que l'es-
prit n'est pas un corps par cette seule
raison qu'il a sent au commencement
qu'il n'y a aucun corps: car l'Epicurien
auroit raison de dire que, bien qu'il
suppose qu'il n'y a aucun corps, il
ne laisse pas d'y avoir des corps; &
par conséquent la premiere demon-
stration de Monsieur Descartes de
l'aveu de notre Auteur ne prouve
rien.

Quant à la seconde prétendue
démonstration, à laquelle notre Au-
teur se retranche, il n'est pas diffi-
cile d'y répondre par les principes
cy devant posés sur les idées; car
premierement il n'est pas vray que
toutes les choses soient réellement
différentes, lorsque nous en avons
des idées différentes, puisque la di-
stinction de raison ou d'idée n'em-
porte pas nécessairement une distin-

de la Metaph. de M. Régis. 177
ction réelle; ainsi que notre Auteur
convient luy-même, parce que la di-
stinction de raison ou d'idée est pu-
rement extrinsèque & accidentelle
aux choses, dont nous avons les idées,
& que la distinction réelle est intrin-
sèque, & essentielle aux choses qui
sont réellement distinguées; c'est
pourquoy plusieurs Théologiens en-
seignent, que non seulement on peut
connoître abstractivement la nature
en Dieu sans ses attributs, mais en-
core intuitivement: quoy qu'entre
la nature de Dieu & entre ses attri-
buts, il n'y ait aucune distinction
réelle & positive.

En second lieu, Epicure, Lucret
& les autres nieront qu'on puisse a-
voir deux idées claires de l'ame raï-
sonnable d'un côté & d'un corps
fabril contenu dans le cerveau de
l'homme, qu'on appelle esprit ani-
mal, d'autre côté; & si les Carte-
siens disent qu'ils sçavent par con-
science qu'ils en ont deux idées dif-
férentes, les Epicuriens diront qu'ils
sçavent par conscience qu'il leur
est impossible d'en former deux idées

178 *Reflux. sur le Systeme Cartesien*
différentes: ainsi la question de droit
se reduira à la question de fait; &
comme le fait demeurera incertain,
la question demeurera indéciſe &
non démontrée par les Carte-
siens.

Nôtre Auteur, Chapitre 1. de
son troisieme Livre de Metaphysique,
semble vouloir démontrer l'immor-
talité de l'ame par une raison prise
des autres Philosophes, mais il s'é-
carte bien-tôt du grand chemin & de
la verité; car pour prouver que l'a-
me raisonnable ne peut être détrui-
te par aucune substance créée: il dit
qu'il est de l'essence de toute substan-
ce d'exister indépendamment de tou-
te autre substance créée: ce qui n'est
point véritable généralement; car
quoy qu'il soit de l'essence d'une
substance créée d'exister indépen-
damment d'une autre substance,
comme de son sujet, à la maniere
que les modes ou accidens dépen-
dent des substances, il n'est pour-
tant pas de l'essence d'une substan-
ce d'exister indépendamment d'une
autre comme de sa cause efficiente.

de la Metaphys. de M. Regis. 179
parce que l'homme engendré est
une substance, & cependant il n'exi-
ste pas indépendamment de celui
qui l'engendre, comme de sa cause
efficiente.

Et il n'y a pas plus de raison de dire
qu'il est de l'essence d'une substance
d'exister indépendamment d'une au-
tre substance créée comme de sa cau-
se efficiente, que comme de sa cau-
se exemplaire ou finale: or une
substance peut dépendre d'une sub-
stance créée comme de sa cause exem-
plaire ou finale, & par conséquent
d'une autre substance créée comme
de sa cause efficiente: d'où il s'en-
suit que ce qui fait la substance n'est
pas l'indépendance des autres cau-
ses, mais que c'est la seule indépen-
dance par rapport à la cause mate-
rielle.

