

La première édition de *La Logique ou l'art de penser* fut publiée en 1662 sans nom d'auteur. Elle est le fruit du travail d'Antoine Arnauld (1612-1694) et de Pierre Nicole (1625-1695), qui la rééditèrent à quatre reprises, jusqu'à la cinquième et dernière édition (1683). D'aucuns considèrent ce manuel de logique comme l'un des plus influents des débuts de l'ère moderne, ayant occupé les bibliothèques personnelles de Locke, Leibniz, Hume ou encore Newton¹. Il nous a semblé important de remettre en lumière cette première édition, car elle seyait grandement à ses auteurs. En effet, s'ils se sont pliés aux requêtes et remarques de leurs lecteurs contemporains pour en compléter, reformuler et réorganiser quelques passages, ce serait en partie pour contenter les esprits qui ne seraient pas habiles ou intelligents, comme on peut le lire de leur plume dans *Le second discours* de la deuxième édition (1664).

Cette première édition n'aurait donc nullement eu besoin d'être retouchée ! En dépit de cette remarque, sans vouloir faire offense aux auteurs d'un ouvrage de plus de trois siècles,

1. Grey, J. (2017). The modal equivalence rules of the Port-Royal Logic. *History and Philosophy of Logic*, 38(3), 210-221.

nous avons pris la liberté de retranscrire l'ancien français en français moderne, sans que cela ne modifie le sens des propos tenus. Nous avons tenté de respecter autant que possible la mise en page d'origine quand elle ne nuisait pas à la lisibilité du texte, toute subjective que soit cette impression. C'est pourquoi nous nous sommes permis quelques aérations, sauts de pages et de lignes, ça et là. Certaines illustrations (enluminures et décorations de chapitres ou de parties) ont été redessinées par nos soins, à partir de l'édition originale, pour tenter de conserver l'aspect artisanal de cet ouvrage d'antan. Aussi, des coquilles repérées durant la première impression de l'ouvrage avaient amené les auteurs à mentionner des corrections dans une page additionnelle. Nous les avons directement appliquées dans le corps du texte.

Nous espérons que ce modeste travail de mise en page pourra satisfaire les lecteurs qui souhaiteraient suivre les esprits d'Arnauld et de Nicole dans la maîtrise de ce nécessaire et subtil art de penser.

LD

<https://humanbooks.xyz>

Antoine Arnauld

Pierre Nicole

LA
LOGIQUE
OV
L'ART DE PENSER:
CONTENANT,
Outre les Règles communes,
PLVSIEVRS OBSERVATIONS
nouuelles, propres à former
LE IVGEMENT.

Première Édition

MDCLXII

(1662)




<https://humanbooks.xyz>

LA LOGIQUE OU L'ART DE PENSER
Antoine Arnauld, Pierre Nicole (1662)



A V I S.

 *A naissance de ce petit ouvrage est due entièrement au hasard, et plutôt à une espèce de divertissement qu'à un dessein sérieux. Une personne de condition entretenant un jeune seigneur, qui dans un âge peu avancé faisait paraître beaucoup de solidité et de pénétration d'esprit, lui dit qu'étant jeune, il avait trouvé un homme qui l'avait rendu, en quinze jours, capable de répondre sur une partie de la logique. Ce discours donna occasion à une autre personne qui était présente, et qui n'avait pas grande estime pour cette science, de répondre en riant, que si Monsieur... voulait en prendre la peine, on s'engagerait bien à lui apprendre en quatre ou cinq jours tout ce qu'il y avait d'utile dans la logique. Cette proposition faite en l'air ayant servi quelque temps d'entretien, on se résolut d'en faire l'essai ; mais comme on ne jugea pas les logiques ordinaires assez courtes, ni assez nettes, on eut l'idée d'en faire un petit abrégé qui ne fût que pour lui.*

C'est l'unique vue qu'on avait lorsqu'on se mit en devoir d'y travailler, et l'on ne pensait pas y employer plus d'un jour; mais quand on voulut s'y appliquer, il vint dans l'esprit tant de réflexions nouvelles qu'on fut obligé de les écrire pour s'en décharger : ainsi, au lieu d'un jour, on y en employa quatre ou cinq, pendant lesquels on forma le corps de cette logique, à laquelle on a depuis ajouté diverses choses.

Or, quoiqu'on y ait embrassé beaucoup plus de matières qu'on ne s'était engagé de faire d'abord, néanmoins l'essai en réussit comme on se l'était promis; car ce jeune seigneur l'ayant lui-même réduite en quatre tables, il en apprit facilement une par jour, sans même qu'il eût presque besoin de personne pour l'entendre. Il est vrai qu'on ne doit pas espérer que d'autres que lui y entrent avec la même facilité; son esprit étant tout à fait extraordinaire dans toutes les choses qui dépendent de l'intelligence.

Voilà la rencontre qui a produit cet ouvrage : mais, quelque sentiment qu'on en ait, on ne peut, au moins avec justice, en désapprouver l'impression, puisqu'elle a été plutôt forcée que volontaire : car plusieurs personnes en ayant tiré des copies manuscrites, ce qu'on sait assez ne pouvoir se faire sans qu'il s'y glisse beaucoup de fautes, on a eu avis que les libraires se

disposaient à l'imprimer; de sorte qu'on a jugé plus à propos de le donner au public correct et entier, que de permettre qu'on l'imprimât sur des copies défectueuses; mais c'est aussi ce qui a obligé d'y faire diverses additions qui l'ont augmenté de près d'un tiers, parce qu'on a cru devoir étendre ces vues plus loin qu'on n'avait fait en ce premier essai. C'est le sujet du discours suivant, où l'on explique la fin qu'on s'y est proposée, et la raison des matières qu'on y a traitées.



DISCOVERS
SVR LE DESSEIN
DE CETTE LOGIQUE.



L n'y a rien de plus estimable que le bon sens et la justesse de l'esprit dans le discernement du vrai et du faux. Toutes les autres qualités d'esprit ont des usages bornés ; mais l'exactitude de la raison est généralement utile dans toutes les parties et dans tous les emplois de la vie. Ce n'est pas seulement dans les sciences qu'il est difficile de distinguer la vérité de l'erreur ; mais aussi dans la plupart des sujets dont les hommes parlent, et des affaires qu'ils traitent. Il y a presque partout des routes différentes, les unes vraies, les autres fausses, et c'est à la raison d'en faire le choix. Ceux qui choisissent bien sont ceux qui ont l'esprit juste ; ceux qui prennent le

mauvais parti sont ceux qui ont l'esprit faux ; et c'est la première et la plus importante différence qu'on peut mettre entre les qualités de l'esprit des hommes.

Ainsi, la principale application qu'on devrait avoir serait de former son jugement et de le rendre aussi exact qu'il le peut être ; et c'est à quoi devrait tendre la plus grande partie de nos études. On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquérir les sciences, et l'on devrait se servir, au contraire, des sciences comme d'un instrument pour perfectionner sa raison ; la justesse de l'esprit étant infiniment plus considérable que toutes les connaissances spéculatives auxquelles on peut arriver par le moyen des sciences les plus véritables et les plus solides : ce qui doit porter les personnes sages à ne s'y engager qu'autant qu'elles peuvent servir à cette fin, et à n'en faire que l'essai et non l'emploi des forces de leur esprit.

Si l'on ne s'y applique dans ce dessein, on ne voit pas que l'étude de ces sciences spéculatives, comme de la géométrie, de l'astronomie et de la physique, soit autre chose qu'un amusement assez vain, ni qu'elles soient beaucoup plus estimables que l'ignorance de toutes ces choses, qui a au moins cet avantage, qu'elle

est moins pénible, et qu'elle ne donne pas lieu à la sotte vanité que l'on tire souvent de ces connaissances stériles et infructueuses.

Non seulement ces sciences ont des recoins et des enfoncements fort peu utiles ; mais elles sont toutes inutiles, si on les considère en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Les hommes ne sont pas nés pour employer leur temps à mesurer des lignes, à examiner les rapports des angles, à considérer les divers mouvements de la matière. Leur esprit est trop grand, leur vie trop courte, leur temps trop précieux pour l'occuper à de si petits objets ; mais ils sont obligés d'être justes, équitables, judicieux dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions et dans toutes les affaires qu'ils manient, et c'est à quoi ils doivent particulièrement s'exercer et se former.

Ce soin et cette étude est d'autant plus nécessaire, qu'il est étrange combien c'est une qualité rare que cette exactitude de jugement. On ne rencontre partout que des esprits faux, qui n'ont presque aucun discernement de la vérité ; qui prennent toutes choses d'un mauvais biais ; qui se payent des plus mauvaises raisons, et qui veulent en payer les autres ; qui se laissent emporter par les moindres apparences ; qui sont toujours dans l'excès et

dans les extrémités; qui n'ont point de serre pour se tenir fermes dans les vérités qu'ils savent, parce que c'est plutôt le hasard qui les y attache qu'une solide lumière; ou qui s'arrêtent, au contraire, à leur sens avec tant d'opiniâtreté, qu'ils n'écoutent rien de ce qui pourrait les détromper; qui décident hardiment ce qu'ils ignorent, ce qu'ils n'entendent pas, et ce que personne n'a peut-être jamais entendu; qui ne font point de différence entre parler et parler, ou qui ne jugent de la vérité des choses que par le ton de la voix : celui qui parle facilement et gravement a raison; celui qui a quelque peine à s'expliquer, ou qui fait paraître quelque chaleur, a tort. Ils n'en savent pas davantage.

C'est pourquoi il n'y a point d'absurdités si insupportables qui ne trouvent des approbateurs. Quiconque a dessein de piper le monde, est assuré de trouver des personnes qui seront bien aises d'être pipées; et les plus ridicules sottises rencontrent toujours des esprits auxquels elles sont proportionnées, Après que l'on voit tant de gens infatués des folies de l'astrologie judiciaire, et que des personnes graves traitent cette matière sérieusement, on ne doit plus s'étonner de rien. Il y a une constellation dans le ciel qu'il a

plu à quelques personnes de nommer Balance, et qui ressemble à une balance comme à un moulin à vent : la balance est le symbole de la justice : donc ceux qui naîtront sous cette constellation seront justes et équitables. Il y a trois autres signes dans le Zodiaque, qu'on nomme l'un Bélier, l'autre Taureau, l'autre Capricorne, et qu'on eût pu aussi bien appeler Éléphant, Crocodile et Rhinocéros : le bélier, le taureau et le capricorne sont des animaux qui ruminent ; donc ceux qui prennent médecine lorsque la lune est sous ces constellations, sont en danger de la revomir. Quelque extravagants que soient ces raisonnements, il se trouve des personnes qui les débitent, et d'autres qui s'en laissent persuader.

Cette fausseté d'esprit n'est pas seulement cause des erreurs que l'on mêle dans les sciences, mais aussi de la plupart des fautes que l'on commet dans la vie civile, des querelles injustes, des procès mal fondés, des avis téméraires, des entreprises mal concertées. Il y en a peu qui n'aient leur source dans quelque erreur et dans quelque faute de jugement : de sorte qu'il n'y a point de défaut dont on ait plus d'intérêt de se corriger.

Mais autant cette correction est souhaitable, autant est-il difficile d'y réussir,

parce qu'elle dépend beaucoup de la mesure d'intelligence que nous apportons en naissant. Le sens commun n'est pas une qualité si commune que l'on pense. Il y a une infinité d'esprits grossiers et stupides que l'on ne peut réformer en leur donnant l'intelligence de la vérité, mais en les retenant dans les choses qui sont à leur portée, et en les empêchant de juger de ce qu'ils ne sont pas capables de connaître. Il est vrai néanmoins qu'une grande partie des faux jugements des hommes ne vient pas de ce principe, et qu'elle n'est causée que par la précipitation de l'esprit et par le défaut d'attention, qui fait que l'on juge témérairement de ce que l'on ne connaît que confusément et obscurément. Le peu d'amour que les hommes ont pour la vérité fait qu'ils ne se mettent pas en peine la plupart du temps de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Ils laissent entrer dans leur âme toutes sortes de discours et de maximes ; ils aiment mieux les supposer pour véritables que de les examiner : s'ils ne les entendent pas, ils veulent croire que d'autres les entendent bien ; et ainsi ils se remplissent la mémoire d'une infinité de choses fausses, obscures et non entendues, et raisonnent ensuite sur ces principes, sans presque considérer ni ce qu'ils disent, ni ce

qu'ils pensent.

La vanité et la présomption contribuent encore beaucoup à ce défaut. On croit qu'il y a de la honte à douter et à ignorer ; et l'on aime mieux parler et décider au hasard que de reconnaître qu'on n'est pas assez informé des choses pour en porter jugement. Nous sommes tous pleins d'ignorance et d'erreurs ; et cependant on à toutes les peines du monde à tirer de la bouche des hommes cette confession si juste et si conforme à leur condition naturelle : je me trompe, et je n'en sais rien.

Il s'en trouve d'autres au contraire qui ayant assez de lumières pour connaître qu'il y a quantité de choses obscures et incertaines, et voulant, par une autre sorte de vanité, témoigner qu'ils ne se laissent pas aller à la crédulité populaire, mettent leur gloire à soutenir qu'il n'y a rien de certain : ils se déchargent ainsi de la peine de les examiner, et, sur ce mauvais principe, ils mettent en doute les vérités les plus constantes, et la Religion même. C'est la source du Pyrrhonisme, qui est une autre extravagance de l'esprit humain, qui, paraissant contraire à la témérité de ceux qui croient et décident tout, vient néanmoins de la même source, qui est le défaut d'attention ; car comme les

uns ne veulent pas se donner la peine de discerner les erreurs, les autres ne veulent pas prendre celle d'envisager la vérité avec le soin nécessaire pour en apercevoir l'évidence. La moindre lueur suffit aux uns pour les persuader de choses très fausses, et elle suffit aux autres pour les faire douter des choses les plus certaines : mais, dans les uns et dans les autres, c'est le même défaut d'application qui produit des effets si différents.

La vraie raison place toutes choses dans le rang qui leur convient ; elle fait douter de celles qui sont douteuses, rejeter celles qui sont fausses, et reconnaître de bonne foi celles qui sont évidentes, sans s'arrêter aux vaines raisons des Pyrrhoniens, qui ne détruisent pas l'assurance raisonnable que l'on a des choses certaines, non pas même dans l'esprit de ceux qui les proposent. Personne ne douta jamais sérieusement qu'il y a une terre, un soleil et une lune, ni si le tout est plus grand que sa partie. On peut bien faire dire extérieurement à sa bouche qu'on en doute, parce que l'on peut mentir ; mais on ne peut pas le faire dire à son esprit. Ainsi le Pyrrhonisme n'est pas une secte de gens qui soient persuadés de ce qu'ils disent, mais c'est une secte de menteurs. Aussi se contredisent-ils souvent en parlant de

leur opinion, leur cœur ne pouvant s'accorder avec leur langue, comme on peut le voir dans Montaigne, qui a tâché de le renouveler au dernier siècle.

Car, après avoir dit que les Académiciens étaient différents des Pyrrhoniens, en ce que les Académiciens avouaient qu'il y avait des choses plus vraisemblables que les autres, ce que les Pyrrhoniens ne voulaient pas reconnaître, il se déclare pour les Pyrrhoniens en ces termes : *L'avis, dit-il, des Pyrrhoniens est plus hardi, et quant et quant plus vraisemblable.* Il y a donc des choses plus vraisemblables que les autres : et ce n'est pas pour faire une pointe qu'il parle ainsi ; ce sont des paroles qui lui sont échappées sans y penser, et qui naissent du fond de la nature, que le mensonge des opinions ne peut étouffer.

Mais le mal est que, dans les choses qui ne sont pas si sensibles, ces personnes, qui mettent leur plaisir à douter de tout, empêchent leur esprit de s'appliquer à ce qui pourrait les persuader, ou ne s'y appliquent qu'imparfaitement, et ils tombent par là dans une incertitude volontaire à l'égard des choses de la Religion, parce que cet état de ténèbres qu'ils se procurent leur est agréable, et leur paraît commode pour apaiser les remords de

leur conscience, et pour contenter librement leurs passions.

Ainsi, comme ces dérèglements d'esprit, qui paraissent opposés, l'un portant à croire légèrement ce qui est obscur et incertain, et l'autre à douter de ce qui est clair et certain, ont néanmoins le même principe, qui est la négligence à se rendre attentif autant qu'il faut pour discerner la vérité, il est visible qu'il faut y remédier de la même sorte, et que l'unique moyen de s'en garantir est d'apporter une attention exacte à nos jugements et à nos pensées. C'est la seule chose qui soit absolument nécessaire pour se défendre des surprises : car ce que les Académiciens disaient, qu'il était impossible de trouver la vérité, si on n'en avait des marques, comme on ne pourrait reconnaître un esclave fugitif qu'on chercherait si on n'avait des signes pour le distinguer des autres, au cas qu'on le rencontrât, n'est qu'une vaine subtilité. Comme il ne faut point d'autres marques pour distinguer la lumière des ténèbres, que la lumière même qui se fait sentir, ainsi, il n'en faut point d'autres pour reconnaître la vérité, que la clarté même qui l'environne, et qui se soumet l'esprit et le persuade malgré qu'il en ait ; de sorte que toutes les raisons

de ces philosophes ne sont pas plus capables d'empêcher l'âme de se rendre à la vérité, lorsqu'elle en est fortement pénétrée, qu'elles sont capables d'empêcher les yeux de voir, lorsqu'étant ouverts, ils sont frappés par la lumière du soleil,

Mais, parce que l'esprit se laisse quelquefois abuser par de fausses lueurs, lorsqu'il n'y apporte pas l'attention nécessaire, et qu'il y a bien des choses que l'on ne connaît que par un long et difficile examen, il est certain qu'il serait utile d'avoir des règles pour s'y conduire de telle sorte, que la recherche de la vérité en fût et plus facile et plus sûre; et ces règles, sans doute, ne sont pas impossibles. Car, puisque les hommes se trompent quelquefois dans leurs jugements, et que, quelquefois aussi, ils ne se trompent pas, qu'ils raisonnent tantôt bien et tantôt mal, et qu'après avoir mal raisonné, ils sont capables de reconnaître leur faute, ils peuvent remarquer, en faisant des réflexions sur leurs pensées, quelle méthode ils ont suivie, lorsqu'ils ont bien raisonné, et quelle a été la cause de leur erreur, lorsqu'ils se sont trompés, et former ainsi des règles sur ces réflexions, pour éviter à l'avenir d'être surpris.

C'est proprement ce que les philosophes

entreprennent, et sur quoi ils nous font des promesses magnifiques. Si on veut les en croire, ils nous fournissent, dans cette partie qu'ils destinent à cet effet, et qu'ils appellent Logique, une lumière capable de dissiper toutes les ténèbres de notre esprit ; ils corrigent toutes les erreurs de nos pensées, et ils nous donnent des règles si sûres, qu'elles nous conduisent infailliblement à la vérité, et si nécessaires tout ensemble, que, sans elles, il est impossible de la connaître avec une entière certitude. Ce sont les éloges qu'ils donnent eux-mêmes à leurs préceptes. Mais, si l'on considère ce que l'expérience nous fait voir de l'usage que ces philosophes en font, et dans la logique, et dans les autres parties de la philosophie, on aura beaucoup de sujet de se défier de la vérité de ces promesses.

Néanmoins, parce qu'il n'est pas juste de rejeter absolument ce qu'il y a de bon dans la logique, à cause de l'abus qu'on peut en faire, et qu'il n'est pas vraisemblable que tant de grands esprits, qui se sont appliqués avec tant de soin aux règles du raisonnement, n'aient rien du tout trouvé de solide ; et enfin parce que la coutume a introduit une certaine nécessité de savoir au moins grossièrement ce que c'est que logique, on a cru que ce serait

contribuer en quelque chose à l'utilité publique, que d'en tirer ce qui peut le plus servir à former le jugement. Et c'est proprement le dessein qu'on s'est proposé dans cet ouvrage, en y ajoutant plusieurs nouvelles réflexions qui sont venues dans l'esprit en écrivant, et qui en font la plus grande et peut-être la plus considérable partie.

Car il semble que les philosophes ordinaires ne se soient guère appliqués qu'à donner des règles des bons et des mauvais raisonnements. Or, quoique l'on ne puisse pas dire que ces règles soient inutiles, puisqu'elles servent quelquefois à découvrir le défaut de certains arguments embarrassés, et à disposer ses pensées d'une manière plus convaincante, néanmoins on ne doit pas aussi croire que cette utilité s'étende bien loin, la plupart des erreurs des hommes ne consistant pas à se laisser tromper par de mauvaises conséquences, mais à se laisser aller à de faux jugements dont on tire de mauvaises conséquences. C'est à quoi ceux qui jusqu'ici ont traité de la Logique ont peu cherché de remèdes, et ce qui fait le principal sujet des nouvelles réflexions qu'on trouvera partout dans ce livre.

On est obligé néanmoins de reconnaître

que ces réflexions, qu'on appelle nouvelles, parce qu'on ne les voit pas dans les Logiques communes, ne sont pas toutes de celui qui a travaillé à cet ouvrage, et qu'il en a emprunté quelques-unes des livres d'un célèbre philosophe de ce siècle, qui a autant de netteté d'esprit qu'on trouve de confusion dans les autres. On en a aussi tiré quelques autres d'un petit écrit non imprimé, qui avait été fait par feu M. Pascal, et qu'il avait intitulé, *De l'esprit géométrique*, et c'est ce qui est dit dans le Chapitre IX de la première partie, de la différence des définitions de noms et des définitions de choses, et les cinq règles qui sont expliquées dans la quatrième partie, que l'on y a beaucoup plus étendues qu'elles ne le sont dans cet écrit.

Quant à ce qu'on a tiré des livres ordinaires de la logique, voici ce qu'on y a observé :

Premièrement, on a eu dessein de renfermer dans celle-ci tout ce qui était véritablement utile dans les autres, comme les règles des figures, les divisions des termes et des idées, quelques réflexions sur les propositions. Il y avait d'autres choses qu'on jugeait assez inutiles, comme les catégories et les lieux; mais parce qu'elles étaient courtes, faciles et communes, on n'a pas cru devoir les omettre,

en avertissant néanmoins du jugement qu'on doit en faire, afin qu'on ne les crût pas plus utiles qu'elles ne sont.

On a été plus en doute sur certaines matières assez épineuses et peu utiles, comme les conversions des propositions, la démonstration des règles des figures, mais enfin on s'est résolu de ne pas les retrancher, la difficulté même n'en étant pas entièrement inutile. Car il est vrai que, lorsqu'elle ne se termine à la connaissance d'aucune vérité, on a raison de dire : *Stultum est difficiles habere nugas* : mais on ne doit pas l'éviter de même, quand elle mène à quelque chose de vrai, parce qu'il est avantageux de s'exercer à entendre les vérités difficiles.

Il y a des estomacs qui ne peuvent digérer que les viandes légères et délicates ; et il y a de même des esprits qui ne peuvent s'appliquer à comprendre que les vérités faciles et revêtues des ornements de l'éloquence. L'un et l'autre est une délicatesse blâmable, ou plutôt une véritable faiblesse. Il faut rendre son esprit capable de découvrir la vérité, lors même qu'elle est cachée et enveloppée, et de la respecter sous quelque forme qu'elle paraisse. Si on ne surmonte cet éloignement et ce dégoût, qu'il est facile à tout le monde de concevoir de

toutes les choses qui paraissent un peu subtiles et scolastiques, on étreint insensiblement son esprit, et on le rend incapable de comprendre ce qui ne se connaît que par l'enchaînement de plusieurs propositions : et, ainsi, quand une vérité dépend de trois ou quatre principes qu'il est nécessaire d'envisager tout à la fois, on s'éblouit, on se rebute, et l'on se prive par ce moyen de la connaissance de plusieurs choses utiles ; ce qui est un défaut considérable.

La capacité de l'esprit s'étend et se resserre par l'accoutumance, et c'est à quoi servent principalement les mathématiques, et généralement toutes les choses difficiles, comme celles dont nous parlons ; car elles donnent une certaine étendue à l'esprit, et elles l'exercent à s'appliquer davantage et à se tenir plus ferme dans ce qu'il connaît.

Ce sont les raisons qui ont porté à ne pas omettre ces matières épineuses, et à les traiter même aussi subtilement qu'en aucune autre Logique. Ceux qui n'en seront pas satisfaits peuvent s'en délivrer en ne les lisant pas ; car on a eu soin pour cela de les en avertir à la tête même des chapitres, afin qu'ils n'aient pas sujet de s'en plaindre, et que s'ils les lisent, ce soit volontairement.

On n'a pas cru aussi devoir s'arrêter au dé-

goût de quelques personnes qui ont en horreur certains termes artificiels qu'on a formés pour retenir plus facilement les diverses manières de raisonner, comme si c'étaient des mots de magie, et qui font souvent des railleries assez froides sur *baroco* et *baralepton*, comme tenant du caractère de pédant; parce que l'on a jugé qu'il y avait plus de bassesse dans ces railleries que dans ces mots. La vraie raison et le bon sens ne permettent pas qu'on traite de ridicule ce qui ne l'est point. Or, il n'y a rien de ridicule dans ces termes, pourvu qu'on n'en fasse pas un trop grand mystère; et que, comme ils n'ont été faits que pour soulager la mémoire, on ne veuille pas les faire passer dans l'usage ordinaire, et dire, par exemple, qu'on va faire un argument en *bocardo* ou en *felapton*, ce qui serait en effet très ridicule.

On abuse quelquefois beaucoup de ce reproche de pédanterie, et souvent on y tombe en l'attribuant aux autres. La pédanterie est un vice d'esprit et non de profession; et il y a des pédants de toutes robes, de toutes conditions et de tous états. Relever des choses basses et petites, faire une vaine montre de sa science, entasser du grec et du latin sans jugement, s'échauffer sur l'ordre des mois attiques, sur les habits des Macédoniens et sur

de semblables disputes de nul usage ; piller un auteur en lui disant des injures, déchirer outrageusement ceux qui ne sont pas de notre sentiment sur l'intelligence d'un passage de Suetone, ou sur l'étymologie d'un mot, comme s'il s'y agissait de la religion et de l'État : vouloir faire soulever tout le monde contre un homme qui n'estime pas assez Cicéron, comme contre un perturbateur du repos public, ainsi que Jules Scaliger a tâché de faire contre Erasme, s'intéresser pour la réputation d'un ancien philosophe, comme si l'on était son proche parent, c'est proprement ce qu'on peut appeler pédanterie ; mais il n'y en a point à entendre ni à expliquer des mots artificiels assez ingénieusement inventés, et qui n'ont pour but que le soulagement de la mémoire, pourvu qu'on en use avec les précautions que l'on a marquées.

Il ne reste plus qu'à rendre raison pourquoi on a omis grand nombre de questions qu'on trouve dans les Logiques ordinaires, comme celles qu'on traite dans les prolégomènes, l'universel *a parte rei*, les relations et plusieurs autres semblables ; et sur cela il suffirait presque de répondre qu'elles appartiennent plutôt à la métaphysique qu'à la logique. Mais il est vrai néanmoins que ce n'est pas ce qu'on

a principalement considéré; car quand on a jugé qu'une matière pouvait être utile pour former le jugement, on a peu regardé à quelle science elle appartenait. L'arrangement de nos diverses connaissances est libre comme celui des lettres d'une imprimerie; chacun a droit d'en former différents ordres, selon son besoin, quoique, lorsqu'on en forme, on les doive ranger de la manière la plus naturelle : il suffit qu'une matière nous soit utile pour nous en servir, et la regarder non comme étrangère, mais comme propre. C'est pourquoi on trouvera ici quantité de choses de physique et de morale, et presque autant de métaphysique qu'il est nécessaire d'en savoir, quoique l'on ne prétende point pour cela avoir emprunté rien de personne. Tout ce qui sert à la Logique lui appartient; et c'est une chose entièrement ridicule que les gênes que se donnent certains auteurs, comme Ramus et les Ramistes, quoique d'ailleurs fort habiles gens, qui prennent autant de peine pour borner les juridictions de chaque science, et faire qu'elles n'entreprennent pas les unes sur les autres, que l'on en prend pour marquer les limites des royaumes et régler les ressorts des parlements.

Ce qui a porté aussi à retrancher en-

tièrement ces questions d'école, n'est pas simplement de ce qu'elles sont difficiles et de peu d'usage : on en a traité quelques-unes de cette nature ; mais c'est qu'ayant toutes ces mauvaises qualités, on a cru de plus qu'on pourrait se dispenser d'en parler sans choquer personne, parce qu'elles sont peu estimées.

Car il faut mettre une grande différence entre les questions inutiles dont les livres de philosophie sont remplis. Il y en a qui sont assez méprisées par ceux mêmes qui les traitent, et il y en a, au contraire, qui sont célèbres et autorisées, et qui ont beaucoup de cours dans les écrits de personnes d'ailleurs estimables.

Il semble que c'est un devoir auquel on est obligé à l'égard de ces opinions communes et célèbres, quelque fausses qu'on les croie, de ne pas ignorer ce qu'on en dit. On doit cette civilité, ou plutôt cette justice, non à la fausseté, car elle n'en mérite point, mais aux hommes qui en sont prévenus, de ne pas rejeter ce qu'ils estiment sans l'examiner. Et ainsi il est raisonnable d'acheter, par la peine d'apprendre ces questions, le droit de les mépriser.

Mais on a plus de liberté dans les premières ; et celles de logique, que nous avons cru devoir omettre, sont de ce genre : elles ont

cela de commode qu'elles ont peu de crédit, non seulement dans le monde où elles sont inconnues, mais parmi ceux-là même qui les enseignent. Personne, Dieu merci, ne prend intérêt à l'universel *a parte rei*, à l'être de raison, ni aux secondes intentions ; et ainsi on n'a pas lieu d'appréhender que quelqu'un se choque de ce qu'on n'en parle point ; outre que ces matières sont si peu propres à être mises en français, qu'elles auraient été plus capables de décrier la philosophie de l'École, que de la faire estimer.

Il est bon aussi d'avertir qu'on s'est dispensé de suivre toujours les règles d'une méthode tout à fait exacte, ayant mis beaucoup de choses dans la quatrième partie qu'on aurait pu rapporter à la seconde et à la troisième ; mais on l'a fait à dessein, parce qu'on a jugé qu'il était utile de voir en un même lieu tout ce qui était nécessaire pour rendre une science parfaite ; ce qui est le plus grand ouvrage de la méthode dont on traite dans la quatrième partie : et c'est pour cette raison qu'on a réservé de parler en ce lieu-là des axiomes et des démonstrations.

Voilà à peu près les vues que l'on a eues dans cette Logique. Peut-être qu'avec tout cela il y aura fort peu de personnes qui en

profitent, ou qui s'aperçoivent du fruit qu'elles en tireront; parce qu'on ne s'applique guère d'ordinaire à mettre en usage des préceptes par des réflexions expresses; mais on espère néanmoins que ceux qui l'auront lue avec quelque soin pourront en prendre une teinture qui les rendra plus exacts et plus solides dans leurs jugements, sans même qu'ils y pensent, comme il y a de certains remèdes qui guérissent des maux, en augmentant la vigueur et en fortifiant les parties. Quoi qu'il en soit, au moins n'incommodera-t-elle pas longtemps personne, ceux qui sont un peu avancés pouvant la lire et apprendre en sept ou huit jours; et il est difficile que, contenant une si grande diversité de choses, chacun n'y trouve de quoi se payer de la peine de sa lecture.



LA LOGIQUE:

OV

L'ART DE PENSER.



A logique est l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'instruire soi-même que pour en instruire les autres.

Cet art consiste dans les réflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales opérations de leur esprit, *concevoir, juger, raisonner et ordonner*.

On appelle *concevoir*, la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit, comme lorsque nous nous représentons un soleil, une terre, un arbre, un rond, un carré, la pensée, l'être, sans en former aucun jugement exprès, et la forme par

laquelle nous nous représentons ces choses s'appelle *idée*.

On appelle *juger*, l'action de notre esprit par laquelle, joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, ou nie de l'une qu'elle soit l'autre, comme lorsqu'ayant l'idée de la Terre et l'idée du rond, j'affirme de la Terre qu'elle est ronde, ou je nie qu'elle soit ronde.

On appelle *raisonner* l'action de notre esprit, par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres ; comme lorsqu'ayant jugé que la véritable vertu doit être rapportée à Dieu, et que la vertu des païens ne lui était pas rapportée, il en conclut que la vertu des païens n'était pas une véritable vertu.

On appelle ici *ordonner* l'action de l'esprit, par laquelle ayant sur un même sujet, comme sur le corps humain, diverses idées, divers jugements et divers raisonnements, il les dispose en la manière la plus propre pour faire connaître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore *méthode*.

Tout cela se fait naturellement, et quelquefois mieux par ceux qui n'ont appris aucune règle de la logique, que par ceux qui les ont apprises.

Ainsi, cet art ne consiste pas à trouver le

moyen de faire ces opérations, puisque la nature seule nous les fournit en nous donnant la raison ; mais à faire des réflexions sur ce que la nature nous fait faire, qui nous servent à trois choses.

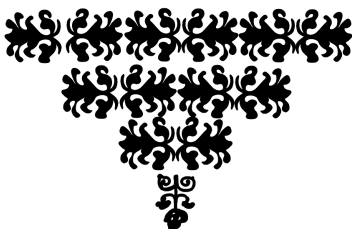
La première est d'être assurés que nous usons bien de notre raison, parce que la considération de la règle nous y fait faire une nouvelle attention.

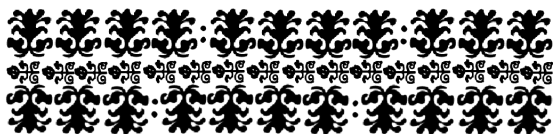
La seconde est de découvrir et d'expliquer plus facilement l'erreur ou le défaut qui peut se rencontrer dans les opérations de notre esprit ; car il arrive souvent que l'on découvre ; par la seule lumière naturelle, qu'un raisonnement est faux, et qu'on ne découvre pas néanmoins la raison pourquoi il est faux, comme ceux qui ne savent pas la peinture peuvent être choqués du défaut d'un tableau, sans pouvoir néanmoins expliquer quel est ce défaut qui les choque.

La troisième est de nous faire mieux connaître la nature de notre esprit par les réflexions que nous faisons sur ses actions ; ce qui est plus excellent en soi, quand on n'y regarderait que la seule spéculation, que la connaissance de toutes les choses corporelles, qui sont infiniment au-dessous des spirituelles.

Que si les réflexions que nous faisons sur nos pensées n'avaient jamais regardé que nous-mêmes, il aurait suffi de les considérer en elles-mêmes, sans les revêtir d'aucunes paroles ni d'aucuns autres signes ; mais parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres qu'en les accompagnant de signes extérieurs, et que même cette accoutumance est si forte, que quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres, il est nécessaire dans la logique de considérer les idées jointes aux mots, et les mots joints aux idées.

De tout ce que nous venons de dire, il s'ensuit que la logique peut être divisée en quatre parties, selon les diverses réflexions que l'on fait sur ces quatre opérations de l'esprit.





PREMIÈRE PARTIE

*CONTENANT LES RÉFLEXIONS SUR
LES IDÉES, OU SUR LA PREMIÈRE
ACTION DE L'ESPRIT, QUI S'APPELLE
CONCEVOIR.*

COMME nous ne pouvons avoir aucune connaissance de ce qui est hors de nous que par l'entremise des idées qui sont en nous, il n'y a rien de plus important dans la Logique et dans toutes les autres sciences que de bien connaître nos idées.

Pour les bien comprendre nous les considérerons en cinq manières.

La première, selon leur nature et leur origine.

La deuxième, selon la principale différence des objets qu'elles représentent.

La troisième, selon leur simplicité ou composition ; où nous traiterons des abstractions et précisions d'esprit.

La quatrième, selon leur étendue ou restriction, c'est-à-dire leur universalité, particularité, singularité.

La cinquième, selon leur clarté et obscurité, ou distinction et confusion.



CHAPITRE I

DES IDÉES SELON LEUR NATURE ET LEUR ORIGINE.

LE mot d'idée est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne peut les expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs et de plus simples.

Mais tout ce qu'on peut faire pour empêcher qu'on ne s'y trompe, est de marquer la fausse intelligence qu'on pourrait donner à ce mot, en le restreignant à cette seule façon de concevoir les choses, qui se fait par l'application de notre esprit aux images qui sont peintes dans notre cerveau, et qui s'appelle imagination.

Car, comme saint Augustin remarque souvent, l'homme, depuis le péché, s'est tellement accoutumé à ne considérer que les choses corporelles dont les images entrent par les sens

dans notre cerveau, que la plupart croient ne pouvoir concevoir une chose quand ils ne se la peuvent imaginer, c'est-à-dire se la représenter sous une image corporelle, comme s'il n'y avait en nous que cette seule manière de penser et de concevoir.

Au lieu qu'on ne peut faire réflexion sur ce qui se passe dans notre esprit, qu'on ne reconnaisse que nous concevons un très grand nombre de choses sans aucune de ces images, et qu'on ne s'aperçoive de la différence qu'il y a entre l'imagination et la pure intellection. Car lors, par exemple, que je m'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure terminée par trois lignes droites ; mais, outre cela, je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit, et c'est proprement ce qui s'appelle imaginer. Que si je veux penser à une figure de mille angles, je conçois bien, à la vérité, que c'est une figure composée de mille côtés ; aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement ; mais je ne puis m'imaginer les mille côtés de cette figure, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit.

Il est vrai néanmoins que la coutume que

nous avons de nous servir de notre imagination, lorsque nous pensons aux choses corporelles, fait souvent qu'en concevant une figure de mille angles, on se représente confusément quelque figure ; mais il est évident que cette figure, qu'on se représente alors par l'imagination, n'est point une figure de mille angles, puisqu'elle ne diffère nullement de ce que je me représenterais si je pensais à une figure de dix mille angles, et qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les propriétés qui font la différence d'une figure de mille angles d'avec tout autre polygone.

Je ne puis donc proprement m'imaginer une figure de mille angles ; puisque l'image que j'en voudrais peindre dans mon imagination me représenterait toute autre figure d'un grand nombre d'angles, aussitôt que celle de mille angles ; et néanmoins je puis la concevoir très clairement et très distinctement, puisque j'en puis démontrer toutes les propriétés, comme, que tous ses angles ensemble sont égaux à 1996 angles droits : et, par conséquent, c'est autre chose de s'imaginer, et autre chose de concevoir.

Cela est encore plus clair par la considération de plusieurs choses que nous concevons très clairement, quoiqu'elles ne soient en

aucune sorte du nombre de celles que l'on peut s'imaginer. Car, que concevons-nous plus clairement que notre pensée lorsque nous pensons ? Et cependant il est impossible de s'imaginer une pensée, ni d'en peindre aucune image dans notre cerveau. Le *oui* et le *non* n'y peuvent aussi en avoir aucune : celui qui juge que Ta terre est ronde, et celui qui juge qu'elle n'est pas ronde, ayant tous deux les mêmes choses peintes dans le cerveau, à savoir, la Terre et la rondeur ; mais l'un y ajoutant l'affirmation, qui est une action de son esprit, laquelle il conçoit sans aucune image corporelle, et l'autre une action contraire, qui est la négation, laquelle peut encore moins avoir d'image.

Lors donc que nous parlons des idées, nous n'appelons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions.

D'où il s'ensuit que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles, lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose que nous signifions par nos paroles,

quoique cette idée soit quelquefois plus claire et plus distincte, et quelquefois plus obscure et plus confuse, comme nous l'expliquerons plus bas ; car il y aurait de la contradiction entre dire que je sais ce que je dis en prononçant un mot, et que néanmoins je ne conçois rien en le prononçant que le son même du mot.

Et c'est ce qui fait voir la fausseté de deux opinions très dangereuses qui ont été avancées par des Philosophes de ce temps.

La première est que nous n'avons aucune idée de Dieu, car si nous n'en avions aucune idée, en prononçant le nom de Dieu nous n'en concevrions que ces quatre lettres D, i, e, u, et un Français n'aurait rien davantage dans l'esprit en entendant le nom de Dieu, que si, entrant dans une synagogue et étant entièrement ignorant de la langue hébraïque, il entendait prononcer en hébreu Adonaï, ou Eloha.

Et quand les hommes ont pris le nom de Dieu, comme Caligula, et Domitien, ils n'auraient commis aucune impiété, puisqu'il n'y a rien dans ces lettres ou ces deux syllabes *Deus*, qui ne puisse être attribué à un homme, si on n'y attachait aucune idée. D'où vient qu'on n'accuse point un Hollandais d'être impie pour s'appeler *Ludovicus Dieu*? En quoi donc consistait l'impiété de ces princes, sinon

en ce que laissant à ce mot *Deus* une partie au moins de son idée, comme est celle d'une nature excellente et adorable, ils s'approprièrent ce nom avec cette idée ?

Mais, si nous n'avions point d'idée de Dieu, sur quoi pourrions-nous fonder tout ce que nous disons de Dieu ? comme, qu'il n'y en a qu'un : qu'il est tout-puissant, tout bon, tout sage, éternel ; puisqu'il n'y a rien de tout cela enfermé dans ce son *Dieu*, mais seulement dans l'idée que nous avons de Dieu, et que nous avons jointe à ce son.

Et ce n'est aussi que par là que nous refusons le nom de Dieu à toutes les fausses divinités, non pas que ce mot ne puisse leur être attribué, s'il était pris matériellement, puisqu'il leur a été attribué par les païens ; mais parce que l'idée qui est en nous du souverain Être, et que l'usage a liée à ce mot de Dieu, ne convient qu'au seul vrai Dieu.

La seconde de ces fausses opinions est ce qu'un Anglais a dit, *que le raisonnement n'est peut-être autre chose qu'un assemblage et enchaînement de noms par ce mot est. D'où il s'ensuivrait que par la raison nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations ; c'est-à-dire que nous voyons simplement si nous*

assemblons bien ou mal les noms des choses selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie, touchant leurs significations.

À quoi cet auteur ajoute : Si cela est, comme il peut être, le raisonnement dépendra des mots, les mots de l'imagination, et l'imagination dépendra peut-être, comme je le crois, du mouvement des organes corporels; et ainsi notre âme (mens) ne sera autre chose qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique.

Il faut croire que ces paroles ne contiennent qu'une objection éloignée du sentiment de celui qui la propose; mais comme, étant prises assertivement, elles iraient à ruiner l'immortalité de l'âme, il est important d'en faire voir la fausseté, ce qui ne sera pas difficile, car les conventions dont parle ce philosophe ne peuvent avoir été que l'accord que les hommes ont fait de prendre de certains sons pour être signes des idées que nous avons dans l'esprit. De sorte que si, outre les noms, nous n'avions en nous-même les idées des choses, cette convention aurait été impossible, comme il est impossible par aucune convention de faire entendre à un aveugle ce que veut dire le mot de rouge, de vert, de bleu, parce que, n'ayant point ces

idées, il ne peut les joindre à aucun son.

De plus, les diverses nations ayant donné divers noms aux choses, et même aux plus claires et aux plus simples, comme à celles qui sont les objets de la géométrie, ils n'auraient pas les mêmes raisonnements touchant les mêmes vérités, si le raisonnement n'était qu'un assemblage de noms par le mot *est*.

Et comme il paraît par ces divers mots, que les Arabes, par exemple, ne sont point convenus avec les Français pour donner les mêmes significations aux sons, ils ne pourraient aussi convenir dans leurs jugements et leurs raisonnements, si leurs raisonnements dépendaient de cette convention.

Enfin, il y a une grande équivoque dans ce mot d'*arbitraire*, quand on dit que la signification des mots est arbitraire, car il est vrai que c'est une chose purement arbitraire que de joindre une telle idée à un tel son plutôt qu'à un autre ; mais les idées ne sont point des choses arbitraires et qui dépendent de notre fantaisie, au moins celles qui sont claires et distinctes, et, pour le montrer évidemment, c'est qu'il serait ridicule de s'imaginer que des effets très réels pussent dépendre de choses purement arbitraires. Or, quand un homme a conclu par son raisonnement que l'axe de

fer qui passe par les deux meules du moulin pourrait tourner sans faire tourner celle de dessous, si, étant rond, il passait par un trou rond ; mais qu'il ne pourrait tourner sans faire tourner celle de dessus, si, étant carré, il était emboîté dans un trou carré de cette meule de dessus, l'effet qu'il a prétendu s'ensuit infailliblement. Et par conséquent son raisonnement n'a point été un assemblage de noms, selon une convention qui aurait entièrement dépendu de la fantaisie des hommes, mais un jugement solide et effectif de la nature des choses par la considération des idées qu'il en a dans l'esprit, lesquelles il a plu aux hommes de marquer par de certains noms.

Nous voyons donc assez ce que nous entendons par le mot d'idée ; il ne reste plus qu'à dire un mot de leur origine.

Toute la question est de savoir si toutes nos idées viennent de nos sens, et si l'on doit passer pour vraie cette maxime commune : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*.

C'est le sentiment d'un philosophe qui est estimé dans le monde, et qui commence sa Logique par cette proposition : *Omnis idea ortum ducit a sensibus*, Toute idée tire son origine des sens. Il avoue néanmoins que toutes nos idées n'ont pas été dans nos sens

telles qu'elles sont dans notre esprit, mais il prétend qu'elles ont au moins été formées de celles qui ont passé par nos sens, ou par composition, comme lorsque des images séparées de l'or et d'une montagne, on s'en fait une montagne d'or; ou par ampliation et diminution, comme lorsque de l'image d'un homme d'une grandeur ordinaire, on s'en forme un géant ou un pygmée; ou par accommodation et proportion, comme lorsque de l'idée d'une maison qu'on a vue, on s'en forme l'image d'une maison qu'on n'a pas vue. Et ainsi, dit-il, nous concevons Dieu, qui ne peut tomber sous le sens, sous l'image d'un vénérable vieillard.

Quoique cette opinion lui soit commune avec plusieurs des philosophes de l'École, je ne craindrai point de dire qu'elle est très absurde et aussi contraire à la religion qu'à la véritable philosophie. Car, pour ne rien dire que de clair que le jour, il n'y a rien que nous concevions plus distinctement que notre pensée même, ni de proposition qui puisse nous être plus claire que celle-là : *Je pense, donc je suis*. Or, nous ne pourrions avoir aucune certitude de cette proposition, si nous ne concevions distinctement ce que c'est qu'*être* et ce que c'est que *penser*, et il ne nous faut point

demander que nous expliquions ces termes, parce qu'ils sont du nombre de ceux qui sont si bien entendus par tout le monde qu'on les obscurcirait en les voulant expliquer. Si donc on ne peut nier que nous n'ayons en nous les idées de l'être et de la pensée, je demande par quel sens elles sont entrées? Sont-elles lumineuses ou colorées, pour être entrées par la vue? d'un son grave ou aigu, pour être entrées par l'ouïe? d'une bonne ou mauvaise odeur, pour être entrées par l'odorat? de bon ou de mauvais goût, pour être entrées par le goût? froides ou chaudes, dures ou molles, pour être entrées par l'attouchement? Que si l'on dit qu'elles ont été formées d'autres images sensibles, qu'on nous dise quelles sont ces autres images sensibles dont on prétend que les idées de l'être et de la pensée ont été formées, et comment elles ont pu être formées, ou par composition, ou par ampliation, ou par diminution, ou par proportion. Que si l'on ne peut rien répondre à tout cela qui ne soit déraisonnable, il faut avouer que les idées de l'être et de la pensée ne tirent en aucune sorte leur origine des sens, mais que notre âme a la faculté de les former de soi-même, quoiqu'il arrive souvent qu'elle est excitée à le faire par quelque chose qui frappe les sens; comme un

peintre peut être porté à faire un tableau par l'argent qu'on lui promet, sans qu'on puisse dire pour cela que le tableau a tiré son origine de l'argent.

Mais ce qu'ajoutent ces mêmes auteurs, que l'idée que nous avons de Dieu tire son origine des sens, parce que nous le concevons sous l'idée d'un vieillard vénérable, est une pensée qui n'est digne que des Anthropomorphites; ou qui confond les véritables idées que nous avons des choses spirituelles avec les fausses imaginations que nous en formons par une mauvaise accoutumance de se vouloir tout imaginer, au lieu qu'il est aussi absurde de se vouloir imaginer ce qui n'est point corporel que de vouloir ouïr des couleurs, et voir des sons.

Pour réfuter cette pensée, il ne faut que considérer que si nous n'avions point d'autre idée de Dieu que celle d'un vieillard vénérable, tous les jugements que nous ferions de Dieu nous devraient paraître faux, lorsqu'ils seraient contraires à cette idée. Car nous sommes portés naturellement à croire que nos jugements sont faux, quand nous voyons clairement qu'ils sont contraires aux idées que nous avons des choses; et ainsi nous ne pourrions juger avec certitude que Dieu n'a

point de parties, qu'il n'est point corporel, qu'il est partout, qu'il est invisible, puisque tout cela n'est point conforme à l'idée d'un vénérable vieillard. Que si Dieu s'est quelquefois représenté sous cette forme, cela ne fait pas que ce soit là l'idée que nous en devions avoir, puisqu'il faudrait aussi que nous n'eussions point d'autre idée du Saint Esprit que celle d'une colombe, parce qu'il s'est représenté sous la forme d'une colombe; ou que nous conçussions Dieu comme un son, parce que le son du nom de Dieu nous sert à nous en réveiller l'idée.

Il est donc faux que toutes nos idées viennent de nos sens; mais on peut dire, au contraire, que nulle idée qui est dans notre esprit ne tire son origine des sens, sinon par occasion, en ce que les mouvements qui se font dans notre cerveau, qui est tout ce que peuvent faire nos sens, donnent occasion à l'âme de se former diverses idées qu'elle ne se formerait pas sans cela, quoique presque toujours ces idées n'aient rien de semblable à ce qui se fait dans les sens et dans le cerveau, et qu'il y ait de plus un très grand nombre d'idées qui, ne tenant rien du tout d'aucune image corporelle, ne peuvent sans une absurdité visible être rapportées à nos sens.



CHAPITRE II

DES IDÉES, CONSIDÉRÉES SELON LEURS OBJETS.

TOUT ce que nous concevons est représenté à notre esprit, ou comme chose, ou comme manière de chose, ou comme chose modifiée.

J'appelle chose ce que l'on conçoit comme subsistant par soi-même, et comme le sujet de tout ce que l'on y conçoit. C'est ce que l'on appelle autrement substance.

J'appelle manière de chose, ou mode, ou attribut, ou qualité, ce qui étant conçu dans la chose, et comme ne pouvant subsister sans elle, la détermine à être d'une certaine façon, et la fait nommer telle.

J'appelle chose modifiée, lorsqu'on considère la substance comme déterminée par une certaine manière, ou mode.

C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

Quand je considère un corps, l'idée que j'en ai me représente une chose ou une substance, parce que je le considère comme une chose qui

subsiste par soi-même, et qui n'a point besoin d'aucun sujet pour exister.

Mais quand je considère que ce corps est rond, l'idée que j'ai de la rondeur ne me représente qu'une manière d'être, ou un mode que je conçois ne pouvoir subsister naturellement sans le corps dont il est rondeur.

Et enfin, quand, joignant le mode avec la chose, je considère un corps rond, cette idée me représente une chose modifiée.

Les noms qui servent à exprimer les choses, s'appellent substantifs ou absolus, comme terre, soleil, esprit, Dieu.

Ceux aussi qui signifient premièrement et directement les modes, parce qu'en cela ils ont quelque rapport avec les substances, sont aussi appelés substantifs et absolus, comme dureté, chaleur, justice, prudence.

Les noms qui signifient les choses comme modifiées, marquant premièrement et directement la chose, quoique plus confusément, et indirectement le mode, quoique plus distinctement, sont appelés adjectifs ou connotatifs; comme rond, dur, juste, prudent.

Mais il faut remarquer que notre esprit, étant accoutumé de connaître la plupart des choses comme modifiées, parce qu'il ne les connaît presque que par les accidents ou qua-

lités qui nous frappent les sens, divise souvent la substance même dans son essence en deux idées, dont il regarde l'une comme sujet, et l'autre comme mode. Ainsi, quoique tout ce qui est en Dieu soit Dieu même, on ne laisse pas de le concevoir comme un être infini, et de regarder l'infinité comme un attribut de Dieu, et l'être comme sujet de cet attribut. Ainsi l'on considère souvent l'homme comme le sujet de l'humanité, *habens humanitatem*, et par conséquent comme une chose modifiée.

Et alors on prend pour mode l'attribut essentiel qui est la chose même, parce qu'on le conçoit comme dans un sujet. C'est proprement ce qu'on appelle abstrait des substances, comme humanité, corporéité, raison.

Il est néanmoins très important de savoir ce qui est véritablement mode, et ce qui ne l'est qu'en apparence, parce qu'une des principales causes de nos erreurs est de confondre les modes avec les substances, et les substances avec les modes. Il est donc de la nature du véritable mode, qu'on puisse concevoir sans lui clairement et distinctement la substance dont il est mode, et que néanmoins on ne puisse pas réciproquement concevoir clairement ce mode, sans concevoir en même temps le rapport qu'il a à la substance dont il est

mode, et sans laquelle il ne peut naturellement exister.

Ce n'est pas qu'on ne puisse concevoir le mode sans faire une attention distincte et expresse à son sujet : mais ce qui montre que la notion du rapport à la substance est enfermée au moins confusément dans celle du mode, c'est qu'on ne saurait nier ce rapport du mode, qu'on ne détruise l'idée qu'on en avait : au lieu que, quand on conçoit deux choses et deux substances, l'on peut nier l'une de l'autre sans détruire les idées qu'on avait de chacune.

Par exemple, je puis bien concevoir la prudence, sans faire attention distincte à un homme qui soit prudent; mais je ne puis concevoir la prudence en niant le rapport qu'elle a à un homme ou à une autre nature intelligente qui ait cette vertu.

Et, au contraire, lorsque j'ai considéré tout ce qui convient à une substance étendue qu'on appelle corps, comme l'extension, la figure, la mobilité, la divisibilité, et que d'autre part je considère tout ce qui convient à l'esprit et à la substance qui pense, comme de penser, de douter, de se souvenir, de vouloir, de raisonner, je puis nier de la substance étendue tout ce que je conçois de la substance qui pense, sans cesser pour cela de concevoir très distinc-

tement la substance étendue et tous les autres attributs qui y sont joints, et je puis réciproquement nier de la substance qui pense tout ce que j'ai conçu de la substance étendue, sans cesser pour cela de concevoir très distinctement tout ce que je conçois dans la substance qui pense.

Et c'est ce qui fait voir aussi que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce que l'étendue et toutes les propriétés qui la suivent se peuvent nier de la pensée, sans qu'on cesse pour cela de bien concevoir la pensée.



CHAPITRE III

DES DIX CATÉGORIES D'ARISTOTE.

ON peut rapporter à cette considération des idées selon leurs objets, les dix catégories d'Aristote, puisque ce ne sont que diverses classes auxquelles ce philosophe a voulu réduire tous les objets de nos pensées, en comprenant toutes les substances sous la première, et tous les accidents sous les neuf autres. Les voici.

I. LA SUBSTANCE, qui est ou spirituelle, ou corporelle, etc.

II. LA QUANTITÉ, qui s'appelle discrète, quand les parties n'en sont point liées, comme le nombre.

Continue, quand elles sont liées; et alors elle est ou successive comme le temps, le mouvement :

Ou permanente, qui est ce qu'on appelle autrement l'espace, ou l'étendue en longueur, largeur, profondeur; la longueur seule faisant les lignes; la longueur et la largeur les surfaces, et les trois ensemble les solides.

III. LA QUALITÉ, dont Aristote fait quatre espèces.

La première comprend *les habitudes*, c'est-à-dire les dispositions d'esprit ou de corps, qui s'acquièrent par des actes réitérés, comme les sciences, les vertus, les vices, l'adresse de peindre, d'écrire, de danser.

La deuxième *les puissances naturelles*, telles que sont les facultés de l'âme ou du corps, l'entendement, la volonté, la mémoire, les cinq sens, la puissance de marcher.

La troisième *les qualités sensibles*, comme la dureté, la mollesse, la pesanteur, le froid, le

chaud, les couleurs, le son, les odeurs, les divers goûts.

La quatrième la forme et la figure qui est la détermination extérieure de la quantité, comme être rond, carré, sphérique, cubique.

IV. LA RELATION, ou le rapport d'une chose à une autre, comme de père, de fils, de maître, de valet, de roi, de sujet; de la puissance à son objet, de la vue à ce qui est visible; et tout ce qui marque comparaison, comme semblable, égal, plus grand, plus petit.

V. L'AGIR, ou en soi-même, comme marcher, danser, connaître, aimer; ou hors de soi, comme battre, couper, rompre, éclairer, échauffer.

VI. PÂTIR, être battu, être rompu, être éclairé, être échauffé.

VII. OÙ, c'est-à-dire ce qu'on répond aux questions qui regardent le lieu, comme être à Rome, à Paris, dans son cabinet, dans son lit, dans sa chaise.

VIII. QUAND, c'est-à-dire ce qu'on répond aux questions qui regardent le temps, comme : quand a-t-il vécu ? il y a cent ans : quand cela s'est-il fait ? hier.

IX. LA SITUATION, être assis, debout, couché, devant, derrière, à droite, à gauche.

X. AVOIR, c'est-à-dire avoir quelque chose autour de soi pour servir de vêtement, ou d'ornement, ou d'armure, comme être habillé, être couronné, être chaussé, être armé.

Voilà les dix catégories d'Aristote, dont on fait tant de mystères, quoique à dire le vrai, ce soit une chose de soi très peu utile, et qui non seulement ne sert guère à former le jugement, ce qui est le but de la vraie logique, mais qui souvent y nuit beaucoup, pour deux raisons qu'il est important de remarquer.

La première est qu'on regarde ces catégories comme une chose établie sur la raison et sur la vérité, au lieu que c'est une chose tout arbitraire, et qui n'a de fondement que l'imagination d'un homme qui n'a eu aucune autorité de prescrire une loi aux autres, qui ont autant de droit que lui d'arranger d'une autre sorte les objets de leurs pensées, chacun selon sa manière de philosopher. Et, en effet, il y en a qui ont compris en ce distique tout ce que l'on considère selon une nouvelle philosophie en toutes les choses du monde :

*Mens, mensura, quies, motus positura, figura,
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.*

C'est-à-dire que ces gens-là se persuadent que l'on peut rendre raison de toute la nature en n'y considérant que ces sept choses, ou modes : 1. *Mens*, l'esprit ou la substance qui pense. 2. *Materia*, le corps ou la substance étendue. 3. *Mensura*, la grandeur ou la petitesse de chaque partie de la matière. 4. *Positura*, leur situation à l'égard les unes des autres. 5. *Figura*, leur figure. 6. *Motus*, leur mouvement. 7. *Quies*, leur repos ou moindre mouvement.

La seconde raison qui rend l'étude des catégories dangereuse, est qu'elle accoutume les hommes à se payer de mots, à s'imaginer qu'ils savent toutes choses quand ils n'en connaissent que des noms arbitraires qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire et distincte, comme on le fera voir en un autre endroit.

On pourrait encore parler ici des attributs des Lullistes, *bonté, puissance, grandeur, etc.*; mais en vérité c'est une chose si ridicule que l'imagination qu'ils ont, qu'appliquant ces mots métaphysiques à tout ce qu'on leur propose, ils pourront rendre raison de tout, qu'elle ne mérite seulement pas d'être réfutée.

Un auteur de ce temps a dit avec grande raison que les règles de la logique d'Aristote

servaient seulement à prouver à un autre ce que l'on savait déjà, mais que l'art de Lulle ne servait qu'à faire discourir sans jugement de ce qu'on ne savait pas. L'ignorance vaut beaucoup mieux que cette fausse science qui fait que l'on s'imagine savoir ce qu'on ne sait point. Car, comme saint Augustin a très judicieusement remarqué dans le livre de l'utilité de la créance, cette disposition d'esprit est très blâmable pour deux raisons : L'une, que celui qui s'est faussement persuadé qu'il connaît la vérité, se rend par là incapable de s'en faire instruire : L'autre, que cette présomption et cette témérité est une marque d'un esprit qui n'est pas bien fait : *Opinari* (c'est le nom qui signifie dans la pureté de la langue latine la disposition d'un esprit qui croit savoir ce qu'il ne sait pas) *duas ob res turpissimum est : quod discere non potest qui sibi jam se scire persuasit : et per se ipsa temeritas non bene affecti animi signum est.*



CHAPITRE IV

*DES IDÉES CONSIDÉRÉES SELON LEUR
COMPOSITION OU SIMPLICITÉ. OÙ IL EST*

PARLÉ DE LA MANIÈRE DE CONNAÎTRE PAR
ABSTRACTION OU PRÉCISION.

C'EST que nous avons dit en passant dans le Chapitre II, que nous Pourrions considérer un mode sans faire une réflexion distincte sur la substance dont il est mode, nous donne occasion d'expliquer ce qu'on appelle *abstraction d'esprit*.

Notre esprit étant fini et borné ne peut comprendre parfaitement les choses un peu composées, qu'en les considérant par parties, et comme par les diverses faces qu'elles peuvent recevoir. C'est ce qu'on peut appeler généralement connaître par abstraction.

Mais comme les choses sont différemment composées, et qu'il y en a qui le sont de parties réellement distinctes, qu'on appelle parties intégrantes, comme le corps humain, les diverses parties d'un nombre, il est bien facile alors de concevoir que notre esprit peut s'appliquer à considérer une partie sans considérer l'autre, parce que ces parties sont réellement distinctes, et ce n'est pas même ce qu'on appelle *abstraction*.

Or, il est si utile dans ces choses-là même de considérer plutôt les parties séparément que le tout, que sans cela on ne peut avoir presque aucune connaissance distincte. Car,

par exemple, le moyen de pouvoir connaître le corps humain, qu'en le divisant en toutes ses parties similaires et dissimilaires, et en leur donnant à toutes différents noms ? Toute l'arithmétique est aussi fondée sur cela ; car on n'a pas besoin d'art pour compter les petits nombres, parce que l'esprit les peut comprendre tout entiers ; et ainsi tout l'art consiste à compter par parties ce qu'on ne pourrait compter par le tout, comme il serait impossible, quelque étendue d'esprit qu'on eût, de multiplier deux nombres de huit ou neuf caractères chacun, en les prenant tout entiers.

La seconde connaissance par parties, est quand on considère un mode sans faire attention à la substance, ou deux modes qui sont joints ensemble dans une même substance en les regardant chacun à part. C'est ce qu'ont fait les géomètres qui ont pris pour objet de leur science le corps étendu en longueur, largeur et profondeur. Car, pour le mieux connaître, ils se sont premièrement appliqués à le considérer, selon une seule dimension qui est la longueur ; et alors ils lui ont donné le nom de ligne. Ils l'ont considéré ensuite selon deux dimensions, la longueur et la largeur, et ils l'ont appelé surface. Et puis, considérant toutes les trois di-

mensions ensemble, longueur, largeur et profondeur, ils l'ont appelé solide ou corps.

On voit par là combien est ridicule l'argument de quelques sceptiques qui veulent faire douter de la certitude de la géométrie, parce qu'elle suppose des lignes et des surfaces qui ne sont point dans la nature ; car les géomètres ne supposent point qu'il y ait des lignes sans largeur ou des surfaces sans profondeur ; mais ils supposent seulement qu'on peut considérer la longueur sans faire attention à la largeur ; ce qui est indubitable, comme lorsqu'on mesure la distance d'une ville à une autre, on ne mesure que la longueur des chemins, sans se mettre en peine de leur largeur.

Or, plus on peut séparer les choses en divers modes, et plus l'esprit devient capable de les bien connaître ; et ainsi nous voyons que tant qu'on n'a point distingué dans le mouvement la détermination vers quelque endroit, du mouvement même, et même diverses parties dans une même détermination, on n'a pu rendre de raison claire de la réflexion et de la réfraction, ce qu'on a fait aisément par cette distinction, comme on peut voir dans le Chapitre 2 de la Dioptrique de Monsieur Descartes.

La troisième manière de concevoir les choses par abstraction est quand une même

chose ayant divers attributs, on pense à l'un sans penser à l'autre, quoiqu'il n'y ait entre eux qu'une distinction de raison : et voici comme cela se fait. Si je fais, par exemple, réflexion que je pense, et que par conséquent je suis moi qui pense, dans l'idée que j'ai de moi qui pense, je puis m'appliquer à la considération d'une chose qui pense, sans faire attention que c'est moi, quoique en moi, moi et celui qui pense ne soit que la même chose ; et ainsi l'idée que je concevrai d'une personne qui pense, pourra représenter, non seulement moi, mais toutes les autres personnes qui pensent. De même, ayant figuré sur un papier un triangle équilatère, si je m'attache à le considérer au lieu où il est avec tous les accidents qui le déterminent, je n'aurai l'idée que d'un seul triangle ; mais si je détourne mon esprit de la considération de toutes ces circonstances particulières, et que je ne l'applique qu'à penser que c'est une figure bornée par trois lignes égales, l'idée que je m'en formerai me représentera d'une part plus nettement cette égalité des lignes, et de l'autre sera capable de me représenter tous les triangles équilatères. Que si je passe plus avant, et que ne m'arrêtant plus à cette égalité des lignes, je considère seulement

que c'est une figure terminée par trois lignes droites, je me formerai une idée qui peut représenter toutes sortes de triangles. Si ensuite, ne m'arrêtant point au nombre des lignes, je considère seulement que c'est une surface plate, bornée par des lignes droites, l'idée que je me formerai pourra représenter toutes les figures rectilignes, et ainsi je puis monter de degré en degré jusqu'à l'extension. Or, dans ces abstractions, on voit toujours que le degré inférieur comprend le supérieur avec quelque détermination particulière, comme *moi* comprend ce qui pense, et le triangle équilatère comprend le triangle, et le triangle la figure rectiligne; mais que le degré supérieur étant moins déterminé peut représenter plus de choses.

Enfin, il est visible que par ces sortes d'abstractions, les idées, de singulières, deviennent communes, et les communes plus communes, et ainsi cela nous donnera lieu de passer à ce que nous avons à dire des idées considérées selon leur universalité ou particularité.



CHAPITRE V

*DES IDÉES, CONSIDÉRÉES SELON LEUR
GÉNÉRALITÉ, PARTICULARITÉ ET
SINGULARITÉ.*

QUOIQUE toutes les choses qui existent soient singulières, néanmoins, par le moyen des abstractions que nous venons d'expliquer, nous ne laissons pas d'avoir tous plusieurs sortes d'idées, dont les unes ne nous représentent qu'une seule chose, comme l'idée que chacun a de soi-même, et les autres en peuvent également représenter plusieurs, comme lorsque quelqu'un conçoit un triangle sans y considérer autre chose, sinon que c'est une figure à trois lignes et à trois angles ; l'idée qu'il en a formée peut lui servir à concevoir tous les autres triangles.

Les idées qui ne représentent qu'une seule chose s'appellent singulières ou individuelles, et ce qu'elles représentent, *des individus* ; et celles qui en représentent plusieurs s'appellent universelles, communes, générales.

Les noms qui servent à marquer les premières s'appellent propres, *Socrate, Rome, Bucéphale*, et ceux qui servent à marquer les

dernières, communs et appellatifs, comme *homme, ville, cheval*. Et tant les idées universelles, que les noms communs, se peuvent appeler termes généraux.

Mais il faut remarquer que les mots sont généraux en deux manières : l'une, que l'on appelle *univoque*, qui est lorsqu'ils sont liés avec des idées générales ; de sorte que le même mot convient à plusieurs, et selon le son, et selon une même idée qui y est jointe : tels sont les mots dont on vient de parler, d'homme, de ville, de cheval.

L'autre, qu'on appelle *équivoque*, qui est lorsqu'un même son a été lié par les hommes à des idées différentes, de sorte que le même son convient à plusieurs, non selon une même idée, mais selon les idées différentes auxquelles il se trouve joint dans l'usage : ainsi le mot de *canon* signifie une machine de guerre, et un décret de Concile, et une sorte d'ajustement ; mais il ne les signifie que selon des idées toutes différentes.

Néanmoins cette universalité équivoque est de deux sortes. Car les différentes idées jointes à un même son, ou n'ont aucun rapport naturel entre elles, comme dans le mot de *canon*, ou en ont quelqu'un, comme lorsqu'un mot étant principalement joint à une idée, on

ne le joint à une autre idée que parce qu'elle a un rapport de cause ou d'effet, ou de signe, ou de ressemblance à la première; et alors ces sortes de mots équivoques s'appellent *analogues*; comme quand le mot de *sain* s'attribue à l'animal, à l'air et aux viandes. Car l'idée jointe à ce mot est principalement la santé qui ne convient qu'à l'animal; mais on y joint une autre idée approchante de celle-là, qui est d'être cause de la santé, qui fait qu'on dit qu'un air est sain, qu'une viande est saine, parce qu'ils servent à conserver la santé.

Mais quand nous parlons ici de mots généraux, nous entendons les univoques qui sont joints à des idées universelles et générales.

Or, dans ces idées universelles, il y a deux choses qu'il est très important de bien distinguer, *la compréhension* et *l'étendue*.

J'appelle *compréhension* de l'idée, les attributs qu'elle enferme en soi, et qu'on ne peut lui ôter sans la détruire, comme la compréhension de l'idée du triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles, et l'égalité de ces trois angles à deux droits, etc.

J'appelle *étendue* de l'idée les sujets à qui cette idée convient, ce qu'on appelle aussi les inférieurs d'un terme général, qui, à leur égard, est appelé supérieur, comme l'idée du triangle

en général s'étend à toutes les diverses espèces de triangles.

Mais, quoique l'idée générale s'étende indistinctement à tous les sujets à qui elle convient, c'est-à-dire à tous ses inférieurs, et que le nom commun les signifie tous, il y a néanmoins cette différence entre les attributs qu'elle comprend et les sujets auxquels elle s'étend, qu'on ne peut lui ôter aucun de ses attributs sans la détruire, comme nous avons déjà dit; au lieu qu'on peut la resserrer, quant à son étendue, ne l'appliquant qu'à quelqu'un des sujets auxquels elle convient, sans que pour cela on la détruise.

Or, cette restriction ou resserrement de l'idée générale, quant à son étendue, peut se faire en deux manières.

La première est, par une autre idée distincte et déterminée qu'on y joint, comme lorsqu'à l'idée générale du triangle, je joins celle d'avoir un angle droit; ce qui resserre cette idée à une seule espèce de triangle, qui est le triangle rectangle.

L'autre, en y joignant seulement une idée indistincte et indéterminée de partie, comme quand je dis, quelque triangle; et on dit alors que le terme commun devient particulier, parce qu'il ne s'étend plus qu'à une partie des

sujets auxquels il s'étendait auparavant, sans que néanmoins on ait déterminé quelle est cette partie à laquelle on l'a resserré.



CHAPITRE VI

*DES CINQ SORTES D'IDÉES UNIVERSELLES,
GENRES, ESPÈCES, DIFFÉRENCES, PROPRES,
ACCIDENTS.*

CE que nous avons dit dans les chapitres précédents nous donne moyen de faire entendre en peu de paroles les cinq Universaux qu'on explique ordinairement dans l'École.

Car lorsque les idées générales nous représentent leurs objets comme des choses, et qu'elles sont marquées par des termes appelés substantifs ou absolus, on les appelle *genres* ou *espèces*.

DU GENRE

On les appelle genres quand elles sont tellement communes, qu'elles s'étendent à d'autres idées qui sont encore universelles, comme le quadrilatère est genre à l'égard du

parallélogramme et du trapèze : la substance est genre à l'égard de la substance étendue qu'on appelle corps, et de la substance qui pense qu'on appelle esprit.

DE L'ESPÈCE

Et ces idées communes, qui sont sous une plus commune et plus générale, s'appellent espèces; comme le parallélogramme et le trapèze sont les espèces du quadrilatère, le corps et l'esprit sont les espèces de la substance.

Et ainsi la même idée peut être genre étant comparée aux idées auxquelles elle s'étend, et espèce, étant comparée à une autre qui est plus générale, comme corps, qui est un genre au regard du corps animé et du corps inanimé, et une espèce au regard de la substance; et le quadrilatère, qui est un genre au regard du parallélogramme et du trapèze, est une espèce au regard de la figure.

Mais il y a une autre notion du mot d'espèce, qui ne convient qu'aux idées qui ne peuvent être genres; c'est lorsqu'une idée n'a sous soi que des individus et des singuliers, comme le cercle n'a sous soi que des cercles singuliers qui sont tous d'une même espèce. C'est ce qu'on appelle espèce dernière, *species infima*.

Et il y a un genre qui n'est point espèce ; à savoir, le suprême de tous les genres, soit que ce genre soit l'être, soit que ce soit la substance, ce qu'il est de peu d'importance de savoir, et qui regarde plus la métaphysique que la logique.

J'ai dit que les idées générales qui nous représentent leurs objets comme des choses, sont appelées genres ou espèces. Car il n'est pas nécessaire que les objets de ces idées soient effectivement des choses et des substances ; mais il suffit que nous les considérions comme des choses, en ce que, lors même que ce sont des modes, on ne les rapporte point à leurs substances, mais à d'autres idées de modes moins générales ou plus générales, comme la figure, qui n'est qu'un mode au regard du corps figuré, est un genre au regard des figures curvilignes et rectilignes, etc.

Et au contraire les idées qui nous représentent leurs objets comme des choses modifiées, et qui sont marquées par des termes adjectifs ou connotatifs, si on les compare avec les substances que ces termes connotatifs signifient confusément, quoique directement, soit que dans la vérité ces termes connotatifs signifient des attributs essentiels, qui ne sont en effet que la chose même, soit

qu'ils signifient de vrais modes, on ne les appelle point alors genres ni espèces, mais, ou *différences*, ou *propres*, ou *accidents*.

On les appelle *différences*, quand l'objet de ces idées est un attribut essentiel qui distingue une espèce d'une autre ; comme étendu, pendant, raisonnable.

On les appelle *propres*, quand leur objet est un attribut qui appartient en effet à l'essence de la chose, mais qui n'est pas le premier que l'on considère dans cette essence, mais seulement une dépendance de ce premier, comme divisible, immortel, docile.

Et on les appelle *accidents communs* quand leur objet est un vrai mode qui peut être séparé, au moins par l'esprit, de la chose dont il est dit accident ; sans que l'idée de cette chose soit détruite dans notre esprit, comme rond, dur, juste, prudent. C'est ce qu'il faut expliquer plus particulièrement.

DE LA DIFFÉRENCE

Lorsqu'un genre a deux espèces, il faut nécessairement que l'idée de chaque espèce comprenne quelque chose qui ne soit pas compris dans l'idée du genre ; autrement, si chacune ne comprenait que ce qui est compris dans le genre, ce ne serait que le genre ; et

comme le genre convient à chaque espèce, chaque espèce conviendrait à l'autre. Ainsi le premier attribut essentiel que comprend chaque espèce de plus que le genre, s'appelle sa différence; et l'idée que nous en avons est une idée universelle, parce qu'une seule et même idée peut nous représenter cette différence partout où elle se trouve, c'est-à-dire dans tous les inférieurs de l'espèce.

Exemple. Le corps et l'esprit sont les deux espèces de la substance. Il faut donc qu'il y ait dans l'idée du corps quelque chose de plus que dans celle de la substance, et de même dans celle de l'esprit. Or, la première chose que nous voyons de plus dans le corps, C'est l'étendue; et la première chose que nous voyons de plus dans l'esprit, c'est la pensée. Et ainsi la différence du corps sera l'étendue, et la différence de l'esprit sera la pensée, c'est-à-dire que le corps sera une substance étendue, et l'esprit une substance qui pense.

De là on peut voir premièrement que la différence a deux respects, l'un au genre qu'elle divise et partage, l'autre à l'espèce qu'elle constitue et qu'elle forme, faisant la principale partie de ce qui est enfermé dans l'idée de l'espèce selon sa compréhension : d'où vient que toute espèce peut être exprimée

par un seul nom, comme esprit, corps ; ou par deux mots, à savoir, par celui du genre, et par celui de sa différence joints ensemble, ce qu'on appelle définition, comme substance qui pense, substance étendue.

On peut voir en second lieu que, puisque la différence constitue l'espèce et la distingue des autres espèces, elle doit avoir la même étendue que l'espèce, et ainsi qu'il faut qu'elles puissent se dire réciproquement l'une de l'autre, comme tout ce qui pense est esprit, et tout ce qui est esprit pense.

Néanmoins il arrive assez souvent que l'on ne voit dans certaines choses aucun attribut qui soit tel, qu'il convienne à toute une espèce, et qu'il ne convienne qu'à cette espèce ; et alors on joint plusieurs attributs ensemble, dont l'assemblage ne se trouvant que dans cette espèce, en constitue la différence. Ainsi les Platoniciens, prenant les démons pour des animaux raisonnables aussi bien que l'homme, ne trouvaient pas que la différence de raisonnable fût réciproque à l'homme ; c'est pourquoi ils y en ajoutaient une autre, comme mortel, qui n'est pas non plus réciproque à l'homme, puisqu'elle convient aux bêtes ; mais toutes deux ensemble ne conviennent qu'à l'homme. C'est ce que nous faisons dans l'idée

que nous nous formons de la plupart des animaux.

Enfin, il faut remarquer qu'il n'est pas toujours nécessaire que les deux différences qui partagent un genre soient toutes deux positives, mais que c'est assez qu'il y en ait une, comme deux hommes sont distingués l'un de l'autre, si l'un a une charge que l'autre n'a pas, quoique celui qui n'a pas de charge n'ait rien que l'autre n'ait. C'est ainsi que l'homme est distingué des bêtes en général, en ce que l'homme est un animal qui a un esprit, *animal mente praeditum*, et que la bête est un pur animal, *animal merum*. Car l'idée de la bête en général n'enferme rien de positif qui ne soit dans l'homme ; mais on y joint seulement la négation de ce qui est en l'homme, savoir, l'esprit. De sorte que toute la différence qu'il y a entre l'idée d'animal et celle de bête est que l'idée d'animal n'enferme pas la pensée dans sa compréhension, mais ne l'exclut pas aussi et l'enferme même dans son étendue, parce qu'elle convient à un animal qui pense ; au lieu que l'idée de bête l'exclut dans sa compréhension, et ainsi ne peut convenir à l'animal qui pense.

DU PROPRE

Quand nous avons trouvé la différence qui constitue une espèce, c'est-à-dire son principal attribut essentiel qui la distingue de toutes les autres espèces, si, considérant plus particulièrement sa nature, nous y trouvons encore quelque attribut qui soit nécessairement lié avec ce premier attribut, et qui par conséquent convienne à toute cette espèce et à cette seule espèce, *omni et soli*, nous l'appelons propriété : et étant signifié par un terme connotatif, nous l'attribuons à l'espèce comme son propre ; et parce qu'il convient aussi à tous les inférieurs de l'espèce, et que la seule idée que nous en avons une fois formée peut représenter cette propriété partout où elle se trouve, on en a fait la quatrième des termes communs et universaux.

Exemple. Avoir un angle droit est la différence essentielle du triangle rectangle. Et parce que c'est une dépendance nécessaire de l'angle droit que le carré du côté qui le soutient soit égal aux carrés des deux côtés qui le comprennent, l'égalité de ces carrés est considérée comme la propriété du triangle rectangle, qui convient à tous les triangles rectangles, et qui ne convient qu'à eux seuls.

Néanmoins on a quelquefois étendu plus loin ce nom de propre, et on en a fait quatre espèces.

La première est celle que nous venons d'expliquer, *quod convenit omni, soli, et semper*; comme c'est le propre de tout cercle, du seul cercle, et toujours, que les lignes tirées du centre à la circonférence soient égales.

La deuxième *quod convenit omni, sed non soli*, comme on dit qu'il est propre à l'étendue d'être divisible, parce que toute étendue peut être divisée, quoique la durée, le nombre et la force le puissent être aussi.

La troisième est, *quod convenit soli, sed non omni*, comme il ne convient qu'à l'homme d'être médecin ou philosophe, quoique tous les hommes ne le soient pas.

La quatrième *quod convenit omni et soli, sed non semper*, dont on rapporte pour exemple le changement de la couleur du poil en blanc, *canescere*; ce qui convient à tous les hommes et aux seuls hommes, mais seulement dans la vieillesse.

DE L'ACCIDENT

Nous avons déjà dit dans le Chapitre second qu'on appelait mode ce qui ne pouvait exister naturellement que par la substance, et

ce qui n'était point nécessairement lié avec l'idée d'une chose, en sorte qu'on peut bien concevoir la chose sans concevoir le mode, comme on peut bien concevoir un homme sans le concevoir prudent; mais on ne peut concevoir la prudence sans concevoir, ou un homme, ou une autre nature intelligente qui soit prudente.

Or, quand on joint une idée confuse et indéterminée de substance avec une idée distincte de quelque mode, cette idée est capable de représenter toutes les choses où sera ce mode, comme l'idée de prudent, tous les hommes prudents; l'idée de rond, tous les corps ronds; et alors cette idée, exprimée par un terme connotatif *prudent*, *rond*, est ce qui fait le cinquième universel qu'on appelle accident, parce qu'il n'est pas essentiel à la chose à qui on l'attribue; car s'il l'était, il serait différence ou propre.

Mais il faut remarquer ici, comme on l'a déjà dit, que, quand on considère deux substances ensemble, on peut en considérer une comme mode de l'autre. Ainsi un homme habillé peut être considéré comme un tout composé de cet homme et de ses habits; mais être habillé au regard de cet homme, est seulement un mode ou une façon d'être sous laquelle on

le considère, quoique ses habits soient des substances. C'est pourquoi être habillé n'est qu'un cinquième universel.

En voilà plus qu'il n'en faut touchant les cinq universaux qu'on traite dans l'école avec tant d'étendue; car il sert de très peu de savoir qu'il y a des genres, des espèces, des différences, des propres et des accidents; mais l'importance est de reconnaître les vrais genres des choses, les vraies espèces de chaque genre, leurs vraies différences, leurs vraies propriétés, et les accidents qui leur conviennent; et c'est à quoi nous pourrons donner quelque lumière dans les chapitres suivants, après avoir dit auparavant quelque chose des termes complexes.



CHAPITRE VII

DES TERMES COMPLEXES ET DE LEUR UNIVERSALITÉ OU PARTICULARITÉ.

ON joint quelquefois à un terme divers autres termes qui composent dans notre esprit une idée totale, de laquelle il arrive souvent qu'on peut affirmer ou nier ce qu'on ne pourrait pas affirmer ou nier de chacun de

ces termes étant séparés ; par exemple, ce sont des termes complexes, *un homme prudent, un corps transparent ; Alexandre, fils de Philippe.*

Cette addition se fait quelquefois par le pronom relatif, comme si je dis, *un corps qui est transparent ; Alexandre, qui est fils de Philippe ; le pape, qui est vicaire de Jésus-Christ.*

Et on peut dire même que si ce relatif n'est pas toujours exprimé, il est toujours en quelque sorte sous-entendu, parce qu'il peut s'exprimer, si l'on veut, sans changer la proposition. Car c'est la même chose de dire, un corps transparent, ou un corps qui est transparent.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces termes complexes, est que l'addition que l'on fait à un terme est de deux sortes : l'une qu'on peut appeler *explication*, et l'autre *détermination*.

Cette addition peut s'appeler seulement *explication* quand elle ne fait que développer, ou ce qui était enfermé dans la compréhension de l'idée du premier terme, ou du moins ce qui lui convient comme un de ses accidents, pourvu qu'il lui convienne généralement et dans toute son étendue ; comme si je dis : *l'homme, qui est un animal doué de raison, ou l'homme qui désire naturellement d'être*

heureux, ou l'homme, qui est mortel. Ces additions ne sont que des explications, parce qu'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'homme, et ne la restreignent point à ne signifier qu'une partie des hommes, mais marquent seulement ce qui convient à tous les hommes.

Toutes les additions qu'on ajoute aux noms qui marquent distinctement un individu, sont de cette sorte ; comme quand on dit : *Paris, qui est la plus grande ville de l'Europe ; Jules César, qui été le plus grand capitaine du monde ; Aristote, le prince des philosophes ; Louis XIV, roi de France.* Car les termes individuels, distinctement exprimés, se prennent toujours dans toute leur étendue, étant déterminés tout ce qu'ils le peuvent être.

L'autre sorte d'addition, qu'on peut appeler *détermination*, est quand ce qu'on ajoute à un mot général en restreint la signification, et fait qu'il ne se prend plus pour ce mot général dans toute son étendue, mais seulement pour une partie de cette étendue ; comme si je dis : *les corps transparents, les hommes savants, un animal raisonnable.* Ces additions ne sont point de simples explications, mais des déterminations, parce qu'elles restreignent l'étendue du premier terme, en faisant que le mot de corps

ne signifie plus qu'une partie des corps, le mot d'homme, qu'une partie des hommes, le mot d'animal, qu'une partie des animaux.

Et ces additions sont quelquefois telles, qu'elles rendent individuel un mot général, quand on y ajoute des conditions individuelles, comme quand je dis, *le pape qui est aujourd'hui*, cela détermine le mot général de Pape à la personne unique et singulière d'Alexandre VII le père d'Alexandre le Grand, cela détermine le mot général de père à un homme unique, parce qu'il n'y en peut avoir qu'un qui ait été père d'Alexandre.

On peut de plus distinguer deux sortes de termes complexes, les uns dans l'expression, et les autres dans le sens seulement.

Les premiers sont ceux dont l'addition est exprimée, tels que sont tous les exemples qu'on a rapportés jusqu'ici.

Les derniers sont ceux dont l'un des termes n'est point exprimé, mais seulement sous-entendu, comme quand nous disons en France le Roi, c'est un terme complexe dans le sens, parce que nous n'avons pas dans l'esprit, en prononçant ce mot de roi, la seule idée générale qui répond à ce mot; mais nous y joignons mentalement l'idée de Louis XIV, qui est maintenant roi de France. Il y a une

infinité de termes dans les discours ordinaires des hommes qui sont complexes en cette manière, comme le nom de *Monsieur* dans chaque famille, etc.

Il y a même des mots qui sont complexes dans l'expression pour quelque chose, et qui le sont encore dans le sens pour d'autres; comme quand on dit, *le prince des philosophes*, c'est un terme complexe dans l'expression, puisque le mot de prince est déterminé par celui de philosophe; mais au regard d'Aristote, que l'on marque dans les écoles par ce mot, il n'est complexe que dans le sens, puisque l'idée d'Aristote n'est que dans l'esprit, sans être exprimée par aucun son qui le distingue en particulier.

Tous les termes connotatifs ou adjectifs, ou sont parties d'un terme complexe quand leur substantif est exprimé, ou sont complexes dans le sens quand il est sous-entendu; car, comme il a été dit dans le Chapitre II, ces termes connotatifs marquent directement un sujet, quoique plus confusément, et indirectement une forme ou un mode, quoique plus distinctement; et ainsi ce sujet n'est qu'une idée fort générale et fort confuse, quelquefois d'un être, quelquefois d'un corps qui est pour l'ordinaire déterminé par l'idée distincte de

la forme qui lui est jointe; comme *Album* signifie une chose qui a de la blancheur; ce qui détermine l'idée confuse de chose à ne représenter que celles qui ont cette qualité.

Mais ce qui est de plus remarquable dans ces termes complexes, est qu'il y en a qui sont déterminés dans la vérité à un seul individu, et qui ne laissent pas de conserver une certaine universalité équivoque qu'on peut appeler une équivoque d'erreur, parce que les hommes demeurant d'accord que ce terme ne signifie qu'une chose unique, faute de bien discerner quelle est véritablement cette chose unique, l'appliquent, les uns à une chose, et les autres à une autre; ce qui fait qu'il a besoin d'être encore déterminé, ou par diverses circonstances, ou par la suite du discours, afin que l'on sache précisément ce qu'il signifie.

Ainsi le mot de *véritable religion* ne signifie qu'une seule et unique religion, qui est dans la vérité la catholique, n'y ayant que celle-là de véritable. Mais parce que chaque peuple et chaque secte croit que sa religion est la véritable, ce mot est très équivoque dans la bouche des hommes, quoique par erreur. Et si on lit dans un historien qu'un prince a été zélé pour la véritable religion, on ne saurait dire ce qu'il

a entendu par là, si on ne sait de quelle religion a été cet historien ; car si c'est un protestant, cela voudra dire la religion protestante ; si c'est un Arabe mahométan qui parlât ainsi de son prince, cela voudrait dire la religion mahométane, et on ne pourrait juger que ce serait la religion catholique, si on ne savait que cet historien était catholique.

Les termes complexes, qui sont ainsi équivoques par erreur, sont principalement ceux qui enferment des qualités dont les sens ne jugent point, mais seulement l'esprit, sur lesquelles il est facile que les hommes aient divers sentiments.

Si je dis par exemple : Il n'y avait que des hommes de six pieds qui fussent enrôlés dans l'armée de Marius, ce terme complexe d'hommes de six pieds n'est pas sujet à être équivoque par erreur, parce qu'il est bien aisé de mesurer des hommes, pour juger s'ils ont six pieds. Mais si l'on eût dit qu'on ne devait enrôler que de vaillants hommes, le terme de vaillants hommes eût été plus sujet à être équivoque par erreur, c'est-à-dire à être attribué à des hommes qu'on eût crus vaillants, et qui ne l'eussent pas été en effet.

Les termes de comparaison sont aussi fort sujets à être équivoques par erreur. *Le plus*

grand géomètre de Paris, le plus savant homme, le plus adroit, le plus riche. Car, quoique ces termes soient déterminés par des conditions individuelles, n'y ayant qu'un seul homme qui soit le plus grand géomètre de Paris, néanmoins ce mot peut être facilement attribué à plusieurs, quoiqu'il ne convienne qu'à un seul dans la vérité, parce qu'il est fort aisé que les hommes soient partagés de sentiments sur ce sujet, et qu'ainsi plusieurs donnent ce nom à celui que chacun croit avoir cet avantage par-dessus les autres.

Les mots de, *sens d'un auteur, la doctrine d'un auteur sur un tel sujet*, sont encore de ce nombre, surtout quand un auteur n'est pas si clair qu'on ne dispute quelle a été son opinion, comme nous voyons que les philosophes disputent tous les jours touchant les opinions d'Aristote, chacun le tirant de son côté. Car, quoique Aristote n'ait qu'un seul et unique sens sur un tel sujet, néanmoins, comme il est différemment entendu, ces mots de sentiment d'Aristote sont équivoques par erreur, parce que chacun appelle *sentiment d'Aristote* ce qu'il a compris être son véritable sentiment ; et ainsi, l'un comprenant une chose et l'autre une autre, ces termes de sentiment d'Aristote sur un tel sujet, quelque individuels qu'ils soient

en eux-mêmes, pourront convenir à plusieurs choses, à savoir : à tous les divers sentiments qu'on lui aura attribués, et ils signifieront dans la bouche de chaque personne ce que chaque personne aura conçu être le sentiment de ce philosophe.

Mais, pour mieux comprendre en quoi consiste l'équivoque de ces termes, que nous avons appelés équivoques par erreur, il faut remarquer que ces mots sont connotatifs, ou expressément, ou dans le sens. Or, comme nous avons déjà dit, on doit considérer, dans les mots connotatifs, le sujet, qui est directement, mais confusément exprimé, et la forme ou le mode, qui est distinctement, quoique indirectement exprimé. Ainsi, le blanc signifie confusément un corps, et la blancheur distinctement; sentiment d'Aristote signifie confusément quelque opinion, quelque pensée, quelque doctrine, et distinctement la relation de cette pensée à Aristote, auquel on l'attribue.

Or, quand il arrive de l'équivoque dans ces mots, ce n'est pas proprement à cause de cette forme ou de ce mode, qui étant distinct est invariable. Ce n'est pas aussi à cause du sujet confus, lorsqu'il demeure dans cette confusion. Car, par exemple, le mot de

prince des philosophes ne peut jamais être équivoque, tant qu'on n'appliquera cette idée de prince des philosophes à aucun individu distinctement connu. Mais l'équivoque arrive seulement parce que l'esprit, au lieu de ce sujet confus, y substitue souvent un sujet distinct et déterminé, auquel il attribue la forme et le mode. Car, comme les hommes sont de différents avis sur ce sujet, ils peuvent donner cette qualité à diverses personnes, et les marquer ensuite par ce mot, qu'ils croient leur convenir, comme autrefois on entendait Platon par le nom de prince des philosophes, et maintenant on entend Aristote.

Le mot de, véritable religion, n'étant point joint avec l'idée distincte d'aucune religion particulière, et demeurant dans son idée confuse, n'est point équivoque : puisqu'il ne signifie que ce qui est en effet la véritable religion. Mais lorsque l'esprit a joint cette idée de véritable religion à une idée distincte d'un certain culte particulier distinctement connu, ce mot devient très équivoque, et signifie dans la bouche de chaque peuple le culte qu'il prend pour véritable.

Il en est de même de ces mots, *sentiment d'un tel philosophe sur une telle matière*. Car, demeurant dans leur idée générale, ils signi-

fient simplement et en général la doctrine que ce philosophe a enseignée sur cette matière, comme ce qu'a enseigné Aristote sur la nature de notre âme : *id quod sensit talis scriptor*; et cet *id*, c'est-à-dire cette doctrine, demeurant dans son idée confuse sans être appliquée à une idée distincte, ces mots ne sont nullement équivoques; mais lorsqu'au lieu de cet *id* confus, de cette doctrine confusément conçue, l'esprit substitue une doctrine distincte et un sujet distinct, alors, selon les différentes idées distinctes qu'on y pourra substituer, ce terme deviendra équivoque. Ainsi, l'opinion d'Aristote touchant la nature de notre âme est un mot équivoque dans la bouche de Pomponace, qui prétend qu'il l'a crue mortelle, et dans celle de plusieurs autres interprètes de ce philosophe, qui prétendent, au contraire, qu'il l'a crue immortelle, aussi bien que ses maîtres Platon et Socrate. Et de là il arrive que ces sortes de mots peuvent souvent signifier une chose à qui la forme exprimée indirectement ne convient pas. Supposant, par exemple, que Philippe n'ait pas été véritablement père d'Alexandre, comme Alexandre lui-même le voulait faire croire, le mot de, *fils de Philippe*, qui signifie en général celui qui a été engendré par Philippe, étant appliqué par erreur à

Alexandre, signifiera une personne qui ne serait pas véritablement le fils de Philippe. Le mot de, *sens de l'Écriture* étant appliqué par un hérétique à une erreur contraire à l'Écriture, signifiera dans sa bouche cette erreur qu'il aura crue être le sens de l'Écriture, et qu'il aura, dans cette pensée, appelée le sens de l'Écriture. C'est pourquoi les calvinistes n'en sont pas plus catholiques, pour protester qu'ils ne suivent que la parole de Dieu, car ces mots, de *parole de Dieu*, signifient dans leur bouche toutes les erreurs qu'ils prennent fausement pour la parole de Dieu.



CHAPITRE VIII

*DE LA CLARTÉ ET DISTINCTION DES IDÉES,
ET DE LEUR OBSCURITÉ ET CONFUSION.*

ON peut distinguer dans une idée la clarté d'avec la distinction, et l'obscurité d'avec la confusion; car on peut dire qu'une idée nous est claire quand elle nous frappe vivement, quoiqu'elle ne soit point distincte, comme l'idée de la douleur nous frappe très vivement, et, selon cela, peut être appelée claire; et néanmoins elle est fort confuse, en

ce qu'elle nous représente la douleur comme dans la main blessée, quoiqu'elle ne soit que dans notre esprit.

Néanmoins, on peut dire que toute idée est distincte en tant que claire, et que leur obscurité ne vient que de leur confusion, comme dans la douleur le seul sentiment qui nous frappe est clair et est distinct aussi ; mais ce qui est confus, qui est que ce sentiment soit dans notre main, ne nous est point clair.

Prenant donc pour une même chose la clarté et la distinction des idées, il est très important d'examiner pourquoi les unes sont claires, et les autres obscures.

Mais c'est ce qui se connaît mieux par des exemples que par tout autre moyen, et ainsi nous allons faire un dénombrement des principales de nos idées qui sont claires et distinctes, et des principales de celles qui sont confuses et obscures.

L'idée que chacun a de soi-même, comme d'une chose qui pense, est très claire, et de même aussi l'idée de toutes les dépendances de notre pensée, comme juger, raisonner, douter, vouloir, désirer, sentir, imaginer.

Nous avons aussi des idées fort claires de la substance étendue et de ce qui lui convient, comme figure, mouvement, repos ;

car quoique nous puissions feindre qu'il n'y a aucun corps ni aucune figure, ce que nous ne pouvons pas feindre de la substance qui pense tant que nous pensons, néanmoins nous ne pouvons pas nous dissimuler à nous-même que nous ne concevions clairement l'étendue et la figure.

Nous concevons aussi clairement l'être, l'existence, la durée, l'ordre, le nombre, pourvu que nous pensions seulement que la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être, et que pareillement l'ordre et le nombre ne diffèrent pas en effet des choses ordonnées et nombrées.

Toutes ces idées-là sont si claires, que souvent, en voulant les éclaircir davantage et ne pas se contenter de celles que nous formons naturellement, on les obscurcit.

Nous pouvons aussi dire que l'idée que nous avons de Dieu est claire, quoiqu'elle soit très imparfaite, en ce que notre esprit étant fini ne peut concevoir que très imparfaitement un objet infini. Mais ce sont différentes conditions en une idée d'être parfaite et d'être claire. Car elle est parfaite quand elle nous représente tout ce qui est en son objet, et elle est claire quand elle nous en représente assez

pour le concevoir clairement et distinctement.

Les idées confuses et obscures sont celles que nous avons des qualités sensibles, comme des couleurs, des sons, des odeurs, des goûts, du froid, du chaud, de la pesanteur, etc., comme aussi de nos appétits, de la faim, de la soif, de la douleur corporelle, etc., et voici ce qui fait que ces idées sont confuses.

Comme nous avons été plutôt enfants qu'hommes, et que les choses extérieures ont agi sur nous en causant divers sentiments dans notre âme par les impressions qu'elles faisaient sur notre corps, l'âme, qui voyait que ce n'était pas par sa volonté que ces sentiments s'excitaient en elle, mais qu'elle ne les avait qu'à l'occasion de certains corps, comme qu'elle sentait de la chaleur en s'approchant du feu, ne s'est pas contentée de juger qu'il y avait quelque chose hors d'elle qui était cause qu'elle avait ces sentiments, en quoi elle ne se serait pas trompée; mais elle a passé plus outre, ayant cru que ce qui était dans ces objets était entièrement semblable aux sentiments ou aux idées qu'elle avait à leur occasion; et de ces jugements elle en forme des idées, en transportant ces sentiments de chaleur, de couleur, etc., dans les choses même qui sont hors d'elle; et ce sont là ces

idées obscures et confuses que nous avons des qualités sensibles, l'âme ayant ajouté ses faux jugements à ce que la nature lui faisait connaître.

Et comme ces idées ne sont point naturelles, mais arbitraires, on y a agi avec une grande bizarrerie. Car quoique la chaleur et la brûlure ne soient que deux sentiments, l'un plus faible et l'autre plus fort, on a mis la chaleur dans le feu, et l'on a dit que le feu a de la chaleur ; mais on n'y a pas mis la brûlure ou la douleur qu'on sent en s'en approchant de trop près, et on ne dit point que le feu a de la douleur.

Il en est arrivé de même sur le sujet de la pesanteur. Les enfants voyant des pierres et autres choses semblables qui tombent en bas aussitôt qu'on cesse de les soutenir ; ils ont formé de là l'idée d'une chose qui tombe, laquelle idée est naturelle et vraie, et de plus de quelque cause de cette chute, ce qui est encore vrai. Mais parce qu'ils ne voyaient rien que la pierre, et qu'ils ne voyaient point ce qui la poussait, par un jugement précipité ils ont conclu que ce qu'ils ne voyaient point n'était point, et qu'ainsi la pierre tombait d'elle-même par un principe intérieur qui était en elle sans que rien autre chose la poussait en bas, et c'est

à cette idée confuse, et qui n'était née que de leur erreur qu'ils ont attaché le nom de gravité et de pesanteur.

Et il leur est encore ici arrivé la même chose que dans l'autre exemple, qui est de faire des jugements tout différents de choses dont ils devaient juger de la même force. Car comme ils ont vu des pierres qui se remuaient en bas vers la terre, ils ont vu des pailles qui se remuaient dans l'ambre, et des morceaux de fer ou d'acier qui se remuaient vers l'aimant. Ils avaient donc autant de raison de mettre une qualité dans les pailles et dans le fer pour se porter vers l'ambre ou l'aimant, que dans les pierres pour se porter vers la terre. Néanmoins il ne leur a pas plu de le faire, mais ils ont mis une qualité dans l'ambre pour attirer les pailles, et une dans l'aimant pour attirer le fer qu'ils ont appelé des qualités attractives, comme s'il ne leur eut pas été aussi facile d'en mettre une dans la terre pour attirer les choses pesantes. Mais quoi qu'il en soit, ces qualités attractives ne sont nées de même que la pesanteur que d'un faux raisonnement, qui a fait croire qu'il fallait que le fer attirait l'aimant, parce qu'on ne voyait rien qui poussait l'aimant vers le fer : quoi qu'il soit impossible de concevoir qu'un corps

en puisse attirer un autre, si le corps qui attire ne se meut lui-même, et si celui qui est attiré ne lui est joint ou attaché par quelque lien.

On pourrait étendre cela beaucoup plus loin, mais c'est assez pour faire entendre toutes les autres idées confuses, qui ont presque toutes quelques causes semblables à ce que nous venons de dire.

L'unique remède à cet inconvénient, est de nous défaire des préjugés de notre enfance, et de ne croire rien de ce qui est du ressort de notre raison, par ce que nous en avons jugé autrefois, mais par ce que nous en jugeons maintenant. Et ainsi nous nous réduirons à nos idées naturelles, et pour les confuses nous n'en retiendrons que ce qu'elles ont de clair, comme qu'il y a quelque chose dans le feu qui est cause que je sens de la chaleur, que toutes les choses qu'on appelle pesantes sont poussées en bas par quelque cause, ne déterminant rien de ce qui peut être dans le feu qui me cause ce sentiment, ou de la cause qui fait tomber une pierre en bas, que je n'aie des raisons claires qui m'en donnent la connaissance.



CHAPITRE IX

*D'UNE AUTRE CAUSE QUI MET DE LA
CONFUSION DANS NOS PENSÉES ET DANS
NOS DISCOURS, QUI EST QUE NOUS LES
ATTACHONS À DES MOTS.*

Nous avons déjà dit que la nécessité que nous avons d'user de signes extérieurs pour nous faire entendre, fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que souvent nous considérons plus les mots que les choses. Or, c'est une des causes les plus ordinaires de la confusion de nos pensées et de nos discours.

Car il faut remarquer que, quoique les hommes aient souvent de différentes idées des mêmes choses, ils se servent néanmoins des mêmes mots pour les exprimer, comme l'idée qu'un philosophe païen a de la vertu, n'est pas la même que celle qu'en a un théologien, et néanmoins chacun exprime son idée par le même mot de vertu.

De plus, les mêmes hommes en différents âges ont considéré les mêmes choses en des manières très différentes, et néanmoins ils ont toujours rassemblé toutes ces idées sous

un même nom : ce qui fait que prononçant ce mot, ou l'entendant prononcer, on se brouille facilement, le prenant tantôt selon une idée, tantôt selon l'autre. Par exemple, l'homme ayant reconnu qu'il y avait en lui quelque chose, quoi que ce fût, qui faisait qu'il se nourrissait et qu'il croissait, a appelé cela *âme*, et à étendu cette idée à ce qui est de semblable, non seulement dans les animaux, mais même dans les plantes. Et ayant vu encore qu'il pensait, il a encore appelé du nom d'*âme* ce qui était en lui le principe de la pensée ; d'où il est arrivé que, par cette ressemblance de nom, il a pris pour la même chose ce qui pensait et ce qui faisait que le corps se nourrissait et croissait. De même on a étendu également le mot de vie à ce qui est cause des opérations des animaux, et à ce qui nous fait penser, qui sont deux choses absolument différentes.

Il y a de même beaucoup d'équivoques dans les mots de *sens* et de *sentiment*, lors même qu'on ne prend ces mots que pour quel-qu'un des cinq sens corporels ; car il se passe ordinairement trois choses en nous lorsque nous usons de nos sens, comme lorsque nous voyons quelque chose. La première est qu'il se fait de certains mouvements dans les organes corporels, comme dans l'œil et dans le cerveau.

La deuxième, que ces mouvements donnent occasion à notre âme de concevoir quelque chose, comme lorsque ensuite du mouvement qui se fait dans notre œil par la réflexion de la lumière dans des gouttes de pluie opposées au soleil, elle a des idées du rouge, du bleu et de l'orangé. La troisième est le jugement que nous faisons de ce que nous voyons, comme l'arc-en-ciel, à qui nous attribuons ces couleurs, et que nous concevons d'une certaine grandeur, d'une certaine figure et en une certaine distance. La première de ces trois choses est uniquement dans notre corps. Les deux autres sont seulement en notre âme, quoiqu'à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps. Et néanmoins nous comprenons toutes les trois, quoique si différentes, sous le même nom de *sens et de sentiment*, ou de *vue*, d'*ouïe*, etc. Car quand on dit que l'œil voit, que l'oreille oit, cela ne peut s'entendre que selon le mouvement de l'organe corporel, étant bien clair que l'œil n'a aucune perception des objets qui le frappent, et que ce n'est pas lui qui en juge. On dit au contraire qu'on n'a pas vu une personne qui s'est présentée devant nous, et qui nous a frappé les yeux, lorsque nous n'y avons pas fait réflexion. Et alors on prend le mot de voir pour la pensée qui se

forme en notre âme, ensuite de ce qui se passe dans notre œil et dans notre cerveau ; et selon cette signification du mot de *voir*, c'est l'âme qui voit et non pas le corps, comme Platon le soutient, et Cicéron après lui par ces paroles : *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quae videmus. Neque enim est nullus sensus in corpore. Viae quasi quaedam sunt ad oculos, ad aures, ad nares ad sedem animi perforatae itaque saepe aut cogitatione, aut aliqua vi morbi impediti apertis atque integris et oculis et auribus, nec videmus, nec audimus; ut facile intelligi possit, animum et videre et audire non eas partes quae quasi fenestrae sunt animi.* Enfin, on prend les mots de sens, de la vue, de l'ouïe, etc., pour la dernière de ces trois choses, c'est-à-dire pour les jugements que notre âme fait ensuite des perceptions qu'elle a eues à l'occasion de ce qui s'est passé dans les organes corporels, lorsque l'on dit que les sens se trompent, comme quand ils voient dans l'eau un bâton courbé, et que le soleil ne nous paraît que de deux pieds de diamètre. Car il est certain qu'il ne peut y avoir d'erreur ou de fausseté ni en tout ce qui se passe dans l'organe corporel, ni dans la seule perception de notre âme, qui n'est qu'une simple appréhension ; mais que toute l'erreur ne vient que

de ce que nous jugeons mal, en concluant, par exemple, que le soleil n'a que deux pieds de diamètre, parce que sa grande distance fait que l'imagen qui s'en forme dans le fond de notre œil est à peu près de la même grandeur que celle qu'y formerait un objet de deux pieds à une certaine distance plus proportionnée à notre manière ordinaire de voir. Mais parce que nous avons fait ce jugement dès l'enfance, et que nous y sommes tellement accoutumés qu'il se fait au même instant que nous voyons le soleil, sans presque aucune réflexion, nous l'attribuons à la vue, et nous disons que nous voyons les objets petits ou grands, selon qu'ils sont plus proches et plus éloignés de nous, quoique ce soit notre esprit et non notre œil qui juge de leur petitesse et de leur grandeur.

Toutes les langues sont pleines d'une infinité de mots semblables, qui, n'ayant qu'un même son, sont néanmoins signes d'idées entièrement différentes.

Mais il faut remarquer que quand un nom équivoque signifie deux choses qui n'ont nul rapport entre elles, et que les hommes n'ont jamais confondues dans leur pensée, il est presque impossible alors qu'on s'y trompe, et qu'il soit cause d'aucune erreur; comme on ne se trompera pas, si l'on a un peu de sens

commun, par l'équivoque du mot *bélier*, qui signifie un animal, et un signe du zodiaque. Au lieu que quand l'équivoque est venue de l'erreur même des hommes, qui ont confondu par méprise des idées différentes, comme dans le mot d'âme, il est difficile de s'en détromper, parce qu'on suppose que ceux qui se sont les premiers servis de ces mots, les ont bien entendus; et ainsi nous nous contentons souvent de les prononcer, sans examiner jamais si l'idée que nous en avons est claire et distincte; et nous attribuons même à ce que nous nommons d'un même nom ce qui ne convient qu'à des idées de choses incompatibles, sans nous apercevoir que cela ne vient que de ce que nous avons confondu deux choses différentes sous un même nom.



CHAPITRE X

*DU REMÈDE À LA CONFUSION QUI NAÎT
DANS NOS PENSÉES ET DANS NOS DISCOURS
DE LA CONFUSION DES MOTS; OÙ IL EST
PARLÉ DE LA NÉCESSITÉ ET DE L'UTILITÉ DE
DÉFINIR LES NOMS DONT ON SE SERT, ET DE*

LA DIFFÉRENCE DE LA DÉFINITION DES
CHOSSES D'AVEC LA DÉFINITION DES NOMS.

LE meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se rencontrent dans les langues ordinaires, est de faire une nouvelle langue et de nouveaux mots, qui ne soient attachés qu'aux idées que nous voulons qu'ils représentent; mais, pour cela, il n'est pas nécessaire de faire de nouveaux sons, parce qu'on peut se servir de ceux qui sont déjà en usage, en les regardant comme s'ils n'avaient aucune signification, pour leur donner celle que nous voulons qu'ils aient, en désignant par d'autres mots simples, et qui ne soient point équivoques, l'idée à laquelle nous voulons les appliquer : comme si je veux prouver que notre âme est immortelle, le mot d'âme étant équivoque, comme nous l'avons montré, fera naître aisément de la confusion dans ce que j'aurai à dire : de sorte que pour l'éviter, je regarderai le mot d'âme comme si c'était un son qui n'eût point encore de sens, et je l'appliquerai uniquement à ce qui est en nous le principe de la pensée, en disant : *j'appelle âme ce qui est en nous le principe de la pensée.*

C'est ce qu'on appelle la définition du mot, *definitio nominis*, dont les géomètres se servent

si utilement, laquelle il faut bien distinguer de la définition de la chose, *definitio rei*.

Car dans la définition de la chose, comme peut être celle-ci : *L'homme est un animal raisonnable, le temps est la mesure du mouvement*, on laisse au terme qu'on définit, comme *homme* ou *temps*, son idée ordinaire, dans laquelle on prétend que sont contenues d'autres idées, comme *animal raisonnable*, ou *mesure du mouvement*; au lieu que dans la définition du nom, comme nous avons déjà dit, on ne regarde que le son, et ensuite on détermine ce son à être signe d'une idée que l'on désigne par d'autres mots.

Il faut aussi prendre garde de ne pas confondre la définition de nom dont nous parlons ici, avec celle dont parlent quelques philosophes, qui entendent par là l'explication de ce qu'un mot signifie selon l'usage ordinaire d'une langue, ou selon son étymologie : c'est de quoi nous pourrions parler en un autre endroit; mais ici, on ne regarde, au contraire, que l'usage particulier auquel celui qui définit un mot veut qu'on le prenne pour bien concevoir sa pensée, sans se mettre en peine si les autres le prennent dans le même sens.

Et de là il s'ensuit, premièrement, que les

définitions de noms sont arbitraires, et que celles des choses ne le sont point. Car chaque son étant indifférent de soi-même et par sa nature à signifier toutes sortes d'idées, il m'est permis, pour mon usage particulier, et pourvu que j'en avertisse les autres, de déterminer un son à signifier précisément une certaine chose, sans mélange d'aucune autre ; mais il en est tout autrement de la définition des choses : car il ne dépend point de la volonté des hommes que les idées comprennent ce qu'ils voudraient qu'elles comprissent ; de sorte que si, en voulant les définir, nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur.

Ainsi, pour donner un exemple de l'un et de l'autre, si, dépouillant le mot *parallélogramme* de toute signification, je l'applique à signifier un triangle, cela m'est permis, et je ne commets en cela aucune erreur, pourvu que je ne le prenne qu'en cette sorte : et je pourrai dire alors que le parallélogramme a trois angles égaux à deux droits ; mais si, laissant à ce mot sa signification et son idée ordinaire, qui est de signifier une figure dont les côtés sont parallèles, je venais à dire que le parallélogramme est une figure à trois lignes,

parce que ce serait alors une définition de choses, elle serait très fausse, étant impossible qu'une figure à trois lignes ait ses côtés parallèles.

Il s'ensuit, en second lieu, que les définitions des noms ne peuvent pas être contestées par cela même qu'elles sont arbitraires. Car vous ne pouvez pas nier qu'un homme n'ait donné à un son la signification qu'il dit lui avoir donnée, ni qu'il n'ait cette signification dans l'usage qu'en fait cet homme, après nous en avoir avertis ; mais pour les définitions des choses, on a souvent droit de les contester, puisqu'elles peuvent être fausses, comme nous l'avons montré.

Il s'ensuit troisièmement, que toute définition de nom ne pouvant être contestée, peut être prise pour principe, au lieu que les définitions des choses ne peuvent point du tout être prises pour principes, et sont de véritables propositions qui peuvent être niées par ceux qui y trouveront quelque obscurité, et par conséquent elles ont besoin d'être prouvées comme d'autres propositions, et ne doivent pas être supposées, à moins qu'elles ne fussent claires d'elles-mêmes comme des axiomes.

Néanmoins ce que je viens de dire, que la définition du nom peut être prise pour

principe, a besoin d'explication ; car cela n'est vrai qu'à cause que l'on ne doit pas contester que l'idée qu'on a désignée ne puisse être appelée du nom qu'on lui a donné ; mais on n'en doit rien conclure à l'avantage de cette idée, ni croire pour cela seul qu'on lui a donné un nom, qu'elle signifie quelque chose de réel. Car, par exemple, je puis définir le mot de chimère en disant : J'appelle chimère ce qui implique contradiction ; et cependant, il ne s'ensuivra pas de là que la chimère soit quelque chose. De même, si un philosophe me dit : J'appelle pesanteur le principe inférieur qui fait qu'une pierre tombe sans que rien la pousse, je ne contesterai pas cette définition, au contraire, je la recevrai volontiers, parce qu'elle me fait entendre ce qu'il veut dire ; mais je lui nierai que ce qu'il entend par ce mot pesanteur soit quelque chose de réel, parce qu'il n'y a point de tel principe dans les pierres.

J'ai voulu expliquer ceci un peu au long, parce qu'il y a deux grands abus qui se commettent sur ce sujet dans la philosophie commune. Le premier est de confondre la définition de la chose avec la définition du nom, et d'attribuer à la première ce qui ne convient qu'à la dernière ; car, ayant fait à

leur fantaisie cent définitions, non de nom, mais de chose, qui sont très fausses, et qui n'expliquent point du tout la vraie nature des choses ni les idées que nous en avons naturellement, ils veulent ensuite que l'on considère ces définitions comme des principes que personne ne peut contredire ; et, si quelqu'un les leur nie, comme elles sont très niables, ils prétendent qu'on ne mérite pas de disputer avec eux, suivant cette règle, *contra negantam principia non est disputandum*. Le deuxième abus est que, ne se servant presque jamais de définitions de noms, pour en ôter l'obscurité et les fixer à de certaines idées désignées clairement, ils les laissent dans leur confusion : d'où il arrive que la plupart de leurs disputes ne sont que des disputes de mots ; et, de plus, qu'ils se servent de ce qu'il y a de clair et de vrai dans les idées confuses, pour établir ce qu'elles ont d'obscur et de faux ; ce qui se reconnaîtrait facilement si on avait défini les noms. Ainsi, les philosophes croient d'ordinaire que la chose du monde la plus claire est, que le feu est chaud, et qu'une pierre est pesante, et que ce serait une folie de le nier, et en effet, ils le persuaderont à tout le monde, tant qu'on n'aura point défini les noms : mais, en les définissant, on découvrira

aisément si ce qu'on leur niera sur ce sujet est clair ou obscur ; car il leur faut demander ce qu'ils entendent par le mot de chaud et par le mot de pesant. Que s'ils répondent que, par chaud, ils entendent seulement ce qui est propre à causer en nous le sentiment de la chaleur, et par pesant, ce qui tombe en bas, n'étant point soutenu, ils ont raison de dire qu'il faut être déraisonnable pour nier que le feu soit chaud, et qu'une pierre soit pesante : mais, s'ils entendent par chance qui a en soi une qualité semblable à ce que nous nous imaginons quand nous sentons de la chaleur, et par pesant ce qui a en soi un principe intérieur qui le fait aller vers le centre, sans être poussé par quoi que ce soit, il sera facile alors de leur montrer que ce n'est point leur nier une chose claire, mais très obscure, pour ne pas dire très fausse, que de leur nier qu'en ce sens le feu soit chaud, et qu'une pierre soit pesante ; parce qu'il est bien clair que le feu nous fait avoir le sentiment de la chaleur par l'impression qu'il fait sur notre corps ; mais il n'est nullement clair que le feu ait rien en lui qui soit semblable à ce que nous sentons quand nous sommes auprès du feu : et il est de même fort clair qu'une pierre descend en bas quand on la laisse ; mais il n'est nullement

clair qu'elle y descend d'elle-même, sans que rien la pousse en bas.

Voilà donc la grande utilité de la définition des noms, de faire comprendre nettement de quoi il s'agit, afin de ne pas disputer inutilement sur des mots, que l'un entend d'une façon, et l'autre de l'autre, comme on fait si souvent, même dans les discours ordinaires.

Mais, outre cette utilité, il y en a encore une autre ; c'est qu'on ne peut souvent avoir une idée distincte d'une chose, qu'en y employant beaucoup de mots pour la désigner : or, il serait importun, surtout dans les livres de science, de répéter toujours cette grande suite de mots. C'est pourquoi, ayant fait comprendre la chose par tous ces mots, on attache à un seul mot l'idée qu'on a conçue, et ce mot tient lieu de tous les autres. Ainsi, ayant compris qu'il y a des nombres qui sont divisibles en deux également, pour éviter de répéter souvent tous ces termes, on donne un nom à cette propriété, en disant : J'appelle tout nombre qui est divisible en deux également, nombre pair : cela fait voir que toutes les fois qu'on se sert du mot qu'on a défini, il faut substituer mentalement la définition en la place du défini, et avoir cette définition si présente, qu'aussitôt qu'on nomme, par exemple, le nombre pair, on entende préci-

sément que c'est celui qui est divisible en deux également, et que ces deux choses soient tellement jointes et inséparables dans la pensée, qu'aussitôt que le discours en exprime l'une, l'esprit y attache immédiatement l'autre. Car ceux qui définissent les termes, comme font les géomètres, avec tant de soin, ne le font que pour abrégér le discours, et non pas pour abrégér les idées des choses dont ils discourent; parce qu'ils prétendent que l'esprit suppléera la définition entière aux termes courts, qu'ils n'emploient que pour éviter l'embarras que la multitude des paroles apporterait.



CHAPITRE XI

OBSERVATIONS IMPORTANTES TOUCHANT LA DÉFINITION DES NOMS.

APRÈS avoir expliqué ce que c'est que les définitions des noms, et combien elles sont utiles et nécessaires, il est important de faire quelques observations sur la manière de s'en servir, afin de ne pas en abuser.

La première est qu'il ne faut pas entreprendre de définir tous les mots, parce que souvent cela serait inutile, et qu'il est

même impossible de le faire. Je dis qu'il serait souvent inutile de définir de certains noms ; car, lorsque l'idée que les hommes ont de quelque chose est distincte, et que tous ceux qui entendent une langue forment la même idée en entendant prononcer un mot, il serait inutile de le définir, puisqu'on a déjà la fin de la définition, qui est que le mot soit attaché à une idée claire et distincte. C'est ce qui arrive dans les choses fort simples dont tous les hommes ont naturellement la même idée ; de sorte que les mots par lesquels on les signifie sont entendus de la même sorte par tous ceux qui s'en servent, ou, s'ils y mêlent quelquefois quelque chose d'obscur, leur principale attention néanmoins va toujours à ce qu'il y a de clair ; et ainsi ceux qui ne s'en servent que pour en marquer l'idée claire, n'ont pas sujet de craindre qu'ils ne soient pas entendus. Tels sont les mots *d'être*, de *pensée*, *d'étendue*, *d'égalité*, de *durée* ou de *temps*, et autres semblables. Car, encore que quelques-uns obscurcissent l'idée du temps par diverses propositions qu'ils en forment, et qu'ils appellent définitions, comme que le temps est la mesure du mouvement selon l'antériorité et la postériorité, néanmoins ils ne s'arrêtent pas eux-mêmes à cette définition,

quand ils entendent parler du temps, et n'en conçoivent autre chose que ce que naturellement tous les autres en conçoivent : et ainsi les savants et les ignorants entendent la même chose, et avec la même facilité, quand on leur dit qu'un cheval est moins de temps à faire une lieue qu'une tortue.

Je dis de plus qu'il serait impossible de définir tous les mots ; car, pour définir un mot, on a nécessairement besoin d'autres mots qui désignent l'idée à laquelle on veut attacher ce mot ; et, si l'on voulait aussi définir les mots dont on se serait servi pour l'explication de celui-là, on en aurait encore besoin d'autres, et ainsi à l'infini. Il faut donc nécessairement s'arrêter à des termes primitifs qu'on ne définisse point ; et ce serait un aussi grand défaut de vouloir trop définir, que de ne pas assez définir, parce que, par l'un et par l'autre, on tomberait dans la confusion que l'on prétend éviter.

La seconde observation est qu'il ne faut point changer les définitions déjà reçues, quand on n'a point sujet d'y trouver à redire ; car il est toujours plus facile de faire entendre un mot, lorsque l'usage déjà reçu, au moins parmi les savants, l'a attaché à une idée, que lorsqu'il l'y faut attacher de nouveau, et le détacher de quelque autre idée avec laquelle

on a accoutumé de le joindre. C'est pourquoi ce serait une faute de changer les définitions reçues par les mathématiciens, si ce n'est qu'il y en eût quelqueune d'embrouillée, et dont l'idée n'aurait pas été désignée assez nettement, comme peut être celle de l'angle et de la proportion dans Euclide.

La troisième observation est que, quand on est obligé de définir un mot, on doit, autant que l'on peut, s'accommoder à l'usage, en ne donnant pas aux mots des sens tout à fait éloignés de ceux qu'ils ont, et qui pourraient même être contraires à leur étymologie, comme qui dirait : J'appelle parallélogramme une figure terminée par trois lignes; mais se contentant pour l'ordinaire de dépouiller les mots qui ont deux sens, de l'un de ces sens, pour l'attacher uniquement à l'autre. Comme la chaleur signifiant, dans l'usage commun, et le sentiment que nous avons, et une qualité que nous nous imaginons dans le feu tout à fait semblable à ce que nous sentons; pour éviter cette ambiguïté, je puis me servir du nom de chaleur, en l'appliquant à l'une de ces idées, et le détachant de l'autre; comme si je dis : J'appelle chaleur le sentiment que j'ai quand je m'approche du feu, et donnant à la cause de ce sentiment, ou un nom tout à

fait différent, comme serait celui d'ardeur, ou ce même nom, avec quelque addition qui le détermine et qui le distingue de chaleur prise pour le sentiment, comme qui dirait la chaleur virtuelle.

La raison de cette observation est que les hommes, ayant une fois attaché une idée à un mot, ne s'en défont pas facilement; et ainsi leur ancienne idée revenant toujours, leur fait aisément oublier la nouvelle que vous voulez leur donner en définissant ce mot; de sorte qu'il serait plus facile de les accoutumer à un mot qui ne signifierait rien du tout, comme qui dirait j'appelle *bara* une figure terminée par trois lignes, que de les accoutumer à dépouiller le mot de *parallélogramme* de l'idée d'une figure dont les côtés opposés sont parallèles, pour lui faire signifier une figure dont les côtés ne peuvent être parallèles.

C'est un défaut dans lequel sont tombés tous les chimistes, qui ont pris plaisir de changer les noms à la plupart des choses dont ils parlent, sans aucune utilité, et de leur en donner qui signifient déjà d'autres choses qui n'ont nul véritable rapport avec les nouvelles idées auxquelles ils les lient. Ce qui donne même lieu à quelques-uns de faire des raisonnements ridicules, comme est

celui d'une personne qui, s'imaginant que la peste est un mal saturnien, prétendait qu'on avait guéri des pestiférés en leur pendant au col un morceau de plomb, que les chimistes appellent Saturne, sur lequel on avait gravé un jour de samedi, qui porte aussi le nom de Saturne, la figure dont les astronomes se servent pour marquer cette planète ; comme si des rapports arbitraires et sans raison entre le plomb et la planète de Saturne, et entre cette même planète et le jour du samedi, et la petite marque dont on la désigne, pouvaient avoir des effets réels, et guérir effectivement des maladies.



CHAPITRE XII

*D'UNE AUTRE SORTE DE DÉFINITION DE
NOMS, PAR LESQUELS ON MARQUE CE QU'ILS
SIGNIFIENT DANS L'USAGE.*

TOUT ce que nous avons dit des définitions de noms ne doit s'entendre que de celles où l'on définit les mots dont on se sert en particulier ; et c'est ce qui les rend libres et arbitraires, parce qu'il est permis à chacun de se servir de tel son qu'il lui plaît pour

exprimer ses idées, pourvu qu'il en avertisse. Mais, comme les hommes ne sont maîtres que de leur langage, et non pas de celui des autres, chacun a le droit de faire un dictionnaire pour soi, mais on n'a pas droit d'en faire pour les autres, ni d'expliquer leurs paroles par ces significations particulières qu'on aura attachées aux mots. C'est pourquoi, quand on n'a pas dessein de faire connaître simplement en quel sens on prend un mot, mais qu'on prétend expliquer celui auquel il est communément pris, les définitions qu'on en donne ne sont nullement arbitraires, mais elles sont liées et astreintes à représenter, non la vérité des choses, mais la vérité de l'usage; et on les doit estimer fausses, si elles n'expriment pas véritablement cet usage, c'est-à-dire si elles ne joignent pas aux sons les mêmes idées qui y sont jointes par l'usage ordinaire de ceux qui s'en servent. Et c'est ce qui fait voir aussi que ces définitions ne sont nullement exemptes d'être contestées, puisque l'on dispute tous les jours de la signification que l'usage donne aux termes.

Or, quoique ces sortes de définitions de mots semblent être le partage de grammairiens, puisque ce sont celles qui composent les dictionnaires, qui ne sont autre chose que

l'explication des idées que les hommes sont convenus de lier à certains sons, néanmoins l'on peut faire sur ce sujet plusieurs réflexions très importantes pour l'exactitude de nos jugements.

La première, qui sert de fondement aux autres, est que les hommes ne considèrent pas souvent toute la signification des mots, c'est-à-dire que les mots signifient souvent plus qu'il ne semble, et que, lorsqu'on en veut expliquer la signification, on ne représente pas toute l'impression qu'ils font dans l'esprit.

Car, signifier dans un son prononcé ou écrit, n'est autre chose qu'exciter une idée liée à ce son dans notre esprit, en frappant nos oreilles ou nos yeux. Or, il arrive souvent qu'un mot, outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées qu'on peut appeler accessoires, auxquelles on ne prend pas garde, quoique l'esprit en reçoive l'impression.

Par exemple, si l'on dit à une personne : Vous en avez menti, et que l'on ne regarde que la signification principale de cette expression, c'est la même chose que si on lui disait : Vous savez le contraire de ce que vous dites ; mais, outre cette signification principale, ces paroles

emportent dans l'usage une idée de mépris et d'outrage, et elles font croire que celui qui nous les dit ne se soucie pas de nous faire injure, ce qui les rend injurieuses et offensantes.

Quelquefois ces idées accessoires ne sont pas attachées aux mots par un usage commun, mais elles y sont seulement jointes par celui qui s'en sert ; et ce sont proprement celles qui sont excitées par le ton de la voix, par l'air du visage, par les gestes, et par les autres signes naturels qui attachent à nos paroles une infinité d'idées, qui en diversifient, changent, diminuent, augmentent la signification, en y joignant l'image des mouvements, des jugements et des opinions de celui qui parle.

C'est pourquoi, si celui qui disait qu'il fallait prendre la mesure du ton de sa voix, des oreilles de celui qui écoute, voulait dire qu'il suffit de parler assez haut pour se faire entendre, il ignorait une partie de l'usage de la voix, le ton signifiant souvent autant que les paroles mêmes. Il y a voix pour instruire, voix pour flatter, voix pour reprendre ; souvent on ne veut pas seulement qu'elle arrive jusqu'aux oreilles de celui à qui l'on parle, mais on veut qu'elle le frappe et qu'elle le perce ; et personne ne trouverait bon qu'un laquais, que l'on reprend un peu fortement,

répondit : Monsieur, parlez plus bas, je vous entends bien ; parce que le ton fait partie de la réprimande, et est nécessaire pour former dans l'esprit l'idée que l'on veut y imprimer.

Mais quelquefois ces idées accessoires sont attachées aux mots mêmes, parce qu'elles s'excitent ordinairement par tous ceux qui les prononcent ; et c'est ce qui fait qu'entre des expressions qui semblent signifier la même chose, les unes sont injurieuses, les autres douces ; les unes modestes, les autres impudentes : les unes honnêtes, et les autres déshonnêtes ; parce qu'outre cette idée principale en quoi elles conviennent, les hommes y ont attaché d'autres idées, qui sont cause de cette diversité.

Cette remarque peut servir à découvrir une injustice assez ordinairement à ceux qui se plaignent des reproches qu'on leur a faits, qui est de changer les substantifs en adjectifs : de sorte que, si on les a accusés d'ignorance ou d'imposture, ils disent qu'on les a appelés ignorants ou imposteurs ; ce qui n'est pas raisonnable, ces mots ne signifiant pas la même chose ; car les mots adjectifs d'ignorant ou imposteur, outre la signification du défaut qu'ils marquent, enferment encore l'idée du mépris ; au lieu que ceux d'ignorance

et d'imposture marquent la chose telle qu'elle est, sans l'aigrir ni l'adoucir. L'on en pourrait trouver d'autres qui signifieraient la même chose d'une manière qui enfermerait de plus une idée adoucissante et qui témoignerait qu'on désire épargner celui à qui l'on fait ces reproches; et ce sont ces manières que choisissent les personnes sages et modérées, à moins qu'elles n'aient quelque raison particulière d'agir avec plus de force.

C'est encore par là qu'on peut reconnaître la différence du style simple et du style figuré, et pourquoi les mêmes pensées nous paraissent beaucoup plus vives quand elles sont exprimées par une figure, que si elles étaient renfermées dans des expressions toutes simples, car cela vient de ce que les expressions figurées signifient, outre la chose principale, le mouvement et la passion de celui qui parle, et impriment ainsi l'une et l'autre idée dans l'esprit; au lieu que l'expression simple ne marque que la vérité toute nue.

Par exemple, si ce demi-vers de Virgile : *Usque adeone mori miserum est!* était exprimé simplement et sans figure, de cette sorte : *Non est usque adeo mori miserum* : Il est sans doute qu'il aurait beaucoup moins de force. Et la raison en est, que la première expression

signifie beaucoup plus que la seconde. Car elle n'exprime pas seulement cette pensée, que la mort n'est pas un si grand mal que l'on croit ; mais elle représente de plus l'idée d'un homme qui se roidit contre la mort, et qui l'envisage sans effroi, image beaucoup plus vive que n'est la pensée même à laquelle elle est jointe. Ainsi, il n'est pas étrange qu'elle frappe davantage, parce que l'âme s'instruit par les images des vérités ; mais elle ne s'émeut guère que par l'image des mouvements.

*Si vis me flere, dolendum est
Primum ipsi tibi.*

Mais, comme le style figuré signifie ordinairement, avec les choses, les mouvements que nous ressentons en les concevant et en parlant, on peut juger par là de l'usage que l'on en doit faire et quels sont les sujets auxquels il est propre. Il est visible qu'il est ridicule de s'en servir dans les matières purement spéculatives, que l'on regarde d'un œil tranquille, et qui ne produisent aucun mouvement dans l'esprit ; car, puisque les figures expriment les mouvements de notre âme, celles que l'on mêle en des sujets où l'âme ne s'émeut point sont des mouvements contre la nature, et des espèces de convulsions. C'est pourquoi

il n'y a rien de moins agréable que certains prédicateurs qui s'écrient indifféremment sur tout, et qui ne s'agitent pas moins sur des raisonnements philosophiques que sur les vérités les plus étonnantes et les plus nécessaires pour le salut.

Et, au contraire, lorsque la matière que l'on traite est telle qu'elle doit raisonnablement nous toucher, c'est un défaut d'en parler d'une manière sèche et froide, et sans mouvement ; parce que c'est un défaut de n'être pas touché de ce que l'on doit.

Ainsi, les vérités divines n'étant pas proposées simplement pour être connues, mais beaucoup plus pour être aimées, révérees et adorées par les hommes, il est sans doute que la manière noble, élevée et figurée dont les saints Pères les ont traitées leur est bien plus proportionnée qu'un style simple et sans figure, comme celui des scolastiques, puisqu'elle ne nous enseigne pas seulement ces vérités, mais qu'elle nous représente aussi les sentiments d'amour et de révérence avec lesquels les Pères en ont parlé, et que portant ainsi dans notre esprit l'image de cette sainte disposition, elle peut beaucoup contribuer à y en imprimer une semblable ; au lieu que le style scolastique étant simple, et

ne contenant que les idées de la vérité toute nue, est moins capable de produire dans l'âme les mouvements de respect et d'amour que l'on doit avoir pour les vérités chrétiennes ; ce qui le rend en ce point, non seulement moins utile, mais aussi moins agréable, le plaisir de l'âme consistant plus à sentir des mouvements qu'à acquérir des connaissances.

Enfin, c'est par cette même remarque qu'on peut résoudre cette question célèbre entre les anciens philosophes : s'il y a des mots déshonnêtes, et que l'on peut réfuter les raisons des Stoïciens, qui voulaient qu'on pût se servir indifféremment des expressions qui sont estimées ordinairement infâmes et impudentes.

Ils prétendent, dit Cicéron, dans une lettre qu'il a faite sur ce sujet, qu'il n'y a point de paroles sales ni honteuses ; car, ou l'infamie (disent-ils) vient des choses, ou elle est dans les paroles ; elle ne vient pas simplement des choses, puisqu'il est permis de les exprimer en d'autres paroles qui ne passent point pour déshonnêtes ; elle n'est pas aussi dans les paroles considérées comme sons, puisqu'il arrive souvent, comme Cicéron le montre, qu'un même son signifiant diverses choses, et étant estimé déshonnête dans une signification, ne

l'est point en une autre.

Mais tout cela n'est qu'une vaine subtilité qui ne naît que de ce que ces philosophes n'ont pas assez considéré ces idées accessoires que l'esprit joint aux idées principales des choses ; car il arrive de là qu'une même chose peut être exprimée honnêtement par un son, et déshonnêtement par un autre, si l'un de ces sons y joint quelque autre idée qui en couvre l'infamie, et si l'autre, au contraire, la présente à l'esprit d'une manière impudente. Ainsi les mots d'adultère, d'inceste, de péché abominable, ne sont pas infâmes, quoiqu'ils représentent des actions très infâmes, parce qu'ils ne les représentent que couvertes d'un voile d'horreur, qui fait qu'on ne les regarde que comme des crimes ; de sorte que ces mots signifient plutôt le crime de ces actions que les actions mêmes, au lieu qu'il y a de certains mots qui les expriment sans en donner de l'horreur, et plutôt comme plaisantes que comme criminelles, et qui y joignent même une idée d'impudence et d'effronterie, et ce sont ces mots-là qu'on appelle infâmes et déshonnêtes.

Il en est de même de certains tours par lesquels on exprime honnêtement des actions qui, quoique légitimes, tiennent quelque

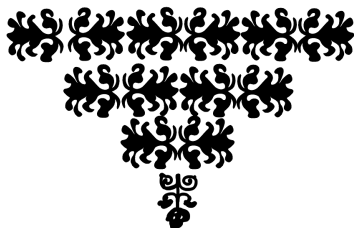
chose de la corruption de la nature ; car ces tours sont en effet honnêtes, parce qu'ils n'expriment pas simplement ces choses, mais aussi la disposition de celui qui en parle de cette sorte, et qui témoigne par sa retenue qu'il les envisage avec peine et qu'il les couvre autant qu'il peut, et aux autres et à soi-même ; au lieu que ceux qui en parleraient d'une autre manière feraient paraître qu'ils prendraient plaisir à regarder ces sortes d'objets ; et ce plaisir étant infâme, il n'est pas étrange que les mots qui impriment cette idée soient estimés contraires à l'honnêteté.

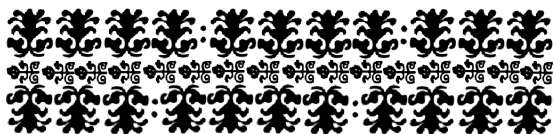
C'est pourquoi il arrive aussi qu'un même mot est estimé honnête en un temps et honteux en un autre, ce qui a obligé les docteurs hébreux de substituer en certains endroits de la Bible des mots hébreux à la marge, pour être prononcés par ceux qui la lisaient, au lieu de ceux dont l'Écriture se sert : car cela vient de ce que ces mots, lorsque les prophètes s'en sont servis, n'étaient point déshonnêtes, parce qu'ils étaient liés avec quelque idée qui faisait regarder ces objets avec retenue et avec pudeur ; mais depuis, cette idée en ayant été séparée, et l'usage y en ayant joint une autre d'impudence et d'effronterie, ils sont devenus honteux ; et c'est avec raison que, pour ne

pas frapper l'esprit de cette mauvaise idée, les rabbins veulent qu'on en prononce d'autres en lisant la Bible, quoiqu'ils n'en changent pas pour cela le texte.

Ainsi c'était une mauvaise défense à un auteur que la profession religieuse obligeait à une exacte modestie, et à qui on avait reproché avec raison de s'être servi d'un mot peu honnête pour signifier un lieu infâme, d'alléguer que les Pères n'avaient pas fait difficulté de se servir de celui de *lupanar*, et qu'on trouvait souvent dans leurs écrits les mots de *meretrix*, de *leno*, et d'autres qu'on aurait peine à souffrir en notre langue ; car la liberté avec laquelle les Pères se sont servis de ces mots devait lui faire connaître qu'ils n'étaient pas estimés honteux de leur temps, c'est-à-dire que l'usage n'y avait pas joint cette idée d'effronterie qui les rend infâmes, et il avait tort de conclure de là qu'il lui fût permis de se servir de ceux qui sont estimés deshonnêtes en notre langue, parce que ces mots ne signifient pas en effet la même chose que ceux dont les Pères se sont servis, puisque, outre l'idée principale en laquelle ils conviennent, ils enferment aussi l'image d'une mauvaise disposition d'esprit et qui tient quelque chose du libertinage et de l'impudence.

Ces idées accessoires étant donc si considérables et diversifiant si fort les significations principales, il serait utile que ceux qui font des dictionnaires les marquassent, et qu'ils avertissent, par exemple, des mots qui sont injurieux, civils, aigres, honnêtes, déshonnêtes, ou plutôt qu'ils retranchassent entièrement ces derniers, étant toujours plus utile de les ignorer que de les savoir.





SECONDE PARTIE DE LA LOGIQUE

*CONTENANT LES RÉFLEXIONS QUE
LES HOMMES ONT FAITES SUR LEURS
JUGEMENTS.*



CHAPITRE I

*CE QUE C'EST QU'UNE PROPOSITION ; ET DES
QUATRE SORTES DE PROPOSITIONS.*

APRÈS avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble ; et, trouvant que les unes conviennent entre elles, et que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou déliions, ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, et généralement *juger*.

Ce jugement s'appelle aussi *proposition*, et il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux termes : l'un de qui l'on affirme ou de qui l'on nie, lequel on appelle *sujet* ; et l'autre que l'on affirme ou que l'on nie, lequel s'appelle *attribut* ou *praedicatum*.

Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes ; mais il faut que l'esprit les lie ou les sépare : et cette action de notre esprit est marquée dans le discours par le verbe *est*, ou seul quand nous affirmons, ou avec une particule négative quand nous nions. Ainsi quand je dis *Dieu est juste*, Dieu est le sujet de cette proposition , et juste en est l'attribut ; et le mot *est* marque l'action de mon esprit qui affirme, c'est-à-dire qui lie ensemble les deux idées de *Dieu* et de *juste* comme convenant l'un à l'autre. Que si je dis *Dieu n'est pas injuste*, *est* étant joint avec les particules, *ne pas*, signifie l'action contraire à celle d'affirmer, savoir : celle de nier par laquelle je regarde ces idées comme répugnantes l'une à l'autre, parce qu'il y a quelque chose d'enfermé dans l'idée d'*injuste* qui est contraire à ce qui est enfermé dans l'idée de *Dieu*.

Mais, quoique toute proposition enferme nécessairement ces trois choses, néanmoins, comme l'on a dit dans le chapitre précédent,

elle peut n'avoir que deux mots ou même qu'un.

Car les hommes, voulant abréger leurs discours ont fait une infinité de mots qui signifient tout ensemble l'affirmation, c'est-à-dire ce qui est signifié par le verbe substantif, et de plus un certain attribut qui est affirmé. Tels sont tous les verbes, hors celui qu'on appelle substantif, comme *Dieu existe*, c'est-à-dire *est existant*, *Dieu aime les hommes*, c'est-à-dire *Dieu est aimant les hommes*. Et, le verbe substantif quand il est seul, comme quand je dis, *je pense*; *Donc je suis*, cesse d'être purement substantif, parce qu'alors on y joint le plus général des attributs qui est l'être; car *je suis* veut dire, *je suis un être, je suis quelque chose*.

Il y a aussi d'autres rencontres où le sujet et l'affirmation sont renfermés dans un même mot, comme dans les premières et secondes personnes des verbes, surtout en latin; comme quand je dis, *sum Christianus*. Car le sujet de cette proposition est *ego*, qui est renfermé dans *sum*.

D'où il paraît que, dans cette même langue, un seul mot fait une proposition dans les premières et les secondes personnes des verbes, qui, par leur nature, renferment déjà l'affirmation avec l'attribut; comme *veni, vidi, vici*, sont

trois propositions.

On voit par là que toute proposition est affirmative ou négative, et que c'est ce qui est marqué par le verbe, qui est affirmé ou nié.

Mais il y a une autre différence dans les propositions, laquelle naît de leur sujet, qui est d'être universelles ou particulières, ou singulières.

Car les termes, comme nous avons déjà dit dans la première partie, sont ou singuliers, ou communs et universels.

Et les termes universels peuvent être pris, ou selon toute leur étendue, en les joignant aux signes universels exprimés, ou sous-entendus, comme *omnis, tout*, pour l'affirmation ; *Nullus, nul*, pour la négation : *tout homme, nul homme*.

Ou selon une partie indéterminée de leur étendue, qui est lorsqu'on y joint le mot *aliquis, quelque*, comme *quelque homme, quelques hommes*, ou d'autres, selon l'usage des langues.

D'où il arrive une différence notable dans les propositions. Car, lorsque le sujet d'une proposition est un terme commun qui est pris dans toute son étendue ; la proposition s'appelle universelle, soit qu'elle soit affirmative, comme *tout impie est fou* ; ou négative, comme *nul vicieux n'est heureux*.

Et, lorsque le terme commun n'est pris que selon une partie indéterminée de son étendue, à cause qu'il est resserré par le mot indéterminé *quelque*, la proposition s'appelle particulière, soit qu'elle affirme, comme *quelque cruel est lâche* ; soit qu'elle nie, comme *quelque pauvre n'est pas malheureux*.

Que si le sujet d'une proposition est singulier, comme quand je dis, *Louis XIII a pris la Rochelle*, on l'appelle singulière.

Mais, quoique cette proposition singulière soit différente de l'universelle, en ce que son sujet n'est pas commun, elle doit néanmoins plutôt s'y rapporter qu'à la particulière ; parce que son sujet, par cela même qu'il est singulier, est nécessairement pris dans toute son étendue ; ce qui fait l'essence d'une proposition universelle, et qui la distingue de la particulière ; car il importe peu pour l'universalité d'une proposition, que l'étendue de son sujet soit grande ou petite, pourvu que, telle qu'elle soit, on la prenne tout entière ; et c'est pourquoi les propositions singulières tiennent lieu d'universelles dans l'argumentation. Ainsi l'on peut réduire toutes les propositions à quatre sortes, que l'on a marquées par ces quatre voyelles A, E, I, O.

Et pour les faire mieux retenir, on a fait ces

- A L'universelle affirmative, comme *tout vicieux est esclave*.
- E L'universelle négative, comme *nul vicieux n'est heureux*.
- I La particulière affirmative, comme *quelque vicieux est riche*.
- O La particulière négative, comme *quelque vicieux n'est pas riche*.

deux vers :

*Asserit A, negat E, verum generaliter ambo.
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.*

On a aussi accoutumé d'appeler quantité, l'universalité ou la particularité des proportions.

Et on appelle qualité, l'affirmation ou la négation qui dépendent du verbe, qui est regardé comme la forme de la proposition.

Et ainsi, A et E conviennent selon la quantité, et diffèrent selon la qualité, et de même I et O.

Mais A et I conviennent selon la qualité, et diffèrent selon la quantité, et de même E et O.

Les propositions se divisent encore, selon la matière, en vraies et en fausses; et il est clair qu'il n'y en peut point avoir qui ne soient

ni vraies ni fausses, puisque toute proposition marquant le jugement que nous faisons des choses, elle est vraie quand ce jugement est conforme à la vérité, et fausse lorsqu'il n'y est pas conforme.

Mais, parce que nous manquons souvent de lumière pour reconnaître le vrai et le faux, outre les propositions qui nous paraissent certainement vraies, et celles qui nous paraissent certainement fausses, il y en a qui nous semblent vraies, mais dont la vérité ne nous est pas si évidente que nous n'ayons quelque appréhension qu'elles ne soient fausses; ou bien qui nous semblent fausses, mais dont nous ne nous tenons pas assurés de la fausseté. Ce sont les propositions qu'on appelle probables; dont les premières sont plus probables, et les dernières moins probables. Nous dirons quelque chose dans la quatrième partie de ce qui nous fait juger avec certitude qu'une proposition est vraie.



CHAPITRE II

*DE L'OPPOSITION ENTRE LES PROPOSITIONS
QUI ONT MÊME SUJET ET MÊME ATTRIBUT.*

Nous venons de dire qu'il y a quatre sortes de propositions A, E, I, O ; on demande maintenant quelle convenance ou disconvenance elles ont ensemble, lorsqu'on fait du même sujet et du même attribut diverses sortes de propositions. C'est ce qu'on appelle opposition.

Et il est aisé de voir que cette opposition ne peut être que de trois sortes, quoique l'une des trois se divise en deux autres.

Car, si elles sont opposées en quantité et en qualité tout ensemble, comme A, O ; et E, I, on les appelle contradictoires, comme *Tout homme est animal, Quelque homme n'est pas animal : Nul n'est impeccable, Quelque homme est impeccable.*

Si elles diffèrent en quantité seulement, et qu'elles conviennent en qualité, comme A, I ; et E, O, on les appelle subalternes, comme *Tout homme est animal, Quelque homme est animal : Nul homme n'est impeccable, Quelque homme n'est pas impeccable.*

Et si elles diffèrent en qualité, et qu'elles conviennent en quantité, alors elles sont appelées *contraires*, ou *subcontraires* : *contraires*, quand elles sont universelles, comme *Tout homme est animal, Nul homme n'est animal.*

Subcontraires, quand elles sont particu-

lières, comme *Quelque homme est animal*,
Quelque homme n'est pas animal.

En regardant maintenant ces propositions opposées selon la vérité ou la fausseté, il est aisé de juger :

1. Que les contradictoires ne sont jamais ni vraies, ni fausses ensemble ; mais si l'une est vraie, l'autre est fausse ; et si l'une est fausse, l'autre est vraie : car s'il est vrai que tout homme soit animal, il ne peut pas être vrai que quelque homme n'est pas animal ; et si, au contraire, il est vrai que quelque homme n'est pas animal, il n'est donc pas vrai que tout homme soit animal. Cela est si clair, qu'on ne pourrait que l'obscurcir en l'expliquant davantage.

2. Les contraires ne peuvent jamais être vraies ensemble ; mais elles peuvent être toutes deux fausses. Elles ne peuvent être vraies, parce que les contradictoires seraient vraies ; car s'il est vrai que tout homme soit animal, il est faux que quelque homme n'est pas animal, qui est la contradictoire, et par conséquent encore plus faux que nul homme ne soit animal, qui est la contraire.

Mais la fausseté de l'une n'emporte pas la vérité de l'autre ; car il peut être faux que tous

les hommes soient justes, sans qu'il soit vrai pour cela que nul homme ne soit juste, puisqu'il peut y avoir des hommes justes, quoique tous ne soient pas justes.

3. Les subcontraires, par une règle tout opposée à celle des contraires, peuvent être vraies ensemble, comme ces deux-ci, *Quelque homme est juste, quelque homme m'est pas juste*, parce que la justice peut convenir à une partie des hommes, et ne pas convenir à l'autre; et ainsi l'affirmation et la négation ne regardent pas le même sujet, puisque *quelque homme* est pris pour une partie des hommes dans l'une des propositions, et pour une autre partie dans l'autre. Mais elles ne peuvent être toutes deux fausses; puisque autrement les contradictoires seraient toutes deux fausses, car s'il était faux que quelque homme fût juste, il serait donc vrai que nul homme n'est juste, qui est la contradictoire, et à plus forte raison que quelque homme n'est pas juste, qui est la subcontraire.

4. Pour les subalternes, ce n'est pas une véritable opposition, puisque la particulière est une suite de la générale; car, si tout homme est animal, quelque homme est animal : Si nul homme n'est singe, quelque homme n'est pas

singe. C'est pourquoi la vérité des universelles emporte celle des particulières ; mais la vérité des particulières n'emporte pas celle des universelles : car il ne s'ensuit pas que, parce qu'il est vrai que quelque homme est juste, il soit vrai aussi que tout homme est juste ; et, au contraire, la fausseté des particulières emporte la fausseté des universelles : car, s'il est faux que quelque homme soit impeccable, il est encore plus faux que tout homme soit impeccable. Mais la fausseté des universelles n'emporte pas la fausseté des particulières ; car, quoiqu'il soit faux que tout homme soit juste, il ne s'ensuit pas que ce soit une fausseté de dire que quelque homme est juste. D'où il s'ensuit qu'il y a plusieurs rencontres où ces propositions subalternes sont toutes deux vraies, et d'autres où elles sont toutes deux fausses.

Je ne dis rien de la réduction des propositions opposées en un même sens, parce que cela est tout à fait inutile, et que les règles qu'on en donne ne sont la plupart vraies qu'en latin.



CHAPITRE III

DES PROPOSITIONS SIMPLES ET COMPOSÉES.

*QU'IL Y EN A DE SIMPLES QUI PARAISSENT
COMPOSÉES ET QUI NE LE SONT PAS, ET*

*QU'ON PEUT APPELER COMPLEXES. DE
CELLES QUI SONT COMPLEXES PAR LE SUJET
OU PAR L'ATTRIBUT.*

Nous avons dit que toute proposition doit avoir au moins un sujet et un attribut ; mais il ne s'ensuit pas de là qu'elle ne puisse avoir plus d'un sujet et plus d'un attribut. Celles donc qui n'ont qu'un sujet et qu'un attribut s'appellent *simples*, et celles qui ont plus d'un sujet ou plus d'un attribut s'appellent *composées*, comme quand je dis : Les biens et les maux, la vie et la mort, la pauvreté et les richesses viennent du Seigneur ; cet attribut, *venir du Seigneur*, est affirmé, non d'un seul sujet, mais de plusieurs ; savoir, *des biens et des maux*, etc.

Mais, avant que d'expliquer ces propositions composées, il faut remarquer qu'il y en a qui le paraissent, et qui sont néanmoins simples : car la simplicité d'une proposition se prend de l'unité du sujet et de l'attribut.

Or, il y a plusieurs propositions qui n'ont proprement qu'un sujet et qu'un attribut, mais dont le sujet et l'attribut est un terme complexe, qui enferme d'autres propositions qu'on peut appeler incidentes, qui ne font que partie du sujet ou de l'attribut, y étant jointes par le pronom relatif, *qui, lequel*, dont le propre est de joindre ensemble plusieurs propositions, en sorte qu'elles n'en composent toutes qu'une seule.

Ainsi, quand Jésus-Christ dit, *Celui qui fera la volonté de mon Père, qui est dans le ciel, entrera dans le royaume des cieux*, le sujet de cette proposition contient deux propositions, puisqu'il comprend deux verbes ; mais comme ils sont joints par des *qui*, ils ne font que partie du sujet ; au lieu que quand je dis, les biens et les maux viennent du Seigneur, il y a proprement deux sujets, parce que j'affirme également de l'un et de l'autre qu'ils viennent de Dieu.

Et la raison de cela est, que les propositions jointes à d'autres par des *qui*, ou ne sont des propositions que fort imparfaitement, selon ce qui sera dit plus bas, ou ne sont pas tant considérées comme des propositions que l'on fasse alors, que comme des propositions qui ont été faites auparavant, et qu'alors on ne fait plus que concevoir, comme si c'étaient de simples

idées. D'où vient qu'il est indifférent d'énoncer ces propositions incidentes par des noms adjectifs ou par des participes sans verbes et sans *qui*, ou avec des verbes et des *qui*. Car c'est la même chose de dire : *Dieu invisible a créé le monde visible*, ou *Dieu qui est invisible a créé le monde qui est visible* : *Alexandre, le plus généreux de tous les rois a vaincu Darius*, ou *Alexandre qui a été le plus généreux de tous les rois, a vaincu Darius*. Et dans l'un et dans l'autre, mon but principal n'est pas d'affirmer que Dieu soit invisible, ou qu'Alexandre ait été le plus généreux de tous les rois ; mais supposant l'un et l'autre comme affirmé auparavant, j'affirme de Dieu conçu comme invisible, qu'il a créé le monde visible, et d'Alexandre conçu comme le plus généreux de tous les rois, qu'il a vaincu Darius.

Mais si je disais : *Alexandre a été le plus généreux de tous les rois, et le vainqueur de Darius*, il est visible que j'affirmerais également d'Alexandre, et qu'il aurait été le plus généreux de tous les rois, et qu'il aurait été le vainqueur de Darius. Et ainsi c'est avec raison qu'on appelle ces dernières sortes de propositions des propositions composées, au lieu qu'on peut appeler les autres des propositions complexes.

Il faut encore remarquer que ces proposi-

tions complexes peuvent être de deux sortes : car la complexion, pour parler ainsi, peut tomber ou sur la matière de la proposition, c'est-à-dire sur le sujet ou sur l'attribut, ou sur tous les deux, ou bien sur la forme seulement.

1. La complexion tombe sur le sujet, quand le sujet est un terme complexe, comme dans cette proposition : *Tout homme qui ne craint rien, est roi* :

*Rex est qui metuit nihil.
Beatus ille qui procul negotiis,
Ut prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis,
Solutus omni faenore.*

Car le verbe *est* est sous-entendu dans cette dernière proposition, et *beatus* en est l'attribut, et tout le reste le sujet.

2. La complexion tombe sur l'attribut, lorsque l'attribut est un terme complexe, comme : *La piété est un bien qui rend l'homme heureux dans les plus grandes adversités* :

Sum pius Æneas fama super aethera notus.

Mais il faut particulièrement remarquer ici que toutes les propositions composées de

verbes actifs et de leur régime, peuvent être appelées complexes, et qu'elles contiennent en quelque manière deux propositions. Si je dis, par exemple, Brutus a tué un tyran, cela veut dire que Brutus a tué quelqu'un, et que celui qu'il a tué était tyran. D'où vient que cette proposition peut être contredite en deux manières, ou en disant : Brutus n'a tué personne, ou en disant que celui qu'il a tué n'était pas tyran. Ce qu'il est très important de remarquer, parce que lorsque ces sortes de propositions entrent en des arguments, quelquefois on n'en prouve qu'une partie en supposant l'autre : ce qui oblige souvent, pour réduire ces arguments dans la forme la plus naturelle, de changer l'actif en passif, afin que la partie qui est prouvée soit exprimée directement, comme nous remarquerons plus au long quand nous traiterons des arguments composés de ces propositions complexes.

3. Quelquefois la complexion tombe sur le sujet et sur l'attribut, l'un et l'autre étant un terme complexe ; comme dans cette proposition : *Les grands qui oppriment les pauvres seront punis de Dieu, qui est le protecteur des opprimés* :

Ille ego qui quondam gracili modulatus avena

*Carmen, et egressus silvis vicina coegi
Ut, quamvis avido parerent arva colono
Gratum opus agricolis. At nunc horrentia*

Martis

*Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris
Italiam fato profugus lavinaque venit litora.*

Les trois premiers vers et la moitié du quatrième composent le sujet de cette proposition; le reste en compose l'attribut, et l'affirmation est enfermée dans le verbe *cano*.

Voilà les trois manières selon lesquelles les propositions peuvent être complexes, quant à leur matière, c'est-à-dire quant à leur sujet et à leur attribut.



CHAPITRE IV

*DE LA NATURE DES PROPOSITIONS
INCIDENTES, QUI FONT PARTIE DES
PROPOSITIONS COMPLEXES.*

MAIS, avant que de parler des propositions dont la complexion tombe sur la forme, c'est-à-dire sur l'affirmation ou la négation, il y a plusieurs remarques importantes à faire sur la nature des propositions incidentes, qui font

partie du sujet ou de l'attribut de celles qui sont complexes selon la matière.

1. On a déjà vu que ces propositions incidentes sont celles dont le sujet est le relatif qui, comme, *les hommes qui sont créés pour connaître et pour aimer Dieu*, ou *les hommes qui sont pieux*, ôtant le terme *d'hommes*, le reste est une proposition incidente.

Mais il faut se souvenir de ce qui a été dit dans le Chapitre VI de la première partie, que les additions des termes complexes sont de deux sortes : les unes qu'on peut appeler de simples explications, qui est lorsque l'addition ne change rien dans l'idée du terme, parce que ce qu'on y ajoute lui convient généralement et dans toute son étendue, comme dans le premier exemple, *les hommes qui sont créés pour connaître et pour aimer Dieu*.

Les autres qui se peuvent appeler des déterminations, parce que ce qu'on ajoute à un terme ne convenant pas à ce terme dans toute son étendue, en restreint et en détermine la signification, comme dans le second exemple, *les hommes qui sont pieux*. Selon cela, on peut dire qu'il y a un *qui* explicatif, et un *qui* déterminatif.

Or, quand le *qui* est explicatif, l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet

auquel le *qui* se rapporte, quoique ce ne soit qu'incidemment au regard de la proposition totale, de sorte qu'on peut substituer le sujet même au *qui*, comme on peut voir dans le premier exemple, *Les hommes qui ont été créés pour connaître et pour aimer Dieu*. Car on peut dire, *Les hommes ont été créés pour connaître et pour aimer Dieu*.

Mais quand le *qui* est déterminatif, l'attribut de la proposition incidente n'est point proprement affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. Car si, après avoir dit, *les hommes qui sont pieux sont charitables*, on voulait substituer le mot *d'hommes* au *qui* en disant, *les hommes sont pieux*, la proposition serait fausse, parce que ce serait affirmer le mot de pieux des hommes comme hommes; mais en disant, *les hommes qui sont pieux sont charitables*, on n'affirme ni des hommes en général, ni d'aucuns hommes en particulier, qu'ils soient pieux; mais l'esprit, joignant ensemble l'idée de *pieux* avec celle *d'homme*, et en faisant une idée totale, juge que l'attribut de *charitable* convient à cette idée totale, et ainsi, tout le jugement qui est exprimé dans la proposition incidente est seulement celui par lequel notre esprit juge que l'idée de *pieux* n'est pas incompatible avec celle *d'homme*, et

qu'ainsi il peut les considérer comme jointes ensemble et examiner ensuite ce qui leur convient selon cette union.

2. Il y a souvent des termes qui sont doublement et triplement complexes, étant composés de plusieurs parties dont chacune à part est complexe; et ainsi il peut s'y rencontrer diverses propositions incidentes et de diverse espèce, le *qui* de l'une étant déterminatif, et le *qui* de l'autre explicatif. C'est ce qu'on verra mieux par cet exemple : *La doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps, laquelle a été enseignée par Épicure est indigne d'un philosophe* : cette proposition a pour attribut, *indigne d'un philosophe*, et tout le reste pour sujet; et ainsi ce sujet est un terme complexe qui enferme deux propositions incidentes : la première est, *qui met le souverain bien dans la volupté du corps* : le *qui*, dans cette proposition incidente, est déterminatif, car il détermine le mot de doctrine, qui est général, à celle qui affirme que le souverain bien de l'homme est dans la volupté du corps; d'où vient qu'on ne pourrait sans absurdité substituer au *qui* le mot de doctrine, en disant, *la doctrine met le souverain bien dans la volupté du corps*. La seconde proposition incidente est, *qui a été*

enseignée par Épicure, et le sujet auquel ce *qui* se rapporte, est tout le terme complexe, *la doctrine met le souverain bien dans la volupté du corps*, qui marque une doctrine singulière et individuelle, capable de divers accidents, comme d'être soutenue par diverses personnes, quoiqu'elle soit déterminée en elle-même à être toujours prise de la même sorte, au moins dans ce point précis, selon lequel on l'entend. Et c'est pourquoi le *qui* de la seconde proposition incidente, *qui a été enseignée par Épicure*, n'est point déterminatif, mais seulement explicatif : d'où vient qu'on peut substituer le sujet auquel ce *qui* se rapporte en la place du *qui*, en disant, *la doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps a été enseignée par Épicure*.

3. La dernière remarque est que, pour juger de la nature de ces propositions, et pour savoir si le *qui* est déterminatif ou explicatif, il faut souvent avoir plus d'égard au sens et à l'intention de celui qui parle qu'à la seule expression.

Car il y a souvent des termes complexes qui paraissent incomplexes, ou qui paraissent moins complexes qu'ils ne le sont en effet, parce qu'une partie de ce qu'ils enferment dans l'esprit de celui qui parle est sous-entendue et non exprimée, selon ce qui a été

dit dans le Chapitre VII de la première partie, où l'on a fait voir qu'il n'y avait rien de plus ordinaire dans les discours des hommes, que de marquer des choses singulières par des noms communs, parce que les circonstances du discours font assez voir qu'on joint à cette idée commune qui répond à ce mot une idée singulière et distincte, qui le détermine à ne signifier qu'une seule et unique chose.

J'ai dit que cela se reconnaissait d'ordinaire par les circonstances, comme, dans la bouche des Français le mot de *roi* signifie *Louis XIV.* Mais voici encore une règle qui peut servir à faire juger quand un terme commun demeure dans son idée générale, ou quand il est déterminé par une idée distincte et particulière, quoique non exprimée.

Quand il y a une absurdité manifeste à lier un attribut avec un sujet demeurant dans son idée générale, on doit croire que celui qui fait cette proposition n'a pas laissé ce sujet dans son idée générale. Ainsi, si j'entends dire à un homme : *Rex hoc mihi imperavit, le roi m'a commandé telle chose*, je suis assuré qu'il n'a pas laissé le mot de *roi* dans son idée générale, car le roi en général ne fait point de commandement particulier.

Si un homme m'avait dit : *La gazette de*

Bruxelles, du 14 janvier 1662 touchant ce qui se passe à Paris est fausse, je serais assuré qu'il aurait quelque chose dans l'esprit de plus que ce qui serait signifié par ces termes, parce que tout cela n'est point capable de faire juger si cette gazette est vraie ou fausse, et qu'ainsi il faudrait qu'il eût conçu une nouvelle distincte et particulière, laquelle il jugeât contraire à la vérité, comme si cette gazette avait dit, que le roi a fait cent chevaliers de l'ordre du Saint Esprit.

De même dans les jugements que l'on fait des opinions des philosophes, quand on dit que la doctrine d'un tel philosophe est fausse, sans exprimer distinctement quelle est cette doctrine, comme *que la doctrine de Lucrèce touchant la nature de notre âme est fausse*, il faut nécessairement que, dans ces sortes de jugements, ceux qui les font conçoivent une opinion distincte et particulière sous le mot général de doctrine d'un tel philosophe, parce que la qualité de fausse ne peut pas convenir à une doctrine ; comme étant d'un tel auteur, mais seulement comme étant une telle opinion en particulier, contraire à la vérité ; et ainsi ces sortes de propositions se résolvent nécessairement en celles-ci : *Une telle opinion, qui a été enseignée par un tel auteur, est fausse :*

l'opinion que notre âme soit composée d'atomes, qui a été enseignée par Lucrèce, est fausse. De sorte que ces jugements enferment toujours deux affirmations, lors même qu'elles ne sont pas distinctement exprimées : l'une principale, qui regarde la vérité en elle-même, qui est que c'est une grande erreur de vouloir que notre âme soit composée d'atomes ; l'autre incidente, qui ne regarde qu'un point d'histoire, qui est que cette erreur a été enseignée par Lucrèce.



CHAPITRE V

*DE LA FAUSSETÉ QUI PEUT SE TROUVER
DANS LES TERMES COMPLEXES ET DANS LES
PROPOSITIONS INCIDENTES.*

C E que nous venons de dire peut servir à résoudre une question célèbre, qui est de savoir si la fausseté ne peut se trouver que dans les propositions, et s'il n'y en a point dans les idées et dans les simples termes.

Je parle de la fausseté plutôt que de la vérité, parce qu'il y a une vérité qui est dans les choses par rapport à l'esprit de Dieu, soit que les hommes y pensent ou n'y pensent pas ; mais il ne peut y avoir de fausseté que par

rapport à l'esprit de l'homme, ou à quelque esprit sujet à erreur, qui juge faussetment qu'une chose est ce qu'elle n'est pas.

On demande donc si cette fausseté ne se rencontre que dans les propositions et dans les jugements.

On répond ordinairement que non, et cela a sa vérité; mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait quelquefois de la fausseté, non dans les idées simples, mais dans les termes complexes, parce qu'il suffit pour cela qu'il y ait quelque jugement et quelque affirmation, ou expresse, ou virtuelle.

C'est ce que nous verrons mieux en considérant en particulier les deux sortes de termes complexes, l'un dont le *qui* est explicatif, l'autre dont il est déterminatif.

Dans la première sorte de termes complexes, il ne faut pas s'étonner s'il peut y avoir de la fausseté; parce que l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte : *Alexandre qui est fils de Philippe*, j'affirme quoiqu'incidemment le fils de Philippe d'Alexandre, et par conséquent il y a en cela de la fausseté, si cela n'est pas.

Mais il faut remarquer deux ou trois choses importantes.

1. Que la fausseté de la proposition

incidente n'empêche pas, pour l'ordinaire, la vérité de la proposition principale. Par exemple, *Alexandre, qui a été fils de Philippe, a vaincu les Perses*, cette proposition doit passer pour vraie, quand Alexandre ne serait pas fils de Philippe, parce que l'affirmation de la proposition principale ne tombe que sur Alexandre, et ce qu'on y a joint incidemment, quoique faux, n'empêche point qu'il ne soit vrai qu'Alexandre ait vaincu les Perses.

Que si néanmoins l'attribut de la proposition principale avait rapport à la proposition incidente, comme si je disais : *Alexandre fils de Philippe était petit-fils d'Amintas*, ce serait alors seulement que la fausseté de la proposition incidente rendrait fausse la proposition principale.

2. Quand on n'emploie ces propositions incidentes que pour désigner le sujet du discours, il n'est point alors nécessaire pour la vérité de ces propositions que leur attribut convienne à ce sujet dans la vérité; mais c'est assez qu'il lui convienne dans l'opinion des hommes. Ainsi quand on dit, *Alexandre fils de Philippe ou qui a été fils de Philippe*, la qualité de *fils de Philippe*, qui est affirmée d'Alexandre, n'en est affirmée que selon l'opinion des hommes, et non selon la vérité

des choses, de sorte que le sens est, *Alexandre qui selon l'opinion des hommes a été fils de Philippe*. Et c'est pourquoi il peut être faux qu'Alexandre soit fils de Philippe, quoique l'Écriture lui donne cette qualité : *Alexander Philippi, Rex Macedo*. Premier Livre des Maccabées, Chapitre 1.

3. Les titres qui se donnent communément à certaines dignités peuvent se donner à tous ceux qui possèdent cette dignité, quoique ce qui est signifié par ce titre ne leur convienne en aucune sorte. Ainsi, parce qu'autrefois le titre de *saint* et de *très saint* se donnait à tous les évêques, on voit que les évêques catholiques, dans la conférence de Carthage, ne faisaient point de difficulté de donner ce nom aux évêques donatistes, *sanctissimus Petilianus dixit*, quoiqu'ils sussent bien qu'il ne pouvait pas y avoir de véritable sainteté dans un évêque schismatique. Nous voyons aussi que saint Paul, dans les Actes, donne le titre de *très bon* ou *très excellent* à Festus, gouverneur de Judée, parce que c'était le titre qu'on donnait d'ordinaire à ces gouverneurs.

4. Il n'en est pas de même quand une personne est l'auteur d'un titre qu'il donne à un autre, et qu'il le lui donne parlant de

lui-même, non selon l'opinion des autres, ou selon l'erreur populaire; car on peut alors lui imputer avec raison la fausseté de ces propositions. Ainsi, quand un homme dit : *Aristote, qui est le prince des philosophes*, ou simplement, *le prince des philosophes* a cru que l'origine des nerfs était dans le cœur, on n'aurait pas droit de lui dire que cela est faux, parce qu'Aristote n'est pas le plus excellent des philosophes; car il suffit qu'il ait suivi en cela l'opinion commune, quoique fausse. Mais si un homme disait : *M. Gassendi, qui est le plus habile des philosophes, croit qu'il y a du vide dans la nature*, on aurait sujet de disputer à cet homme la qualité qu'il voudrait donner à Gassendi, et de le rendre responsable de la fausseté qu'on pourrait prétendre se trouver dans cette proposition incidente. L'on peut donc être accusé de fausseté en donnant à la même personne un titre qui ne lui convient pas, et n'en être pas accusé en lui en donnant un autre qui lui convient encore moins dans la vérité. Par exemple, *le pape Jean XII n'était ni saint, ni chaste, ni pieux*, comme Baronius le reconnaît, et cependant ceux qui l'appelaient *très saint* ne pouvaient être repris de mensonge, et ceux qui l'eussent appelé *très chaste* ou *très pieux*, eussent été de fort

grands menteurs, quoiqu'ils ne l'eussent fait que par des propositions incidentes, comme s'ils eussent dit, *Jean XII, très chaste Pontife a ordonné telle chose.*

Voilà pour ce qui est des premières sortes de propositions incidentes dont le *qui* est explicatif; quant aux autres, dont le *qui* est déterminatif, comme : *Les hommes qui sont pieux; Les rois qui aiment leurs peuples*, il est certain que, pour l'ordinaire, elles ne sont pas susceptibles de fausseté, parce que l'attribut de la proposition incidente n'y est pas affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. Car, si l'on dit, par exemple, *Que les juges qui ne font jamais rien par prière et par faveur, sont dignes de louanges*, on ne dit pas pour cela qu'il n'y ait aucun juge sur la terre qui soit dans cette perfection. Néanmoins, je crois qu'il y a toujours dans ces propositions une affirmation tacite et virtuelle, non de la convenance actuelle de l'attribut au sujet auquel le *qui* se rapporte, mais de la convenance possible. Et si on se trompe en cela, je crois qu'on a raison de trouver qu'il y aurait de la fausseté dans ces propositions incidentes, comme si on disait : *Les esprits qui sont carrés sont plus solides que ceux qui sont ronds*, l'idée de carré et de rond étant incompatible avec l'idée d'esprit pris

pour le principe de la pensée, j'estime que ces propositions incidentes devraient passer pour fausses.

Et l'on peut même dire que c'est de là que naissent la plupart de nos erreurs : car ayant l'idée d'une chose, nous y joignons souvent une autre idée incompatible, quoique par erreur nous l'ayons crue compatible, ce qui fait que nous attribuons à cette même idée ce qui ne peut lui convenir.

Ainsi, trouvant en nous-mêmes deux idées, celle de la substance qui pense, et celle de la substance étendue, il arrive souvent que lorsque nous considérons notre âme, qui est la substance qui pense, nous y mêlons insensiblement quelque chose de l'idée de la substance étendue, comme quand nous nous imaginons qu'il faut que notre âme remplisse un lieu, ainsi que le remplit un corps, et qu'elle ne serait point, si elle n'était nulle part, qui sont des choses qui ne conviennent qu'au corps; et c'est de là qu'est née l'erreur impie de ceux qui croient l'âme mortelle. On peut voir un excellent discours de saint Augustin sur ce sujet, dans le livre X de la Trinité, où il montre qu'il n'y a rien de plus facile à connaître que la nature de notre âme; mais que ce qui brouille les hommes est que,

voulant la connaître, ils ne se contentent pas de ce qu'ils en connaissent sans peine, qui est que c'est une substance qui pense, qui veut, qui doute, qui sait ; mais ils joignent à ce qu'elle est, ce qu'elle n'est pas, se la voulant imaginer sous quelques-uns de ces fantômes sous lesquels ils ont accoutumé de concevoir les choses corporelles.

Quand d'autre part nous considérons les corps, nous avons bien de la peine à nous empêcher d'y mêler quelque chose de l'idée de la substance qui pense ; ce qui nous fait dire des corps pesants, qu'ils veulent aller au centre ; des plantes, qu'elles cherchent les aliments qui leur sont propres ; des crises d'une maladie, que c'est la nature qui s'est voulu décharger de ce qui lui nuisait ; et de mille autres choses, surtout dans nos corps, que la nature veut faire ceci ou cela, quoique nous soyons bien assurés que nous ne l'avons pas voulu, n'y ayant pensé en aucune sorte, et qu'il soit ridicule de s'imaginer qu'il y ait en nous quelque autre chose que nous-même qui connaisse ce qui nous est propre ou nuisible, qui cherche l'un et qui fuie l'autre.

Je crois que c'est encore à ce mélange d'idées incompatibles qu'on doit attribuer tous les murmures que les hommes font contre

Dieu; car il serait impossible de murmurer contre Dieu, si on le concevait véritablement selon ce qu'il est, tout-puissant, tout sage et tout bon; mais les méchants le concevant comme tout-puissant et comme le maître souverain de tout le monde, lui attribuent tous les malheurs qui leur arrivent, en quoi ils ont raison; et parce qu'en même temps ils le conçoivent cruel et injuste, ce qui est incompatible avec sa bonté, ils s'emportent contre lui, comme s'il avait eu tort de leur envoyer les maux qu'ils souffrent.



CHAPITRE VI

*DES PROPOSITIONS COMPLEXES SELON
L’AFFIRMATION OU LA NÉGATION, ET D’UNE
ESPÈCE DE CES SORTES DE PROPOSITIONS
QUE LES PHILOSOPHES APPELLENT MODALES.*

OUTRE les propositions dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, il y en a d'autres qui sont complexes parce qu'il y a des termes ou des propositions incidentes qui ne regardent que la forme de la proposition, c'est-à-dire l'affirmation ou la négation qui est exprimée par le verbe, comme si je dis : je

soutiens que la Terre est ronde; je soutiens n'est qu'une proposition incidente qui doit faire partie de quelque chose dans la proposition principale; et cependant il est visible qu'elle ne fait partie ni du sujet ni de l'attribut; car cela n'y change rien du tout, et ils seraient conçus entièrement de la même sorte si je disais simplement : la Terre est ronde, et ainsi cela ne tombe que sur l'affirmation qui est exprimée en deux manières : l'une à l'ordinaire par le verbe est, *la Terre est ronde*; et l'autre plus expressément par le verbe *je soutiens*.

C'est de même quand on dit, *je nie; il est vrai; il n'est pas vrai*; ou qu'on ajoute dans une proposition ce qui en appuie la vérité, comme quand je dis : *Les raisons d'astronomie nous convainquent que le soleil est beaucoup plus grand que la Terre*. Car cette première partie n'est que l'appui de l'affirmation.

Néanmoins il est important de remarquer qu'il y a de ces sortes de propositions qui sont ambiguës et qui peuvent être prises différemment, selon le dessein de celui qui les prononce, comme si je dis : *Tous les philosophes nous assurent que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes en bas*; si mon dessein est de montrer que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes en bas, la première partie de

cette proposition ne sera qu'incidente et ne fera qu'appuyer l'affirmation de la dernière partie; mais si, au contraire, je n'ai dessein que de rapporter cette opinion des philosophes, sans que moi-même je l'approuve, alors la première partie sera la proposition principale, et la dernière sera seulement une partie de l'attribut; car ce que j'affirmerai ne sera pas que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes, mais seulement que tous les philosophes l'assurent. Et il est aisé de voir que ces deux différentes manières de prendre cette même proposition la changent tellement, que ce sont deux différentes propositions, et qui ont des sens tout différents. Mais il est souvent aisé de juger par la suite auquel de ces deux sens on la prend. Car par exemple, si après avoir fait cette proposition j'ajoutais : *Or les pierres sont pesantes : donc elles tombent en bas d'elles-mêmes*, il serait visible que je l'aurais prise au premier sens, et que la première partie ne serait qu'incidente. Mais si, au contraire, je concluais ainsi : *Or cela est une erreur; et par conséquent il peut se faire qu'une erreur soit enseignée par tous les philosophes*, il serait manifeste que je l'aurais prise dans le second sens, c'est-à-dire que la première partie serait la proposition principale, et que

la seconde ferait partie seulement de l'attribut.

De ces propositions complexes, où la complexion tombe sur le verbe, et non sur le sujet ni sur l'attribut, les philosophes ont particulièrement remarqué celles qu'ils ont appelées *modales*, parce que l'affirmation ou la négation y est modifiée par l'un de ces quatre modes, *possible*, *contingent*, *impossible*, *nécessaire*. Et parce que chaque mode peut être affirmé ou nié, comme, *il est impossible*, *il n'est pas impossible*, et en l'une et en l'autre façon être joint avec une proposition affirmative ou négative, que *la Terre est ronde*, que *la Terre n'est pas ronde*, chaque mode peut avoir quatre propositions, et les quatre ensemble seize, qu'ils ont marquées par ces quatre mots : PURPUREA, ILIACE, AMABIMUS, EDENTULI; dont voici tout le mystère. Chaque syllabe marque un de ces quatre modes :

La première	: possible
La deuxième	: contingent
La troisième	: impossible
La quatrième	: nécessaire

Et la voyelle qui se trouve dans chaque syllabe, qui est ou A, ou E, ou I, ou U, marque si le mode doit être affirmé ou nié, et si la proposi-

tion qu'ils appellent *dictum* doit être affirmée ou niée en cette manière :

- A L'affirmation du mode, et l'affirmation de la proposition.
- E L'affirmation du mode, et la négation de la proposition.
- I La négation du mode, et l'affirmation de la proposition.
- U La négation du mode, et la négation de la proposition.

Ce serait perdre le temps que d'en apporter des exemples qui sont faciles à trouver. IL faut seulement observer que PURPUREA répond à l'A des propositions incomplexes : ILIACE à E : AMABIMUS à I : EDENTULI à U, et qu'ainsi, si on veut que les exemples soient vrais, il faut, ayant pris un sujet, prendre pour *Purpurea* un attribut qui en puisse être universellement affirmé ; pour *Iliace*, qui en puisse être universellement nié ; pour *Amabimus*, qui en puisse être affirmé particulièrement, et pour *Edentuli*, qui en puisse être nié particulièrement.

Mais quelque attribut qu'on prenne, il est toujours vrai que toutes les quatre propositions d'un même mot n'ont que le même sens ; de sorte que l'une étant vraie, toutes les autres le sont aussi.



CHAPITRE VII

DES DIVERSES SORTES DE PROPOSITIONS COMPOSÉES.

NOUS avons déjà dit que les propositions composées sont celles qui ont ou un double sujet ou un double attribut. Or, il y en a de deux sortes : les unes où la composition est expressément marquée, et les autres où elle est plus cachée, et que les logiciens, pour cette raison, appellent *exponibiles*, qui ont besoin d'être exposées ou expliquées.

On peut réduire celles de la première sorte à six espèces : Les copulatives et les disjonctives, les conditionnelles et les causales, les relatives et les discrétives.

1. On appelle **COPULATIVES** celles qui enferment ou plusieurs sujets, ou plusieurs attributs joints par une conjonction affirmative ou négative. Car *ni* fait la même chose que *et* en ces sortes de propositions :

*La foi et la bonne vie sont nécessaires au salut.
Le méchant n'est heureux ni en ce monde ni
en l'autre.*

La vérité de ces propositions dépend de la vérité de toutes les deux parties. C'est pourquoi ces deux-ci sont vraies, parce que non seulement la foi, et non seulement la bonne vie, mais que l'un et l'autre est nécessaire pour le salut ; et les méchants sont malheureux en ce monde ici aussi bien que l'autre.

Ces propositions ne sont regardées comme négatives et contradictoires aux autres, que quand la négation tombe sur la conjonction ; ce qui le fait en latin en mettant la négation à la tête de la proposition :

Non et fides et bona opera necessaria sunt ad salutem.

Mais en Français on fait le même effet, quoiqu'on mette la négation auprès du verbe :

*La science ni les richesses ne sont pas nécessaires pour le salut.
Les méchants ne sont point heureux en ce monde, et ne le sont point aussi en l'autre.*

Ou pour la mieux marquer on peut mettre au lieu de la négation latine, *il n'est pas vrai* :

*Il n'est pas vrai que la science et les richesses
soient nécessaires au salut.*

*Il n'est pas vrai que les méchants soient mal-
heureux en ce monde et en l'autre.*

2. Les **DISJONCTIVES** sont de grand usage,
et ce sont celles où entre la conjonction dis-
jonctive *vel*, *ou*.

Toute ligne est droite, ou courbe.

*Tout homme sera éternellement heureux, ou
éternellement malheureux.*

*Toute action faite avec jugement est bonne ou
mauvaise.*

La vérité de ces propositions dépend de
l'opposition nécessaire des parties, qui ne
doivent point souffrir de milieu, mais chaque
partie séparée n'est point nécessairement
vraie.

Car il n'est point nécessaire qu'un homme
soit heureux, ni aussi qu'il soit malheureux
éternellement, mais il est nécessaire qu'il soit
l'un, l'autre.

Elles sont négatives, quand on nie la né-
cessité de la disjonctive. Ce qu'on fait en la-
tin comme dans toutes les autres propositions
composées, en mettant la négation à la tête :

Non omnis actio est bona vel mala; et en français, Il n'est pas vrai que toute action soit bonne ou mauvaise.

3. Les **CONDITIONNELLES** sont celles qui sont liées par la condition *si*, comme :

Si on ne vit selon l'Évangile, on ne sera point sauvé.

Si on aime Dieu, on trouvera tout en lui.

On ne regarde pour la vérité ces propositions que la vérité de la conséquence. Car quoique l'un et l'autre partie fût fausse, si néanmoins la conséquence est vraie, la proposition en tant que conditionnelle passe pour vraie ; comme :

Si le singe est homme, il est raisonnable.

Ces propositions ne sont considérées comme négatives et contradictoires aux affirmatives, que quand la condition est niée. Ce qui se fait en latin en mettant une négation à la tête.

*Non si miserum fortuna sinonem
Finxit vanum etiam mendacemque improba
sinet.*

Mais en français on exprime ces contradictions par *quoique*, et une négation.

Si vous mangez du fruit défendu, vous mourrez.

Quoique vous mangiez du fruit défendu, vous ne mourrez pas.

Ou bien par, *il n'est pas vrai.*

Il n'est pas vrai que si vous mangez du fruit défendu, vous mourrez.

4. Les CAUSALES sont celles qui contiennent deux propositions liées par un mot de cause, *quia*, *parce que*, *à cause que*.

Il a été puni, parce qu'il a commis un crime.

Il sera sauvé parce qu'il vit selon Dieu.

Il est nécessaire pour la vérité de ces propositions, que l'une et l'autre partie soit vraie, et que l'une soit cause de l'autre.

On les contredit en niant ou l'une ou l'autre des deux parties, ou toutes les deux, ou seulement que l'une soit cause de l'autre ; comme :

Il a été puni, et il a commis un crime, mais ce n'a pas été pour cela qu'il a été puni.

5. Les **RELATIVES** sont celles qui enferment quelque comparaison ou quelque rapport.

*Où est le trésor, là est le cœur.
Quelle est la vie, telle est la mort.*

La vérité dépend de la justesse du rapport.
Et on les contredit en niant le rapport.

Il n'est pas vrai, que quelle est la vie telle est la mort.

6. Les **DISCRÉTIVES** sont celles où on énonce diverses choses de différentes choses, en les joignant par *sed*, *mais* ou *tamen*, *néanmoins*; comme :

Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum caelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei :

Ne croyez pas que quiconque me dira, Seigneur, Seigneur, doive entrer dans le royaume des cieux, mais ce sera celui qui fera la volonté de mon Père, qui y entrera.

La vérité de cette sorte de proposition dépend de la vérité de toutes les deux parties, et de la séparation qu'on y met. Car quoique les deux parties fussent vraies, une proposition de

cette sorte serait ridicule, s'il n'y avait point entre elles d'opposition, comme si je disais :

Judas était un larron, et néanmoins il ne put souffrir que la Madeleine répandit ses parfums sur Jésus-Christ.

Il peut y avoir plusieurs contradictoires d'une proposition de cette sorte, comme si on disait :

Ce n'est pas des richesses, mais de la science que dépend le bonheur.

On peut contredire cette proposition en toutes ces manières :

Le bonheur dépend des richesses, et non pas de la science.

Le bonheur ne dépend ni des richesses ni de la science.

Le bonheur dépend des richesses et de la science.

Ainsi l'on voit que les copulatives sont contradictoires des discrétives. Car ces deux dernières propositions sont copulatives.



CHAPITRE VIII

DES PROPOSITIONS COMPOSÉES DANS LE SENS.

IL reste à dire un mot des propositions dont la composition est plus cachée. Il y en a de six sortes.

1. **EXCLUSIVES** : *La vertu seule est estimable. Il n'y a que la vertu d'estimable.*

2. **EXCEPTIVES** : *Tous les hommes sont misérables hors ceux qui sont à Dieu.*

3. **COMPARATIVES** : *L'impiété est le plus grand de tous les aveuglements.*

4. **INCEPTIVES** : *Celui qui se convertit à Dieu, commence à sentir le poids du péché.*

5. **DÉSITIVES** : *Celui qui est justifié n'est plus sous la domination du péché.*

6. **RÉDUPLICATIVES** : *L'homme en tant qu'animal est semblable aux bêtes.*

Il est aisé de voir que toutes ces propositions en enferment plusieurs dans le sens. Il ne faut qu'y faire attention pour le reconnaître ; et il faut laisser quelque chose à deviner à ceux qui apprennent, afin qu'ils exercent leur esprit.

Ce qui est ici de plus remarquable, est qu'il y a souvent de ces propositions qui sont exclusives dans le sens, quoique l'exclusion n'y soit pas exprimée, surtout en latin ; de sorte qu'en les traduisant en français on ne les peut exprimer dans toute leur force sans en faire des propositions exclusives, quoi qu'en latin l'exclusion n'y soit pas marquée.

Ainsi, 2 CORINTHIENS 10 : 17 *Qui gloriatur, in Domino glorietur*, doit être traduit : Que celui qui se glorifie, ne se glorifie qu'au Seigneur.

GALATES 6 : 7 *Quae seminaverit homo, haec et metet* : L'homme ne recueillera que ce qu'il aura semé.

EPHESIENS 4 : 5 *Unus Dominus, una fides, unum baptisma* : Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foi, qu'un baptême.

MATTHIEU 5 : 46 *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis ?* Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle récompense en mériterez-vous ?

Sénèque, dans la Troade : *Nullas habet spes Troia, si tales habet* : Si Troie n'a que cette espérance, elle n'en a point : comme s'il y avait, *si tantum tales habet*.



CHAPITRE IX

*QUELQUES OBSERVATIONS POUR
RECONNAÎTRE DANS QUELQUES
PROPOSITIONS EXPRIMÉES D'UNE MANIÈRE
MOINS ORDINAIRE, QUEL EN EST LE SUJET ET
QUEL EN EST L'ATTRIBUT.*

C'EST un des plus grands défauts de la Logique ordinaire, qu'on n'accoutume point ceux qui l'apprennent à reconnaître la nature des propositions et des raisonnements, qu'en les attachant à l'ordre et à l'arrangement dont on les forme dans les écoles, qui est souvent très différent de celui dont on les forme dans le monde et dans les livres, soit d'éloquence, soit de morale, soit des autres sciences.

Ainsi on n'a presque point d'autre idée d'un sujet et d'un attribut, sinon que l'un est le premier terme d'une proposition, et l'autre le dernier ; et de l'universalité ou particularité, sinon qu'il y a dans l'une *omnis* ou *nullus*, *tout* ou *nul*, et dans l'autre, *aliquis*, *quelque*.

Cependant tout cela trompe très souvent, et il est besoin de jugement pour discerner ces choses en plusieurs propositions. Commençons par le sujet et l'attribut.

L'unique et véritable règle est de regarder par le sens ce dont on affirme, et ce qu'on affirme; car le premier est toujours le sujet, et le dernier l'attribut, en quelque ordre qu'ils se trouvent.

Ainsi il n'y a rien de plus commun en latin que ces sortes de propositions : *Turpe est obsequi libidini* : Il est honteux d'être esclave de ses passions : où il est visible par le sens, que *turpe*, *honteux*, est ce qu'on affirme, et par conséquent l'attribut, et *obsequi libidini*, être esclave de ses passions, ce dont on affirme, c'est-à-dire, ce qu'on assure être honteux, et par conséquent le sujet. De même dans saint Paul, *Est quaestus magnus pietas cum sufficientia*, le vrai ordre serait, *pietas cum sufficientia est quaestus magnus*.

Et de même dans ces vers :

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas;
Atque metus omnes, et inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis
avari.*

Felix est l'attribut, et le reste le sujet.

Le sujet et l'attribut sont souvent encore plus difficiles à reconnaître dans les propositions complexes; et nous avons déjà vu qu'on ne peut quelquefois juger que par la suite du

discours et l'intention d'un auteur, quelle est la proposition principale, et quelle est l'incidente dans ces sortes de propositions.

Mais, outre ce que nous avons dit, on peut encore remarquer que, dans ces propositions complexes, où la première partie n'est que la proposition incidente, et la dernière est la principale, comme dans la majeure et la conclusion de ce raisonnement :

Dieu commande d'honorer les rois :

Louis XIV est roi :

Donc Dieu commande d'honorer Louis XIV.

Il faut souvent changer le verbe actif en passif, pour avoir le vrai sujet de cette proposition principale, comme dans cet exemple même ; car il est visible que, raisonnant de la sorte, mon intention principale, dans la majeure, est d'affirmer quelque chose des rois, dont je puisse conclure qu'il faut honorer Louis XIV ; et ainsi ce que je dis du commandement de Dieu n'est proprement qu'une proposition incidente qui confirme cette affirmation, *les rois doivent être honorés : Reges sunt honorandi*. D'où il s'ensuit que *les rois* est le sujet de la majeure, et *Louis XIV* le sujet de la conclusion, quoiqu'à ne considérer

les choses que superficiellement, l'un et l'autre semblent n'être qu'une partie de l'attribut.

Ce sont aussi des propositions fort ordinaires à notre langue : *C'est une folie que de s'arrêter à des flatteurs : C'est de la grêle qui tombe : C'est un Dieu qui nous a rachetés.* Or, le sens doit faire encore juger que, pour les remettre dans l'arrangement naturel, en plaçant le sujet avant l'attribut, il faudrait les exprimer ainsi : *S'arrêter à des flatteurs est une folie : Ce qui tombe est de la grêle : Celui qui nous a rachetés est Dieu.* Et cela est presque universel dans toutes les propositions qui commencent par *c'est*, et où l'on trouve après un *qui* ou un *que*, d'avoir leur attribut au commencement et le sujet à la fin. C'est assez d'en avoir averti une fois, et tous ces exemples ne sont que pour faire voir qu'on en doit juger par le sens, et non par l'ordre des mots. Ce qui est un avis très nécessaire pour ne pas se tromper, en prenant des syllogismes pour vicieux qui sont en effet très bons ; parce que, faute de discerner dans les propositions le sujet et l'attribut, on croit qu'ils sont contraires aux règles lorsqu'ils y sont très conformes.



CHAPITRE X

*AUTRES OBSERVATIONS POUR RECONNAÎTRE
SI LES PROPOSITIONS SONT UNIVERSELLES OU
PARTICULIÈRES.*

ON peut faire quelques observations semblables, et non moins nécessaires, touchant l'universalité et la particularité.

I. OBSERVATION. Il faut distinguer deux sortes d'universalités ; l'une qu'on peut appeler métaphysique, et l'autre morale.

J'appelle universalité métaphysique, lorsqu'une universalité est parfaite et sans exception, comme : *tout homme est vivant*, cela ne reçoit pas d'exception.

Et j'appelle universalité morale celle qui reçoit quelque exception, parce que, dans les choses morales, on se contente que les choses soient telles ordinairement : *ut plurimum*, comme ce que saint Paul rapporte et approuve ;

*Cretenses semper mendaces malae bestiae,
ventres pigri.*

Ou ce que dit le même Apôtre :

*Omnes quae sua sunt quaerunt, non quae
Jesu Christi.*

Ou ce que dit un ancien :

*Omnibus hoc vitium est cantoribus, ut nolint
cantare rogati, injussi nunquam desistant.*

Ou ce qu'on dit d'ordinaire :

Que toutes les femmes aiment à parler :

*Que tous les jeunes gens sont légers et incon-
sistants :*

Que tous les vieillards louent le temps passé.

Il suffit dans toutes ces sortes de propositions, qu'ordinairement cela soit ainsi, et on ne doit pas aussi en conclure rien à la rigueur.

Car, comme ces propositions ne sont pas tellement générales qu'elles ne souffrent des exceptions, il pourrait se faire que la conclusion serait fausse. Comme on n'aurait pas pu conclure de chaque Crétois en particulier, qu'il aurait été un menteur et une méchante bête, quoique l'Apôtre approuve en général ce vers d'un de leurs poètes : *Les Crétois sont toujours menteurs, méchantes bêtes, grands mangeurs*, parce que quelques-uns de cette île pouvaient ne pas avoir les vices qui étaient communs aux autres.

Ainsi la modération qu'on doit garder dans ces propositions qui ne sont que moralement universelles, c'est, d'une part, de n'en tirer qu'avec grand jugement des conclusions particulières, et, de l'autre, de ne pas les contredire ni ne pas les rejeter comme fausses, quoiqu'on puisse opposer des instances où elles n'ont pas de lieu, mais de se contenter, si on les étendait trop loin, de montrer qu'elles ne doivent pas se prendre à la rigueur.

II. OBSERVATION. Il y a des propositions qui doivent passer pour métaphysiquement universelles, quoiqu'elles puissent recevoir des exceptions, lorsque dans l'usage ordinaire ces exceptions extraordinaires ne passent point pour devoir être comprises dans ces termes universels, comme si je dis : *Tous les hommes n'ont que deux bras* ; cette proposition doit passer pour vraie dans l'usage ordinaire ; et ce serait chicaner que d'opposer qu'il y a eu des monstres qui n'ont pas laissé d'être hommes, quoiqu'ils eussent quatre bras, parce qu'on voit assez qu'on ne parle pas des monstres dans ces propositions générales, et qu'on veut dire seulement que, dans l'ordre de la nature, les hommes n'ont que deux bras. On peut dire de même que tous les hommes se servent des sons pour exprimer leurs pensées,

mais que tous ne se servent pas de l'écriture : et ce ne serait pas une objection raisonnable que d'opposer les muets pour trouver de la fausseté dans cette proposition, parce qu'on voit assez, sans qu'on l'exprime, que cela ne doit s'entendre que de ceux qui n'ont point d'empêchement naturel à se servir des sons, ou pour n'avoir pu les apprendre, comme ceux qui sont nés sourds, ou pour ne pouvoir les former, comme les muets.

III. OBSERVATION. Il y a des propositions qui ne sont universelles que parce qu'elles doivent s'entendre *de generibus singulorum*, et non pas *de singulis generum*, comme parlent les philosophes, c'est-à-dire de toutes les espèces de quelque genre, et non pas de tous les particuliers de ces espèces. Ainsi l'on dit que tous les animaux furent sauvés dans l'arche de Noé, parce qu'il en fût sauvé quelques-uns de toutes les espèces. Jésus-Christ dit aussi des Pharisiens, qu'ils payaient la dime de toutes les herbes, *decimatis omne olus*, non qu'ils payassent la dime de toutes les herbes qui étaient dans le monde, mais parce qu'il n'y avait point de sortes d'herbes dont ils ne payassent la dime. Ainsi saint Paul dit : *Sicut et ego omnibus per omnia placeo* : c'est-à-dire qu'il s'accommodait à toutes sortes de per-

sonnes, Juifs, Gentils, Chrétiens, quoiqu'il ne plût pas à ses persécuteurs, qui étaient en si grand nombre. Ainsi l'on dit d'un homme, *qu'il a passé par toutes les charges*, c'est-à-dire par toutes sortes de charges.

IV. OBSERVATION. Il y a des propositions qui ne sont universelles que parce que le sujet doit être pris comme restreint par une partie de l'attribut; je dis par une partie, car il serait ridicule qu'il fût restreint par tout l'attribut, comme qui prétendrait que cette proposition est vraie : *Tous les hommes sont justes*, parce qu'il l'entendrait en ce sens, que tous les hommes justes sont justes, ce qui serait impertinent. Mais quand l'attribut est complexe, et a deux parties, comme dans cette proposition : *Tous les hommes sont justes par la grâce de Jésus-Christ*, c'est avec raison que l'on peut prétendre que le terme de *justes* est sous-entendu dans le sujet, quoiqu'il n'y soit pas exprimé, parce qu'il est assez clair qu'on veut dire seulement que tous les hommes qui sont justes ne sont justes que par la grâce de Jésus-Christ; et ainsi cette proposition est vraie en toute rigueur, quoiqu'elle paraisse fausse à ne considérer que ce qui est exprimé dans le sujet, y ayant tant d'hommes qui sont méchants et pécheurs, et qui, par consé-

quent, n'ont point été justifiés par la grâce de Jésus-Christ. Il y a un très grand nombre de propositions dans l'Écriture, qui doivent être prises en ce sens, et entre autres ce que dit saint Paul : *Comme tous meurent par Adam, ainsi tous seront vivifiés par Jésus-Christ*. Car il est certain qu'une infinité de païens, qui sont morts dans leur infidélité, n'ont point été vivifiés par Jésus-Christ, et qu'ils n'auront aucune part à la vie de la gloire dont parle saint Paul en cet endroit; et ainsi le sens de l'Apôtre est que, comme tous ceux qui meurent meurent par Adam, tous ceux aussi qui sont vivifiés sont vivifiés par Jésus-Christ.

Il y a aussi beaucoup de propositions qui ne sont moralement universelles qu'en cette manière, comme quand on dit : *Les Français sont bons soldats; les Hollandais sont bons matelots; les Flamands sont bons peintres; les Italiens sont bons comédiens*; cela veut dire que les Français qui sont soldats sont ordinairement bons soldats, et ainsi des autres.

V. OBSERVATION. Il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point d'autre marque de particularité que ces mots : *quidam, aliquis, quelque*, et semblables. Car, au contraire, il arrive assez rarement que l'on s'en serve, surtout dans notre

langue.

Quand la particule *des* ou *de* est le pluriel de l'article *un* selon la nouvelle remarque de la Grammaire générale, elle fait que les noms se prennent particulièrement, au lieu que, pour l'ordinaire, ils se prennent généralement avec l'article *les*. C'est pourquoi il y a bien de la différence entre ces deux propositions : *Les médecins croient maintenant qu'il est bon de boire pendant le chaud de la fièvre*; et *Des médecins croient maintenant que le sang ne se fait pas dans le foie*. Car *les médecins* dans la première, marque le commun des médecins d'aujourd'hui, et *des médecins*, dans la seconde, marque seulement quelques médecins particuliers.

Mais souvent avant *des*, ou *de*, ou *un* au singulier, on met, *il y a* : comme, *il y a des médecins*, et cela en deux manières.

La première est, en mettant seulement après *des*, ou *un*, un substantif pour être le sujet de la proposition, et un adjectif pour en être l'attribut, soit qu'il soit le premier ou le dernier : comme, *Il y a des douleurs salutaires* : *Il y a des plaisirs funestes* : *Il y a de faux amis* : *Il y a une humilité généreuse* : *Il y a des vices couverts de l'apparence de la vertu*. C'est comme on exprime dans notre langue

ce qu'on exprime par *quelque* dans le style de l'École : *Quelques douleurs sont salutaires, quelque humilité est généreuse*, et ainsi des autres.

La seconde manière est de joindre par un *qui* l'adjectif au substantif : *Il y a des craintes qui sont raisonnables*. Mais ce *qui* n'empêche pas que ces propositions ne puissent être simples dans le sens, quoique complexes dans l'expression : car c'est comme si on disait simplement : *Quelques craintes sont raisonnables*. Ces façons de parler sont encore plus ordinaires que les précédentes : *Il y a des hommes qui n'aiment qu'eux-mêmes : Il y a des chrétiens qui sont indignes de ce nom*.

On se sert quelquefois en latin d'un tour semblable. HORACE.

*Sunt quibus in Satyra videar nimis acer, et ultra
Legem tendere opus.*

Ce qui est la même chose que s'il avait dit : *Quidam existimant me nimis acrem esse in satyra*.

Il y en a qui me croient trop piquant dans la Satire.

De même dans l'Écriture : *Est qui nequiter se humiliat* ; Il y en a qui s'humilient mal.

Omnis, tout, avec une négation, fait aussi une proposition particulière, avec cette différence, qu'en latin la négation précède *omnis*, et en français elle suit tout : *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum caelorum*. Tous ceux qui me disent, Seigneur, Seigneur, n'entreront point dans le royaume des cieux. *Non omne peccatum est crimen*, Tout péché n'est pas un crime.

Néanmoins dans l'hébreu, *non omnis* est souvent pour *nullus*, comme dans le psaume : *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*, nul homme vivant ne se justifiera devant Dieu. Cela vient de ce qu'alors la négation ne tombe que sur le verbe, et non point sur *omnis*; au lieu qu'ordinairement dans ces façons de parler elle tombe sur l'un et l'autre, ce qu'on n'a peut-être jamais observé. Car en disant, *non omnis amicus est fidelis*, Tout ami n'est pas fidèle, si la négation ne tombait que sur le verbe on nierait l'attribut de *fidèle* de tout ami, ce qu'on ne veut pas faire; et si elle ne tombait point sur le verbe, mais seulement sur *omnis*, la proposition serait affirmative, et on affirmerait l'attribut *fidèle* de quelque ami, ce qui n'est pas l'intention de celui qui dit que tout ami n'est pas fidèle, étant clair qu'il ne veut pas dire que quelque ami est fidèle, mais

que quelque ami n'est pas fidèle.

VI. OBSERVATION. Voilà quelques observations assez utiles quand il y a un terme d'universalité, comme *tout*, *nul*, etc. Mais quand il n'y en a point, et qu'il n'y a point aussi de particularité, comme quand je dis, *L'homme est raisonnable* : *L'homme est juste*, c'est une question célèbre parmi les philosophes, si ces propositions qu'ils appellent *indéfinies*, doivent passer pour universelles ou pour particulières ; ce qui doit s'entendre quand elles sont sans aucune suite de discours, ou qu'on ne les a point déterminées par la suite à aucun de ces sens ; car il est indubitable qu'on doit prendre le sens d'une proposition, quand elle a quelque ambiguïté, de ce qui l'accompagne dans le discours de celui qui s'en sert.

La considérant donc en elle-même, la plupart des philosophes disent qu'elle doit passer pour universelle dans une matière nécessaire, et pour particulière dans une matière contingente.

Je trouve cette maxime approuvée par de fort habiles gens, et néanmoins elle est très fausse ; et il faut dire, au contraire, que lorsqu'on attribue quelque qualité à un terme commun, la proposition indéfinie doit passer pour universelle en quelque matière que ce

soit : et ainsi, dans une matière contingente, elle ne doit point être considérée comme une proposition particulière, mais comme une universelle qui est fausse ; et c'est le jugement naturel que tous les hommes en font, les rejetant comme fausses lorsqu'elles ne sont pas vraies généralement, au moins d'une généralité morale, dont les hommes se contentent dans les discours ordinaires des choses du monde.

Car qui souffrirait que l'on dit, *Que les ours sont blancs, Que les hommes sont noirs, Que les Parisiens sont gentilshommes ; Les Polonais sont Sociniens, Les Anglais sont trembleurs*. Et cependant, selon la distinction de ces philosophes, ces propositions devraient passer pour très vraies ; puisque étant indéfinies dans une matière contingente, elles devraient être prises pour particulières. Or, il est très vrai qu'il y a quelques ours blancs, comme ceux de la nouvelle Zemble ; quelques hommes qui sont noirs, comme les Éthiopiens ; quelques Parisiens qui sont gentilshommes ; quelques Polonais qui sont Sociniens ; quelques Anglais qui sont trembleurs. Il est donc clair qu'en quelque matière que ce soit, les propositions indéfinies de cette sorte sont prises pour universelles, mais que dans une matière

contingente on se contente d'une universalité morale. Ce qui fait qu'on dit fort bien : *Les Français sont vaillants, les Italiens sont soupçonneux, les Allemands sont grands, les Orientaux sont voluptueux*, quoique cela ne soit pas vrai de tous les particuliers, parce qu'on se contente qu'il soit vrai de la plupart.

Il y a donc une autre distinction sur ce sujet, laquelle est plus raisonnable, qui est que ces propositions indéfinies sont universelles en matière de doctrine, comme, les anges n'ont point de corps, et qu'elles ne sont que particulières dans les faits et dans les narrations, comme quand il est dit dans l'Évangile : *Milites plectentes coronam de spinis, imposuerunt capiti eius*. Il est bien clair que cela ne doit être entendu que de quelques soldats, et non pas de tous les soldats. Donc la raison est qu'en matière d'actions singulières, lors surtout qu'elles sont déterminées à un certain temps, elles ne conviennent ordinairement à un terme commun qu'à cause de quelques particuliers, dont l'idée distincte est dans l'esprit de ceux qui font tes propositions : de sorte qu'à le bien prendre, ces propositions sont plutôt singulières que particulières, comme on pourra le juger par ce qui a été dit des termes complexes dans le sens, Première partie

VII. OBSERVATION. Les noms de *corps*, de *communauté*, de *peuple*, étant pris collectivement, comme ils le sont d'ordinaire, pour tout le corps, toute la communauté, tout le peuple, ne font point les propositions où ils entrent, proprement universelles, ni encore moins particulières, mais singulières, comme quand je dis : *Les Romains ont vaincu les Carthaginois : Les Vénitiens font la guerre aux Turcs : Les juges d'un tel lieu ont condamné un criminel*, ces propositions ne sont point universelles; autrement on pourrait conclure de chaque Romain, qu'il aurait vaincu les Carthaginois, ce qui serait faux : et elles ne sont point aussi particulières; car cela veut dire plus que si je disais, que quelques Romains ont vaincu les Carthaginois; mais elles sont singulières, parce que l'on considère chaque peuple comme une personne morale, dont la durée est de plusieurs siècles, qui subsiste tant qu'il compose un État, et qui agit en tous ces temps par ceux qui le composent, comme un homme agit par ses membres. D'où vient que l'on dit, que les Romains qui ont été vaincus par les Gaulois qui prirent Rome, ont vaincu les Gaulois au temps de César, attribuant ainsi à ce même terme de *Romains* d'avoir été

vaincus en un temps, et d'avoir été victorieux en l'autre, quoiqu'en l'un de ces temps il n'y ait eu aucun de ceux qui étaient en l'autre : et c'est ce qui fait voir sur quoi est fondée la vanité que chaque particulier prend des belles actions de sa nation, auxquelles il n'a point eu de part, et qui est aussi sotte que celle d'une oreille, qui étant sourde, se glorifierait de la vivacité de l'œil, ou de l'adresse de la main.



CHAPITRE XI

*DE DEUX SORTES DE PROPOSITIONS QUI
SONT DE GRAND USAGE DANS LES SCIENCES,
LA DIVISION ET LA DÉFINITION. ET
PREMIÈREMENT DE LA DIVISION.*

IL est nécessaire de dire quelque chose en particulier de deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences, la division et la définition.

La division est le partage d'un tout en ce qu'il contient.

Mais comme il y a deux sortes de *tout*, il y a aussi deux sortes de divisions. Il y a un tout composé de plusieurs parties réellement distinctes, appelé en latin *totum*, et dont les

parties sont appelées *parties intégrantes*. La division de ce tout s'appelle proprement *partition*. Comme quand on divise une maison en ses appartements, une ville en ses quartiers, un royaume ou un état en ses provinces, l'homme en corps et en âme, le corps en ses membres. La seule règle de cette division est de faire des dénombrements bien exacts et auxquels il ne manque rien.

L'autre *tout* est appelé en latin *omne*, et ses parties *parties subjectives* ou *inférieures*; parce que ce tout est un terme commun, et ses parties sont les sujets compris dans son étendue. Le mot d'*animal* est un tout de cette nature, dont les inférieurs comme *homme* et *bête*, qui sont compris dans son étendue, sont les parties subjectives. Cette division retient proprement le nom de division, et on en peut remarquer de quatre sortes.

La première est quand on divise le genre par ses espèces : *Toute substance est corps ou esprit : Tout animal est homme ou bête*.

La deuxième est quand on divise le genre par ses différences : *Tout animal est raisonnable ou privé de raison : Tout nombre est pair ou impair : Toute proposition est vraie ou fausse : Toute ligne est droite ou courbe*.

La troisième quand on divise un sujet

commun par les accidents opposés dont il est capable, ou selon ses divers inférieurs, ou en divers temps, comme, *Tout astre est lumineux par soi-même, ou seulement par réflexion : Tout corps est en mouvement ou en repos : Tous les Français sont nobles ou roturiers : Tout homme est sain ou malade : Tous les peuples se servent pour s'exprimer, ou de la parole seulement, ou de l'écriture outre la parole.*

La quatrième d'un accident en ses divers sujets, comme la division des biens en ceux de l'esprit et du corps.

Les règles de la division sont premièrement qu'elle soit entière, c'est-à-dire que les membres de la division comprennent toute l'étendue du terme que l'on divise, comme *pair* et *impair* comprennent toute l'étendue du terme de *nombre*, n'y en ayant point qui ne soit pair ou impair. Il n'y a presque rien qui fasse faire tant de faux raisonnements que le défaut d'attention à cette règle; et ce qui trompe est qu'il y a souvent des termes qui paraissent tellement opposés, qu'ils semblent ne point souffrir de milieu, et qui ne laissent pas d'en avoir. Ainsi, entre ignorant et savant, il y a une certaine médiocrité de savoir qui tire un homme du rang des ignorants, et qui ne le met pas encore au rang des savants. Entre

vicieux et vertueux, il y a aussi un certain état dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba, *magis extra vitia quam cum virtutibus* : car il y a des gens qui, n'ayant point de vices grossiers ne sont pas appelés vicieux, et qui ne faisant point de bien, ne peuvent point être appelés vertueux, quoique devant Dieu ce soit un grand vice que de n'avoir point de vertu. Entre sain et malade, il y a l'état d'un homme indisposé ou convalescent : entre le jour et la nuit, il y a le crépuscule : entre les vices opposés, il y a le milieu de la vertu, comme la piété entre l'impiété et la superstition ; et quelquefois ce milieu est double, comme entre l'avarice et la prodigalité, il y a libéralité, et une épargne louable : entre la timidité qui craint tout et la témérité qui ne craint rien, il y a la générosité qui ne s'étonne point des périls, et une précaution raisonnable, qui fait éviter ceux auxquels il n'est pas à propos de s'exposer.

La deuxième règle, qui est une suite de la première, est que les membres de la division soient opposés, comme *pair, impair; raisonnable, privé de raison*. Mais il faut remarquer ce qu'on a déjà dit dans la première partie, qu'il n'est pas nécessaire que toutes les différences qui font ses membres opposés

soient positives; mais qu'il suffit que l'une le soit, et que l'autre soit le genre seul avec la négation de l'autre différence. Et c'est même par là qu'on fait que les membres sont plus certainement opposés. Ainsi, la différence de la bête d'avec l'homme n'est que la privation de la raison, qui n'est rien de positif : l'imparité n'est que la négation de la divisibilité en deux parties égales. Le nombre premier n'a rien que n'ait le nombre composé; l'un et l'autre ayant l'unité pour mesure, et celui qu'on appelle premier n'étant différent du composé, qu'en ce qu'il n'a point d'autre mesure que l'unité.

Néanmoins, il faut avouer que c'est le meilleur d'exprimer les différences opposées par des termes positifs, quand cela se peut; parce que cela fait mieux entendre la nature des membres de la division. C'est pourquoi la division de la substance en celle qui pense et celle qui est étendue, est beaucoup meilleure que la commune, en celle qui est matérielle, et celle qui est immatérielle, ou bien en celle qui est corporelle, et celle qui n'est pas corporelle; parce que les mots *d'immatérielle* et *d'incorporelle*, ne nous donnent qu'une idée fort imparfaite et fort confuse de ce qui se comprend beaucoup mieux par les mots de *substance qui pense*.

La troisième règle, qui est une suite de la seconde, est que l'un des membres ne soit pas tellement enfermé dans l'autre, que l'autre en puisse être affirmé, quoiqu'il puisse quelquefois y être enfermé en une autre manière ; car la ligne est enfermée dans la surface comme le terme de la surface, et la surface dans le solide comme le terme du solide. Mais cela n'empêche pas que l'étendue ne se divise en ligne, surface et solide, parce qu'on ne peut pas dire que la ligne soit surface, ni la surface solide. On ne peut pas, au contraire, diviser le nombre en pair, impair et carré, parce que tout nombre carré étant pair ou impair, il est enfermé dans les deux premiers membres.

On ne doit pas aussi diviser les opinions en vraies, fausses et probables, parce que toute opinion probable est vraie ou fausse. Mais on peut les diviser premièrement en vraies et en fausses, et puis diviser les unes et les autres en certaines et en probables.

Ramus et ses partisans se sont fort tourmentés pour montrer que toutes les divisions ne doivent avoir que deux membres. Tant qu'on peut le faire commodément, c'est le meilleur ; mais la clarté et la facilité étant ce qu'on doit le plus considérer dans les sciences, on ne doit pas rejeter les divisions en trois

membres, et plus encore, quand elles sont plus naturelles, et qu'on aurait besoin de subdivisions forcées pour les faire toujours en deux membres : car alors, au lieu de soulager l'esprit, ce qui est le principal fruit de la division, on l'accable par un grand nombre de subdivisions, qu'il est bien plus difficile de retenir, que si tout d'un coup on avait fait plus de membres à ce que l'on divise. Par exemple, n'est-il pas plus court, plus simple et plus naturel de dire : *Toute étendue est, ou ligne, ou surface, ou solide*, que de dire comme Ramus, *magnitudo est linea, vel lineatum : Lineatum est superficies vel solidum*.

Enfin, on peut remarquer que c'est un égal défaut de ne faire pas assez et de faire trop de divisions. L'un accable l'esprit, l'autre le dissipe. Grassot qui est un philosophe estimable entre les interprètes d'Aristote, a nui à son livre par le trop grand nombre de divisions. On retombe par là dans la confusion que l'on prétend éviter. *Confusum est quidquid in pulverem sectum est*.



CHAPITRE XII

DE LA DÉFINITION QU'ON APPELLE DÉFINITION DE CHOSSES.

Nous avons parlé fort au long, dans la première partie, des définitions de noms, et nous avons montré qu'il ne fallait pas les confondre avec les définitions des choses; parce que les définitions des noms sont arbitraires, au lieu que les définitions des choses ne dépendent point de nous, mais de ce qui est enfermé dans la véritable idée d'une chose, et ne doivent point être prises pour principes, mais être considérées comme des propositions qui doivent souvent être confirmées par raison, et qui peuvent être combattues. Ce n'est donc que de cette dernière sorte de définition que nous parlons en ce lieu.

Il y en a de deux sortes : l'une plus exacte, qui retient le nom de définition; l'autre moins exacte, qu'on appelle description.

La plus exacte est celle qui explique la nature d'une chose par ses attributs essentiels, dont ceux qui sont communs s'appellent *genre*, et ceux qui sont propres *différence*.

Ainsi on définit l'homme un animal raisonnable ; l'esprit, une substance qui pense ; le corps, une substance étendue ; Dieu, l'être parfait. Il faut, autant que l'on peut, que ce qu'on met pour genre dans la définition, soit le genre prochain du défini, et non pas seulement le genre éloigné.

On définit aussi quelquefois par les parties intégrantes, comme lorsqu'on dit que l'homme est une chose composée d'un esprit et d'un corps. Mais alors même il y a quelque chose qui tient lieu de genre, comme le mot de chose composée, et le reste tient lieu de différence.

La définition moins exacte, qu'on appelle description, est celle qui donne quelque connaissance d'une chose par les accidents qui lui sont propres, et qui la déterminent assez pour en donner quelque idée qui la discerne des autres.

C'est en cette manière qu'on décrit les herbes, les fruits, les animaux, par leur figure, par leur grandeur, par leur couleur et autres semblables accidents. C'est de Cette nature que sont les descriptions des poètes et des orateurs.

Il y a aussi des définitions ou descriptions qui se font par les causes, par la matière, par la forme, par la fin, etc., comme si on définit

une horloge, une machine de fer composée de diverses roues, dont le mouvement réglé est propre à marquer les heures.

Il y a trois choses nécessaires à une bonne définition : Qu'elle soit universelle, Qu'elle soit propre, Qu'elle soit claire.

1. Il faut qu'une définition soit universelle, c'est-à-dire qu'elle comprenne tout le défini. C'est pourquoi la définition commune du *temps*, que c'est *la mesure du mouvement*, n'est peut-être pas bonne, parce qu'il y a grande apparence que le temps ne mesure pas moins le repos que le mouvement, puisqu'on dit aussi bien qu'une chose a été tant de temps en repos, comme on dit qu'elle s'est remuée pendant tant de temps; de sorte qu'il semble que le temps ne soit autre chose que la durée de la créature en quelque état qu'elle soit.

2. Il faut qu'une définition soit propre, c'est-à-dire qu'elle ne convienne qu'au défini. C'est pourquoi la définition commune des éléments, *un corps simple corruptible*, ne semble pas bonne. Car les corps célestes n'étant pas moins simples que les éléments par le propre aveu de ces philosophes, on n'a aucune raison de croire qu'il ne se fasse pas dans les cieux des altérations semblables à celles qui se font

sur la Terre, puisque, sans parler des comètes, qu'on sait maintenant n'être point formées des exhalaisons de la Terre, comme Aristote se l'était imaginé, on a découvert des taches dans le soleil qui s'y forment, et qui s'y dissipent de la même sorte que nos nuages, quoique ce soient de bien plus grands corps.

3. Il faut qu'une définition soit claire, c'est-à-dire qu'elle nous serve à avoir une idée plus claire et plus distincte de la chose qu'on définit, et qu'elle nous en fasse, autant qu'il se peut, comprendre la nature ; de sorte qu'elle puisse nous aider à rendre raison de ses principales propriétés. C'est ce qu'on doit principalement considérer dans les définitions, et c'est ce qui manque à une grande partie des définitions d'Aristote.

Car qui est celui qui a mieux compris la nature du mouvement par cette définition : *Actus entis in potentia quatenus in potentia* : L'acte d'un être en puissance en tant qu'il est en puissance ? L'idée que la nature nous en fournit n'est-elle pas cent fois plus claire que celle-là ? et à qui servit-elle jamais pour expliquer aucune des propriétés du mouvement ?

Les quatre célèbres définitions de ces quatre premières qualités, *le sec, l'humide, le chaud, le froid*, ne sont pas meilleures.

Le sec, dit-il, est ce qui est facilement retenu dans ses bornes, et difficilement dans celles d'un autre corps : *quod suo termino facile continetur, difficulter alieno*.

Et *l'humide* au contraire, ce qui est facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, et difficilement dans les siennes : *quod suo termino difficulter continetur, facile alieno*.

Mais premièrement ces deux définitions conviennent mieux aux corps durs et aux corps liquides qu'aux corps secs et aux corps humides ; car on dit qu'un air est sec et qu'un autre air est humide, quoiqu'il soit toujours facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, parce qu'il est toujours liquide ; et de plus, on ne voit pas comment Aristote a pu dire que le feu, c'est-à-dire la flamme, était sèche selon cette définition, puisqu'elle s'accommode facilement aux bornes d'un autre corps, d'où vient aussi que Virgile appelle le feu liquide : *Et liquidi simul ignis*. Et c'est une vaine subtilité de dire avec Campanelle que, le feu étant enfermé *aut rumpit, aut rumpitur* : car ce n'est point à cause de sa prétendue sécheresse, mais parce que sa propre fumée l'étouffe, s'il n'a de l'air. C'est pourquoi il s'accommodera fort bien aux bornes d'un autre corps, pourvu qu'il ait quelque ouverture par

où il puisse chasser ce qui s'en exhale sans cesse.

Pour le *chaud*, il le définit, ce qui rassemble les corps semblables et désunit les dissemblables : *quod congregat homogenea, et disgregat heterogenea*.

Et le froid, ce qui rassemble les corps dissemblables et désunit les semblables, *quod congregat heterogenea et disgregat homogenea*. C'est ce qui convient quelquefois au chaud et au froid, mais non pas toujours, et ce qui de plus ne sert de rien à nous faire entendre la vraie cause qui fait que nous appelons un corps chaud et un autre froid; de sorte que le chancelier Bacon avait raison de dire que ces définitions étaient semblables à celle qu'on ferait d'un homme en le définissant; *un animal qui fait des souliers, et qui laboure les vignes*. Le même philosophe définit la nature : *Principium motus et quietis in eo in quo est* : Le principe du mouvement et du repos en ce en quoi elle est. Ce qui n'est fondé que sur une imagination qu'il a eue que les corps naturels étaient en cela différents des corps artificiels, que les naturels avaient en eux le principe de leur mouvement et que les artificiels ne l'avaient que de dehors; au lieu qu'il est évident et certain que nul corps ne

peut se donner le mouvement à soi-même, parce que la matière étant de soi-même indifférente au mouvement et au repos, ne peut être déterminée à l'un ou à l'autre que par une cause étrangère, ce qui ne pouvant aller à l'infini, il faut nécessairement que ce soit Dieu qui ait imprimé le mouvement dans la matière, et que ce soit lui qui l'y conserve.

La célèbre définition de l'âme paraît encore plus défectueuse. *Actus primus corporis naturalis organici potentia vitam habentis. L'acte premier du corps naturel organique qui a la vie en puissance.* 1. On ne sait ce qu'il a voulu définir. Car si c'est l'âme en tant qu'elle est commune aux hommes et aux bêtes, c'est une chimère qu'il a définie, n'y ayant rien de commun entre ces deux choses. 2. Il a expliqué un terme obscur par quatre ou cinq plus obscurs. Et pour ne parler que du mot de *vie*, l'idée qu'on a de la vie n'est pas moins confuse que celle qu'on a de l'âme, ces deux termes étant également ambigus et équivoques.

Voilà quelques règles de la division et de la définition; mais quoiqu'il n'y ait rien de plus important dans les sciences que de bien diviser et de bien définir, il n'est pas nécessaire d'en rien dire ici davantage, parce que cela dépend beaucoup plus de la connaissance de la matière

que l'on traite que des règles de la Logique.



CHAPITRE XIII

*DE LA CONVERSION DES PROPOSITIONS : OÙ
L'ON EXPLIQUE PLUS À FOND LA NATURE DE
L'AFFIRMATION ET DE LA NÉGATION, DONT
CETTE CONVERSION DÉPEND. ET
PREMIÈREMENT DE LA NATURE DE
L'AFFIRMATION.*

Les chapitres suivants sont un peu difficiles à comprendre, et ne sont nécessaires que pour la spéculation. C'est pourquoi ceux qui ne voudront pas se fatiguer l'esprit à des choses peu utiles pour la pratique, peuvent les passer.

J'AI réservé jusqu'ici à parler de la conversion des propositions, parce que de là dépendent les fondements de toute l'argumentation dont nous devons traiter dans la partie suivante ; et ainsi il a été bon que cette matière ne fût pas éloignée de ce que nous avons à dire du raisonnement, quoique, pour bien la traiter, il faille reprendre quelque chose de ce que nous avons dit de l'affirmation ou de la négation, et expliquer à fond la nature de l'une et de l'autre.

Mais il est certain au moins que nous ne saurions exprimer une proposition aux autres, que nous ne nous servions de ces deux idées, l'une pour le sujet, et l'autre pour l'attribut, et d'un autre mot qui marque l'union que notre esprit y conçoit.

Cette union ne peut mieux s'exprimer que par les paroles mêmes dont on se sert pour affirmer, en disant qu'une chose est une autre chose.

Et de là il est clair que la nature de l'affirmation est d'unir et d'identifier, pour le dire ainsi, le sujet avec l'attribut, puisque c'est ce qui est signifié par le mot *est*.

Et il s'ensuit aussi qu'il est de la nature de l'affirmation de mettre l'attribut dans tout ce qui est exprimé dans le sujet, selon l'étendue qu'il a dans la proposition; comme quand je dis que *tout homme est animal*, je veux dire et je signifie que tout ce qui est homme est aussi animal; et ainsi je conçois l'animal dans tous les hommes.

Que si je dis seulement *quelque homme est juste*, je ne mets pas *juste* dans tous les hommes, mais seulement dans quelque homme.

Mais il faut pareillement considérer ici ce que nous avons déjà dit, qu'il faut distinguer

dans les idées la compréhension de l'extension, et que la compréhension marque les attributs contenus dans une idée, et l'extension, les sujets qui participent et contiennent cette idée selon la compréhension.

Car il s'ensuit de là qu'une idée est toujours affirmée selon sa compréhension, parce qu'en lui ôtant quelqu'un de ses attributs essentiels, on la détruit et on l'anéantit entièrement, et ce n'est plus la même idée ; et, par conséquent, quand elle est affirmée, elle l'est toujours selon tout ce qu'elle comprend en soi. Ainsi, quand je dis, *qu'un rectangle est un parallélogramme*, j'affirme du rectangle tout ce qui est compris dans l'idée du parallélogramme ; car, s'il y avait quelque partie de cette idée qui ne convint pas au rectangle, il s'ensuivrait que l'idée entière ne lui conviendrait pas, mais seulement une partie de cette idée : et ainsi le mot de parallélogramme, qui signifie l'idée totale, devrait être nié et non affirmé du rectangle. On verra que c'est le principe de tous les arguments affirmatifs.

Et il s'ensuit au contraire que l'idée de l'attribut n'est pas prise selon toute son extension, à moins que son extension ne fût pas plus grande que celle du sujet. Car quand je dis, par exemple, que *tous les aigles volent*,

je ne veux pas dire qu'il n'y eût que les aigles qui volent, mais je mets seulement l'attribut de voler dans tous les aigles, sans nier qu'il se rencontre en d'autres oiseaux.

Si je dis que *tous les impudiques seront damnés*, je ne dis pas qu'ils seront eux seuls tous les damnés, mais qu'ils seront du nombre des damnés.

Ainsi, l'affirmation mettant l'idée de l'attribut dans le sujet, c'est proprement le sujet qui détermine l'extension de l'attribut dans la proposition affirmative, et l'identité qu'elle marque regarde l'attribut comme resserré dans une étendue égale à celle du sujet, et non pas dans toute sa généralité, s'il en a une plus grande que le sujet ; car il est vrai que les lions sont tous animaux, c'est-à-dire que chacun des lions renferme l'idée d'animal ; mais il n'est pas vrai qu'ils soient tous les animaux.

J'ai dit que l'attribut n'est pas pris dans toute sa généralité, s'il en a une plus grande que le sujet ; car n'étant restreint que par le sujet, si le sujet est aussi général que cet attribut, il est clair qu'alors l'attribut demeurera dans toute sa généralité, puisqu'il en aura autant que le sujet ; et que nous supposons que, par sa nature, il n'en peut avoir davantage.

De là on peut recueillir ces quatre axiomes

indubitables.

1. AXIOME

L'attribut est mis dans le sujet par la proposition affirmative, selon toute l'extension que le sujet a dans la proposition. C'est-à-dire que si le sujet est universel, l'attribut est conçu dans toute l'extension du sujet ; et si le sujet est particulier, l'attribut n'est conçu que dans une partie de l'extension du sujet.

2. AXIOME

L'attribut d'une proposition affirmative est affirmé selon toute sa compréhension ; c'est-à-dire, selon tous ses attributs. La preuve en est ci-dessus.

3. AXIOME

L'attribut d'une proposition affirmative n'est point affirmé selon toute son extension, si elle est de soi-même plus grande que celle du sujet. La preuve en est ci-dessus.

4. AXIOME

L'extension de l'attribut est resserrée par celle du sujet, en sorte qu'il ne signifie plus que la partie de son extension qui convient au sujet ; comme quand on dit que les hommes sont animaux, le mot d'animal ne signifie plus tous les animaux, mais seulement les animaux qui sont hommes.



CHAPITRE XIV

DE LA CONVERSION DES PROPOSITIONS AFFIRMATIVES.

ON appelle conversion d'une proposition, lorsqu'on change le sujet en attribut, et l'attribut en sujet, sans que la proposition cesse d'être vraie, si elle l'était auparavant, ou plutôt en sorte qu'il s'ensuive nécessairement de la conversion qu'elle est vraie, supposé qu'elle le fût.

Or, ce que nous venons de dire fera entendre facilement comment cette conversion doit se faire. Car, comme il est impossible qu'une chose soit jointe et unie à une autre,

que cette autre ne soit jointe aussi à la première, et qu'il s'ensuit fort bien que si A est joint à B, B aussi est joint à A, il est clair qu'il est impossible que deux choses soient conçues comme identifiées, qui est la plus parfaite de toutes les unions, que cette union ne soit réciproque, c'est-à-dire, que l'on ne puisse faire une affirmation mutuelle des deux termes unis en la manière qu'ils sont unis ; ce qui s'appelle conversion.

Ainsi, comme dans les propositions particulières affirmatives ; par exemple, lorsqu'on dit, *quelque homme est juste*, le sujet et l'attribut sont tous deux particuliers, le sujet d'*homme* étant particulier par la marque de particularité que l'on y ajoute, et l'attribut *juste* l'étant aussi, parce que son étendue étant resserré par celle du sujet, il ne signifie que la seule justice qui est en quelque homme ; il est évident que si quelque homme est identifié avec quelque juste, quelque juste aussi est identifié avec quelque homme ; et qu'ainsi il n'y a qu'à changer simplement l'attribut en sujet, en gardant la même particularité, pour convertir ces sortes de propositions.

On ne peut pas dire la même chose des propositions universelles affirmatives, à cause que, dans ces propositions, il n'y a que le sujet

qui soit universel, c'est-à-dire qui soit pris selon toute son étendue, et que l'attribut, au contraire, est limité et restreint; et partant, lorsqu'on le rendra sujet par la conversion, il faudra lui garder sa même restriction, et y ajouter une marque qui le détermine, de peur qu'on ne le prenne généralement. Ainsi, quand je dis que *l'homme est animal*, j'unis l'idée d'*homme* avec celle d'*animal* restreinte et resserrée aux seuls hommes. Et partant, quand je voudrai envisager cette union comme par une autre face, et commençant par l'*animal*, et affirmer ensuite l'*homme*, il faut conserver à ce terme sa même restriction, et de peur que l'on ne s'y trompe, y ajouter quelque note de détermination. Car dans la première proposition, *Tout homme est animal*, il était resserré par son sujet; mais devenant sujet, pour retenir sa même restriction il faut nécessairement y ajouter quelque terme qui l'exprime.

De sorte que de ce que les propositions universelles affirmatives ne peuvent se convertir qu'en particulières affirmatives, on ne doit pas conclure qu'elles se convertissent moins proprement que les autres; mais comme elles sont composées d'un sujet général et d'un attribut restreint, il est clair

que lorsqu'on les convertit, en changeant l'attribut en sujet, elles doivent avoir un sujet restreint et resserré, c'est-à-dire particulier.

De là on doit tirer ces deux règles.

1. RÈGLE

Les propositions universelles affirmatives se peuvent convertir, en ajoutant une marque de particularité à l'attribut devenu sujet.

2. RÈGLE

Les propositions particulières affirmatives doivent se convertir sans aucune addition, ni changement, c'est-à-dire en retenant pour l'attribut devenu sujet, la marque de particularité qui était au premier sujet.

Mais il est aisé de voir que ces deux règles peuvent se réduire à une seule qui les comprendra toutes deux.

L'attribut étant restreint par le sujet dans toutes les propositions affirmatives, où on veut le faire devenir sujet, il faut lui conserver sa restriction, et par conséquent lui donner une marque de particularité, soit que le premier sujet fût universel, soit qu'il fût particulier.

Néanmoins il arrive assez souvent que des propositions universelles affirmatives peuvent

se convertir en d'autres universelles; mais c'est seulement lorsque l'attribut n'a pas de soi-même plus d'étendue que le sujet, comme lorsqu'on affirme la différence ou le propre de l'espèce, ou la définition du défini; car alors l'attribut, n'étant pas restreint, peut se prendre dans la conversion aussi généralement que se prenait le sujet : *Tout homme est raisonnable. Tout raisonnable est homme.*

Mais ces conversions n'étant véritables qu'en des rencontres particulières, on ne les compte point pour de vraies conversions, qui doivent être certaines et infaillibles par la seule transposition des termes.



CHAPITRE XV

DE LA NATURE DES PROPOSITIONS NÉGATIVES.

LA nature d'une proposition négative ne peut s'exprimer plus clairement qu'en disant que c'est concevoir qu'une chose n'est pas une autre.

Mais, afin qu'une chose ne soit pas une autre, il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait rien de commun avec elle, et il suffit qu'elle n'ait

pas tout ce que l'autre a, comme il suffit, afin qu'une bête ne soit pas homme, qu'elle n'ait pas tout ce qu'a l'homme, et il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait rien de ce qui est dans l'homme ; et de là on peut tirer cet axiome.

5. AXIOME

La proposition négative ne sépare pas du sujet toutes les parties contenues dans la compréhension de l'attribut, mais elle sépare seulement l'idée totale et entière composée de tous ces attributs unis.

Si je dis que la matière n'est pas une substance qui pense, je ne dis pas pour cela qu'elle n'est pas substance, mais je dis qu'elle n'est pas substance pensante, qui est l'idée totale et entière que je nie de la matière.

Il en est tout au contraire de l'extension de l'idée. Car la proposition négative sépare du sujet l'idée de l'attribut selon toute son extension : et la raison en est claire ; car être sujet d'une idée et être contenu dans son extension, n'est autre chose qu'enfermer cette idée ; et par conséquent, quand on dit qu'une idée n'en enferme pas une autre, qui est ce qu'on appelle nier, on dit qu'elle n'est pas un des sujets de cette idée.

Ainsi, si je dis que l'homme n'est pas un être insensible, je veux dire qu'il n'est aucun des êtres insensibles, et par conséquent je les sépare tous de lui; et de là on peut tirer cet autre axiome.

6. AXIOME

L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement. Ce qui peut aussi s'exprimer ainsi plus distinctement : *Tous les sujets d'une idée qui est niée d'une autre, sont aussi niés de cette autre idée, c'est-à-dire qu'une idée est toujours niée selon toute extension.* Si le triangle est nié des carrés, tout ce qui est triangle sera nié du carré. On exprime ordinairement dans l'École cette règle en ces termes, qui ont le même sens. *Si on nie le genre, on nie aussi l'espèce.* Car l'espèce est un sujet du genre, l'homme est un sujet d'animal, parce qu'il est contenu dans son extension.

Non seulement les propositions négatives séparent l'attribut du sujet selon toute l'extension de l'attribut, mais elles séparent aussi cet attribut du sujet selon toute l'extension qu'a le sujet dans la proposition; c'est-à-dire qu'elle l'en sépare universellement si le sujet est universel, et particulièrement s'il est particulier. Si je dis que *nul vicieux n'est heureux*,

je sépare toutes les personnes heureuses de toutes les personnes vicieuses ; et si je dis que *quelque docteur n'est pas docte*, je sépare docte de quelque docteur, et de là on doit tirer cet axiome.

7. AXIOME

Tout attribut nié d'un sujet est nié de tout ce qui est contenu dans l'étendue qu'a ce sujet dans la proposition.



CHAPITRE XVI

DE LA CONVERSION DES PROPOSITIONS NÉGATIVES.

COMME il est impossible qu'on sépare deux choses totalement, que cette séparation ne soit mutuelle et réciproque, il est clair que si je dis que nul homme n'est pierre, je puis dire aussi que nulle pierre n'est homme ; car si quelque pierre était homme, cet homme serait pierre, et par conséquent il ne serait pas vrai que nul homme ne fût pierre. Et partant :

3. RÈGLE

Les propositions universelles négatives se peuvent convertir simplement en changeant l'attribut en sujet, et conservant à l'attribut, devenu sujet, la même universalité qu'avait le premier sujet.

Car l'attribut dans les propositions négatives est toujours pris universellement, parce qu'il est nié selon toute son étendue, ainsi que nous l'avons montré ci-dessus. Et par conséquent il ne faut pas s'étonner qu'il conserve dans la conversion la même généralité qu'il avait avant la conversion.

Mais, par cette même raison, on ne peut faire de conversion des propositions négatives particulières, et on ne peut pas dire, par exemple, que *quelque médecin n'est pas homme*, parce que l'on dit que *quelque homme n'est pas médecin*. Cela vient comme j'ai dit, de la nature même de la négation que nous venons d'expliquer, qui est que dans les propositions négatives l'attribut est toujours pris universellement et selon toute son extension; de sorte que lorsqu'un sujet particulier devient attribut par la conversion dans une proposition négative particulière, il devient universel, et change de nature contre les règles de la véritable conversion, qui ne

doit point changer la restriction ou l'étendue des termes. Ainsi, dans cette proposition, *Quelque homme n'est pas médecin*, le terme d'*homme* est pris particulièrement. Mais dans cette fausse conversion, *quelque médecin n'est pas homme*, le mot d'*homme* est pris universellement.

Or, il ne s'ensuit nullement de ce que la qualité de médecin est séparée de quelque homme, dans cette proposition, *Quelque homme n'est pas médecin*, et de ce que l'idée de triangle est séparée de celle de quelque figure en cette autre proposition, *Quelque figure n'est pas triangle*, il ne s'ensuit, dis-je, nullement qu'il y ait des médecins qui ne soient pas hommes, ni des triangles qui ne soient pas figures.

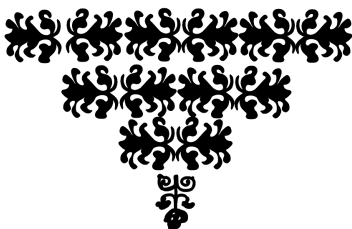
Il arrive néanmoins souvent que ces propositions se convertissent dans l'usage ordinaire, comme l'on dit que *quelques savants ne sont pas vertueux* et *quelques vertueux ne sont pas savants*; et même on le peut toujours faire, hors un seul cas, qui est lorsqu'on nie d'un sujet pris particulièrement un et un accident qui ne convienne qu'à ce seul sujet, quoi qu'il ne convienne pas à tout ce sujet : *Quod convenit soli, sed non omni*. Car si un attribut convenait à tout un sujet, on ne l'en pourrait

pas nier ; et s'il convenait à quelqu'autre chose qu'à ce sujet, on le pourrait prendre pour cette autre chose, et ainsi le sujet en pourrait être nié. Exemple, parce que les richesses ne conviennent pas aux seuls vertueux, comme je puis dire que *quelques vertueux ne sont pas riches*, je peux dire que *quelques vertueux ne sont pas riches*, je puis dire aussi que *quelques riches ne sont pas vertueux*.

Néanmoins il suffit qu'il y ait un seul cas où ces conversions soient fausses, pour les rejeter absolument, parce que, comme nous avons déjà dit, la véritable conversion doit être telle, que supposé que la première proposition soit véritable, l'autre le soit aussi nécessairement, comme il s'ensuit nécessairement que *si nul cruel n'est vertueux, nul vertueux n'est cruel*.

Ce serait ces sortes de conversions qui dépendent de la matière qu'on devrait proprement appeler accidentelles, mais il a plu à l'usage de donner ce nom aux conversions où l'on change la quantité de la proposition, comme nous avons dit qu'il arrivait dans les propositions affirmatives universelles. Ce qui a lieu aussi dans les propositions négatives universelles, qui se peuvent convertir non seulement en négatives universelles, mais

aussi en particulières négatives; parce que la particulière négative est enfermée dans la négative universelle. *Nul vicieux n'est saint* : donc, *nul saint n'est vicieux*. Et plus forte raison : *quelque saint n'est pas vicieux*.





TROISIÈME PARTIE DE LA LOGIQUE

DU RAISONNEMENT.

Cette partie que nous avons maintenant à traiter, qui comprend les règles du raisonnement, est estimée la plus importante de la logique, et c'est presque l'unique qu'on y traite avec quelque soin ; mais il y a sujet de douter si elle est aussi utile qu'on se l'imagine. La plupart des erreurs des hommes, comme nous avons déjà dit ailleurs, viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes. Il arrive rarement qu'on se laisse tromper par des raisonnements qui ne soient faux que parce que la conséquence en est mal tirée, et ceux qui ne seraient pas capables d'en reconnaître la fausseté par la seule lumière de la raison, ne le seraient pas

ordinairement d'entendre les règles que l'on en donne et encore moins de les appliquer. Néanmoins, quand on ne considérerait ces règles que comme des vérités spéculatives, elles serviraient toujours à exercer l'esprit; et de plus, on ne peut nier qu'elles n'aient quelque usage en quelques rencontres, et à l'égard de quelques personnes, qui, étant d'un naturel vif et pénétrant, ne se laissent quelquefois tromper par de fausses conséquences, que faute d'attention, à quoi la réflexion qu'ils feraient sur ces règles serait capable de remédier. Quoi qu'il en soit, voilà ce qu'on en dit ordinairement, et quelque chose même de plus qu'on n'en dit.



CHAPITRE I

*DE LA NATURE DU RAISONNEMENT, ET DES
DIVERSES ESPÈCES QU'IL PEUT Y EN AVOIR.*

LA nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle *question*, ne peut pas toujours le faire par la considération des deux idées qui la

composent, dont celle qui en est le sujet est aussi appelée *le petit terme*, parce que le sujet est d'ordinaire moins étendu que l'attribut, et celle qui en est l'attribut est aussi appelée *le grand terme* par une raison contraire. Lors donc que la seule considération de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisième idée, ou in complexe ou complexe (suivant ce qui a été dit des termes complexes), et cette troisième idée s'appelle *moyen*.

Or, il ne servirait de rien, pour faire cette comparaison de deux idées ensemble par l'entremise de cette troisième idée, de la comparer seulement avec un des deux termes. Si je veux savoir, par exemple, si l'âme est spirituelle, et que ne le pénétrant pas d'abord, je choisisse, pour m'en éclaircir, l'idée de pensée, il est clair qu'il me sera utile de comparer la pensée avec l'âme, si je ne conçois dans la pensée aucun rapport avec l'attribut de spirituelle, par le moyen duquel je puisse juger s'il convient ou ne convient pas à l'âme. Je dirai bien, par exemple, l'âme pense ; mais je n'en pourrai pas conclure, donc elle est spirituelle, si je ne conçois aucun rapport entre le terme de *penser* et celui de *spirituelle*.

Il faut donc que ce terme moyen soit comparé, tant avec le sujet ou le petit terme, qu'avec l'attribut ou le grand terme, soit qu'il ne le soit que séparément avec chacun de ces termes, comme dans les syllogismes, qu'on appelle *simples* pour cette raison, soit qu'il le soit tout à la fois avec tous les deux, comme dans les arguments qu'on appelle *conjonctifs*.

Mais en l'une ou l'autre manière, cette comparaison demande deux propositions.

Nous parlerons en particulier des arguments conjonctifs, mais pour les simples cela est clair, parce que le moyen étant une fois comparé avec l'attribut de la conclusion (ce qui ne peut être qu'en affirmant ou niant) fait la proposition qu'on appelle *majeure*, à cause que cet attribut de la conclusion s'appelle *grand terme*.

Et, étant une autre fois comparé avec le sujet de la conclusion, fait celle qu'on appelle *mineure*, à cause que le sujet de la conclusion s'appelle *petit terme*.

Et puis la conclusion, qui est la proposition même qu'on avait à prouver, et qui, avant que d'être prouvée, s'appelait *question*.

Il est bon de savoir que les deux premières propositions s'appellent aussi *prémisses* (*prae-missae*), parce qu'elles sont mises au moins

dans l'esprit avant la conclusion, qui en doit être une suite nécessaire si le syllogisme est bon ; c'est-à-dire que, supposé la vérité des prémisses, il faut nécessairement que la conclusion soit vraie, de sorte qu'elle ne puisse être niée avec raison par celui qui les aurait accordées.

Il est vrai que l'on n'exprime pas toujours les deux prémisses, parce que souvent une seule suffit pour en faire concevoir deux à l'esprit ; et, quand on n'exprime ainsi que deux propositions, cette sorte de raisonnement s'appelle *enthymème*, qui est un véritable syllogisme dans l'esprit, parce qu'il supplée la proposition qui n'est pas exprimée ; mais qui est imparfait dans l'expression, et ne conclut qu'en vertu de cette proposition sous-entendue.

J'ai dit qu'il y avait au moins trois propositions dans un raisonnement ; mais il pourrait y en avoir beaucoup davantage, sans qu'il fût pour cela défectueux, pourvu qu'on garde toujours les règles. Car, si, après avoir consulté une troisième idée, pour savoir si un attribut convient ou ne convient pas à un sujet, et l'avoir comparée avec un des termes, je ne sais pas encore s'il convient ou ne convient pas au second terme, j'en pourrais

choisir une quatrième pour m'en éclaircir, et une cinquième si celle-là ne suffit pas, jusqu'à ce que je vinsse à une idée qui liât l'attribut de la conclusion avec le sujet.

Si je doute, par exemple, *Si les avares sont misérables*, je pourrai considérer d'abord que les avares sont pleins de désirs et de passions : Si cela ne me donne pas lieu de conclure, *donc ils sont misérables*, j'examinerai ce que c'est que d'être plein de désirs, et je trouverai dans cette idée celle de manquer de beaucoup de choses que l'on désire, et la misère dans cette privation de ce que l'on désire, ce qui me donnera lieu de former ce raisonnement : *Les avares sont pleins de désirs : Ceux qui sont pleins de désirs manquent de beaucoup de choses, parce qu'il est impossible qu'ils satisfassent tous leurs désirs : Ceux qui manquent de ce qu'ils désirent sont misérables : Donc les avares sont misérables.*

Ces sortes de raisonnements composés de plusieurs propositions, dont la seconde dépend de la première, et ainsi du reste, s'appellent *sorites*. Et ce sont ceux qui sont les plus ordinaires dans les mathématiques ; mais parce que, quand ils sont longs, l'esprit a plus de peine à les suivre, et que le nombre des trois propositions est assez proportionné avec l'étendue de notre esprit, on a pris plus

de soin d'examiner les règles des bons et des mauvais syllogismes, c'est-à-dire des arguments de trois propositions; ce qu'il est bon de suivre, parce que les règles qu'on en donne peuvent facilement s'appliquer à tous les raisonnements composés de plusieurs propositions, d'autant qu'ils peuvent tous se réduire en syllogismes s'ils sont bons.



CHAPITRE II

DIVISION DES SYLLOGISMES EN SIMPLES ET EN CONJONCTIFS, ET DES SIMPLES EN INCOMPLEXES ET COMPLEXES.

LES syllogismes sont simples ou conjonctifs. Les simples, sont ceux où le moyen n'est joint à la fois qu'à un des termes de la conclusion : les conjonctifs sont ceux où il est joint à tous les deux; ainsi cet argument est simple :

*Tout bon prince est aimé de ses sujets :
Tout roi pieux est bon prince :
Donc tout roi pieux est aimé de ses sujets;*

parce que le moyen est joint séparément avec roi pieux, qui est le sujet de la conclusion,

et avec aimé de ses sujets, qui en est l'attribut ; mais celui-ci est conjonctif par une raison contraire :

Si un état électif est sujet aux divisions, il n'est pas de longue durée :

Or un état électif est sujet aux divisions :

Donc un état électif n'est pas de longue durée ;

puisque *état électif*, qui est le sujet, et *de longue durée*, qui est l'attribut, entrent dans la majeure.

Comme ces deux sortes de syllogismes ont leurs règles séparées, nous en parlerons séparément.

Les syllogismes simples, qui sont ceux où le moyen est joint séparément avec chacun des termes de la conclusion, sont encore de deux sortes.

Les uns, où chaque terme est joint tout entier avec le moyen, à savoir, avec l'attribut tout entier dans la majeure, et avec le sujet tout entier dans la mineure.

Les autres, où la conclusion étant complexe, c'est-à-dire composée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du sujet, ou une partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propositions, et on prend tout le reste, qui n'est plus qu'un seul

terme, pour joindre avec le moyen dans l'autre proposition, comme dans cet argument :

La loi divine oblige d'honorer les rois :

Louis XIV est roi :

Donc la loi divine oblige d'honorer Louis XIV.

Nous appellerons les premières sortes d'arguments, démêlés et incomplexes, et les autres impliqués ou complexes ; non que tous ceux où il y a des propositions complexes soient de ce dernier genre, mais parce qu'il n'y en a point de ce dernier genre où il n'y ait des propositions complexes.

Or quoique les règles qu'on donne ordinairement pour les syllogismes simples puissent avoir lieu dans tous les syllogismes complexes en les renversant, néanmoins ; parce que la force de la conclusion ne dépend point de ce renversement-là, nous n'appliquerons ici les règles des syllogismes simples qu'aux incomplexes, en nous réservant de traiter à part des syllogismes complexes.



CHAPITRE III

RÈGLES GÉNÉRALES DES SYLLOGISMES SIMPLES INCOMPLEXÉES.

Ce chapitre et les suivants jusqu'au onzième, sont de ceux dont il est parlé dans le Discours qui contiennent des choses subtiles, et nécessaires pour la spéculation de la Logique, mais qui sont de peu d'usage dans la pratique, si ce n'est qu'elles peuvent servir à exercer l'esprit.

NOUS avons déjà vu dans les chapitres précédents qu'un syllogisme simple ne doit avoir que trois termes, les deux termes de la conclusion et un seul moyen, dont chacun étant répété deux fois, il s'en fait trois propositions : la majeure où entre le moyen et l'attribut de la conclusion appelé le grand terme ; la mineure, où entre aussi le moyen et le sujet de la conclusion, appelée le petit terme ; et la conclusion, dont le petit terme est le sujet, et le grand terme l'attribut.

Mais parce qu'on ne peut pas tirer toutes sortes de conclusions de toutes sortes de prémisses, il y a des règles générales qui font voir qu'une conclusion ne saurait être bien

tirée dans un syllogisme où elles ne sont pas observées : et ces règles sont fondées sur les axiomes qui ont été établis dans la seconde partie, touchant la nature des propositions affirmatives et négatives, universelles et particulières, tels que sont ceux-ci, qu'on ne fera que proposer, ayant été prouvés ailleurs.

1. Les propositions particulières sont enfermées dans les générales de même nature, et non les générales dans les particulières. I dans A, et O dans E et non A dans I ni E dans O.

2. Le sujet d'une proposition, pris universellement ou particulièrement, est ce qui la rend universelle ou particulière.

3. L'attribut d'une proposition affirmative n'ayant jamais plus d'étendue que le sujet, est toujours considéré comme pris particulièrement, parce que ce n'est que par accident s'il est quelquefois pris généralement.

4. L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement.

C'est principalement sur ces axiomes que sont fondées les règles générales des syllogismes, qu'on ne saurait violer sans tomber dans de faux raisonnements.

1. RÈGLE

Le moyen ne peut être pris deux fois particulièrement; mais il doit être pris au moins une fois universellement.

Car, devant unir ou désunir les deux termes de la conclusion, il est clair qu'il ne peut le faire s'il est pris pour deux parties différentes d'un même tout, parce que ce ne sera pas peut-être; la même partie qui sera unie ou désunie de ces deux termes. Or, étant pris deux fois particulièrement, il peut être pris pour deux différentes parties du même tout; et par conséquent on n'en pourra rien conclure, au moins nécessairement; ce qui suffit pour rendre un argument vicieux, puisqu'on n'appelle bon syllogisme, comme on vient de le dire, que celui dont la conclusion ne peut être fausse, les prémisses étant vraies. Ainsi, dans cet argument : *Quelque homme est saint : Quelque homme est voleur : Donc quelque voleur est saint*, le mot d'*homme* étant pris pour diverses parties des hommes, ne peut unir *voleur* avec *saint*, parce que ce n'est pas le même homme qui est saint et qui est voleur.

On ne peut pas dire de même du sujet et de l'attribut de la conclusion; car, encore qu'ils soient pris deux fois particulièrement, on peut

néanmoins les unir ensemble en unissant un de ces termes au moyen dans toute l'étendue du moyen ; car il s'ensuit de là fort bien que si ce moyen est uni dans quelque'une de ses parties à quelque partie de l'autre terme, ce premier terme, que nous avons dit être joint à tout le moyen, se trouvera joint aussi avec le terme auquel quelque partie du moyen est jointe. S'il y a quelques Français dans chaque maison de Paris, et qu'il y ait des Allemands en quelques maisons de Paris, il y a des maisons où il y a tout ensemble un Français et un Allemand.

*Si quelques riches sont fourbes :
Et que tout riche soit honoré :
Il y a des fourbes honorés.*

Car ces riches qui sont sots, sont aussi honorés, puisque tous les riches sont honorés, et par conséquent, dans ces riches sots et honorés, les qualités de sot et d'honoré sont jointes ensemble.

2. RÈGLE

Les termes de la conclusion ne peuvent point être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses.

C'est pourquoi, lorsque l'un ou l'autre est pris universellement dans la conclusion, le raisonnement sera faux s'il est pris particulièrement dans les deux premières propositions.

La raison est qu'on ne peut rien conclure du particulier au général (selon le premier axiome); car de ce que quelque homme est noir, on ne peut pas conclure que tout homme est noir.

De ces deux règles on tire ces corollaires.

1. COROLLAIRE

Il doit toujours y avoir dans les prémisses un terme universel de plus que dans la conclusion. Car tout terme qui est général dans la conclusion, doit aussi être dans les prémisses. Et de plus, le moyen doit y être pris au moins une fois généralement.

2. COROLLAIRE

Lorsque la conclusion est négative, il faut nécessairement que le grand terme soit pris généralement dans la majeure; car il est pris généralement dans la conclusion négative (par le quatrième axiome), et par conséquent il doit aussi être pris généralement dans la majeure (par la deuxième règle).

3. COROLLAIRE

La majeure d'un argument, dont la conclusion est négative, ne peut jamais être une particulière affirmative, car le sujet et l'attribut d'une proposition affirmative sont tous deux pris particulièrement (par le deuxième et le troisième axiome) : et ainsi le grand terme n'y serait pris que particulièrement contre le deuxième corollaire.

4. COROLLAIRE

Le petit terme est toujours dans la conclusion comme dans les prémisses, c'est-à-dire que, comme il ne peut être que particulier dans la conclusion quand il est particulier dans les prémisses, il peut au contraire être toujours général dans la conclusion quand il l'est dans les prémisses. Car le petit terme ne saurait être général dans la mineure lorsqu'il en est le sujet, qu'il ne soit généralement uni ou défini avec le moyen. Et il n'en peut être l'attribut et y être pris généralement que la proposition ne soit négative, parce que l'attribut d'une proposition affirmative est toujours pris particulièrement. Or les propositions négatives marquent que l'attribut pris selon toute son étendue, est défini d'avec le sujet.

Et par conséquent une proposition où le petit terme est général, marque ou une union du moyen avec tout ce petit terme, ou une désunion du moyen d'avec tout le petit terme.

Or si par cette union du moyen avec le petit terme on conclut qu'une autre idée est jointe avec ce petit terme, on doit conclure qu'elle est jointe à tout le petit terme, et non seulement à une partie. Car le moyen étant joint à tout le petit terme ne peut prouver rien par cette union d'une partie qu'il ne le prouve aussi des autres, puisqu'il est joint à toutes.

De même si la désunion du moyen d'avec le petit terme prouve quelque chose de quelque partie du petit terme, elle le prouve de toutes les parties, puisqu'il est également désuni de toutes les parties.

Car toute conclusion doit être en vertu dans les prémisses. Or c'est proprement du petit terme que l'on conclut que de telle chose lui convient, ou ne lui convient pas. Et ainsi on le doit toujours prendre dans le même sens, et lui donner toujours la même étendue.

5. COROLLAIRE

Lorsque la mineure est une négative universelle, si on en peut tirer une conclusion légitime, elle peut être toujours générale. C'est

une suite du précédent corollaire ; car le petit terme ne saurait manquer d'être pris généralement dans la mineure, lorsqu'elle est négative universelle, soit qu'il en soit le sujet (par le deuxième axiome), soit qu'il en soit l'attribut (par le quatrième axiome).

3. RÈGLE

On ne peut rien conclure de deux propositions négatives.

Car deux propositions négatives séparent le sujet du moyen, et l'attribut du même moyen ; or, de ce que deux choses sont séparées de la même chose, il ne s'ensuit, ni qu'elles soient, ni qu'elles ne soient pas la même chose. De ce que les Espagnols ne sont pas Turcs, et de ce que les Turcs ne sont pas chrétiens, il ne s'ensuit pas que les Espagnols ne soient pas chrétiens, et il ne s'ensuit pas aussi que les Chinois le soient, quoiqu'ils ne soient pas plus Turcs que les Espagnols.

4. RÈGLE

On ne peut prouver une proposition négative par deux propositions affirmatives.

Car de ce que les deux termes de la conclusion sont unis avec un troisième, on ne peut pas prouver qu'ils soient désunis entre eux.

5. RÈGLE

La conclusion suit toujours la plus faible partie, c'est-à-dire que, s'il y a une des deux propositions qui soit négative, elle doit être négative, et s'il y en a une particulière, elle doit être particulière.

La preuve en est que, s'il y a une proposition négative, le moyen est désuni de l'une des parties de la conclusion, et ainsi il est incapable de les unir, ce qui est nécessaire pour conclure affirmativement.

Et s'il y a une proposition particulière, la conclusion n'en peut être générale ; car si la conclusion est générale et affirmative, le sujet étant universel, il doit aussi être universel dans la mineure, et par conséquent il en doit être le sujet, l'attribut n'étant jamais pris généralement dans les propositions affirmatives : donc le moyen, joint à ce sujet, sera particulier dans la mineure : donc il sera général dans la majeure, parce qu'autrement, il serait deux fois particulier : donc il en sera le sujet, et le terme ne saurait être général dans la mineure, lorsqu'il en est le sujet, qu'il ne le soit généralement, et par conséquent cette majeure sera aussi universelle ; et ainsi il ne peut y avoir de proposition particulière dans un argument affirmatif dont la conclusion est générale.

Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles négatives; car de là il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux prémisses, suivant le premier corollaire; or, comme il doit y avoir une proposition affirmative, par la troisième règle, dont l'attribut est pris particulièrement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, et par conséquent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles : ce qu'il fallait démontrer.

6. COROLLAIRE

Ce qui conclut le général, conclut le particulier. Ce qui conclut A conclut I, ce qui conclut E conclut O. Mais ce qui conclut le particulier ne conclut pas pour cela le général : c'est une suite de la règle précédente et du premier axiome; mais il faut remarquer qu'il a plu aux hommes de ne considérer les espèces d'un syllogisme que selon sa plus noble conclusion, qui est la générale : de sorte qu'on ne compte point pour une espèce particulière de syllogisme celui où on ne conclut le particulier que parce qu'on en peut aussi conclure le général.

C'est pourquoi il n'y a point de syllogisme où la majeure étant A et la mineure E, la conclusion soit O. Car O (par le cinquième

corollaire) la conclusion d'une mineure universelle négative peut toujours être générale. De sorte que si on ne peut pas la tirer générale, ce sera parce qu'on n'en pourra tirer aucune. Ainsi A, E, O, n'est jamais un syllogisme à part, mais seulement en tant qu'il peut être enfermé dans A, E, E.

6. RÈGLE

De deux propositions particulières il ne s'en suit rien.

Car si elles sont toutes deux affirmatives, le moyen y sera pris deux fois particulièrement, soit qu'il soit sujet (par le deuxième axiome), soit qu'il soit attribut (par le troisième axiome). Or, par la première règle, on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particulièrement.

Et, s'il y en avait une négative, la conclusion l'étant aussi (par la règle précédente), il doit y avoir au moins deux termes universels dans les prémisses (suivant le deuxième corollaire); donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux prémisses, étant impossible de disposer trois termes en deux propositions où il doit y avoir deux termes pris universellement, en sorte que l'on ne fasse ou deux

attributs négatifs, ce qui serait contre la troisième règle, ou quelque'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle.



CHAPITRE IV

*DES FIGURES ET DES MODES DES
SYLLOGISMES EN GÉNÉRAL. QU'IL NE PEUT Y
EN AVOIR QUE QUATRE FIGURES.*

APRÈS l'établissement des règles générales qui doivent être nécessairement observées dans tous les syllogismes simples, il reste à voir combien il peut y avoir de ces sortes de syllogismes.

On peut dire en général qu'il y en a autant de sortes qu'il peut y avoir de différentes manières de disposer, en gardant ces règles, les trois propositions d'un syllogisme, et les trois termes dont elles sont composées.

La disposition des trois propositions selon leurs quatre différences, A, E, I, O, s'appelle *mode*.

Et la disposition des trois termes, c'est-à-dire du moyen avec les deux termes de la conclusion, s'appelle *figure*.

Or, on peut compter combien il peut y avoir de modes concluants, à n'y considérer point les différentes figures selon lesquelles un même mode peut faire divers syllogismes; car, par la doctrine des combinaisons, quatre termes (comme sont A, E, I, O), étant pris trois à trois, ne peuvent être différemment arrangés qu'en 64 manières; mais de ces 64 diverses manières, ceux qui voudront prendre la peine de les considérer chacune à part, trouveront qu'il y en a :

Vingt-huit exclues par la troisième et la sixième règle, qu'on ne conclut rien de deux négatives et de deux particulières.

Dix-huit par la cinquième, que la conclusion suit la plus faible partie.

Six par la quatrième. Qu'on ne peut conclure négativement de deux affirmatives.

Un, à savoir I, E, O, par la troisième corollaire des règles générales.

Un, à savoir A, E, O, par la sixième corollaire des règles générales.

Ce qui fait en tout 54. Et par conséquent il ne reste que dix modes concluants.

$$4 \text{ Affirmatifs } \left\{ \begin{array}{ccc} A, & A, & A \\ A, & I, & I \\ A, & A, & I \\ I, & A, & I \end{array} \right\}$$

$$6 \text{ Négatifs } \left\{ \begin{array}{ccc} E, & A, & E \\ A, & E, & E \\ E, & A, & O \\ A, & O, & O \\ O, & A, & O \\ E, & I, & O \end{array} \right\}$$

Mais cela ne fait pas qu'il n'y ait que dix espèces de syllogismes, parce qu'un seul de ces modes en peut faire diverses espèces selon l'autre manière d'où se prend la diversité des syllogismes, qui est la différente disposition des trois termes, que nous avons déjà dit s'appeler *figure*.

Or, pour cette disposition des trois termes, elle ne peut regarder que les deux premières propositions, parce que la conclusion est supposée avant qu'on fasse le syllogisme pour la prouver; et ainsi, le moyen ne pouvant s'arranger qu'en quatre manières différentes avec les deux termes de la conclusion, il n'y a aussi que 4 figures possibles.

Car, ou le moyen *est sujet en la majeure et attribut en la mineure*. Ce qui fait la première figure.

Ou il est *attribut en la majeure et en la mineure*. Ce qui fait la deuxième figure.

Ou il est *sujet en l'une et en l'autre*, ce qui fait la troisième figure.

Ou il est enfin *attribut dans la majeure et sujet en la mineure*. Ce qui peut faire une quatrième figure : étant certain que l'on peut conclure quelquefois nécessairement en cette matière, ce qui suffit pour faire un vrai syllogisme.

Néanmoins, parce qu'on ne peut conclure de cette quatrième manière, qu'en une façon qui n'est nullement naturelle, et où l'esprit ne se porte jamais, Aristote et ceux qui l'ont suivi n'ont pas donné à cette manière de raisonner le nom de figure. Galien a soutenu le contraire, et il est clair que ce n'est qu'une dispute de mots, qui doit se décider en leur faisant dire de part et d'autre ce qu'ils entendent par le mot de figure.

Mais ceux-là se trompent sans doute, qui prennent pour une quatrième figure, qu'ils accusent Aristote de n'avoir pas reconnue, les arguments de la première, dont la majeure et la mineure sont transposées, comme lorsqu'on dit, *Tout corps est divisible; tout ce qui est divisible est imparfait. Donc tout corps est imparfait*. Je m'étonne que Gassendi soit tombé dans cette erreur. Car il est ridicule de prendre pour la majeure d'un syllogisme, la proposition qui se trouve la première, et pour mineure, celle qui se trouve la seconde : si cela était il faudrait prendre souvent la conclusion

même pour la majeure ou la mineure d'un argument, puisque c'est assez souvent la première ou la seconde des trois propositions qui le composent, comme dans ces vers d'Horace, la conclusion est la première, la mineure la seconde, et la majeure la troisième.

*Qui melior servo qui liberior sit avarus.
In triviis fixum cum se dimittit ad assem
Non video : nam qui cupiet, metuet quoque ;
porro
Qui metuens vivit liber mihi non erit unquam.*

Car tout cela se réduit à cet argument :

*Celui qui est dans de continuelles appréhensions n'est point libre :
Tout avare est dans de continuelles appréhensions :
Donc nul avare n'est libre.*

Il ne faut donc point avoir égard au simple arrangement local des propositions qui ne changent rien dans l'esprit ; mais on doit prendre pour syllogisme de la première figure tous ceux où le milieu est sujet dans la proposition où se trouve le grand terme (c'est-à-dire l'attribut de la conclusion) et attribut dans

celle où se trouve le petit terme (c'est-à-dire le sujet de la conclusion) : et ainsi il ne reste pour quatrième figure que ceux au contraire où le milieu est attribut dans la majeure et sujet dans la mineure ; et c'est ainsi que nous les appellerons, sans que personne puisse le trouver mauvais, puisque nous avertissons par avance que nous n'entendons par ce terme de figure qu'une différente disposition du moyen.



CHAPITRE V

RÈGLES, MODES ET FONDEMENTS DE LA PREMIÈRE FIGURE.

LA première figure est donc celle où le moyen est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure.

Cette figure n'a que deux règles.

1. RÈGLE

Il faut que la mineure soit affirmative.

Car si elle était négative, la majeure serait affirmative par la troisième règle générale, et la conclusion négative par la cinquième : donc le

grand terme serait pris universellement dans la conclusion, parce qu'elle serait négative, et particulièrement dans la majeure, parce qu'il en est l'attribut dans cette figure, et qu'elle serait affirmative, ce qui serait contre la seconde règle, qui défend de conclure du particulier au général. Cette raison a lieu aussi dans la troisième figure, où le grand terme est aussi attribut dans la majeure.

On peut prouver cette règle par une autre raison plus essentielle, que je ne toucherais qu'en un mot, parce qu'il faudrait un trop long discours pour la rendre intelligible à tout le monde, et que ce que j'en dirai suffira pour la faire comprendre à ceux qui entrent facilement dans ces sortes de choses. Cette raison dépend principalement de cet axiome établi dans la deuxième partie. *La proposition négative ne sépare pas du sujet chaque partie contenue dans la compréhension de l'attribut, mais elle en sépare seulement l'idée totale et entière composée de tous les attributs qu'il contient.* Car afin qu'une chose ne soit pas une autre, il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait rien de commun avec elle, mais il suffit qu'elle n'ait pas tout ce que l'autre a.

On peut juger par là, que de ce que le petit terme n'est pas le moyen (qui est ce que fait

voir la mineure négative), il ne s'ensuit pas que le grand terme étant contenu dans la compréhension du moyen (qui est tout ce que peut faire voir la majeure affirmative, dans la première et la troisième figure, où le moyen en est le sujet, et le grand terme l'attribut) il ne s'ensuit pas, dis-je, que le grand terme ne puisse convenir au petit terme. De ce qu'un cheval n'est pas un lion, (c'est la mineure) et qu'un lion est un animal, (c'est la majeure dans la première figure) on n'en peut pas inférer qu'un cheval n'est pas un animal.

2. RÈGLE

La majeure doit être universelle.

Car la mineure étant affirmative par la règle précédente, le moyen qui y est attribut, y est pris particulièrement : donc il doit être universel dans la majeure où il est sujet, ce qui la rend universelle ; autrement il serait pris deux fois particulièrement contre la première règle générale.

Démonstration

Qu'il ne peut y avoir que quatre modes de la première figure.

On a fait voir dans le chapitre précédent, qu'il ne peut y avoir que dix modes concluants.

Mais de ces dix modes A, E, E, et A, O, O, sont exclus par la première règle de cette figure, qui est que la mineure doit être affirmative.

I, A, I, et O, A, O, sont exclus par la deuxième, qui est que la majeure doit être universelle.

A, A, I, et E, A, O, sont exclus par le sixième corollaire des règles générales. Car le petit terme étant sujet dans la mineure, elle ne peut être universelle que la conclusion ne puisse l'être aussi.

Et par conséquent, il ne reste que ces quatre modes :

$$2 \text{ Affirmatifs } \left\{ \begin{array}{ccc} A, & A, & A \\ A, & I, & I \end{array} \right\}$$

$$2 \text{ Négatifs } \left\{ \begin{array}{ccc} E, & A, & E \\ E, & I, & O \end{array} \right\}$$

Ce qu'il fallait démontrer.

Ces quatre modes, pour être plus facilement retenus, ont été réduits à des mots artificiels, dont les trois syllabes marquent les trois propositions, et la voyelle de chaque syllabe marque quelle doit être cette proposition; de sorte que ces mots ont cela de très commode dans l'École, qu'on marque clairement par un seul mot une espèce de

syllogisme, que sans cela on ne pourrait faire entendre qu'avec beaucoup de discours.

BAR— *Tout sage est soumis à la volonté de Dieu :*

BA— *Tout homme de bien est sage :*

RA. *Donc tout homme de bien et soumis à la volonté de Dieu.*

CE— *Nul péché n'est louable :*

LA— *Toute vengeance est péché :*

RENT. *Donc nulle vengeance n'est louable.*

DA— *Tout ce qui est au salut est avantageux :*

RI— *Il y a des afflictions qui servent au salut :*

I. *Donc il y a des afflictions qui servent au salut.*

FE— *Ce qui est suivi d'un juste repentir n'est jamais à souhaiter :*

RI— *Il y a des plaisirs qui sont suivis d'un juste repentir :*

O. *Donc il y a des plaisirs qui ne sont pas à souhaiter.*

Fondement de la première figure

Puisque dans cette figure le grand terme est affirmé ou nié du moyen pris universellement, et ce même moyen affirmé ensuite dans la mineure du petit terme, ou sujet de la conclusion, il est clair qu'elle n'est fondée que sur deux principes; l'un pour les modes affirmatifs, l'autre pour les modes négatifs.

Principe des modes affirmatifs

Ce qui convient à une idée prise universellement, convient aussi à tout ce dont cette idée est affirmée, ou qui est sujet de cette idée, ou qui est compris dans l'extension de cette idée : car ces expressions sont synonymes.

Ainsi, l'idée *d'animal* convenant à tous les hommes, convient aussi à tous les Éthiopiens. Ce principe a été tellement éclairci dans le chapitre où nous avons traité de la nature des propositions affirmatives, qu'il n'est pas nécessaire de l'éclaircir ici davantage. Il suffira d'avertir qu'on l'exprime ordinairement dans l'École en cette manière : *Quod convenit consequenti, convenit antecedenti*. Et que l'on entend par terme conséquent une idée générale qui est affirmée d'une autre, et par antécédent le sujet dont elle est affirmée.

Principe des modes négatifs

Ce qui est nié d'une idée prise universellement, est nié de tout ce dont cette idée est affirmée.

Arbre est nié de tous les animaux; il est donc nié de tous les hommes, parce qu'ils sont animaux. On l'exprime ainsi dans l'école : *Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti*. Ce que nous avons dit en traitant des propositions négatives, me dispense d'en parler ici davantage.

Il faut remarquer qu'il n'y a que la première figure qui conclue tout A, E, I, O.

Et qu'il n'y a qu'elle aussi qui conclue A, dont la raison est, qu'afin que la conclusion soit universelle affirmative, il faut que le petit terme soit pris généralement dans la mineure, et par conséquent qu'il en soit sujet, et que le moyen en soit l'attribut : d'où il arrive que le moyen y est pris particulièrement; il faut donc qu'il soit pris généralement dans la majeure (par la première règle générale), et que par conséquent il en soit le sujet. Or c'est en cela que consiste la première figure, que le moyen y est sujet en la majeure, et attribut en la mineure.



CHAPITRE VI

RÈGLES, MODES ET FONDEMENTS DE LA SECONDE FIGURE.

LA deuxième figure est celle où le moyen est deux fois attribut, et de là il s'ensuit qu'afin qu'elle conclue nécessairement, il faut que l'on garde ces deux règles.

1. RÈGLE

Il faut qu'il y ait une des deux premières propositions négatives, et par conséquent que la conclusion le soit aussi par la sixième règle générale.

Car si elles étaient toutes deux affirmatives le moyen qui est toujours attribut, serait pris deux fois particulièrement contre la première règle générale.

2. RÈGLE

Il faut que la majeure soit universelle.

Car, la conclusion étant négative, le grand terme ou l'attribut est pris universellement. Or, ce même terme est sujet de la majeure. Donc il

doit être universel, et par conséquent rendre la majeure universelle.

Il serait facile de produire ici des exemples des arguments qui péchant contre ces règles sont mauvais, et ne concluent rien. Mais il est plus utile de les laisser trouver par ceux qui liront ceci : afin qu'ils s'appliquent davantage à la considération de ces règles.

Démonstration

Qu'il ne peut y avoir que quatre modes dans la deuxième figure.

Des dix modes concluants, les quatre affirmatifs sont exclus par la première règle de cette figure, qui est que l'une des prémisses doit être négative.

O, A, O, est exclu par la deuxième règle, qui est que la majeure doit être universelle.

E, A, O, est exclu pour la même raison qu'en la première figure, parce que le petit terme est aussi sujet en la mineure.

Il ne reste donc de ces dix modes que ces quatre.

$$2 \text{ Généraux } \left\{ \begin{array}{l} E, A, E \\ A, E, E \end{array} \right\}$$

$$2 \text{ Particuliers } \left\{ \begin{array}{l} E, I, O \\ A, O, O \end{array} \right\}$$

Ce qu'il fallait démontrer.

On a compris ces quatre modes sous ces mots artificiels.

CE— *Nulle matière ne pense :*

SA— *Notre âme pense :*

RE. *Donc notre âme n'est point matière.*

CA— *Tous les sages sont contents de ce qu'ils ont :*

MES— *Nul avare n'est content de ce qu'il a :*

TRES. *Donc nul avare n'est sage.*

FES— *Nul malheur n'est souhaitable :*

TI— *Quelque mort est souhaitable :*

NO. *Donc quelque mort n'est pas malheur.*

BA— *Toute vertu est louable :*

RO— *Quelque magnificence n'est pas louable :*

CO. *Donc quelque magnificence n'est pas vertu.*

Fondement de la deuxième figure

Il serait facile de réduire toutes ces diverses sortes d'arguments à un même principe

par quelques détours ; mais il est plus avantageux d'en réduire deux à un principe, et deux à un autre, parce que la dépendance et la liaison qu'ils ont avec ces deux principes, est plus claire et plus immédiate.

1. Principe des arguments en *Cesare* et *Festino*.

Le premier de ces principes est celui qui sert aussi de fondement aux arguments négatifs de la première figure, savoir, *Que ce qui est nié d'une idée universelle, est aussi nié de tout ce dont cette idée est affirmée, c'est-à-dire de tous les sujets de cette idée.* Car il est clair que les arguments en *Cesare* et *Festino*, sont établis sur ce principe. Pour montrer, par exemple, que nul homme de bien n'est menteur, j'ai affirmé croyable de tout homme de bien, et j'ai nié menteur de tout homme croyable, en disant que nul menteur n'est croyable. Il est vrai que cette façon de nier est indirecte, puisqu'au lieu de nier menteur de croyable, j'ai nié croyable de menteur : mais comme les propositions négatives universelles se convertissent simplement en niant l'attribut d'un sujet universel, on nie ce sujet universel de l'attribut.

Cela fait voir néanmoins que les arguments en *Cesare* sont en quelque manière indirects, puisque ce qui doit être nié n'y est nié qu'indirectement : mais, comme cela n'empêche pas que l'esprit ne comprenne facilement et clairement la force de l'argument, ils peuvent passer pour directs, entendant ce terme pour des arguments clairs et naturels.

Cela fait voir aussi que ces deux modes *Cesare* et *Festino* ne sont différents des deux de la première figure, *Celarent* et *ferio*, qu'en ce que la majeure en est renversée. Mais quoique l'on puisse dire que les modes négatifs de la première figure sont plus directs, il arrive néanmoins souvent que ces deux de la deuxième figure qui y répondent sont plus naturels, et que l'esprit s'y porte plus facilement. Car, par exemple, dans celui que nous venons de proposer, quoique l'ordre direct de la négation demandât que l'on dit : Nulle chose qui pense n'est matière, ce qui eut fait un argument en *Celarent*, néanmoins notre esprit se porte plus naturellement à dire que nulle matière ne pense.

2. Principe des arguments en *Camestres* et *Baroco*.

Dans ces deux modes le moyen est affirmé de l'attribut de la conclusion, et nié du sujet. Ce qui fait voir qu'ils sont établis directement sur ce principe : Tout ce qui est compris dans l'extension d'une idée universelle, ne convient à aucun des sujets dont on la nie. L'attribut d'une proposition négative étant pris selon toute son extension, comme on l'a prouvé dans la seconde partie, l'âme de l'homme est comprise dans l'extension de substance pensante, puisque l'âme de l'homme est une substance pensante. La substance pensante est niée de la matière. Donc l'âme de l'homme est niée de la matière. Ce qui fait cet argument :

Toute âme humaine est une substance pensante.
Nulle matière n'est une substance pensante.
Donc nulle matière n'est l'âme de l'homme.

Si la mineure était particulière on ferait un argument en *Baroco* établi sur le même principe.



CHAPITRE VII

RÈGLES, MODES ET FONDEMENTS DE LA TROISIÈME FIGURE.

DANS la troisième figure le moyen est deux fois sujet. D'où il s'ensuit :

1. RÈGLE

Que la mineure doit être affirmative.

Ce que nous avons déjà prouvé par la première règle de la première figure ; parce que dans l'une et dans l'autre, l'attribut de la conclusion est aussi attribut dans la majeure.

2. RÈGLE

L'on n'y peut conclure que particulièrement.

Car la mineure étant toujours affirmative le petit terme qui y est attribut est particulier. Donc, il ne peut être universel dans la conclusion où il est sujet, parce que ce serait conclure le général du particulier, contre la deuxième règle générale.

Démonstration

Qu'il ne peut y avoir que six modes dans la troisième figure.

Des dix modes concluants, A, E, E, et A, O, sont exclus par la première règle de cette figure, qui est, que la mineure ne peut être négative.

A, A, A, et E, A, E, sont exclus par la deuxième règle, qui est, que la conclusion n'y peut être générale.

Il ne reste donc que ces six modes :

$$3 \text{ Affirmatifs } \left\{ \begin{array}{ccc} A, & A, & I \\ A, & I, & I \\ I, & A, & I \end{array} \right\}$$

$$3 \text{ Négatifs } \left\{ \begin{array}{ccc} E, & A, & O \\ E, & I, & O \\ O, & A, & O \end{array} \right\}$$

Ce qu'il fallait démontrer.

C'est ce qu'on a réduit à ces six mots artificiels, quoique dans un autre ordre.

- DA— *Tous les vrais Chrétiens sont contents de leur état :*
- RAP— *Tous les vrais Chrétiens sont persécutés :*
- TI. *Donc il y a des personnes persécutées, qui sont contentes de leur état.*
- FE— *Nul saint n'est haï de Dieu :*
- LAP— *Tout saint est affligé en ce monde :*
- TON. *Donc il y a des personnes affligées en ce monde qui ne sont pas haïes de Dieu.*
- DI— *Il y a des vicieux qui sont estimés dans le monde :*
- SA— *Tous les vicieux sont dignes de mépris :*
- MIS. *Donc il y a des personnes dignes de mépris qui sont estimées dans le monde :*
- DA— *Toute amitié est agréable :*
- TI— *Il y a des amitiés dangereuses :*
- SI. *Donc il y a des choses dangereuses qui sont agréables.*
- BO— *Il y a des avares qui ne sont pas riches :*
- CAR— *Tous les avares sont passionnés pour le bien :*

- DO. *Donc il y a des personnes passionnées pour le bien qui ne sont pas riches :*
- FE— *Nul saint n'est méprisable :*
- RI— *Il y a des saints ignorants :*
- SON. *Donc il y a des ignorants qui ne sont pas méprisables.*

Fondement de la troisième figure

Les deux termes de la conclusion étant attribués dans les deux prémisses à un même terme qui sert de moyen, on peut déduire les modes affirmatifs de cette figure à ce principe :

Principe des modes affirmatifs

Lorsque deux termes se peuvent affirmer d'une même chose, ils se peuvent aussi affirmer l'un de l'autre pris particulièrement.

Car étant unis ensemble dans cette chose, puisqu'ils lui conviennent, il s'ensuit qu'ils sont quelquefois unis ensemble, et, partant, que l'on peut les affirmer l'un de l'autre particulièrement; mais, afin qu'on soit assuré que ces deux termes aient été affirmés d'une même chose, qui est le moyen, il faut que ce moyen soit pris au moins une fois universellement, car s'il était pris deux fois particulièrement, ce

pourrait être deux diverses parties d'un terme commun, qui ne serait pas la même chose.

Principe des modes négatifs

Lorsque de deux termes l'un peut être nié et l'autre affirmé de la même chose, ils peuvent se nier particulièrement l'un de l'autre. Car il est certain qu'ils ne sont pas toujours joints ensemble, puisqu'ils n'y sont pas joints dans cette chose : donc on peut les nier quelquefois l'un de l'autre, c'est-à-dire que l'on peut les nier l'un de l'autre pris particulièrement ; mais il faut, par la même raison, qu'afin que ce soit la même chose, le moyen soit pris au moins une fois universellement.



CHAPITRE VIII

DES MODES DE LA QUATRIÈME FIGURE.

LA quatrième figure est celle où le moyen est attribut dans la majeure, et sujet dans la mineure ; elle est si peu naturelle, qu'il est assez inutile d'en donner les règles. Les voilà néanmoins, afin qu'il ne manque rien à la démonstration de toutes les manières simples de raisonner.

1. RÈGLE

Quand la majeure est affirmative, la mineure est toujours universelle.

Car le moyen est pris particulièrement dans la majeure affirmative, parce qu'il en est l'attribut. Il faut donc (par la première règle générale) qu'il soit pris généralement dans la mineure, et que par conséquent, il la rende universelle, parce qu'il en est le sujet.

2. RÈGLE

Quand la mineure est affirmative, la conclusion est toujours particulière.

Car le petit terme est attribut dans la mineure, et par conséquent il y est pris particulièrement, quand elle est affirmative ; d'où il s'ensuit (par la deuxième règle générale) qu'il doit être aussi particulier dans la conclusion, ce qui la rend particulière, parce qu'il en est le sujet.

3. RÈGLE

Dans les modes négatifs, la majeure doit être générale.

Car la conclusion étant négative, le grand terme y est pris généralement. Il faut donc (par la deuxième règle générale) qu'il soit pris

aussi généralement dans les prémisses, or, il est le sujet de la majeure aussi bien que dans la deuxième figure, et par conséquent il faut, aussi bien que dans la deuxième figure, qu'étant pris généralement il rende la majeure générale.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que cinq modes dans la quatrième figure.

Des dix modes concluants, A, I, I, et A, O, O, sont exclus par la première règle.

A, A, A, et E, A, E, sont exclus par la deuxième. O, A, O, par la troisième.

Il ne reste donc que ces cinq :

$$2 \text{ Affirmatifs } \left\{ \begin{array}{ccc} A, & A, & I \\ I, & A, & I \end{array} \right\}$$

$$3 \text{ Négatifs } \left\{ \begin{array}{ccc} A, & E, & E \\ E, & A, & O \\ E, & I, & O \end{array} \right\}$$

Ces cinq modes peuvent se renfermer dans ces mots artificiels :

- BAR— *Tout homme sage est modéré :*
 BA— *Tout homme modéré est ennemi des grandes fortunes :*
 RI. *Donc quelque ennemi des grandes fortunes est sage.*
 CA— *Tout vice est blâmable :*
 LEN— *Nulle chose blâmable n'est à imiter :*
 TES. *Donc nulle chose à imiter n'est blâmable.*
 DI— *Quelque fou dit vrai :*
 BA— *Quiconque dit vrai mérite d'être écouté :*
 TIS. *Donc quelqu'un qui mérite d'être écouté est fou.*
 FES— *Nul avare n'est content :*
 PA— *Tout homme content est riche :*
 MO. *Donc quelque riche n'est pas avare.*
 FRE— *Nul esclave n'est libre :*
 SI— *Quelque libre est misérable :*
 SOM. *Donc quelque misérable n'est pas esclave.*

Il est bon d'avertir que l'on exprime ordinairement ces cinq modes en cette façon : *Ba-ralipton, Celantes, Dibatis, Fapesmo, Frisesomorum*; ce qui est venu de ce qu'Aristote n'ayant pas fait une figure séparée de ces modes, on ne les a regardés que comme des modes indi-

rects de la première figure, parce qu'on a prétendu que la conclusion en était renversée, et que l'attribut en était le véritable sujet. C'est pourquoi ceux qui ont suivi cette opinion ont mis pour première proposition celle où le sujet de la conclusion entre, et pour mineure celle où entre l'attribut.

Et ainsi ils ont donné neuf modes à la première figure, quatre directs et cinq indirects, qu'ils ont renfermés dans ces deux vers.

*Barbara, Celarent, Darii, Ferio : Baralipon,
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.*

Et pour les deux autres figures.

*Cesare, Camestres, Festino, Baroco : Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.*

Mais, comme la conclusion étant toujours supposée, puisque c'est ce qu'on veut prouver, on ne peut pas dire proprement qu'elle soit jamais renversée, nous avons cru qu'il était plus avantageux de prendre toujours pour majeure la proposition où entre l'attribut de la conclusion : ce qui nous a obligés, pour mettre la majeure la première, de renverser ces mots artificiels. De sorte que, pour mieux les retenir, on peut les renfermer en ce vers.

Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Frisesom.

Récapitulation

Des diverses espèces de syllogismes.

De tout ce qu'on vient de dire, on peut conclure qu'il y a dix-neuf espèces de syllogismes, qu'on peut diviser en diverses manières.

$$1. \text{ En } \left\{ \begin{array}{ll} \text{Généraux} & 5 \\ \text{Particuliers} & 14 \end{array} \right\}$$

$$2. \text{ En } \left\{ \begin{array}{ll} \text{Affirmatifs} & 7 \\ \text{Négatifs} & 12 \end{array} \right\}$$

$$3. \text{ En ceux qui concluent } \left\{ \begin{array}{ll} A & 1 \\ E & 4 \\ I & 6 \\ O & 8 \end{array} \right\}$$

4. Selon les différentes figures en les subdivisant par les modes, ce qui a déjà été assez fait dans l'explication de chaque figure.

5. Ou, au contraire, selon les modes, en les subdivisant par les figures.

Car comme on a fait voir dans le Chapitre IV qu'il n'y avait que dix modes de concluants, en n'y considérant point la diverse disposition du moyen, mais qu'un seul servant à

différentes figures pouvait faire différentes espèces de syllogisme, on peut encore trouver ce même nombre de 19 par cette sorte de division, parce qu'il y en a 3 dont chacun ne conclut qu'en une seule figure : 6 dont chacun conclut en 2 figures : et 1 qui conclut en toutes les 4 figures, ce qui fait en tout 19 espèces de syllogismes. Je laisse à en faire la table à ceux qui en voudrait prendre la peine pour le soulagement de la mémoire. Car cela ne mérite pas qu'on la mette ici.



CHAPITRE IX

DE LA RÉDUCTION DES SYLLOGISMES.

Ce Chapitre est fort inutile.

RÉDUIRE un syllogisme c'est le mettre dans une forme plus parfaite, plus évidente, et plus naturelle. Ainsi toutes les réductions doivent être fondées sur ce qu'il y a des arguments plus clairs et plus directs les uns que les autres, et que les moins directs peuvent être réduits aux plus directs, les moins clairs aux plus clairs. Ce qui se fait en changeant

quelque proposition, ou simplement, en rendant seulement le sujet attribut, et l'attribut sujet, ou par accident; en changeant aussi la quantité de la proposition. On suppose ordinairement dans l'école que les arguments de la première figure étant les plus directs, il y faut réduire tous les autres. Et pour le faire on fait remarquer dans les mots artificiels qui comprennent les modes des trois autres figures.

1. La première consone, à savoir C, ou D, ou F, qui marquent que les modes qui commencent par C, à savoir *Camestres*, *Cesare*, *Calentes* se réduisent à *Celarent*, etc., ceux qui commencent par D, à *Dari*; et ceux par F, à *Ferio*.

2. On remarque des consones qui terminent les syllabes, ces trois lettres,

S, qui marque que la proposition où elle est se doit convertir simplement.

P, qui marque que la proposition où elle est se doit convertir avec changement de la quantité de la proposition.

M, qui marque que l'on doit transposer les propositions.

3. On remarque les syllabes, et on en attribue une à chaque proposition. La première à

la majeure ; la deuxième à la mineure ; la troisième à la conclusion. Et afin de retenir toutes ces règles plus facilement on en a fait ces deux vers :

S. vult simpliciter verti, P. vero per acci :
M. vult transponi, C. per impossibile duci.

En observant ces règles on fera toutes sortes de réductions, comme il est facile de le voir si on en veut faire l'essai dans les exemples qu'on a proposés sur chaque figure.

On avait fait sur cette matière diverses observations nouvelles qui se trouveront encore dans les copies manuscrites que plusieurs avaient fait faire de cette Logique. Mais comme tout cela est de nul usage, et qu'on ne l'eut pu comprendre qu'avec une assez forte attention d'esprit, on a jugé plus à propos de le retrancher.

On remarquera seulement ; qu'on peut bien dire qu'une conclusion n'est pas directement tirée des prémisses, mais qu'on ne peut pas dire proprement qu'elle soit indirecte ; parce que l'on a supposé déjà formée avant que l'on ait songé à la prouver. Étant donc déjà formée on y peut bien appliquer des prémisses qui lui soient jointes indirectement, mais on ne peut pas dire pour cela qu'elle soit indirecte.

Et de là il s'ensuit que les arguments qui ne se peuvent réduire qu'en changeant la conclusion, ne se réduisent pas proprement. Et qu'ainsi *Calentes* et *Camestres* ne se peuvent réduire à *Celarent*, ni *Disamis* et *Dibatis* à *Dari*, parce qu'il faudrait changer la conclusion.

Quant à ce qu'on appelle réduction à l'impossible. Elle consiste à obliger une personne qui nie mal à propos une conclusion à accorder la contradictoire d'une proposition déjà accordée. Cela se fait en prenant la contradictoire de la conclusion niée, laquelle jointe avec quelque une des prémisses produit nécessairement la contradictoire d'une des propositions accordées. Ainsi si quelqu'un avait nié la conclusion de cet argument en Bocardo.

Il y a des saints qui ne sont pas riches :
Tous les saints sont heureux :
Il y a donc des heureux qui ne sont pas riches.

On pourrait prendre la contradictoire de la conclusion niée, et dire que s'il est faux qu'il y ait des heureux qui ne soient pas riches, il est donc vrai que tous les heureux sont riches.

Or tous les saints sont heureux, comme on l'a accordé dans la mineure : Donc tous les saints sont riches, ce qui est la contradictoire de la majeure du premier argument.

Si l'on y joignait la majeure accordée, on en ferait cet autre argument :

Tous les heureux sont riches.

Or il y a des saints qui ne sont pas riches :

Il y a donc des saints qui ne sont pas heureux ;

ce qui est la contradictoire de la mineure accordée.

Il est facile de voir par le sens commun comment il faut arranger ces propositions pour en tirer la contradictoire d'une des prémisses accordées ; c'est pourquoi on ne s'arrêtera pas à expliquer les règles que l'on en donne.

Mais l'on serait encore obligé de dire sur cette sorte de réduction ce que l'on a dit sur l'autre, qui est, qu'elle n'est presque de nul usage. C'est une chose fort rare que l'on nie la conclusion d'un argument fait selon les règles. Et si cela arrivait entre des personnes qui agiraient de bonne foi, ce ne pourrait être qu'à cause de l'embarras de quelques termes : et en ce cas le moyen ordinaire dont on se sert pour montrer que l'argument dont on doute est bon, n'est pas de réduire à l'impossible celui qui en a nié la conclusion, mais de faire un autre

argument semblable composé de termes plus clairs et plus simples qui paraisse clairement bon. Comme la manière de montrer qu'un argument est mauvais n'est pas de faire voir qu'il est contre les règles, ce qui est toujours embarrassé et peu sensible, mais d'en faire un de même sorte qui soit évidemment mauvais.



CHAPITRE X

*DES SYLLOGISMES COMPLEXES; ET COMMENT
ON LES PEUT RÉDUIRE AUX SYLLOGISMES
COMMUNS, ET EN JUGER PAR LES MÊMES
RÈGLES.*

Nous avons déjà dit que dans les syllogismes communs il y en avait que l'on pouvait appeler *complexes*, non pas simplement parce qu'il s'y trouvait des propositions complexes, mais parce que les termes de la conclusion étaient complexes, n'étant pas pris tout entiers dans chacune des prémisses pour être joints avec le moyen, mais seulement une partie de l'un des termes, comme en cet exemple :

Le Soleil est une chose insensible :
Les Perses adoraient le Soleil :
Donc les Perses adoraient une chose insensible.

Où l'on voit que la conclusion ayant pour attribut, *adoraient une chose insensible* on n'en met qu'une partie dans la majeure, à savoir *une chose insensible*; et *adoraient*, dans la mineure.

Or, nous ferons deux choses touchant ces sortes de syllogismes. Nous montrerons premièrement comment on peut les réduire aux syllogismes complexes dont nous avons parlé jusqu'ici pour en juger par les mêmes règles.

Et nous ferons voir, en second lieu, que l'on peut donner des règles plus générales pour juger tout d'un coup de la bonté ou du vice de ces syllogismes complexes, sans avoir besoin d'aucune réduction.

C'est une chose assez étrange que, quoique l'on fasse peut-être beaucoup plus d'état de la logique qu'on ne devrait, jusqu'à soutenir qu'elle est absolument nécessaire pour acquérir les sciences, on la traite néanmoins avec si peu de soin, que l'on ne dit presque rien de ce qui peut avoir quelque usage; car on se contente d'ordinaire de donner des règles des syllogismes simples, et presque tous les

exemples qu'on en apporte sont composés de propositions incomplexes, qui sont si claires, que personne ne s'est jamais avisé de les proposer sérieusement dans aucun discours. Car à qui a-t-on jamais ouï faire ces syllogismes qui leur sont si ordinaires : Tout homme est animal : Pierre est homme : Donc Pierre est animal ?

Mais on se met peu en peine d'appliquer les règles des syllogismes aux arguments dont les propositions sont complexes, quoique cela soit souvent assez difficile, et qu'il y ait plusieurs arguments de cette nature qui paraissent mauvais, et qui sont néanmoins fort bons ; et que d'ailleurs l'usage de ces sortes d'arguments soit beaucoup plus fréquent que celui des syllogismes entièrement simples. C'est ce qu'il sera plus aisé de faire voir par des exemples que par des règles.

1. EXEMPLE

Nous avons dit, par exemple, que toutes les propositions composées de verbes actifs sont complexes en quelque manière ; et de ces propositions on en fait souvent des arguments dont la forme et la force sont difficiles à reconnaître, comme celui-ci que nous avons déjà proposé en exemple.

La loi divine commande d'honorer les rois :
Louis XIV est roi :
Donc la loi divine commande d'honorer Louis
XIV.

Quelques personnes peu intelligentes ont accusé ces sortes de syllogismes d'être défectueux, parce que, disaient-elles, ils sont composés de pures affirmatives dans la deuxième figure, ce qui est un défaut essentiel; mais ces personnes ont bien montré qu'elles consultaient plus la lettre et l'écorce des règles, que non pas la lumière de la raison, par laquelle ces règles ont été trouvées; car cet argument est tellement vrai et concluant que, s'il était contre la règle, ce serait une preuve que la règle serait fausse et non pas que l'argument fût mauvais.

Je dis donc premièrement que cet argument est bon; car dans cette proposition : *La loi divine commande d'honorer les rois*, ce mot de *rois* est pris généralement pour tous les rois en particulier, et par conséquent Louis XIV est du nombre de ceux que la loi divine commande d'honorer.

Je dis, en second lieu, que *roi*, qui est le moyen, n'est point attribut dans cette proposition : *La loi divine commande d'honorer les rois*, quoiqu'il soit joint à l'attribut *commande*,

ce qui est bien différent. Car, ce qui est véritablement attribut est affirmé et convient. Or *roi* n'est point affirmé, et ne convient point à la loi de Dieu. Deuxièmement, l'attribut est restreint par le sujet. Or, le mot de *roi* n'est point restreint dans cette proposition, *La loi divine commande d'honorer les rois*, puisqu'il se prend généralement.

Mais si l'on demande ce qu'il est donc, il est facile de répondre qu'il est sujet d'une autre proposition enveloppée dans celle-là; car, quand je dis que la loi divine commande d'honorer les rois; comme j'attribue à la loi de commander, j'attribue aussi l'honneur aux rois, car c'est comme si je disais : *La loi divine commande que les rois soient honorés*.

De même, dans cette conclusion : *La loi divine commande d'honorer Louis XIV*. Louis XIV n'est point l'attribut, quoique joint à l'attribut, et il est, au contraire, le sujet de la proposition enveloppée. Car c'est autant que si je disais : *La loi divine commande que Louis XIV soit honoré*.

Ainsi, ces propositions étant développées en cette manière :

La loi divine commande que les rois soient honorés :

Louis XIV est roi :

*Donc la loi divine commande que Louis XIV
soit honoré;*

Il est clair que tout l'argument consiste
dans ces propositions.

Les rois doivent être honorés :

Louis XIV est roi :

Donc Louis XIV doit être honoré.

Et que cette proposition, *La loi divine
commande*, qui paraissait la principale, n'est
qu'une proposition incidente à cet argument,
qui est jointe à l'affirmation à qui la loi divine
sert de preuve.

Il est clair de même que cet argument est
de la première figure en *Barbara*, les termes
singuliers, comme Louis XIV, passant pour
universels, parce qu'ils sont pris dans toute
leur étendue, comme nous avons déjà marqué.

2. EXEMPLE

Par la même raison, cet argument, qui
paraît de la deuxième figure, et conforme aux
règles de cette figure, ne vaut rien.

Nous devons croire l'Écriture :

La tradition n'est point l'Écriture :

Donc nous ne devons point croire la tradition.

Car il doit se réduire à la première figure, comme s'il y avait :

L'Écriture doit être crue :

La tradition n'est point l'Écriture :

Donc la tradition ne doit pas être crue.

Or, l'on ne peut rien conclure dans la première figure d'une mineure négative.

3. EXEMPLE

Il arrive encore de ces propositions complexes composées, que des arguments qui sont très bons semblent tout à fait contraires aux règles communes, comme celui-ci :

Les seuls amis de Dieu sont heureux :

Il y a des riches qui ne sont point amis de Dieu :

Donc il y a des riches qui ne sont point heureux.

Cet argument examiné selon les règles communes semblerait mauvais, parce qu'il paraît de la première figure, où l'on ne conclue rien d'une mineure négative; mais la première proposition étant composée dans le

sens à cause de la particule *seuls* qui la rend exclusive, vaut ces deux propositions : *Les amis de Dieu sont heureux, et tous les autres hommes qui ne sont point amis de Dieu ne sont point heureux*. Or comme c'est de cette seconde proposition que dépend la force de ce raisonnement, la mineure qui semblait négative devient affirmative, parce que le sujet de la majeure, qui doit être attribut dans la mineure, n'est pas, *amis de Dieu*, mais, *ceux qui ne sont pas amis de Dieu*, de sorte que tout l'argument se doit prendre ainsi :

Tous ceux qui ne sont point amis de Dieu ne sont point heureux :

Or il y a des riches qui sont du nombre de ceux qui ne sont point amis de Dieu :

Donc il y a des riches qui ne sont point heureux.

Mais ce qui fait qu'il n'est point nécessaire d'exprimer la mineure de cette sorte, et que l'on lui laisse l'apparence d'une proposition négative, c'est que c'est la même chose de dire négativement qu'un homme n'est pas ami de Dieu, et de dire affirmativement qu'il est non ami de Dieu, c'est-à-dire, du nombre de ceux qui ne sont pas amis de Dieu.

4. EXEMPLE

Il y a beaucoup d'arguments semblables dont toutes les propositions paraissent négatives, et qui néanmoins sont très bons, parce qu'il y en a une qui n'est négative qu'en apparence, et qui est affirmative en effet, comme nous venons de le faire voir, et comme on verra encore par cet exemple :

Ce qui n'a point de parties ne peut périr par la dissolution de ses parties :

Notre âme n'a point de parties :

Donc notre âme ne peut périr par la dissolution de ses parties.

Il y a des personnes qui apportent ces sortes de syllogismes pour montrer que l'on ne doit pas prétendre que cet axiome de Logique, *On ne conclut rien de pures négatives*, soit vrai généralement et sans distinction. Mais ils n'ont pas pris garde que dans le sens, la mineure de ce syllogisme et autres semblables est affirmative, parce que le milieu, qui est le sujet de la majeure, en est l'attribut. Or le sujet de la majeure n'est pas, *ce qui a des parties*, mais, *ce qui n'a point de parties*. Et ainsi le sens de la mineure est, *Notre âme est une chose qui n'a point de parties*, ce qui est une proposition affirmative d'un attribut négatif.

Ces mêmes personnes prouvent encore que les arguments négatifs sont quelque fois concluants, par ces exemples : *Jean n'est point raisonnable : Donc il n'est point homme. Nul animal ne voit : Donc nul homme ne voit.* Mais ils devaient considérer que ces exemples ne sont que des enthymèmes, et que nul enthymème ne conclut qu'en vertu d'une proposition sous-entendue, et qui par conséquent doit être dans l'esprit quoi qu'elle ne soit pas exprimée. Or dans l'un et l'autre de ces exemples la proposition sous-entendue est nécessairement affirmative. Dans le premier, celle-ci : *Tout homme est raisonnable : Jean n'est point raisonnable : Donc Jean n'est point homme.* Et dans l'autre : *Tout homme est animal : Nul animal ne voit : Donc nul homme ne voit.* Or on ne peut pas dire que ces syllogismes soient de pures négatives. Et par conséquent les enthymèmes qui ne concluent que parce qu'ils enferment ces syllogismes entiers dans l'esprit de celui qui les fait, ne peuvent être apportés en exemple pour faire voir qu'il y a quelque fois des arguments de pures négatives qui concluent.



CHAPITRE XI

*PRINCIPE GÉNÉRAL, PAR LEQUEL SANS
AUCUNE RÉDUCTION AUX FIGURES ET AUX
MODES ON PEUT JUGER DE LA BONTÉ OU DU
DÉFAUT DE TOUT SYLLOGISME.*

Nous avons vu comme on peut juger si les arguments complexes sont concluants ou vicieux, en les réduisant à la forme des arguments plus communs, pour en juger ensuite par les règles communes ; mais comme il n'y a point d'apparence que notre esprit ait besoin de cette réduction pour faire ce jugement, cela a fait penser qu'il fallait qu'il y eût des règles plus générales, sur lesquelles même les communes fussent appuyées, par où l'on reconnût plus facilement la bonté ou le défaut de toutes sortes de syllogismes : et voici ce qui en est venu dans l'esprit.

Lorsqu'on veut prouver une proposition dont la vérité ne paraît pas évidemment, il semble que tout ce qu'on a à faire soit de trouver une proposition plus connue qui confirme celle-là, laquelle, pour cette raison, on peut appeler la proposition *contenante*. Mais, parce qu'elle ne peut pas la contenir expressément

et dans les mêmes termes, puisque, si cela était, elle n'en serait point différente, et ainsi elle ne servirait de rien pour la rendre plus claire, il est nécessaire qu'il y ait encore une autre proposition qui fasse voir que celle que nous avons appelée *contenante* contient en effet celle que l'on veut prouver; et celle-là peut s'appeler *applicative*.

Dans les syllogismes affirmatifs, il est souvent indifférent laquelle des deux on appelle *contenante*, parce qu'elles contiennent toutes deux, en quelque sorte, la conclusion, et qu'elles servent mutuellement à faire voir que l'autre la contient.

Par exemple, si je doute si un homme vicieux est malheureux, et que je raisonne ainsi :

*Tout esclave de ses passions est malheureux :
Tout vicieux est esclave de ses passions :
Donc tout vicieux est malheureux.*

Quelque proposition que vous preniez, vous pourrez dire qu'elle contient la conclusion, et que l'autre le fait voir; car la majeure la contient, parce qu'*esclave de ses passions* contient sous soi *vicieux*; c'est-à-dire que vicieux est renfermé dans son étendue, et est un de ses sujets, comme la mineure le fait voir : et la mineure la contient aussi, parce

qu'*esclave de ses passions* comprend, dans son idée, celle de *malheureux*, comme la majeure le fait voir.

Néanmoins, comme la majeure est presque toujours plus générale, on la regarde d'ordinaire comme la proposition contenante, et la mineure comme applicative.

Pour les syllogismes négatifs, comme il n'y a qu'une proposition négative, et que la négation n'est proprement enfermée que dans la négation, il semble qu'on doive toujours prendre la proposition négative pour la contenante, et l'affirmative pour l'applicative seulement, soit que la négative soit la majeure, comme en *celarent*, *ferio*, *cesare*, *festino*; soit que ce soit la mineure, comme en *camestres* et *baroco*.

Car si je prouve par cet argument que nul avare n'est heureux :

Tout heureux est content :

Nul avare n'est content :

Donc nul avare n'est heureux.

Il est plus naturel de dire que la mineure, qui est négative, contient la conclusion qui est aussi négative; et que la majeure est pour montrer qu'elle la contient. Car cette mineure, *nul avare n'est content*, séparant totalement *content* d'avec *avare*, en sépare aussi *heu-*

reux, puisque, selon la majeure *heureux* est totalement enfermé dans l'étendue de *content*.

Il n'est pas difficile de montrer que toutes les règles que nous avons données ne servent qu'à faire voir que la conclusion est contenue dans l'une des premières propositions, et que l'autre le fait voir; et que les arguments ne sont vicieux que quand on manque à observer cela, et qu'ils sont toujours bons quand on l'observe. Car toutes ces règles se réduisent à deux principales, qui sont le fondement des autres. L'une, *que nul terme ne peut être plus général dans la conclusion que dans les prémisses*. Or, cela dépend visiblement de ce principe général, *que les prémisses doivent contenir la conclusion*. Ce qui ne pourrait pas être si, le même terme étant dans les prémisses et dans la conclusion, il avait moins d'étendue dans les prémisses que dans la conclusion. Car le moins général ne contient pas le plus général, *quelque homme* ne contient pas *tout homme*.

L'autre règle générale est, *que le moyen doit être pris au moins une fois universellement*. Ce qui dépend encore de ce principe, *que la conclusion doit être contenue dans les prémisses*. Car supposons que nous ayons à prouver, *que quelque ami de Dieu est pauvre*, et que nous

nous servions pour cela de cette proposition : *quelque saint est pauvre* ; je dis qu'on ne verra jamais évidemment que cette proposition contient la conclusion que par une autre proposition, où ce même moyen est *saint* soit pris universellement. Car, il est visible qu'afin que cette proposition, *quelque saint est pauvre*, contienne la conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre*, il faut et il suffit que le terme *quelque saint* contienne le terme *quelque ami de Dieu*, puisque pour l'autre elles l'ont commun. Or, un terme particulier n'a point d'étendue déterminée ; il ne contient certainement que ce qu'il enferme dans sa compréhension et dans son idée.

Et par conséquent, afin que le terme *quelque saint* contienne le terme *quelque ami de Dieu*, il faut qu'*ami de Dieu* soit contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*.

Or, tout ce qui est contenu dans la compréhension d'une idée en peut être universellement affirmé ; tout ce qui est enfermé dans la compréhension de l'idée de *triangle*, peut être affirmé de *tout triangle* ; tout ce qui est enfermé dans l'idée *d'homme*, peut être affirmé de *tous homme*. Et par conséquent afin qu'*ami de Dieu* soit enfermé dans l'idée de *saint*, il faut que *tout saint soit ami de*

Dieu. D'où il s'ensuit que cette conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre*, ne peut être contenue dans cette proposition, *quelque saint est pauvre*, où le moyen *saint* est pris particulièrement, qu'en vertu d'une proposition où il soit pris universellement, puisqu'elle doit faire voir qu'un *ami de Dieu* est contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*. C'est ce qu'on ne peut montrer qu'en affirmant *ami de Dieu* de *saint* pris universellement, tout saint est ami de Dieu, et par conséquent nulle des prémisses ne contiendrait la conclusion, si le moyen étant pris particulièrement dans l'une des propositions, il n'était pris universellement dans l'autre : ce qu'il fallait démontrer.



CHAPITRE XII

*APPLICATION DE CE PRINCIPE GÉNÉRAL À
PLUSIEURS SYLLOGISMES QUI PARAÎSENT
EMBARRASSÉS.*

SACHANT donc, par ce que nous avons dit dans la seconde partie, ce que c'est que l'étendue et la compréhension des termes, par où l'on peut juger quand une proposition en

contient ou n'en contient pas une autre, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans considérer s'il est simple ou composé, complexe ou incomplexe, sans prendre garde aux figures ni aux modes, par ce seul principe général : *Que l'une des deux propositions doit contenir la conclusion, et l'autre faire voir qu'elle la contient.* C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

1. EXEMPLE

Je doute si ce raisonnement est bon :

*Le devoir d'un chrétien est de ne point louer ceux qui commettent des actions criminelles :
Or, ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle :
Donc le devoir d'un chrétien est de ne point louer ceux qui se battent en duel.*

Je n'ai que faire de me mettre en peine pour savoir à quelle figure ni à quel mode on peut le réduire ; mais il me suffit de considérer si la conclusion est contenue dans l'une des deux premières propositions, et si l'autre le fait voir, et je trouve d'abord que la première n'ayant rien de différent de la conclusion, sinon qu'il y a en l'une, *ceux qui commettent des actions*

criminelles, et en l'autre, *ceux qui se battent en duel*; celle où il y a, *commettre des actions criminelles* contiendra celle où il y a, *se battre en duel*, pourvu que *commettre des actions criminelles*, contienne *se battre en duel*.

Or, il est visible, par le sens, que le terme de, *ceux qui commettent des actions criminelles*, est pris universellement; et que cela s'entend de tous ceux qui en commettent quelles qu'elles soient. Et ainsi la mineure, *ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle*, faisant voir que *se battre en duel* est contenu sous ce terme de, *commettre des actions criminelles* elle fait voir aussi que la première proposition contient la conclusion.

2. EXEMPLE

Je doute si ce raisonnement est bon :

L'Évangile promet le salut aux chrétiens :

Il y a des méchants qui sont chrétiens :

Donc l'Évangile promet le salut aux méchants.

Pour en juger, je n'ai qu'à regarder que la majeure ne peut contenir la conclusion, si le mot de *chrétiens* n'y est pris généralement pour *tous les chrétiens*, et non pour *quelques chrétiens* seulement. Car, si l'Évangile ne

promet le salut qu'à quelques chrétiens, il ne s'ensuit pas qu'il le promette à des méchants qui seraient chrétiens, parce que ces méchants peuvent n'être pas du nombre de ces chrétiens auxquels l'Évangile promet le salut ; c'est pourquoi ce raisonnement conclut bien, mais la majeure est fausse, si le mot de *chrétiens* se prend dans la majeure pour *tous les chrétiens* ; et il conclut mal, s'il ne se prend que pour *quelques chrétiens*. Car alors la première proposition ne contiendrait point la conclusion.

Mais, pour savoir s'il doit se prendre universellement, cela doit se juger par une autre règle que nous avons donnée dans la seconde partie, qui est que *hors les faits, ce dont on affirme, est pris universellement, quand il est exprimé indéfiniment*. Or quoique ceux qui commettent des actions criminelles dans le premier exemple, et *chrétiens* dans le deuxième, soient partie d'un attribut, ils tiennent lieu néanmoins de sujet au regard de l'autre partie du même attribut ; car ils sont ce dont on affirme, qu'on ne doit pas les louer, ou qu'on leur promet le salut : et par conséquent, n'étant point restreints, ils doivent être pris universellement, et ainsi, l'un et l'autre argument est bon dans la forme ;

mais la majeure du second est fausse, si ce n'est qu'on entendit par le mot de *chrétiens*, ceux qui vivent conformément à l'Évangile, auquel cas la mineure serait fausse, parce qu'il n'y a point de méchants qui vivent conformément à l'Évangile.

3. EXEMPLE

Il est aisé de voir par le même principe que ce raisonnement ne vaut rien :

La loi divine commande d'obéir aux magistrats séculiers :

Les évêques ne sont point des magistrats séculiers :

Donc la loi divine ne commande point d'obéir aux évêques.

Car nulle des premières propositions ne contient la conclusion, puisqu'il ne s'ensuit pas que la loi divine, commandant une chose, n'en commande pas une autre : et ainsi, la mineure fait bien voir que *les évêques* ne sont pas compris sous le nom de *magistrats séculiers*, et que le commandement d'honorer les magistrats séculiers ne comprend point les évêques ; mais la majeure ne dit pas que Dieu n'ait fait d'autres commandements que

celui-là, comme il faudrait qu'elle fit pour enfermer la conclusion en vertu de cette mineure : ce qui fait que cet autre argument est bon :

4. EXEMPLE

Le christianisme n'oblige les serviteurs de servir leurs maîtres que dans les choses qui ne sont point contre la loi de Dieu :

Or, un mauvais commerce est contre la loi de Dieu :

Donc le christianisme n'oblige point les serviteurs de servir leurs maîtres dans un mauvais commerce.

Car la majeure contient la conclusion, puisque la mineure, *mauvais commerce*, est contenue dans le nombre des choses qui sont contre la loi de Dieu, et que la majeure étant exclusive, vaut autant que si on disait, *La loi divine n'oblige point les serviteurs de servir leurs maîtres dans toutes les choses qui sont contre la loi de Dieu.*

5. EXEMPLE

On peut résoudre facilement ce sophisme commun par ce seul principe :

Celui qui dit que vous êtes un animal dit vrai :
Celui qui dit que vous êtes un oison dit que
vous êtes un animal :
Donc celui qui dit que vous êtes un oison dit
vrai.

Car il suffit de dire que nulle de ces deux premières propositions ne contient la conclusion; puisque, si la majeure la contenait, n'étant différente de la conclusion qu'en ce qu'il y a *animal* dans la majeure, et *oison* dans la conclusion, il faudrait qu'*animal* contint *oison*. Mais *animal* est pris particulièrement dans cette majeure, puisqu'il est attribut de cette proposition incidente affirmative, *vous êtes un animal*; et par conséquent il ne pourrait contenir *oison* que dans sa compréhension. Ce qui obligerait, pour le faire voir, de prendre le mot d'*animal* universellement dans la mineure, en affirmant *oison* de tout animal. Ce qu'on ne peut faire, et ce qu'on ne fait pas aussi, puisque *animal* est encore pris particulièrement dans la mineure, étant encore, aussi bien que dans la majeure, l'attribut de cette proposition affirmative incidente, *vous êtes un animal*.

6. EXEMPLE

On peut encore résoudre par là cet ancien sophisme, qui est rapporté par saint Augustin :

Vous n'êtes pas ce que je suis :

Je suis homme :

Donc vous n'êtes pas homme.

Cet argument ne vaut rien par les règles des figures, parce qu'il est de la première, et que la première proposition, qui en est la mineure, est négative : mais il suffit de dire que la conclusion n'est point contenue dans la première de ces propositions, et que l'autre proposition (*je suis homme*) ne fait point voir qu'elle y soit contenue ; car la conclusion étant négative, le terme d'*homme* y est pris universellement, et ainsi n'est point contenu dans le terme *ce que je suis*, parce que celui qui parle ainsi n'est pas *tout homme*, mais seulement *quelque homme*, comme il paraît en ce qu'il dit seulement dans la proposition applicative, *je suis homme*, où le terme d'homme est restreint à une signification particulière, parce qu'il est attribut d'une proposition affirmative : or, le général n'est pas contenu dans le particulier.



CHAPITRE XIII

DES DILEMMES.

NOUS avons dit dans le Chapitre Premier qu'il y avait des raisonnements composés de plus de trois propositions qu'on appelait généralement *Sorites*.

Or comme entre ces sortes de raisonnements il n'y a guère que les dilemmes qui aient besoin d'une réflexion particulière, nous avons jugé à propos de les expliquer ici.

On peut définir un dilemme, un raisonnement composé, où après avoir divisé un tout en ses parties, on conclut affirmativement ou négativement du tout, ce qu'on a conclu de chaque partie.

Je dis *ce qu'on a conclu de chaque partie*, et non pas seulement ce qu'on en aurait affirmé. Car on n'appelle proprement dilemme que quand ce que l'on dit de chaque partie est appuyé de la raison particulière.

Par exemple, ayant à prouver *qu'on ne saurait être heureux en ce monde*, on le peut faire par ce dilemme :

*On ne peut vivre en ce monde qu'en s'abandonnant à ses passions, ou en les combattant :
Si on s'y abandonne, c'est un état malheureux,
parce qu'il est honteux, et qu'on n'y saurait
être content :*

*Si on les combat, c'est aussi un état malheureux,
parce qu'il n'y a rien de plus pénible que
cette guerre intérieure qu'on est continuelle-
ment obligé de se faire à soi-même :*

*Il ne peut donc y avoir en cette vie de véritable
bonheur.*

*Si l'on veut prouver que les évêques qui ne
travaillent point au salut des âmes qui leur sont
commises sont inexcusables devant Dieu, on le
peut faire par un dilemme :*

*Ou ils sont capables de cette charge, ou ils en
sont incapables :*

*S'ils en sont capables, ils sont inexcusables de
ne s'y pas employer.*

*S'ils en sont incapables, ils sont inexcusables,
d'avoir accepté une charge si importante dont
ils ne pouvaient pas s'acquitter.*

*Et par conséquent en quelque manière que
ce soit ils sont inexcusables devant Dieu, s'ils
ne travaillent au salut des âmes qui leur sont
commises.*

Mais on peut faire quelques observations sur ces sortes de raisonnements.

La première est que l'on n'exprime pas toujours toutes les propositions qui y entrent. Car, par exemple, le dilemme que nous venons de proposer est renfermé en ce peu de paroles dans une harangue de S. Charles à l'entrée de l'un de ses Conciles provinciaux : *Si tanto muneri impares, cur tam ambitiosi? si pares, cur tam negigentes?*

Ainsi il y a beaucoup de choses sous-entendues dans le dilemme célèbre par lequel un ancien philosophe prouvait qu'on ne se devait point mêler des affaires de la République.

Si on y agit bien, on offensera les hommes; si on y agit mal, on offensera les Dieux : Donc on ne s'en doit point mêler.

Et de même en celui par lequel un autre prouvait qu'il ne se fallait point marier : *Si la femme qu'on épouse est belle, elle cause de la jalousie : Si elle est laide elle déplaît : Donc il ne se faut point marier.*

Car dans l'un et l'autre de ces dilemmes la proposition qui devait contenir la partition est sous-entendue. Et c'est ce qui est fort ordinaire, parce qu'elle le sous-entend facilement, étant assez marquée par les propositions par-

ticulières où l'on traite chaque partie.

Et de plus, afin que la conclusion soit renfermée dans les prémisses, il faut sous-entendre par tout quelque chose de général qui puisse convenir à tout, comme dans le premier :

Si on agit bien, on offensera les hommes, ce qui est fâcheux :

Si on agit mal, on offensera les Dieux, ce qui est fâcheux aussi :

Donc il est fâcheux en toutes manières de se mêler des affaires de la

République.

Cet avis est fort important pour bien juger de la force d'un dilemme. Car ce qui fait, par exemple, que celui-là n'est pas concluant, est qu'il n'est point fâcheux d'offenser les hommes, quand on ne le peut éviter qu'en offensant Dieu.

La deuxième observation est, qu'un dilemme peut être vicieux principalement par deux défauts. L'un est quand la disjonctive sur laquelle il est fondé est défectueuse, ne comprenant pas tous les membres du tout que l'on divise.

Ainsi le dilemme pour ne se point marier ne conclut pas ; parce qu'il peut y avoir des

femmes, qui ne seront pas si belles qu'elles causent de la jalousie, ni si laides qu'elles déplaisent.

C'est aussi par cette raison un très faux dilemme que celui dont se servaient les anciens philosophes pour ne point craindre la mort. *Ou notre âme, disaient-ils, périt avec le corps, et ainsi n'ayant plus de sentiment, nous serons incapables de mal : ou si l'âme survit au corps, elle sera plus heureuse qu'elle n'était dans le corps : Donc la mort n'est point à craindre.* Car comme Montaigne même a fort bien remarqué, c'était un grand aveuglement de ne pas voir qu'on peut concevoir un troisième état entre ces deux-là, qui est que l'âme demeurant après le corps, se trouvait dans un état de tourment et de misère, ce qui donne un juste sujet d'appréhender la mort de peur de tomber dans cet état.

L'autre défaut, qui empêche que les dilemmes ne concluent, est, quand les conclusions particulières de chaque partie ne sont pas nécessaires. Ainsi il n'est pas nécessaire qu'une belle femme cause de la jalousie ; puisqu'elle peut être si sage et si vertueuse, qu'on n'aura aucun sujet de se défier de sa fidélité.

Il n'est point nécessaire aussi qu'étant laide

elle déplaît à son mari : puisqu'elle peut avoir d'autres qualités si avantageuses d'esprit et de vertu, qu'elle ne laissera pas de lui plaire.

La troisième observation est, que celui qui se sert d'un dilemme doit prendre garde qu'on ne le puisse retourner contre lui-même. Ainsi Aristote témoigne qu'on retourna contre le philosophe qui ne voulait pas qu'on se mêla des affaires publiques, le dilemme dont il se servait pour le prouver. Car on lui dit :

*Si on s'y gouverne selon les règles corrompues
des hommes, on contentera les hommes :*

*Si on garde la vraie justice, on contentera les
Dieux :*

Donc on s'en doit mêler.

Néanmoins ce retour n'était pas raisonnable. Car il n'est pas avantageux de contenter les hommes en offensant Dieu.



CHAPITRE XIV

*DES SYLLOGISMES COMPOSÉS, OU
CONJONCTIFS.*

Nous n'avons plus qu'à expliquer les syllogismes composés, ou conjonctifs, qui ne

sont pas tous ceux dont les propositions sont conjonctives ou composées, mais ceux dont la majeure est tellement composée qu'elle enferme toute la conclusion. On les peut réduire à trois genres, *les conditionnels, les disjonctifs, et les copulatifs.*

DES SYLLOGISMES CONDITIONNELS

Les syllogismes conditionnels sont ceux où la majeure est une proposition conditionnelle qui contient toute la conclusion, comme,

S'il y a un Dieu, il faut l'aimer :

Or, il y a un Dieu :

Donc il le faut aimer.

La majeure a deux parties : la première s'appelle l'antécédent, *S'il y a un Dieu* : la deuxième, le conséquent, *il le faut aimer.* Ce syllogisme peut être de deux sortes, parce que de la même majeure on peut former deux conclusions.

La première est, quand ayant affirmé le conséquent dans la majeure, on affirme l'antécédent dans la mineure, selon cette règle : *en posant l'antécédent, on pose le conséquent.*

*Si la matière ne peut se mouvoir d'elle-même,
il faut que le premier mouvement lui ait été
donné de Dieu :*

*Or, la matière ne peut se mouvoir d'elle-
même :*

*Il faut donc que le premier mouvement lui ait
été donné de Dieu.*

La deuxième sorte est, quand on ôte le
conséquent pour ôter l'antécédent, selon cette
règle, *ôtant le conséquent, on ôte l'antécédent.*

Si les bêtes pensent, la matière pense :

Or la matière est incapable de penser :

Donc les bêtes ne pensent point.

Les arguments conditionnels sont faux en
deux manières : La première lorsqu'on infère
l'antécédent du conséquent ; comme si on di-
sait :

*Si les Chinois sont Mahométans, ils sont infi-
dèles :*

Or ils sont infidèles :

Donc ils sont Mahométans.

La deuxième sorte d'arguments condition-
nels qui sont faux, est quand de la négation
de l'antécédent on infère la négation du consé-
quent, comme dans le même exemple.

Si les Chinois sont Mahométans, ils sont infidèles :

Or, ils ne sont pas Mahométans :

Donc ils ne sont pas infidèles.

DES SYLLOGISMES DISJONCTIFS

On appelle syllogismes disjonctifs ceux dont la première proposition est disjonctive, c'est-à-dire dont les parties sont jointes par *vel, ou*; comme celui-ci de Cicéron :

Ceux qui ont tué César sont parricides ou défenseurs de la liberté :

Or, ils ne sont point parricides :

Donc ils sont défenseurs de la liberté.

Il y en a de deux sortes : la première, quand on ôte une partie pour garder l'autre ; comme dans celui que nous venons de proposer, ou dans celui-ci :

Tous les méchants doivent être punis en ce monde ou en l'autre :

Or, il y a des méchants qui ne sont point punis en ce monde :

Donc ils le seront en l'autre.

Il y a quelquefois trois membres dans cette sorte de syllogismes, et alors on en

ôte deux pour en garder un, comme dans cet argument de saint Augustin, dans son livre du Mensonge, Chapitre 8. *Aut non est credendum bonis, aut credendum est eis quos credimus debere aliquando mentiri, aut non est credendum bonos aliquando mentiri. Horum primum perniciosum est; secundum stultum. Restat ergo ut nunquam mentiantur boni.*

La seconde sorte, mais moins naturelle, est quand on prend une des parties pour ôter l'autre, comme si l'on disait :

*Saint Bernard, témoignant que Dieu avait confirmé, par des miracles, sa prédication de la Croisade, était un saint ou un imposteur :
Or, c'était un saint :
Donc ce n'était pas un imposteur.*

Ces syllogismes disjonctifs ne sont guère faux que par la fausseté de la majeure, dans laquelle la division n'est pas exacte, se trouvant un milieu entre les membres opposés, comme si je disais :

*Il faut obéir aux princes en ce qu'ils commandent contre la loi de Dieu, ou se révolter contre eux :
Or, il ne faut pas leur obéir en ce qui est contre la loi de Dieu :*

Donc il faut se révolter contre eux :

ou :

Or, il ne faut pas se révolter contre eux :

Donc il faut leur obéir en ce qui est contre la loi de Dieu.

L'un et l'autre raisonnement est faux, parce qu'il y a un milieu dans cette disjonction qui a été observé par les premiers chrétiens, qui est de souffrir patiemment toutes choses, plutôt que de rien faire contre la loi de Dieu, sans néanmoins se révolter contre les princes.

Ces fausses disjonctions sont une des sources les plus communes des faux raisonnements des hommes.

DES SYLLOGISMES COPULATIFS

Ces syllogismes ne sont que d'une sorte, qui est quand on prend une proposition copulative niante, dont ensuite on établit une partie pour ôter l'autre.

Un homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu, et idolâtre de son argent :

Or, l'avare est idolâtre de son argent :

Donc il n'est pas serviteur de Dieu.

Car cette sorte de syllogisme ne conclut point nécessairement, quand on ôte une partie

pour mettre l'autre, comme on peut voir par ce raisonnement tiré de la même proposition :

Un homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu, et idolâtre de l'argent :

Or les prodigues ne sont point idolâtres de l'argent :

Donc ils sont serviteurs de Dieu.



CHAPITRE XV

*DES LIEUX OU DE LA MÉTHODE DE TROUVER
DES ARGUMENTS. COMBIEN CETTE MÉTHODE
EST DE PEU D'USAGE.*

CE que les rhétoriciens et les logiciens appellent lieux, *loci argumentorum*, sont certains chefs généraux, auxquels on peut rapporter toutes les preuves dont on se sert dans les diverses matières que l'on traite : et la partie de la logique, qu'ils appellent invention, n'est autre chose que ce qu'ils enseignent de ces lieux.

Ramus fait une querelle sur ce sujet à Aristote et aux philosophes de l'école, parce qu'ils traitent des lieux après avoir donné les règles des arguments, et il prétend contre eux qu'il

faut expliquer les lieux et ce qui regarde l'invention avant que de traiter de ces règles.

La raison de Ramus est, que l'on doit avoir trouvé la matière avant que de songer à la disposer. Or, l'explication des lieux enseigne à trouver cette matière, au lieu que les règles des arguments n'en peuvent apprendre que la disposition.

Mais cette raison est très faible, parce qu'encore qu'il soit nécessaire que la matière soit trouvée pour la disposer, il n'est pas nécessaire néanmoins d'apprendre à trouver la matière avant d'avoir appris à la disposer : car, pour apprendre à disposer la matière, il suffit d'avoir certaines matières générales pour servir d'exemples ; or, l'esprit et le sens commun en fournissent toujours assez, sans qu'il soit besoin d'en emprunter d'aucun art ni d'aucune méthode. Il est donc vrai qu'il faut avoir une matière pour y appliquer les règles des arguments ; mais il est faux qu'il soit nécessaire de trouver cette matière par la méthode des lieux.

On pourrait dire, au contraire, que comme on prétend enseigner dans les lieux l'art de tirer des arguments et des syllogismes, il est nécessaire de savoir auparavant ce que c'est qu'argument et syllogisme ; mais on pourrait

peut-être aussi répondre que la nature seule nous fournit une connaissance générale de ce que c'est que raisonnement, qui suffit pour entendre ce qu'on en dit en parlant des lieux.

Il est donc assez inutile de se mettre en peine en quel ordre on doit traiter des lieux, puisque c'est une chose à peu près indifférente. Mais il serait peut-être plus utile d'examiner, s'il ne serait pas plus à propos de n'en point traiter du tout.

On sait que les anciens ont fait un grand mystère de cette méthode, et que Cicéron la préfère même à toute la dialectique, telle qu'elle était enseignée par les Stoïciens, parce qu'ils ne parlaient point des lieux. Laissons, dit-il, toute cette science, qui ne nous dit rien de l'art de trouver des arguments, et qui ne nous fait que trop de discours pour nous instruire à en juger. *Istam artem totam relinquamus quae in excogitandis argumentis muta nimium est, in judicandis nimium loquax.* Quintilien et tous les autres rhétoriciens, Aristote et tous les philosophes en parlent de même; de sorte que l'on aurait peine à n'être pas de leur sentiment, si l'expérience générale n'y paraissait entièrement opposée.

On peut en prendre à témoin presque autant de personnes qu'il y en a qui ont passé

par le cours ordinaire des études, et qui ont appris de cette méthode artificielle de trouver des preuves, ce qu'on en apprend dans les collèges ; car, y en a-t-il un seul qui puisse dire véritablement que, lorsqu'il a été obligé de traiter quelque sujet, il ait fait réflexion sur ces lieux et y ait cherché les raisons qui lui étaient nécessaires ? Qu'on consulte tant d'avocats et de prédicateurs qui sont au monde, tant de gens qui parlent et qui écrivent, et qui ont toujours de la matière de reste ; et je ne sais si on en pourra trouver quelqu'un qui ait jamais pensé à faire un argument *a causa, ab effectu, ab adjunctis*, pour prouver ce qu'il désirait persuader.

Aussi, quoique Quintilien fasse paraître de l'estime pour cet art, il est obligé néanmoins de reconnaître qu'il ne faut pas, lorsqu'on traite une matière, aller frapper à la porte de tous ces lieux pour en tirer des arguments et des preuves, *Illud quoque, dit-il, studiosi eloquentiae cogitent, non esse cum proposita fuerit materia dicendi scrutanda singula et velut ostiatim pulsanda, ut sciant an ad id probandum quod intendimus, forte respondeant.*

Il est vrai que tous les arguments qu'on fait sur chaque sujet peuvent se rapporter à ces chefs et à ces termes généraux qu'on appelle

lieux; mais ce n'est point par cette méthode qu'on les trouve. La nature, la considération attentive du sujet, la connaissance des diverses vérités les fait produire et ensuite l'art les rapporte à certains genres. De sorte que l'on peut dire véritablement des lieux ce que saint Augustin dit en général des préceptes de la rhétorique. On trouve, dit-il, que les règles de l'éloquence sont observées dans les discours des personnes éloquentes, quoiqu'ils n'y pensent pas en les faisant, soit qu'ils les sachent, soit qu'ils les ignorent. Ils pratiquent ces règles, parce qu'ils sont éloquents; mais ils ne s'en servent pas pour être éloquents. *Implent quippe illa, quia sunt eloquentes, non adhibent ut sint eloquentes.*

L'on marche naturellement, comme ce même père le remarque en un autre endroit, et en marchant on fait certains mouvements réglés du corps; mais il ne servirait de rien pour apprendre à marcher, de dire, par exemple, qu'il faut envoyer des esprits en certains nerfs, remuer certains muscles, faire certains mouvements dans les jointures, mettre un pied devant l'autre, et se reposer sur l'un pendant que l'autre avance. On peut bien former des règles en observant ce que la nature nous fait faire; mais on ne fait jamais ces actions par le

secours de ces règles : ainsi l'on traite tous les lieux dans les discours les plus ordinaires, et l'on ne saurait rien dire qui ne s'y rapporte : mais ce n'est point en y faisant une réflexion expresse que l'on produit ces pensées; cette réflexion ne pouvant servir qu'à ralentir la chaleur de l'esprit et à l'empêcher de trouver les raisons vives et naturelles, qui sont les vrais ornements de toute sorte de discours,

Virgile, dans le neuvième Livre de l'Énéide, après avoir représenté Euryale surpris et environné de ses ennemis, qui étaient près de venger sur lui la mort de leurs compagnons que Nisus, ami d'Euryale, avait tués, met ces paroles pleines de mouvement et de passion dans la bouche de Nisus :

Me, me, adsum qui feci : in me convertite ferrum,

O Rutuli ! mea fraus omnis ; nihil iste, nec ausus,

Nec potuit : caelum hoc, et sidera conscia testor :

Tantum infelicem nimium dilexit amicum.

C'est un argument, dit Ramus, à cause efficiente; mais on pourrait bien juger avec assurance, que jamais Virgile ne songea, lorsqu'il fit ces vers, au lieu de la cause effi-

ciente. Il ne les aurait jamais faits, s'il s'était arrêté à y chercher cette pensée; et il faut nécessairement que, pour produire des vers si nobles et si animés, il ait, non seulement oublié ces règles, s'il les savait, mais qu'il se soit, en quelque sorte, oublié lui-même pour prendre la passion qu'il représentait.

En vérité, le peu d'usage que le monde a fait de cette méthode des lieux depuis tant de temps qu'elle est trouvée et qu'on l'enseigne dans les écoles, est une preuve évidente qu'elle n'est pas de grand usage; mais quand on se serait appliqué à en tirer tout le fruit qu'on en peut tirer, on ne voit pas qu'on puisse arriver par là à quelque chose qui soit véritablement utile et estimable; car tout ce qu'on peut prétendre par cette méthode, est de trouver sur chaque sujet diverses pensées générales, ordinaires, éloignées, comme les Lullistes en trouvent par le moyen de leurs tables : or, tant s'en faut qu'il soit utile de se procurer cette sorte d'abondance, qu'il n'y a rien qui gâte davantage le jugement.

Rien n'étouffe plus les bonnes semences que l'abondance des mauvaises herbes; rien ne rend un esprit plus stérile en pensées justes et solides, que cette mauvaise fertilité de pensées communes. L'esprit s'accoutume

à cette facilité, et ne fait plus d'efforts pour trouver les raisons propres, particulières et naturelles, qui ne se découvrent que dans la considération attentive de son sujet.

Au reste on ne voit pas pourquoi on se met tant en peine de devenir abondant. Ce n'est pas ce qui manque à la plupart du monde, on pêche beaucoup plus par excès que par défaut ; et les discours que l'on fait ne sont que trop remplis de matière. Ainsi, pour former les hommes dans une éloquence judicieuse et solide, il serait bien plus utile de leur apprendre à se taire qu'à parler, c'est-à-dire à supprimer et à retrancher les pensées basses, communes et fausses, qu'à produire, comme ils font, un amas confus de raisonnements bons et mauvais, dont on remplit les livres et les discours.

Et comme l'usage des lieux ne peut guère servir qu'à trouver de ces sortes de pensées, on peut dire que s'il est bon de savoir ce qu'on en dit, parce que tant de personnes célèbres en ont parlé qu'ils ont formé une espèce de nécessité de ne pas ignorer une chose si commune, il est encore beaucoup plus important d'être très-persuadé qu'il n'y a rien de plus ridicule que de les employer pour discourir de tout à perte de vue, comme les Lullistes font par

le moyen de leurs attributs généraux, qui sont des espèces de lieux ; et que cette mauvaise facilité de parler de tout, et de trouver raison partout, dont quelques personnes font vanité, est un si mauvais caractère d'esprit, qu'il est beaucoup au-dessous de la bêtise.

C'est pourquoi tout l'avantage qu'on peut tirer de ces lieux se réduit au plus à en avoir une teinture générale, qui sert peut-être un peu, sans qu'on y pense, à envisager la matière que l'on traite par plus de faces et de parties.



CHAPITRE XVI

*DIVISION DES LIEUX EN LIEUX DE
GRAMMAIRE, DE LOGIQUE ET DE
MÉTAPHYSIQUE.*

CEUX qui ont traité des lieux, les ont divisés en différentes matières. Celle qui a été suivie par Cicéron dans les livres de l'Invention et dans le deuxième livre de l'Orateur, et par Quintilien au cinquième livre de ses Institutions, est moins méthodique ; mais elle est aussi plus propre pour l'usage des discours du barreau, auquel ils la rapportent particulière-

ment. Celle de Ramus est trop embarrassée de subdivisions.

En voici une qui paraît assez commode, d'un philosophe Allemand fort judicieux et fort solide nommé Clauberge, dont la Logique m'est tombée entre les mains, lorsqu'on avait déjà commencé à imprimer celle-ci.

Les lieux sont tirés, ou de la grammaire ou de la logique, ou de la métaphysique.

LIEU DE GRAMMAIRE

Les lieux de grammaire sont, l'étymologie, et les mots dérivés de même racine, qui s'appellent en latin *conjugata* et en grec *παρόνομα*.

On argumente par l'étymologie, quand on dit, par exemple, que plusieurs personnes du monde ne se divertissent jamais, à proprement parler; parce que se divertir, c'est se désappliquer des occupations sérieuses, et qu'ils ne s'occupent jamais sérieusement.

Les mots dérivés de même racine servent aussi à faire trouver des pensées.

Homo sum, humani nil a me alienum puto.

Mortali urgemur ab hoste, mortales.

Quid tam dignum misericordia quam miser?

Quid tam indignum misericordia quam superbus miser?

Qu'y a-t-il de plus digne de miséricorde qu'un misérable? Et qu'y a-t-il de plus indigne de miséricorde qu'un misérable qui est orgueilleux.

LIEU DE LOGIQUE

Les lieux de logique sont les termes universels, genre, espèce, différence, propre, accident, la définition, la division; et comme tous ces points ont été expliqués auparavant, il n'est pas nécessaire d'en traiter ici davantage.

Il faut seulement remarquer que l'on joint d'ordinaire à ces lieux certaines maximes communes, qu'il est bon de savoir, non pas qu'elles soient fort utiles, mais parce qu'elles sont communes. On en a déjà rapporté quelques-unes sous d'autres termes; mais il est bon de les savoir sous les termes ordinaires.

1. Ce qui s'affirme ou se nie du genre, s'affirme ou se nie de l'espèce. *Ce qui convient à tous les hommes, convient aux grands; mais ils ne peuvent pas prétendre aux avantages qui sont au-dessus des hommes.*

2. En détruisant le genre, on détruit aussi l'espèce. *Celui qui ne juge point du tout, ne juge point mal; celui qui ne parle point du tout, ne parle jamais indiscrètement.*

3. En détruisant toutes les espèces, on détruit les genres. *Les formes qu'on appelle substantielles (excepté l'âme raisonnable) ne sont ni corps ni esprit : donc ce ne sont point des substances.*

4. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la différence totale, on en peut affirmer ou nier l'espèce. *L'étendue ne convient pas à la pensée : donc elle n'est pas matière.*

5. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la propriété, on en peut affirmer ou nier l'espèce. *Étant impossible de se figurer la moitié d'une pensée, ni une pensée ronde et carrée, il est impossible que ce soit un corps.*

6. On affirme ou on nie le défini de ce dont on affirme ou nie la définition. *Il y a peu de personnes justes, parce qu'il y en a peu qui aient une ferme et constante volonté de rendre à chacun ce qui lui appartient.*

LIEU DE MÉTAPHYSIQUE

Les lieux de métaphysique sont certains termes généraux convenant à tous les êtres auxquels on rapporte plusieurs arguments, comme les causes, les effets, le tout, les parties, les termes opposés. Ce qu'il y a de plus utile est d'en savoir quelques divisions générales, et principalement des causes.

Les définitions qu'on donne dans l'École aux causes en général, en disant qu'*une cause est ce qui produit un effet, ou ce par quoi une chose est*, sont si peu nettes, et il est si difficile de voir comment elles conviennent à tous les genres de causes, qu'on aurait aussi bien fait de laisser ce mot entre ceux que l'on ne définit point, l'idée que nous en avons étant aussi claire que les définitions qu'on en donne.

Mais la division des causes en quatre espèces, qui sont la cause finale, efficiente, matérielle et formelle, est si célèbre, qu'il est nécessaire de le savoir.

On appelle CAUSE FINALE la fin pour laquelle une chose est.

Il y a des fins *principales*, qui sont celles que l'on regarde principalement, et des fins *accessoires*, qu'on ne considère que par surcroît.

Ce que l'on prétend faire ou obtenir est appelé *finis cujus gratia*. Ainsi, la santé est la fin de la médecine, parce qu'elle prétend la procurer.

Celui pour qui l'on travaille est appelé *finis cui*, l'homme est la fin de la médecine en cette manière, parce que c'est à lui qu'elle a dessein d'apporter la guérison.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de tirer des arguments de la fin, ou pour montrer qu'une chose est imparfaite, comme qu'un discours est mal fait, lorsqu'il n'est pas propre à persuader ; ou pour faire voir qu'il est vraisemblable qu'un homme a fait ou fera quelque action, parce qu'elle est conforme à la fin qu'il a accoutumé de se proposer ; d'où vient cette parole célèbre d'un juge de Rome, qu'il fallait examiner avant toutes choses, *cui bono*, c'est-à-dire quel intérêt un homme aurait eu à faire une chose, parce que les hommes agissent ordinairement selon leur intérêt, ou pour montrer, au contraire, qu'on ne doit pas soupçonner un homme d'une action, parce qu'elle aurait été contraire à sa fin.

Il y a encore plusieurs autres manières de raisonner par la fin que le bon sens découvrira mieux que tous les préceptes ; ce qui soit dit aussi pour les autres lieux.

LA CAUSE EFFICIENTE est celle qui produit une autre chose. On en tire des arguments, en montrant qu'un effet n'est pas, parce qu'il n'a pas eu de cause suffisante, ou qu'il est ou sera, en faisant voir que toutes ces causes sont. Si ces causes sont nécessaires, l'argument est nécessaire ; si elles sont libres et contingentes, il n'est que probable.

Il y a diverses espèces de cause efficiente, dont il est utile de savoir les noms.

Dieu créant Adam était sa cause *totale*, parce que rien ne concourait avec lui ; mais le père et la mère ne sont chacun que causes partielles de leur enfant, parce qu'ils ont besoin l'un de l'autre.

Le Soleil est une cause *propre* de la lumière ; mais il n'est cause qu'*acci-dentelle* de la mort d'un homme que sa chaleur aura fait mourir, parce qu'il était mal disposé.

Le père est cause *prochaine* de son fils.

L'aïeul n'en est que la cause *éloignée*.

La mère est une cause *productive*.

La nourrice n'est qu'une cause *conservante*.

Le père est une cause *univoque* à l'égard de ses enfants ; parce qu'ils lui sont semblables en nature.

Dieu n'est qu'une cause *équivoque* à l'égard des créatures, parce qu'elles ne sont

pas de la nature de Dieu.

Un ouvrier est la cause *principale* de son ouvrage, ses instruments n'en sont que la cause *instrumentale*.

L'air qui entre dans les orgues est une cause *universelle* de l'harmonie des orgues.

La disposition particulière de chaque tuyau, et celui qui en joue, en sont les causes *particulières* qui déterminent l'universelle.

Le Soleil est une cause *naturelle*.

L'homme, une cause *intellectuelle* à l'égard de ce qu'il fait avec jugement.

Le feu qui brûle du bois est une cause *nécessaire*.

Un homme qui marche est une cause *libre*.

Le Soleil, éclairant une chambre, est la cause *propre* de sa clarté; l'ouverture de la fenêtre n'est qu'une cause ou condition, sans laquelle l'effet ne se ferait pas, *conditio sine qua non*.

Le feu, brûlant une maison, est la cause *physique* de l'embrasement; l'homme qui y a mis le feu en est la cause *morale*.

On rapporte encore à la cause efficiente, la cause *exemplaire*, qui est le modèle que l'on se propose en faisant un ouvrage, comme le dessin d'un bâtiment par lequel un architecte se conduit; ou généralement ce qui est cause

de l'être objectif de notre idée, ou de quelque autre image que ce soit, comme le roi Louis XIV est la cause exemplaire de son portrait.

LA CAUSE MATÉRIELLE est ce dont les choses sont formées, comme l'or est la matière d'un vase d'or ; ce qui convient ou ne convient pas à la matière, convient ou ne convient pas aux choses qui en sont composées.

LA FORME est ce qui rend une chose telle et la distingue des autres, soit que ce soit un être réellement distingué de la matière, selon l'opinion de l'École, soit que ce soit seulement l'arrangement des parties. C'est par la connaissance de cette forme qu'on en doit expliquer les propriétés.

Il y a autant de différents effets que de causes, ces mots étant réciproques. La manière ordinaire d'en tirer des arguments est de montrer que si l'effet est, la cause est, rien ne pouvant être sans cause. On prouve aussi qu'une cause est bonne ou mauvaise quand les effets en sont bons ou mauvais, ce qui n'est pas toujours vrai dans les causes par accident.

On a parlé suffisamment du tout et des parties dans le chapitre de la division, et ainsi il n'est pas nécessaire d'en rien ajouter ici.

On fait de quatre sortes de termes opposés :

Les relatifs, comme père, fils ; maître, serviteur.

Les contraires, comme froid et chaud ; sain et malade.

Les privatifs, comme la vie, la mort ; la vue, l'aveuglement ; l'ouïe, la surdité ; la science, l'ignorance.

Les contradictoires, qui consistent dans un terme et dans la simple négation de ce terme : voir, ne voir pas. La différence qu'il y a entre ces deux dernières sortes d'opposés est que les termes privatifs enferment la négation d'une forme dans un sujet qui en est capable, au lieu que les négatifs ne marquent point cette capacité. C'est pourquoi on ne dit point qu'une pierre est aveugle ou morte, parce qu'elle n'est capable ni de la vue ni de la vie.

Comme ces termes sont opposés, on se sert de l'un pour nier l'autre. Les termes contradictoires ont cela de propre qu'en ôtant l'un, on établit l'autre.

Il y a plusieurs sortes de comparaisons : car l'on compare les choses, ou égales, ou inégales ; ou semblables, ou dissemblables. On prouve que ce qui convient ou ne convient pas à une chose égale ou semblable, convient ou ne convient pas à une autre chose à qui elle est égale ou semblable.

Dans les choses inégales, on prouve négativement que, si ce qui est plus probable n'est pas, ce qui est moins probable n'est pas à plus forte raison ; ou affirmativement que, si ce qui est moins probable est, ce qui est plus probable est aussi. On se sert d'ordinaire des différences ou des dissimilitudes pour ruiner ce que d'autres auraient voulu établir par des similitudes, comme on ruine l'argument qu'on tire d'un arrêt en montrant qu'il est donné sur un autre cas.

Voilà grossièrement une partie de ce que l'on dit des lieux. Il y a des choses qu'il est plus utile de ne savoir qu'en cette manière. Ceux qui en désireront davantage le peuvent voir dans les auteurs qui en ont traité avec plus de soin. On ne saurait néanmoins conseiller à personne de l'aller chercher dans les Topiques d'Aristote, parce que ce sont des livres étrangement confus ; mais il y a quelque chose d'assez beau sur ce sujet dans le premier livre de sa Rhétorique, où il enseigne diverses manières de faire voir qu'une chose est utile, agréable, plus grande, plus petite. Il est vrai néanmoins qu'on n'arrivera jamais par ce chemin à aucune connaissance bien solide.



CHAPITRE XVII

*DES DIVERSES MANIÈRES DE MAL
RAISONNER, QUE L'ON APPELLE SOPHISMES.*

QUOIQUE, sachant les règles des bons raisonnements, il ne soit pas difficile de reconnaître ceux qui sont mauvais, néanmoins, comme les exemples à fuir frappent souvent davantage que les exemples à imiter, il ne sera pas inutile de représenter les principales sources des mauvais raisonnements que l'on appelle *sophismes* ou *paralogismes*, parce que cela donnera encore plus de facilité de les éviter, ou de s'en garder.

Je ne les réduirai qu'à sept ou huit, y en ayant quelques-uns de si grossiers, qu'ils ne méritent pas d'être remarqués.

I.

*PROUVER AUTRE CHOSE QUE CE QUI EST EN
QUESTION.*

Ce sophisme est appelé par Aristote *ignoratio elenchi*, c'est-à-dire l'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire. C'est

un vice très ordinaire dans les contestations des hommes. On dispute avec chaleur, et souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion ou la mauvaise foi fait qu'on attribue à son adversaire ce qui est éloigné de son sentiment pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on lui impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les désavoue et qu'il les nie. Tout cela peut se rapporter à cette première espèce de sophisme qu'un homme de bien et sincère doit éviter sur toutes choses.

Il eût été à souhaiter qu'Aristote, qui a eu soin de nous avertir de ce défaut, eût eu autant de soin de l'éviter ; car on ne peut dissimuler qu'il n'ait combattu plusieurs des anciens philosophes en rapportant leurs opinions peu sincèrement. Il réfute Parménides et Mélissus, pour n'avoir admis qu'un seul principe de toutes choses, comme s'ils avaient entendu par là le principe dont elles sont composées ; au lieu qu'ils entendaient le seul et unique principe dont toutes les choses ont tiré leur origine, qui est Dieu.

Il accuse tous les anciens de n'avoir pas reconnu la privation pour un des principes des choses naturelles, et il les traite sur cela de rustiques et de grossiers : mais qui ne voit

que ce qu'il nous représente comme un grand mystère qui eût été ignoré jusqu'à lui ne peut jamais avoir été ignoré de personne, puisqu'il est impossible de ne pas voir qu'il faut que la matière dont on fait une table ait la privation de la forme de table, c'est-à-dire ne soit pas table avant qu'on en fasse une table ? Il est vrai que ces anciens ne s'étaient pas avisés de cette connaissance pour expliquer les principes des choses naturelles, parce qu'en effet il n'y a rien qui y serve moins, étant assez visible qu'on n'en connaît pas mieux comment se fait une horloge, pour savoir que la matière dont on l'a faite a dû n'être pas horloge, avant qu'on en fît une horloge.

C'est donc une injustice à Aristote de reprocher à ces anciens philosophes d'avoir ignoré une thèse qu'il est impossible d'ignorer, et de les accuser de ne s'être pas servis, pour expliquer la nature, d'un principe qui n'explique rien ; et c'est une illusion et un sophisme que d'avoir produit au monde ce principe de la privation comme un rare secret, puisque ce n'est point ce que l'on cherche quand on tâche de découvrir les principes de la nature. On suppose comme une chose connue, qu'une chose n'est pas avant que d'être faite : mais on veut savoir de quels

principes elle est composée et quelle cause l'a produite.

Aussi n'y a-t-il jamais eu de statuaire, par exemple, qui, pour apprendre à quelqu'un la manière de faire une statue, lui ait donné, pour première instruction, cette leçon par laquelle Aristote veut qu'on commence l'explication de tous les ouvrages de la nature : Mon ami, la première chose que vous devez savoir est que, pour faire une statue, il faut choisir un marbre qui ne soit pas encore cette statue que vous voulez faire.

II.

SUPPOSER POUR VRAI CE QUI EST EN QUESTION.

C'est ce qu'Aristote appelle *pétition de principe*, ce qu'on voit assez être entièrement contraire à la vraie raison ; puisque, dans tout raisonnement, ce qui sert de preuve doit être plus clair et plus connu que ce qu'on veut prouver.

Cependant Galilée l'accuse, et avec justice, d'être tombé lui-même dans ce défaut, lorsqu'il veut prouver, par cet argument, que la Terre est au centre du monde.

La nature des choses pesantes est de tendre au centre du monde, et des choses légères de s'en

éloigner :

Or, l'expérience nous fait voir que les choses pesantes tendent au centre de la Terre, et que les choses légères s'en éloignent :

Donc le centre de la Terre est le même que le centre du monde.

Il est clair qu'il y a dans la majeure de cet argument une manifeste pétition de principe ; car nous voyons bien que les choses pesantes tendent au centre de la Terre, mais d'où Aristote a-t-il appris qu'elles tendent au centre du monde, s'il ne suppose que le centre de la terre est le même que le centre du monde. Ce qui est la conclusion même qu'il veut prouver par cet argument.

Ce sont aussi de pures pétitions de principes que la plupart des arguments dont on se sert pour prouver un certain genre bizarre de substances, qu'on appelle dans l'École *des formes substantielles*, lesquelles on prétend être corporelles, quoiqu'elles ne soient pas des corps, ce qui est assez difficile à comprendre. S'il n'y avait des formes substantielles, disent-ils, il n'y aurait point de génération ; or, il y a génération dans le monde, donc il y a des formes substantielles.

Il n'y a qu'à distinguer l'équivoque du mot de génération pour voir que cet argument

n'est qu'une pure pétition de principe ; car si l'on entend par le mot de génération la production naturelle d'un nouveau tout dans la nature, comme la production d'un poulet qui se forme dans un œuf, on a raison de dire qu'il y a des générations en ce sens ; mais on n'en peut pas conclure qu'il y ait des formes substantielles, puisque le seul arrangement des parties par la nature peut produire ces nouveaux tous et ces nouveaux êtres naturels. Mais si l'on entend par le mot de génération, comme ils l'entendent ordinairement, la production d'une nouvelle substance qui ne fût pas auparavant, à savoir, de cette forme substantielle, on supposera justement ce qui est en question : étant visible que celui qui nie les formes substantielles ne peut pas accorder que la nature produise des formes substantielles, et tant s'en faut qu'il puisse être porté par cet argument à avouer qu'il y en ait, qu'il doit en tirer une conclusion contraire en cette sorte : S'il y avait des formes substantielles, la nature pourrait produire des substances qui ne seraient pas auparavant ; or la nature ne peut pas produire de nouvelles substances, puisque ce serait une espèce de création, et partant il n'y a point de formes substantielles.

En voici un autre de même nature : S'il n'y avait point de formes substantielles, disent-ils encore, les êtres naturels ne seraient pas des tous, qu'ils appellent, *per se, totum per se*, mais des êtres par accident. Or ils sont des tous *per se* : Donc il y a des formes substantielles.

Il faut encore prier ceux qui se servent de cet argument de vouloir expliquer ce qu'ils entendent par un tout *per se, totum per se*. Car, s'ils entendent, comme ils font, un être composé de matière et de forme, il est clair que c'est une pétition de principe, puisque c'est comme s'ils disaient : S'il n'y avait point de formes substantielles, les êtres naturels ne seraient pas composés de matière et de formes substantielles : or ils sont composés de matière et de formes substantielles, donc il y a des formes substantielles. Que s'ils entendent autre chose, qu'ils le disent, et on verra qu'ils ne prouvent rien.

On s'est arrêté un peu en passant à faire voir la faiblesse des arguments sur lesquels on établit dans l'École ces sortes de substances qui ne se découvrent ni par le sens, ni par l'esprit, et dont on ne sait autre chose, sinon qu'on les appelle des formes substantielles ; parce que, quoique ceux qui les soutiennent le fassent à très bon-dessein, néanmoins les

fondements dont ils se servent et les idées qu'ils donnent de ces formes obscurcissent et troublent des preuves très solides et très convaincantes de l'immortalité de l'âme, qui sont prises de la distinction des corps et des esprits, et de l'impossibilité qu'il y a qu'une substance qui n'est pas matière périsse par les changements qui arrivent dans la matière; car, par le moyen de ces formes substantielles, on fournit, sans y penser, aux libertins, des exemples de substances qui périssent, qui ne sont pas proprement matière, et à qui on attribue, dans les animaux, une infinité de pensées, c'est-à-dire d'actions purement spirituelles; et c'est pourquoi il est utile pour la religion et pour la conviction des impies et des libertins de leur ôter cette réponse, en leur faisant voir qu'il n'y a rien de plus mal fondé que ces substances périssables, qu'on appelle des formes substantielles.

On peut rapporter encore à cette sorte de sophisme la preuve que l'on tire d'un principe différent de ce qui est en question, mais que l'on sait n'être pas moins contesté que celui contre lequel on dispute. Ce sont, par exemple, deux dogmes également constants parmi les catholiques : l'un que tous les points de la foi ne peuvent pas se prouver par l'Écriture

seule ; l'autre, que c'est un point de la foi, que les enfants sont capables du baptême. Ce serait donc mal raisonner à un anabaptiste de prouver contre les catholiques qu'ils ont tort de croire que les enfants soient capables du baptême, parce que nous n'en voyons rien dans l'Écriture, puisque cette preuve supposerait que l'on ne devrait croire de foi que ce qui est dans l'Écriture, ce qui est nié par les catholiques.

Enfin on peut rapporter à ce sophisme tous les raisonnements où l'on prouve une chose inconnue, par une qui est autant ou plus inconnue, où une chose incertaine par une autre qui est autant ou plus incertaine.

III.

PRENDRE POUR CAUSE CE QUI N'EST POINT CAUSE.

Ce sophisme s'appelle *non causa pro causa*. Il est très ordinaire parmi les hommes, et on y tombe en plusieurs manières : l'une est par la simple ignorance des véritables causes des choses. C'est ainsi que les philosophes ont attribué mille effets à la crainte du vide, qu'on a prouvé démonstrativement en ce temps, et par des expériences très ingénieuses, n'avoir

pour cause que la pesanteur de l'air, comme on peut le voir dans l'excellent traité de Pascal. Les mêmes philosophes enseignent ordinairement que les vases pleins d'eau se fendent à la gelée, parce que l'eau se resserre, et ainsi laisse du vide que la nature ne peut souffrir, et néanmoins on a reconnu qu'ils ne se rompent que parce qu'au contraire l'eau étant gelée occupe plus de place qu'avant que d'être gelée, ce qui fait aussi que la glace nage sur l'eau.

On peut rapporter au même sophisme, quand on se sert de causes éloignées et qui ne prouvent rien, pour prouver des choses, ou assez claires d'elles-mêmes, ou fausses, ou au moins douteuses, comme quand Aristote veut prouver que le monde est parfait par cette raison. *Le monde est parfait, parce qu'il contient des corps; le corps est parfait, parce qu'il a trois dimensions; les trois dimensions sont parfaites, parce que trois sont tout* (quia tria sunt omnia) *et trois sont tout parce qu'on ne se sert pas du mot de tout, quand il n'y a qu'une chose ou deux, mais seulement quand il y en a trois.* On prouvera par cette raison que le moindre atome est aussi parfait que le monde, puisqu'il a trois dimensions aussi bien que le monde; mais tant s'en faut que cela prouve que le monde soit parfait, qu'au

contraire tout corps, en tant que corps, est essentiellement imparfait, et que la perfection du monde consiste principalement en ce qu'il enferme des créatures qui ne sont pas corps.

Le même philosophe prouve qu'il y a trois mouvements simples, parce *qu'il y a trois dimensions*. Il est difficile de voir la conséquence de l'un à l'autre.

Il prouve aussi que le ciel est inaltérable et incorruptible parce qu'il se meut circulairement, et qu'il n'y a rien de contraire au mouvement circulaire. Mais 1. on ne voit pas ce que fait la contrariété du mouvement à la corruption ou à l'altération du corps. 2. On voit encore moins pourquoi le mouvement circulaire, d'orient en occident, n'est pas contraire à un autre mouvement circulaire d'occident en orient.

L'autre cause qui fait tomber les hommes dans ce sophisme est la sottise vanité qui nous fait avoir honte de reconnaître notre ignorance; car c'est de là qu'il arrive que nous aimons mieux nous forger des causes imaginaires des choses dont on nous demande raison, que d'avouer que nous n'en savons pas la cause, et la manière dont nous nous échappons de cette confession de notre ignorance est assez plaisante. Quand nous voyons un

effet dont la cause nous est inconnue, nous nous imaginons l'avoir découverte, lorsque nous avons joint à cet effet un mot général de *vertu* et de *faculté*, qui ne forme dans notre esprit aucune autre idée, sinon que cet effet a quelque cause, ce que nous savions bien avant que d'avoir trouvé ce mot. Il n'y a personne, par exemple, qui ne sache que ses artères battent; que le fer étant proche de l'aimant va s'y joindre, que le séné purge, et que le pavot endort. Ceux qui ne font point profession de science, et à qui l'ignorance n'est pas honteuse, avouent franchement qu'ils connaissent ces effets, mais qu'ils n'en savent pas la cause; au lieu que les savants, qui rougiraient d'en dire autant, s'en tirent d'une autre manière, et prétendent qu'ils ont découvert la vraie cause de ces effets, qui est qu'il y a dans les artères une vertu pulsifique, dans l'aimant une vertu magnétique, dans le séné une vertu purgative, et dans le pavot une vertu soporifique. Voilà qui est fort commodément résolu, et il n'y a point de Chinois qui n'eût pu avec autant de facilité se tirer de l'admiration où on était des horloges en ce pays-là, lorsqu'on leur en apporta d'Europe, car il n'aurait eu qu'à dire qu'il connaissait parfaitement la raison de ce que les autres trouvaient si merveilleux, et

que ce n'était autre chose, sinon qu'il y avait dans cette machine une vertu *indicatrice* qui marquait les heures sur le cadran, et une vertu *soporifique* qui les faisait sonner; il se serait rendu aussi savant par là dans la connaissance des horloges que le sont ces philosophes dans la connaissance du battement des artères, et des propriétés de l'aimant, du séné et du pavot.

Il y a encore d'autres mots qui servent à rendre les hommes savants à peu de frais, comme de sympathie, d'antipathie, de qualités occultes; mais encore tous ceux-là ne diraient rien de faux s'ils se contentaient de donner à ces mots de *vertu* et de *faculté* une notion générale de cause quelle qu'elle soit, intérieure ou extérieure, dispositive ou active. Car il est certain qu'il y a dans l'aimant quelque disposition qui fait que le fer va plutôt s'y joindre qu'à une autre pierre, et il a été permis aux hommes d'appeler cette disposition, en quoi que ce soit qu'elle consiste, *vertu magnétique*, de sorte que s'ils se trompent, c'est seulement en ce qu'ils s'imaginent en être plus savants pour avoir trouvé ce mot, ou bien en ce que par là ils veulent que nous entendions une certaine qualité imaginaire, par laquelle l'aimant attire le fer, laquelle ni

eux ni personne n'a jamais conçue.

Mais il y en a d'autres qui nous donnent pour les véritables causes de la nature de pures chimères, comme font les astrologues, qui rapportent tout aux influences des astres et qui ont même trouvé par là qu'il fallait qu'il y eût un ciel immobile au-dessus de tous ceux à qui ils donnent du mouvement, parce que la Terre portant diverses choses en divers pays, (*Non omnis fert omnia tellus. India mittit ebur, molles sua thura Sabaei*) on n'en pouvait rapporter la cause qu'aux influences d'un ciel qui, étant immobile, eût toujours les mêmes aspects sur les mêmes endroits de la Terre.

Aussi l'un d'eux ayant entrepris de prouver par des raisons physiques l'immobilité de la Terre, fait l'une de ses principales démonstrations de cette raison mystérieuse, que si la Terre tournait autour du Soleil, les influences des astres iraient de travers, ce qui causerait un grand désordre dans le monde.

C'est par ces influences qu'on épouvante les peuples, quand on voit paraître quelque comète, ou qu'il arrive quelque grande éclipse, comme celle de l'an 1654, qui devait bouleverser le monde, et principalement la ville de Rome, ainsi qu'il était expressément marqué dans la chronologie de Helvicus,

Roma fatalis, quoiqu'il n'y ait aucune raison, ni que les comètes et les éclipses puissent avoir aucun effet considérable sur la Terre, ni que des causes générales, comme celle-là, agissent plutôt en un endroit qu'en un autre, et menacent plutôt un roi ou un prince qu'un artisan; ainsi en voit-on cent qui ne sont suivies d'aucun effet remarquable. Que s'il arrive quelquefois des guerres, des mortalités, des pestes et la mort de quelque prince après des comètes ou des éclipses, il en arrive aussi sans comètes et sans éclipses; et d'ailleurs ces effets sont si généraux et si communs, qu'il est bien difficile qu'ils n'arrivent tous les ans en quelque endroit du monde : de sorte que ceux qui disent en l'air que cette comète menace quelque grand de la mort, ne se hasardent pas beaucoup.

C'est encore pis quand ils donnent ces influences chimériques pour la cause des inclinations des hommes, vicieuses ou vertueuses, et même de leurs actions particulières et des événements de leur vie, sans en avoir d'autre fondement, sinon qu'entre mille prédictions il arrive par hasard que quelques-unes sont vraies; mais si l'on veut juger des choses par le bon sens, on avouera qu'un flambeau allumé dans la chambre d'une femme qui accouche

doit avoir plus d'effet sur le corps de son enfant, que la planète de Saturne en quelque aspect qu'elle le regarde, et avec quelque autre qu'elle soit jointe.

Aussi nous voyons qu'on attribue souvent des effets à la Lune, auxquels l'expérience fait voir qu'elle n'a aucune part, comme des personnes fort exactes m'ont assuré l'avoir éprouvé. On dit, par exemple, qu'il y a beaucoup de moëllles dans les os des animaux en pleine Lune, et qu'il y en a peu ou point dans la nouvelle Lune. Qu'on en fasse l'expérience, et on trouvera que cela est faux, et qu'il arrive dans tous les temps de la Lune que quelques os ont beaucoup de moëlle, et que d'autres en ont peu.

On dit aussi qu'il y a des pierres que la Lune mange, parce que ce sont celles qui sont exposées à la Lune qui se gâtent plus que les autres; mais come elles ne sauraient être exposées à la Lune qu'elles ne soient aussi exposées aux vents du midi, qui étant fort humides sont fort corrompans, il y a bien plus d'apparence d'attribuer cet effet à ces vents qu'à la Lune.

Enfin, il y en a qui apportent des causes chimériques d'effets chimériques, comme ceux qui, supposant que la nature abhorre le vide,

et qu'elle fait des efforts pour l'éviter (ce qui est un effet imaginaire : car la nature n'a horreur de rien, et tous les effets qu'on attribue à cette horreur dépendent de la seule pesanteur de l'air), ne laissent pas d'apporter des raisons de cette horreur imaginaire, qui sont encore plus imaginaires. La nature abhorre le vide, dit l'un d'entre eux, parce qu'elle a besoin de la continuité des corps pour faire passer les influences, et pour la propagation des qualités. C'est une étrange sorte de science que celle-là, qui prouve ce qui n'est point par ce qui n'est point.

C'est encore à cette sorte de sophisme qu'on doit rapporter cette tromperie ordinaire de l'esprit humain, *post hoc, ergo propter hoc*. Cela est arrivé ensuite de telle chose : il faut donc que cette chose en soit la cause. C'est par là que l'on a conclu que c'était une étoile nommée Canicule, qui était cause de la chaleur extraordinaire que l'on sent durant les jours que l'on appelle caniculaires; ce qui a fait dire à Virgile, en parlant de cette étoile que l'on appelle en latin *Seirius* :

Aut Seirius ardor.

*Ille sitim morbosque ferens mortalibus aegris
Nascitur, et laevo contristat lumine caelum.*

Cependant, comme Gassendi a fort bien remarqué, il n'y a rien de moins vraisemblable que cette imagination ; car cette étoile étant de l'autre côté de la ligne, ses effets devraient être plus forts sur les lieux où elle est plus perpendiculaire ; et néanmoins les jours que nous appelons caniculaires ici, sont le temps de l'hiver de ce côté-là : de sorte qu'ils ont bien plus de sujet de croire en ce pays-là que la canicule leur apporte du froid, que nous n'en avons de croire qu'elle nous cause le chaud.

IV.

*JUGER D'UNE CHOSE PAR CE QU'IL NE LUI
CONVIENT QUE PAR ACCIDENT.*

Ce sophisme est appelé dans l'École *fallacia accidentis*, qui est lorsque l'on tire une conclusion absolue, simple et sans restriction de ce qui n'est vrai que par accident. C'est ce que font tant de gens qui déclament contre l'antimoine, parce qu'étant mal appliqué il produit de mauvais effets ; et d'autres qui attribuent à l'éloquence tous les mauvais effets qu'elle produit quand on en abuse ; ou à la médecine, les fautes de quelques médecins ignorants.

C'est par là que les hérétiques de ce temps ont fait croire à tant de peuples abusés, qu'on devait rejeter comme des inventions de Satan, l'invocation des saints, la vénération des reliques, la prière pour les morts; parce qu'il s'était glissé des abus et de la superstition parmi ces saintes pratiques autorisées par toute l'Antiquité; comme si le mauvais usage que les hommes peuvent faire des meilleures choses les rendait mauvaises.

On tombe souvent aussi dans ce mauvais raisonnement, quand on prend les simples occasions pour les véritables causes; comme qui accuserait la religion chrétienne d'avoir été la cause du massacre d'une infinité de personnes qui ont mieux aimé souffrir la mort que de renoncer à Jésus-Christ; au lieu que ce n'est pas à la religion chrétienne, ni à la constance des martyrs, qu'on doit attribuer ces meurtres, mais à la seule injustice et à la seule cruauté des païens.

C'est par ce sophisme qu'on impute souvent aux gens de bien d'être cause de tous les maux qu'ils eussent pu éviter en faisant des choses qui eussent blessé leur conscience, parce que s'ils avaient voulu se relâcher dans cette exacte observance de la loi de Dieu, ces maux ne seraient pas arrivés.

On voit aussi un exemple considérable de ce sophisme dans le raisonnement ridicule des Épicuriens, qui concluaient que les dieux devaient avoir une forme humaine, parce que dans toutes les choses du monde, il n'y avait que l'homme qui eût l'usage de la raison. *Les Dieux, disaient-ils, sont très heureux; nul ne peut être heureux sans la vertu; il n'y a point de vertu sans la raison; et la raison ne se trouve nulle part ailleurs qu'en ce qui a la forme humaine; il faut donc avouer que les dieux sont en forme humaine.* Mais ils étaient bien aveugles de ne pas voir que, quoique dans l'homme la substance qui pense et qui raisonne soit jointe à un corps humain, ce n'est pas néanmoins la figure humaine qui fait que l'homme pense et raisonne, étant ridicule de s'imaginer que la raison et la pensée dépendent de ce qu'il a un nez, une bouche, des joues, deux bras, deux mains, deux pieds; et ainsi c'était un sophisme puéril à ces philosophes, de conclure qu'il ne pouvait y avoir de raison que dans la forme humaine, parce que dans l'homme elle se trouvait jointe par accident à la forme humaine.

V.

PASSER DU SENS DIVISÉ AU SENS COMPOSÉ OU DU SENS COMPOSÉ AU SENS DIVISÉ.

L'un de ces sophismes s'appelle *fallacia compositionis*, et l'autre *fallacia divisionis*. On les comprendra mieux par des exemples.

Jésus-Christ dit, dans l'Évangile, en parlant de ses miracles : *Les aveugles voient, les boiteux marchent droit, les sourds entendent*. Cela ne peut être vrai qu'en prenant ces choses séparément, et non conjointement, c'est-à-dire, dans le sens divisé, et non dans le sens composé; car les aveugles ne voyaient pas demeurant aveugles, et les sourds n'entendaient pas demeurant sourds; mais ceux qui avaient été aveugles auparavant et ne l'étaient plus voyaient, et de même des sourds.

C'est aussi dans le même sens qu'il est dit, dans l'Écriture, que Dieu justifie les impies. Car cela ne veut pas dire qu'il tient pour justes ceux qui sont encore impies; mais qu'il rend justes, par sa grâce, ceux qui auparavant étaient impies.

Il y a, au contraire, des propositions qui ne sont véritables qu'en un sens opposé à celui-là, qui est le sens composé. Comme quand saint Paul dit : Que les médisants, les fornicateurs,

les avares n'entreront point dans le royaume des cieux ; car cela ne veut pas dire que nul de ceux qui auront eu ces vices ne seront sauvés ; mais seulement que ceux qui y demeureront attachés, et qui ne les auront point quittés, en se convertissant à Dieu, n'auront point de part au royaume du ciel.

Il est aisé de voir qu'on ne peut passer, sans sophisme, de l'un de ces sens à l'autre, et que ceux-là, par exemple, raisonneraient mal qui se promettaient le ciel, en demeurant dans leurs crimes, parce que Jésus-Christ est venu pour sauver les pécheurs, et qu'il dit, dans l'Évangile, que les femmes de mauvaise vie précéderont les Pharisiens dans le royaume de Dieu ; ou qui, au contraire, ayant mal vécu, désespéreraient de leur salut, comme n'ayant plus rien à attendre que la punition de leurs crimes ; parce qu'il est dit que la colère de Dieu est réservée à tous ceux qui vivent mal, et que toutes les personnes vicieuses n'ont point de part à l'héritage de Jésus-Christ. Les premiers passeraient du sens divisé au sens composé, en se promettant, quoique toujours pécheurs, ce qui n'est promis qu'à ceux qui cessent de l'être par une véritable conversion : et les derniers passeraient du sens composé au sens divisé, en appliquant à ceux qui ont été pécheurs et qui

cessent de l'être en se convertissant à Dieu, ce qui ne regarde que les pécheurs qui demeurent dans leurs péchés et dans leur mauvaise vie.

VI.

*PASSER DE CE QUI EST VRAI À QUELQUE EGARD, À
CE QUI EST VRAI SIMPLEMENT.*

C'est ce qu'on appelle dans l'École *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. En voici des exemples : les Épicuriens prouvaient encore que les dieux devaient avoir la forme humaine, parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là, et que tout ce qui est beau doit être en Dieu. C'était mal raisonner ; car la forme humaine n'est point absolument une beauté, mais seulement au regard des corps ; et ainsi, n'étant une perfection qu'à quelque égard et non simplement, il ne s'ensuit pas qu'elle doive être en Dieu, parce que toutes les perfections sont en Dieu, n'y ayant que celles qui sont simplement perfections, c'est-à-dire qui n'enferment aucune imperfection, qui soient nécessairement en Dieu.

Nous voyons aussi, dans Cicéron, au troisième livre de la Nature des dieux, un argument ridicule de Cotta contre l'existence

de Dieu, qui peut se rapporter au même défaut. Comment, dit-il, *pouvons-nous concevoir Dieu, ne pouvant lui attribuer aucune vertu ? Car dirons-nous qu'il a de la prudence ? Mais la prudence consistant dans le choix des biens et des maux, quel besoin Dieu peut-il avoir de ce choix, n'étant capable d'aucun mal ? Dirons-nous qu'il a de l'intelligence et de la raison ? Mais la raison et l'intelligence nous servent à découvrir ce qui nous est inconnu par ce qui nous est connu : or, il ne peut y avoir rien d'inconnu à Dieu. La justice ne peut aussi être en Dieu, puisqu'elle ne regarde que la société des hommes ; ni la tempérance, parce qu'il n'a point de voluptés à modérer ; ni la force, parce qu'il n'est susceptible ni de douleur ni de travail, et qu'il n'est exposé à aucun péril. Comment donc pourrait être Dieu ce qui n'aurait ni intelligence, ni vertu ?*

Il est difficile de rien concevoir de plus impertinent que cette manière de raisonner. Elle est semblable à la pensée d'un paysan qui, n'ayant jamais vu que des maisons couvertes de chaume, et ayant ouï dire qu'il n'y a point dans les villes de toits de chaume, en conclurait qu'il n'y a point de maisons dans les villes, et que ceux qui y habitent sont bien malheureux, étant exposés à toutes les

injures de l'air. C'est comme Cotta ou plutôt Cicéron raisonne. Il ne peut y avoir en Dieu de vertus semblables à celles qui sont dans les hommes : donc il ne peut y avoir de vertus en Dieu. Et ce qui est merveilleux, c'est qu'il ne conclut qu'il n'y a point de vertu en Dieu, que parce que l'imperfection qui se trouve dans la vertu humaine ne peut être en Dieu, de sorte que ce lui est une preuve que Dieu n'a point d'intelligence, parce que rien ne lui est caché ; c'est-à-dire qu'il ne voit rien, parce qu'il voit tout ; qu'il ne peut rien, parce qu'il peut tout ; qu'il ne jouit d'aucun bien, parce qu'il possède tous les biens.

VII.

*ABUSER DE L'AMBIGUÏTÉ DES MOTS, CE QUI PEUT
SE FAIRE EN DIVERSES MANIÈRES.*

On peut rapporter à cette espèce de sophisme tous les syllogismes qui sont vicieux, parce qu'il s'y trouve quatre termes ; soit parce que le milieu y est pris deux fois particulièrement ; ou parce qu'il est pris en un sens dans la première proposition, et en un autre sens dans la seconde ; ou enfin parce que les termes de la conclusion ne sont pas pris dans le même sens dans les prémisses que

dans la conclusion : car nous ne restreignons pas le mot d'ambiguïté aux seuls mots qui sont grossièrement équivoques, ce qui ne trompe presque jamais ; mais nous comprenons par là tout ce qui peut faire changer de sens à un mot, surtout lorsque les hommes ne s'aperçoivent pas aisément de ce changement, parce que diverses choses étant signifiées par le même son, ils les prennent pour la même chose. Sur quoi on peut voir ce qui a été dit vers la fin de la première partie, où l'on a aussi parlé du remède qu'on doit apporter à la confusion des mots ambigus, en les définissant si nettement qu'on n'y puisse être trompé.

Ainsi, je me contenterai d'apporter quelques exemples de cette ambiguïté, qui trompe quelquefois d'habiles gens. Telle est celle qui se trouve dans les mots qui signifient quelque tout, qui peut se prendre ou collectivement pour toutes ses parties ensemble, ou distributivement pour chacune de ses parties. C'est par là qu'on doit résoudre ce sophisme des Stoïciens, qui concluaient que le monde était un animal doué de raison, *parce que ce qui a l'usage de la raison est meilleur que ce qui ne l'a point, Or, il n'y a rien, disaient-ils, qui soit meilleur que le monde : donc le monde a l'usage de la raison.* La mineure de cet argument est

fausse, parce qu'ils attribuaient au monde ce qui ne convient qu'à Dieu, qui est d'être tel qu'on ne puisse rien concevoir de meilleur et de plus parfait. Mais, en se bornant dans les créatures, quoique l'on puisse dire qu'il n'y a rien de meilleur que le monde, en le prenant collectivement pour l'universalité de tous les êtres que Dieu a créés, tout ce qu'on en peut conclure au plus, est que le monde a l'usage de la raison, selon quelques-unes de ses parties telles que sont les anges et les hommes, et non pas que le tout ensemble soit un animal qui ait l'usage de la raison.

Ce serait de même mal raisonner que de dire : l'homme pense : or, l'homme est composé de corps et d'âme : donc le corps et l'âme pensent : car il suffit, afin que l'on puisse attribuer la pensée à l'homme entier, qu'il pense selon une des parties ; d'où il ne s'ensuit nullement qu'il pense selon l'autre.

Les arguments d'Aristote pour l'éternité du monde ne sont aussi fondés que sur l'ambiguïté de quelques mots. *On ne saurait, dit-il, trouver dans le temps de premier instant, parce que tout instant est la fin d'un temps précédent, et le commencement d'un suivant : Donc le temps est éternel : Donc le mouvement l'est aussi.* On prouvera par là qu'il n'y a point

de mouvement de roue de moulin qui n'ait été éternel. Mais c'est une équivoque sur le mot d'*instant*.

C'en est une sur le mot de *privation*, lorsqu'il dit, *Que le mobile n'a pas pu précéder le mouvement, parce qu'il aurait été en repos, et qu'ainsi il aurait fallu qu'avant cela il y eût eu un mouvement dont ce repos fut la privation*. Comme s'il n'y avait point d'autre privation que de perdre ce qu'on avait déjà ; et que ceux qui naissent aveugles ne fussent pas privés de la vue, quoi qu'ils n'aient jamais vu clair.

VIII.

TIRER UNE CONCLUSION GÉNÉRALE D'UNE INDUCTION DÉFECTUEUSE.

On appelle induction, lorsque la recherche de plusieurs choses particulières nous mène à la connaissance d'une vérité générale. Ainsi, lorsqu'on a éprouvé sur beaucoup de mers que l'eau en est salée, et sur beaucoup de rivières que l'eau en est douce, on conclut généralement que l'eau de la mer est salée, et celle des rivières douce. Les diverses épreuves qu'on a faites que l'or ne diminue point au feu, ont fait juger que cela est vrai de tout or. Et comme on n'a point trouvé de peuple qui ne parle, on croit

pour très certain que tous les hommes parlent ; c'est-à-dire se servent des sons pour signifier leur pensée.

C'est même par là que toutes nos connaissances commencent, parce que les choses singulières se présentent à nous avant les universelles, quoique ensuite les universelles servent à connaître les singulières.

Mais il est vrai néanmoins que l'induction seule n'est jamais un moyen certain d'acquérir une science parfaite, comme on le fera voir en un autre endroit, la considération des choses singulières servant seulement d'occasion à notre esprit de faire attention à ses idées naturelles, selon lesquelles il juge de la vérité des choses en général ; car il est vrai, par exemple, que je ne me serais peut-être jamais avisé de considérer la nature d'un triangle, si je n'avais vu un triangle qui m'a donné occasion d'y penser : mais ce n'est pas néanmoins l'examen particulier de tous les triangles qui m'a fait conclure généralement et certainement de tous que l'espace qu'ils comprennent est égal à celui du rectangle de toute leur base, et de la moitié de leur hauteur (car cet examen serait impossible), mais la seule considération de ce qui est renfermé dans l'idée du triangle que je trouve dans mon esprit.

Quoi qu'il en soit, réservant à un autre endroit de traiter de cette matière, il suffit de dire ici que les inductions défectueuses, c'est-à-dire qui ne sont pas entières, font souvent tomber en erreur, et je me contenterai d'en rapporter un exemple remarquable.

Toutes les philosophies avaient cru jusqu'à ce temps, comme une vérité indubitable, qu'une seringue étant bien bouchée, il était impossible d'en tirer le piston sans la faire crever, et que l'on pouvait faire monter de l'eau si haut qu'on voudrait par des pompes aspirantes : ce qui le faisait croire si fermement, c'est qu'on s'imaginait s'en être assuré par une induction très certaine, en ayant fait une infinité d'expériences; mais l'un et l'autre s'est trouvé faux, parce que l'on a fait de nouvelles expériences qui ont fait voir que le piston d'une seringue, quelque bouchée qu'elle fût, pouvait se tirer, pourvu qu'on y employât une force égale au poids d'une colonne d'eau de plus de trente-trois pieds de haut de la grosseur de la seringue, et qu'on ne saurait lever de l'eau par une pompe aspirante plus haut de trente-deux à trente-trois pieds.



CHAPITRE XVIII

*DES MAUVAIS RAISONNEMENTS QUE L'ON
COMMET DANS LA VIE CIVILE.*

VOILÀ quelques exemples de fautes les plus ordinaires que l'on commet en raisonnant. Il serait à souhaiter qu'on fit autant d'attention pour les remarquer dans les choses qui regardent les mœurs et la conduite de la vie, que l'on en fait pour les découvrir dans les matières de science, puisque d'une part l'on y faut encore plus de mauvais raisonnements; et que de l'autre ils y sont encore bien plus dangereux, n'étant pas seulement des erreurs, mais souvent aussi des fautes très importantes.

Ce serait sans doute une étude non seulement très utile, mais aussi très agréable, que de considérer en détail ce qui engage les hommes dans tous les faux jugements qu'ils forment dans les matières des mœurs. Mais parce que ce sujet demanderait un ouvrage à part plus considérable que celui-ci, on se contentera de remarquer ici diverses manières de mal raisonner qui sont communes dans la vie des hommes, dont chacun ensuite pourra

trouver une infinité d'exemples particuliers, pour peu d'attention qu'il y veuille faire.

I. Un des défauts ordinaires des hommes, est de juger témérairement des actions et des intentions des autres : et l'on n'y tombe guère que par un mauvais raisonnement, par lequel on attribue précisément un effet à une cause, qui peut avoir été produit par plusieurs autres.

Un homme de lettres se trouve de même sentiment qu'un hérétique sur une matière de critique indépendantes des controverses de la religion. Un adversaire malicieux en conclura qu'il a de l'inclination pour les hérétiques, mais il le conclura témérairement et malicieusement.

Un écrivain parlera avec quelque force contre une opinion qu'il croit dangereuse. On l'accusera sur cela de haine et d'animosité contre les auteurs qui l'ont avancée, mais ce sera injustement et témérairement : cette force pouvant naître de zèle pour la vérité, aussi bien que de haine contre les personnes.

Un homme est ami d'un méchant ; donc, conclut-on, il est lié d'intérêt avec lui, et il est participant de ses crimes. Cela ne s'ensuit pas ; peut-être les a-t-il ignorés, et peut-être n'y a-t-il point pris part.

On manque de rendre quelque civilité à ceux à qui on en doit. C'est, dit-on, un orgueilleux et un insolent : mais ce n'est peut-être qu'une inadvertance, ou un simple oubli.

Des personnes ne sont pas de l'opinion d'un autre. Il en conclut, que ce sont des opiniâtres ; qu'ils trahissent leur conscience, qu'ils sont lâches, intéressés, vains, présomptueux. Tous ces jugements sont manifestement injustes ; car peut-être ces personnes ont raison de n'être pas de ce sentiment. Parce qu'il est faux ; ou s'il vrai, ce n'est peut-être qu'un simple défaut de lumière, et non aucun mauvais motif qui les empêche de l'embrasser.

Toutes ces choses extérieures ne sont que des signes équivoques, c'est-à-dire, qui peuvent signifier plusieurs choses ; et c'est juger témérairement que de déterminer ce signe à une chose particulière. Le silence est quelque fois signe de modestie et de jugement, et quelque fois de bêtise. La lenteur marque quelque fois la prudence, et quelque fois la pesanteur de l'esprit. Le changement est quelque fois signe d'inconstance, et quelque fois de sincérité. Ainsi c'est mal raisonner, que de conclure qu'un homme est inconstant ; de cela seul, qu'il a changé de sentiment : car il

peut avoir eu raison d'en changer.

II. C'est encore une faute ordinaire dans les disputes des hommes, que de se faire réciproquement de certains reproches communs, et qui n'étant vrais que d'un côté, se peuvent néanmoins alléguer de part et d'autre avant la décision du fond.

Il n'y a presque point de plaideurs qui ne se reprochent mutuellement d'être des chicaneurs ; d'allonger les procès, de couvrir la vérité par des adresses artificieuses. On ne voit autre chose que des gens qui s'entr'accusent d'opiniâtreté, de témérité, d'aveuglement, de manquer de sens commun. Voyez un peu, disent ceux-ci, en quelles absurdités l'on tombe quand on s'éloigne de la vérité. Les autres en disent autant de leur côté. Et ce n'est rien avancer, mais perdre des paroles ; c'est pourquoi il n'y a rien de plus judicieux, ni de plus sage que ce sentiment de saint Augustin : *Omittamu ista communia que dici ex utraque parte possunt, licet veredici ex utraque parte non possint*. Il est visible que ce défaut se peut réduire à la pétition de principe, puisque l'on y suppose ce que l'on doit prouver.

III. Les fausses inductions par lesquelles on tire des propositions générales de quelques

expériences particulières, sont une des plus communes sources des faux raisonnements des hommes. Il ne leur faut que trois ou quatre exemples pour en former une maxime et un lieu commun, et pour s'en servir ensuite de principe pour décider toutes choses.

Il y a beaucoup de maladies cachées aux plus habiles médecins, et souvent les remèdes ne réussissent pas ; des esprits excessifs en concluent, que la médecine est absolument inutile, et que c'est un métier de charlatans.

Il y a des femmes légères et déréglées : cela suffit à des jaloux pour concevoir des soupçons injustes contre les plus honnêtes ; et à des écrivains licencieux, pour les condamner toutes généralement.

Il y a souvent des personnes qui cachent de grands vices sous une apparence de piété ; des libertins en concluent que toute la dévotion n'est qu'hypocrisie.

Il y a des choses obscures et cachées, et l'on se trompe quelque fois grossièrement. Toutes choses sont obscures et incertaines, disent les anciens et nouveaux Pyrrhoniens, et nous ne pouvons connaître la vérité d'aucune avec certitude.

Il y a de l'inégalité dans quelques actions des hommes : cela suffit pour en faire un lieu

commun dont personne ne soit excepté. Ce n'est qu'inconstance, disent-ils, que légèreté, qu'instabilité, que la conduite des hommes, même les plus sages. *Nous ne pensons ce que nous voulons, qu'à l'instant que nous le voulons; nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment.* Il y a des philosophes peu religieux. Tous les philosophes sont des libertins, et des impies, disent quelques personnes téméraires et indiscrètes.

La plupart du monde ne saurait présenter les défauts ou les bonnes qualités des autres, que par des propositions générales et excessives. De quelques actions particulières on en conclut l'habitude; de trois ou quatre fautes on en fait une coutume; ce qui arrive une fois le mois, une fois l'an arrive tous les jours, à toutes heures, à tout moment dans les discours des hommes : tant ils ont peu de soin de garder dans leurs paroles les bornes de la vérité et de la justice.

IV. C'est une faiblesse et une injustice que l'on condamne souvent et que l'on évite peu, de juger des conseils par les événements, et de rendre coupables ceux qui ont pris une résolution prudente selon les circonstances qu'ils pouvaient voir, de toutes les mauvaises suites qui en sont arrivées, ou par un simple

hasard, ou par la malice de ceux qui l'ont traversée, ou par quelques autres rencontres qu'il ne leur était pas possible de prévoir. Non seulement les hommes aiment autant être heureux que sages, mais ils ne font pas de différence entre heureux et sages, ni entre malheureux et coupables. Cette distinction leur paraît trop subtile. On est ingénieux pour trouver les fautes que l'on s'imagine avoir attiré les mauvais succès; et comme les astrologues, lorsqu'ils savent un certain accident, ne manquent jamais de trouver l'aspect des astres qui l'a produit, on ne manque aussi jamais de trouver, après les disgrâces et les malheurs, que ceux qui y sont tombés les ont mérités par quelque imprudence. Il n'a pas réussi, il a donc tort. C'est ainsi que l'on raisonne dans le monde, et qu'on y a toujours raisonné, parce qu'il y a toujours eu peu d'équité dans les jugements des hommes.

V. La passion est plutôt une source générale de mauvais raisonnements, qu'une manière particulière de mal raisonner; néanmoins on y peut rapporter certains faux jugements qui ne semblent être tirés que de la passion même, sans l'entremise d'aucune autre erreur. Combien voit-on de personnes qui ne peuvent plus reconnaître aucune bonne

qualité, ni naturelle, ni acquise, dans ceux contre qui ils ont conçu de l'aversion, ou qui ont été contraires en quelque chose à leurs sentiments, à leurs désirs, à leurs intérêts ? Cela suffit pour devenir tout d'un coup à leur égard téméraire, orgueilleux, ignorant, sans foi, sans honneur, sans conscience. Leurs affections et leurs désirs ne sont pas plus justes ni plus modérés que leur haine. S'ils aiment quelqu'un, il est exempt de toute sorte de défaut ; tout ce qu'ils désirent est juste et facile, tout ce qu'ils ne désirent pas est injuste et impossible, sans qu'ils puissent alléguer aucune raison de tous ces jugements, que la passion même qui les possède : de sorte qu'encore qu'ils ne fassent pas dans leur esprit ce raisonnement formel : je l'aime ; donc c'est le plus habile homme du monde : je le hais ; donc c'est un homme de néant, ils le font en quelque sorte dans leur cœur ; et c'est pourquoi on peut appeler ces sortes d'égarement des sophismes et des illusions du cœur, qui consistent à transporter nos passions dans les objets de nos passions, et à juger qu'ils sont ce que nous voulons ou désirons qu'ils soient : ce qui est sans doute très déraisonnable, puisque nos désirs ne changent rien dans l'être de ce qui est hors de nous, et qu'il n'y a que Dieu,

dont la volonté soit tellement efficace, que les choses sont tout ce qu'il veut qu'elles soient.

On voit assez combien ce défaut est ridicule; et néanmoins il n'y a rien de plus commun. On croit le faux parce qu'on le veut croire; ce qui nous plaît nous paraît vrai; et nos intérêts, et nos passions donnent ordinairement le plus grand branle à nos jugements : c'est le poids qui emporte la balance, et qui nous détermine dans la plupart de nos doutes. Il n'en faut point d'autres preuves que ce que nous voyons tous les jours, que de choses tenues partout ailleurs pour douteuses, ou même pour fausses, sont tenues pour très certaines par tous ceux d'une nation, ou d'une profession ou d'un institut. Car n'étant pas possible que ce qui est vrai en Espagne soit faux en France, ni que l'esprit de tous les Espagnols soit tellement autrement tourné que celui de tous les Français, qu'à ne juger des choses que par les règles de la raison, ce qui paraît vrai généralement aux uns, paraisse faux généralement aux autres; il est visible que cette diversité de jugement ne peut venir d'autre cause, sinon qu'il plaît aux uns de tenir pour vrai ce qui leur est avantageux, et que les autres n'y ayant point d'intérêt en jugent d'une autre sorte.

Cependant qu'y a-t-il de moins raisonnable que de prendre notre intérêt pour motif de croire une chose ? Tout ce qu'il peut faire au plus, est de nous porter à considérer avec plus d'attention les raisons qui peuvent nous faire découvrir la vérité de ce que nous désirons être vrai : mais il n'y a que cette vérité, qui doit se trouver dans la chose même indépendamment de nos désirs, qui doive nous persuader. Je suis d'un tel pays ; donc je dois croire qu'un tel saint y a prêché l'Évangile. Je suis d'un tel ordre ; donc je crois qu'un tel privilège est véritable. Ce ne sont pas là des raisons. De quelque ordre et de quelque pays que vous soyez, vous ne devez croire que ce qui est vrai, et que ce que vous seriez disposé à croire si vous étiez d'un autre pays, d'un autre ordre, d'une autre profession.

On peut rapporter à la même illusion celle de ceux qui décident tout par un principe fort général, qui est qu'ils ont raison, qu'ils connaissent la vérité ; d'où il ne leur est pas difficile de conclure que les autres qui ne sont pas de leur sentiment ont tort : en effet la conclusion est nécessaire. Mais le défaut de ces personnes n'est pas de croire qu'ils ont raison, puisque c'est une chose commune à tous ceux qui sont persuadés de quelque

chose ; mais de s'en servir de principe à l'égard des autres qui ne sont d'un autre sentiment qu'eux, que parce qu'ils sont persuadés qu'ils n'ont pas raison.

Il y en a de même qui n'ont point d'autre fondement, pour rejeter certaines opinions, que ce plaisant raisonnement : Si cela était, je ne serais pas un habile homme : or, je suis un habile homme ; donc cela n'est pas. C'est la principale raison qui a fait rejeter longtemps certains remèdes très utiles et des expériences très certaines ; parce que ceux qui ne s'en étaient point encore avisés concevaient qu'ils se seraient donc trompés jusqu'alors. Quoi ! Si le sang, disaient-ils, avait une révolution circulaire dans le corps ; si l'aliment ne se portait pas au foie par les veines mézarrâïques ; si l'artère veineuse portait le sang au cœur ; si le sang montait par la veine cave descendante ; si la nature n'avait point d'horreur du vide ; si l'air était pesant et avait un mouvement en bas, j'aurais ignoré des choses importantes dans l'anatomie et dans la physique : il faut donc que cela ne soit pas. Mais pour les guérir de cette fantaisie, il ne faut que leur bien représenter que c'est un très petit inconvénient qu'un homme se trompe, et qu'ils ne laisseront pas d'être

habiles en d'autres choses, quoiqu'ils ne l'aient pas été en celles qui auraient été nouvellement découvertes.

VI. Mais il n'y a point de faux raisonnements plus fréquents parmi les hommes, que ceux où l'on tombe, ou en jugeant témérairement de la vérité des choses par une autorité qui n'est pas suffisante pour nous en assurer, ou en décidant le fond par la manière. Nous appellerons l'un le sophisme de l'autorité, et l'autre le sophisme de la manière.

Pour comprendre combien ils sont ordinaires, il ne faut que considérer que la plupart des hommes ne se déterminent point à croire un sentiment plutôt qu'un autre, par des raisons solides et essentielles qui en feraient connaître la vérité, mais par certaines marques extérieures et étrangères qui sont plus convenables, ou qu'ils jugent plus convenables à la vérité qu'à la fausseté.

La raison en est que la vérité intérieure des choses est souvent assez cachée ; que les esprits des hommes sont ordinairement faibles et obscurs, pleins de nuages et de faux jours, au lieu que ces marques extérieures sont claires et sensibles : de sorte que, comme les hommes se portent aisément à ce qui leur est le plus facile, ils se rangent presque toujours du côté

où ils voient ces marques extérieures qu'ils discernent facilement.

Elles peuvent se réduire à deux principales : l'autorité de celui qui propose la chose, et la manière dont elle est proposée ; et ces deux voies de persuader sont si puissantes qu'elles emportent presque tous les esprits.

Ainsi Dieu, qui voulait que la connaissance certaine des mystères de la foi pût s'acquérir par les plus simples d'entre les fidèles, a eu la bonté de s'accommoder à cette faiblesse de l'esprit des hommes, en ne la faisant pas dépendre d'un examen particulier de tous les points qui nous sont proposés à croire ; mais en nous donnant pour règle certaine de la vérité l'autorité de l'Église universelle qui nous les propose, qui, étant claire et évidente, retire les esprits de tous les embarras où les engageraient nécessairement les discussions particulières de ces mystères.

Ainsi, dans les choses de la foi, l'autorité de l'Église universelle est entièrement décisive ; et tant s'en faut qu'elle puisse être un sujet d'erreur, qu'on ne tombe dans l'erreur qu'en s'écartant de son autorité, et en refusant de s'y soumettre.

On tire aussi dans les matières de religion des arguments convaincants, de la manière

dont elles sont proposées. Quand on a vu, par exemple, en divers siècles de l'Église, et principalement dans le dernier, des hommes qui tâchaient de planter leurs opinions par le fer et par le sang; quand on les a vus armés contre l'Église par le schisme, contre les puissances temporelles par la révolte; quand on a vu des gens sans mission ordinaire, sans miracles, sans aucunes marques extérieures de piété, et plutôt avec des marques sensibles de dérèglement, entreprendre de changer la foi et la discipline de l'Église, une manière si criminelle étant plus que suffisante pour les faire rejeter par toutes les personnes raisonnables, et pour empêcher les plus grossières de les écouter.

Mais dans les choses dont la connaissance n'est pas absolument nécessaire, et que Dieu a laissées davantage au discernement de la raison de chacun en particulier, l'autorité et la manière ne sont pas si considérables, et elles servent souvent à engager plusieurs personnes à des jugements contraires à la vérité.

On n'entreprend pas ici de donner des règles et des bornes précises de la déférence qu'on doit à l'autorité dans les choses humaines, mais de marquer seulement quelques fautes grossières que l'on commet en cette

matière.

Souvent on ne regarde que le nombre des témoins, sans considérer si ce nombre fait qu'il soit plus probable qu'on ait rencontré la vérité, ce qui n'est pas raisonnable. Car, comme un auteur de ce temps a judicieusement remarqué, dans les choses difficiles et qu'il faut que chacun trouve par soi-même, il est plus vraisemblable qu'un seul trouve la vérité, que non pas qu'elle soit découverte par plusieurs. Ainsi ce n'est pas une bonne conséquence ; cette opinion est suivie du plus grand nombre des philosophes, donc elle est la plus vraie.

Souvent on se persuade par certaines qualités qui n'ont aucune liaison avec la vérité des choses dont il s'agit. Ainsi, il y a quantité de gens qui croient, sans autre examen, ceux qui sont les plus âgés, et qui ont plus d'expérience dans les choses mêmes qui ne dépendent ni de l'âge ni de l'expérience, mais de la lumière de l'esprit.

La piété, la sagesse, la modération sont sans doute les qualités les plus estimables qui soient au monde, et elles doivent donner beaucoup d'autorité aux personnes qui les possèdent, dans les choses qui dépendent de la piété, de la sincérité, et même d'une lumière de Dieu, qu'il est plus probable que

Dieu communique davantage à ceux qui le servent plus purement ; mais il y a une infinité de choses qui ne dépendent que d'une lumière humaine, d'une expérience humaine, d'une pénétration humaine, et dans ces choses, ceux qui ont l'avantage de l'esprit et de l'étude méritent plus de créance que les autres. Cependant il arrive souvent le contraire, et plusieurs estiment qu'il est plus sûr de suivre dans ces choses mêmes le sentiment des plus gens de bien.

Cela vient en partie de ce que ces avantages d'esprit ne sont pas si sensibles que le règlement extérieur qui paraît dans les personnes de piété, et en partie aussi de ce que les hommes n'aiment point à faire des distinctions ; le discernement les embarrasse ; ils veulent tout ou rien. S'ils ont créance à une personne pour quelque chose, ils la croient en tout ; s'ils n'en ont point pour une autre, ils ne la croient en rien ; ils aiment les voies courtes, décisives et abrégées ; mais cette humeur, quoique ordinaire, ne laisse pas d'être contraire à la raison qui nous fait voir que les mêmes personnes ne sont pas croyables en tout, parce qu'elles ne sont pas éminentes en tout, et que c'est mal raisonner que de conclure : C'est un homme grave ; donc

il est intelligent et habile en toutes choses.

Il est vrai que s'il y a des erreurs pardonnables, ce sont celles où l'on s'engage en déférant plus qu'il ne faut au sentiment de ceux qu'on estime gens de bien ; mais il y a une illusion beaucoup plus absurde en soi, et qui est néanmoins très ordinaire, qui est de croire qu'un homme dit vrai, parce qu'il est de condition, qu'il est riche ou élevé en dignité.

Ce n'est pas que personne fasse expressément ces sortes de raisonnements : Il a cent mille livres de rente, donc il a raison ; il est de grande naissance, donc on doit croire ce qu'il avance comme véritable ; c'est un homme qui n'a point de bien, il a donc tort : néanmoins il se passe quelque chose de semblable dans l'esprit de la plupart des hommes, et qui emporte leur jugement sans qu'ils y pensent.

Qu'une même chose soit proposée par une personne de qualité, ou par un homme de néant, on l'approuvera souvent dans la bouche de cette personne de qualité, lorsqu'on ne daignera pas même l'écouter dans celle d'un homme de basse condition. L'Écriture a voulu nous instruire de cette humeur des hommes, en la présentant parfaitement dans le livre de l'Ecclésiastique : Si le riche parle, dit-elle, tout le monde se tait, et on élève ses

paroles jusqu'aux nues ; si le pauvre parle, on demande qui est celui-là ? *Diues locutus est et omnes tacuerunt, et verbum illius usque ad nubes perducent : pauper locutus est, et dicunt quis est hic ?* Lorsque le riche, dit encore l'Écriture en ce même lieu, avance des choses folles et arrogantes, on l'approuve et on le justifie ; et quand le pauvre parle sagement, on ne veut pas même l'écouter. *Diues locutus est superba, et iustificaverunt illum : humilis locutus est sensate, et non est datus ei locus.*

Il est certain que la complaisance et la flatterie ont beaucoup de part dans l'approbation que l'on donne aux actions et aux paroles des personnes de condition, et qu'ils l'attirent souvent aussi par une certaine grâce extérieure et par une manière d'agir noble, libre et naturelle, qui leur est quelquefois si particulière qu'elle est presque inimitable à ceux qui sont de basse naissance ; mais il est certain aussi qu'il y en a plusieurs qui approuvent tout ce que font et disent les grands, par un abaissement intérieur de leur esprit, qui plie sous le fait de la grandeur, et qui n'a pas la vue assez ferme pour en soutenir l'éclat ; et que cette pompe extérieure qui les environne en impose toujours un peu, et fait quelque impression sur les âmes les plus fortes.

La raison de cette tromperie vient de la corruption du cœur des hommes, qui, ayant une passion ardente pour l'honneur et les plaisirs, conçoivent nécessairement beaucoup d'amour pour les richesses et les autres qualités par le moyen desquelles on obtient ces honneurs et ces plaisirs. Or, l'amour que l'on a pour toutes ces choses que le monde estime fait que l'on juge heureux ceux qui les possèdent; et en les jugeant heureux, on les place au-dessus de soi, et on les regarde comme des personnes éminentes et élevées. Cette accoutumance de les regarder avec estime passe insensiblement de leur fortune à leur esprit. Les hommes ne font pas d'ordinaire les choses à demi. On leur donne donc une âme aussi élevée que leur rang, on se soumet à leurs opinions, et c'est la raison de la créance qu'ils trouvent ordinairement dans les affaires qu'ils traitent.

Mais cette illusion est encore bien plus forte dans les grands mêmes, qui n'ont pas eu soin de corriger l'impression que leur fortune fait naturellement dans leur esprit, qu'elle n'est dans ceux qui leur sont inférieurs. Il y en a peu qui ne fassent une raison de leur condition et de leurs richesses, et qui ne prétendent que leurs sentiments doivent

prévaloir sur celui de ceux qui sont au-dessous d'eux. Ils ne peuvent souffrir que ces gens qu'ils regardent avec mépris prétendent avoir autant de jugement et de raison qu'eux; et c'est ce qui les rend si impatients la moindre contradiction qu'on leur fait.

Tout cela vient encore de la même source, c'est-à-dire des fausses idées qu'ils ont de leur grandeur, de leur noblesse et de leurs richesses. Au lieu de les considérer comme des choses entièrement étrangères à leur être, qui n'empêchent pas qu'ils ne soient parfaitement égaux à tout le reste des hommes, selon l'âme et selon le corps, et qui n'empêchent pas qu'ils n'aient le jugement aussi faible et aussi capable de se tromper que celui de tous les autres, ils incorporent en quelque manière dans leur essence toutes ces qualités de grand, de noble, de riche, de maître, de seigneur, de prince; ils en grossissent leur idée, et ne se représentent jamais à eux-mêmes sans tous leurs titres, tout leur attirail et tout leur train.

Ils s'accoutument à se regarder dès leur enfance comme une espèce séparée des autres hommes : leur imagination ne les mêle jamais dans la foule du genre humain; ils sont toujours comtes ou ducs à leurs yeux et jamais simplement hommes. Ainsi, ils se taillent

une âme et un jugement selon la mesure de leur fortune. C'est ce que l'Écriture nous a voulu marquer par ces paroles : *Facultates et virtutes exaltant cor*, les biens et la puissance réhaussent l'âme à ses propres yeux, et font qu'elle s'estime plus grande.

La sottise de l'esprit humain est telle qu'il n'y a rien qui ne lui serve à grandir l'idée qu'il a de lui-même. Une belle maison, un habit magnifique; une grande barbe, font qu'il s'en croit plus habile, et, si l'on y prend garde, il s'estime davantage à cheval ou en carrosse qu'à pied. Il est facile de persuader à tout le monde qu'il n'y a rien de plus ridicule que ces jugements; mais il est très difficile de se garantir entièrement de l'impression secrète que toutes ces choses extérieures font dans l'esprit. Tout ce qu'on peut faire est de s'accoutumer, autant qu'on le peut, à ne donner aucune autorité à toutes les qualités qui ne peuvent en rien contribuer à trouver la vérité, et de n'en donner à celles mêmes qui y contribuent qu'autant qu'elles y contribuent effectivement. L'âge, la science, l'étude, l'expérience, l'esprit, la vivacité, la retenue, l'exactitude, le travail, servent pour trouver la vérité des choses cachées, et ainsi ces qualités méritent qu'on y ait égard; mais il

faut pourtant les peser avec soin, et ensuite en faire comparaison avec les raisons contraires, car de chacune de ces choses en particulier on ne conclut rien de certain, puisqu'il y a des opinions très fausses qui ont été approuvées par des personnes de fort bon esprit et qui avaient une grande partie de ces qualités.

VII. Il y a encore quelque chose de plus trompeur dans les surprises qui naissent de la manière. Car on est porté naturellement à croire qu'un homme a raison lorsqu'il parle avec grâce, avec facilité, avec gravité, avec modération et avec douceur; et à croire, au contraire, qu'un homme a tort, lorsqu'il parle désagréablement, ou qu'il fait paraître de l'emportement, de l'aigreur, de la présomption dans ses actions et dans ses paroles : étant difficile de reconnaître une vérité qui est environnée de tant de marque de mensonge, et de rejeter un mensonge qui est couvert des couleurs naturelles de la vérité.

Cependant, si l'on ne juge du fond des choses que par ces manières extérieures et sensibles, il est impossible qu'on n'y soit souvent trompé. Car il y a des gens qui débitent gravement et modestement des sottises; et d'autres, au contraire, qui, étant d'un naturel prompt, ou qui, étant même possédés de

quelque passion qui paraît dans leur visage et dans leurs paroles, ne laissent pas d'avoir la vérité de leur côté. Il y a des esprits fort médiocres et très superficiels, qui, pour avoir été nourris à la cour, où l'on étudie et où l'on pratique mieux l'art de plaire que partout ailleurs, ont des manières fort agréables, sous lesquelles ils font passer beaucoup de faux jugements ; il y en a d'autres, au contraire, qui, n'ayant aucun extérieur, ne laissent pas d'avoir l'esprit grand et solide dans le fond. Il y en a qui parlent mieux qu'ils ne pensent, et d'autres qui pensent mieux qu'ils ne parlent. Ainsi, la raison veut que ceux qui en sont capables n'en jugent point par ces choses extérieures, et qu'ils ne laissent pas de se rendre à la vérité, non seulement lorsqu'elle est proposée avec ces manières choquantes et désagréables, mais lors même qu'elle est mêlée avec quantité de faussetés : car une même personne peut dire vrai en une chose et faux dans une autre, avoir raison en ce point et tort en celui-là.

Il faut donc considérer chaque chose séparément, c'est-à-dire qu'il faut juger de la manière par la manière, et du fond par le fond, et non du fond par la manière, ni de la manière par le fond. Une personne a tort de par-

ler avec colère, et elle a raison de dire vrai ; et, au contraire, une autre a raison de parler sagement et civilement, et elle a tort d'avancer des faussetés.

Mais, comme il est raisonnable d'être sur ses gardes, pour ne pas conclure qu'une chose est vraie ou fausse, parce qu'elle est proposée de telle ou telle façon, il est juste aussi que ceux qui désirent persuader les autres de quelque vérité qu'ils ont reconnue s'étudient à la revêtir des manières favorables qui sont propres à la faire approuver, et à éviter les manières odieuses qui ne sont capables que d'en éloigner les hommes.

Ils doivent se souvenir que, quand il s'agit d'entrer dans l'esprit du monde, c'est peu de chose que d'avoir raison ; et que c'est un grand mal de n'avoir que raison, et de n'avoir pas ce qui est nécessaire pour faire goûter la raison.

S'ils honorent sérieusement la vérité, ils ne doivent pas la déshonorer, en la couvrant des marques de la fausseté et du mensonge ; et, s'ils l'aiment sincèrement, ils ne doivent pas attirer sur elle la haine et l'aversion des hommes par la manière choquante dont ils la proposent. C'est le plus grand précepte de la rhétorique, qui est d'autant plus utile, qu'il sert à régler l'âme aussi bien que les

paroles ; car, encore que ce soient deux choses différentes d'avoir tort dans la manière et d'avoir tort dans le fond, néanmoins les fautes de la manière sont souvent plus grandes et plus considérables que celles du fond.

En effet, toutes ces manières fières, présomptueuses, aigres, opiniâtres, emportées, viennent toujours de quelque dérèglement d'esprit, qui est souvent plus considérable que le défaut d'intelligence et de lumière que l'on reprend dans les autres ; et même il est toujours injuste de vouloir persuader les hommes de cette sorte : car il est bien juste que l'on se rende à la vérité, quand on la connaît ; mais il est injuste qu'on exige des autres qu'ils tiennent pour vrai tout ce que l'on croit, et qu'ils défèrent à notre seule autorité ; et c'est néanmoins ce que l'on fait en proposant la vérité avec ces manières choquantes : car l'air du discours entre ordinairement dans l'esprit avec les raisons, l'esprit étant plus prompt pour apercevoir cet air, qu'il ne l'est pour comprendre la solidité des preuves, qui souvent ne se comprennent point du tout. Or, l'air du discours étant ainsi séparé des preuves, ne marque que l'autorité que celui qui parle s'attribue ; de sorte que s'il est aigre et impérieux, il rebute nécessairement

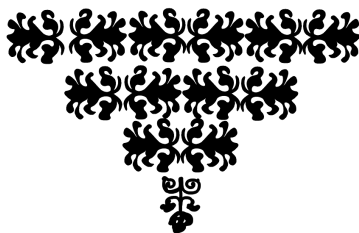
l'esprit des autres, parce qu'il paraît qu'on veut emporter par autorité, et par une espèce de tyrannie, ce qu'on ne doit obtenir que par la persuasion et par la raison.

Cette injustice est encore plus grande, s'il arrive qu'on emploie ces manières choquantes pour combattre des opinions communes et reçues ; car la raison d'un particulier peut bien être préférée à celle de plusieurs, lorsqu'elle est plus vraie : mais un particulier ne doit jamais prétendre que son autorité doive prévaloir à celle de tous les autres.

Ainsi, non seulement la modestie et la prudence, mais la justice même oblige de prendre un air rabaissé quand on combat des opinions communes, ou une autorité affermie, parce qu'autrement on ne peut éviter cette injustice, d'opposer l'autorité d'un particulier à une autorité, ou publique, ou plus grande et plus établie. On ne peut témoigner trop de modération, quand il s'agit de troubler la possession d'une opinion reçue, ou d'une créance acquise depuis longtemps. Ce qui est si vrai, que saint Augustin l'étend même aux vérités de la religion, ayant donné cette excellente règle à tous ceux qui sont obligés d'instruire les autres.

Voici de quelle sorte, dit-il, les catholiques

sages et religieux enseignent ce qu'ils doivent enseigner aux autres. Si ce sont des choses communes et autorisées, ils les proposent d'une manière pleine d'assurance, et qui ne témoigne aucun doute, en l'accompagnant de toute la douceur qui leur est possible ; mais si ce sont des choses extraordinaires, quoiqu'ils en reconnaissent très clairement la vérité, ils les proposent plutôt comme des doutes et comme des questions à examiner, que comme des dogmes et des décisions arrêtées, pour s'accommoder en cela à la faiblesse de ceux qui les écoutent. Que si une vérité est si haute qu'elle surpasse les forces de ceux à qui l'on parle, ils aiment mieux la retenir pour quelque temps, pour leur donner lieu de croître et de s'en rendre capables, que de la leur découvrir en cet état de faiblesse, où elle ne ferait que les accabler.





QUATRIÈME PARTIE

DE LA MÉTHODE.

Il nous reste à expliquer la dernière partie de la Logique, qui regarde la méthode, laquelle est sans doute l'une des plus utiles et des plus importantes. Nous avons cru devoir y joindre ce qui regarde la démonstration, parce qu'elle ne consiste pas d'ordinaire en un seul argument, mais dans une suite de plusieurs raisonnements, par lesquels on prouve invinciblement quelque vérité; et que même il sert de peu pour bien démontrer, de savoir les règles des syllogismes, ce à quoi l'on manque très peu souvent; mais que le tout est de bien arranger ses pensées, en se servant de celles qui sont claires et évidentes, pour pénétrer dans ce qui paraissait plus caché. Or c'est proprement à quoi sert la vraie méthode.



CHAPITRE I

*DE DEUX SORTES DE MÉTHODES, ANALYSE
ET SYNTHÈSE. EXEMPLE DE L'ANALYSE.*

ON peut appeler généralement méthode l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres, quand nous la connaissons déjà.

Ainsi il y a deux sortes de méthodes ; l'une pour découvrir la vérité, qu'on appelle *analyse* ou *méthode de résolution*, et qu'on peut aussi appeler *méthode d'invention* : et l'autre pour la faire entendre aux autres, quand on l'a trouvée, qu'on appelle *synthèse* ou *méthode de composition*, et qu'on peut aussi appeler *méthode de doctrine*.

Dans l'analyse ou méthode d'invention, on suppose que ce qu'on cherche n'est pas entièrement connu, mais qu'on le peut connaître en l'examinant plus particulièrement, et se servant des connaissances que cet examen nous donnera pour arriver à celle que nous cherchons ; comme si on propose, *si l'âme de l'homme est immortelle*, et que, pour le chercher on s'applique à considérer la nature

de notre âme, on y remarque, premièrement, que c'est le propre de l'âme de penser, et qu'elle pourrait douter de tout, sans pouvoir douter si elle pense, puisque le doute même est une pensée. On examine ensuite ce que c'est que de penser ; et, ne voyant point que dans l'idée de la pensée il y ait rien d'enfermé de ce qui est enfermé dans l'idée de la substance étendue qu'on appelle corps, et qu'on peut même nier de la pensée tout ce qui appartient au corps, comme d'être long, large, profond, d'avoir diversité de parties, d'être d'une telle ou d'une telle figure, d'être divisible, etc., Sans détruire pour cela l'idée qu'on a de la pensée ; on en conclut que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce qu'il est de la nature du mode de ne pouvoir être conçu en niant de lui la chose dont il serait mode. D'où l'on infère encore que la pensée n'étant point un mode de la substance étendue, il faut que ce soit l'attribut d'une autre substance ; et qu'ainsi la substance qui pense et la substance étendue soient deux substances réellement distinctes. D'où il s'ensuit que la destruction de l'une ne doit point emporter la destruction de l'autre ; puisque même la substance étendue n'est point proprement détruite, mais que tout ce qui arrive, en ce que nous

appelons destruction, n'est autre chose que le changement ou la dissolution de quelques parties de la matière qui demeure toujours dans la nature, comme nous jugeons fort bien qu'en rompant toutes les roues d'une horloge, il n'y a point de substance détruite, quoique l'on dise que cette horloge est détruite : ce qui fait voir que l'âme, n'étant point divisible et composée d'aucunes parties, ne peut périr, et par conséquent qu'elle est immortelle.

Voilà ce qu'on appelle *analyse* ou *résolution*, où il faut remarquer 1. qu'on doit y pratiquer, aussi bien que dans la méthode qu'on appelle *de composition*, de passer toujours de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins. Car il n'y a point de vraie méthode qui puisse se dispenser de cette règle.

2. Mais qu'elle diffère de celle de composition, en ce que l'on prend ces vérités connues dans l'examen particulier de la chose que l'on se propose de connaître, et non dans les choses plus générales, comme on fait dans la méthode de doctrine. Ainsi, dans l'exemple que nous avons proposé, on ne commence pas par l'établissement de ces maximes générales : Que nulle substance ne périt à proprement parler ; que ce qu'on appelle destruction n'est qu'une dissolution de parties ; qu'ainsi ce qui

n'a point de parties ne peut être détruit, etc. ; mais on monte par degrés à ces connaissances générales.

3. On n'y propose les maximes claires et évidentes qu'à mesure qu'on en a besoin, au lieu que dans l'autre on les établit d'abord, ainsi que nous dirons plus bas.

4. Enfin ces deux méthodes ne diffèrent que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, de celui que l'on fait en descendant de la montagne dans la vallée ; ou comme diffèrent les deux manières dont on peut se servir pour prouver qu'une personne est descendue de saint Louis, dont l'une est de montrer que cette personne a tel pour père, qui était fils d'untel, et celui-là d'un autre, et ainsi jusqu'à saint Louis ; et l'autre de commencer par saint Louis, et montrer qu'il a eu tels enfants, et ces enfants d'autres, en descendant jusqu'à la personne dont il s'agit : et cet exemple est d'autant plus propre, en cette rencontre, qu'il est certain que, pour trouver une généalogie inconnue, il faut remonter du fils au père : au lieu que, pour l'expliquer après l'avoir trouvée, la manière la plus ordinaire est de commencer par le tronc pour en faire voir les descendants ; qui est aussi ce qu'on fait d'ordinaire dans les sciences, où, après s'être

servi de l'analyse pour trouver quelque vérité, on se sert de l'autre méthode pour expliquer ce qu'on a trouvé.

On peut comprendre par là ce que c'est que l'analyse des géomètres : car voici en quoi elle consiste. Une question leur ayant été proposée, dont ils ignorent la vérité ou la fausseté, si c'est un théorème, la possibilité ou l'impossibilité, si c'est un problème, ils supposent que cela est comme il est proposé ; et, examinant ce qui s'ensuit de là, s'ils arrivent, dans cet examen, à quelque vérité claire dont ce qui leur est proposé soit une suite nécessaire, ils en concluent que ce qui leur est proposé est vrai ; et reprenant ensuite par où ils avaient fini, ils le démontrent par l'autre méthode qu'on appelle *de composition*. Mais s'ils tombent, par une suite nécessaire de ce qui leur est proposé, dans quelque absurdité ou impossibilité, ils en concluent que ce qu'on leur avait proposé est faux et impossible.

Voilà ce qu'on peut dire généralement de l'analyse, qui consiste plus dans le jugement et dans l'adresse de l'esprit que dans des règles particulières. Ces quatre néanmoins, que Descartes propose dans sa Méthode, peuvent être utiles pour se garder de l'erreur en voulant rechercher la vérité dans les sciences humaines,

quoique, à dire vrai, elles soient générales pour toutes sortes de méthodes, et non particulières pour la seule analyse.

La 1. est de *ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, qu'on ne la connaisse évidemment être telle, c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en ses jugements que ce qui se présente si clairement à l'esprit, qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute.*

La 2. de *diviser chacune des difficultés qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut, et qu'il est requis pour les résoudre.*

La 3. de *conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.*

La 4. de *faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, qu'on puisse s'assurer de ne rien omettre.*

Il est vrai qu'il y a beaucoup de difficulté à observer ces règles ; mais il est toujours avantageux de les avoir dans l'esprit, et de les garder autant que l'on peut lorsqu'on veut trouver la vérité par la voie de la raison, et autant que

notre esprit est capable de la connaître.



CHAPITRE II

*DE LA MÉTHODE DE COMPOSITION, ET
PARTICULIÈREMENT DE CELLE
QU'OBSERVENT LES GÉOMÈTRES.*

C^E que nous avons dit dans le chapitre précédent nous a déjà donné quelque idée de la méthode de composition, qui est la plus importante, en ce que c'est celle dont on se sert pour expliquer toutes les sciences.

Cette méthode consiste principalement à commencer par les choses les plus générales et les plus simples, pour passer aux moins générales et plus composées. On évite par là les redites ; puisque, si on traitait les espèces avant le genre, comme il est impossible de bien connaître une espèce sans en connaître le genre, il faudrait expliquer plusieurs fois la nature du genre dans l'explication de chaque espèce.

Il y a encore beaucoup de choses à observer pour rendre cette méthode parfaite et entièrement propre à la fin qu'elle doit se proposer, qui est de nous donner une

connaissance claire et distincte de la vérité : mais, parce que les préceptes généraux sont plus difficiles à comprendre, quand ils sont séparés de toute matière, nous considérons la méthode que suivent les géomètres comme étant celle qu'on a toujours jugée la plus propre pour persuader la vérité et en convaincre entièrement l'esprit ; et nous ferons voir premièrement ce qu'elle a de bon, et en second lieu ce qu'elle semble avoir de défectueux.

Les géomètres ayant pour but de n'avancer rien que de convaincant, ils ont cru pouvoir y arriver en observant trois choses en général.

La 1. est de *ne laisser aucune ambiguïté dans les termes*, à quoi ils ont pourvu par les définitions des mots dont nous avons parlé dans la première partie.

La 2. est de *n'établir leurs raisonnements que sur des principes clairs et évidents*, et qui ne puissent être contestés par aucune personne d'esprit : ce qui fait qu'avant toutes choses ils posent les axiomes qu'ils demandent qu'on leur accorde, comme étant si clairs, qu'on les obscurcirait en voulant les prouver.

La 3. est de *prouver démonstrativement toutes les conclusions qu'ils avancent*, en ne se servant que des définitions qu'ils ont posées,

des principes qui leur ont été accordés comme étant très évidents, ou des propositions qu'ils en ont déjà tirées par la force du raisonnement, et qui leur deviennent après autant de principes.

Ainsi, on peut réduire à ces trois chefs tout ce que les géomètres observent pour convaincre l'esprit, et renfermer le tout en ces cinq règles très importantes.

Règles nécessaires pour les définitions.

1. *Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques, sans le définir.*

2. *N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués.*

Pour les axiomes.

3. *Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.*

Pour les démonstrations.

4. *Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé, ou les axiomes qui auront été accordés, ou les propositions qui auront déjà été démontrées, ou la construction de*

la chose même dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque opération à faire.

5. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent et qui les expliquent.

Voilà ce que les géomètres ont jugé nécessaire pour rendre les preuves convaincantes et invincibles : et il faut avouer que l'attention à observer ces règles est suffisante pour éviter de faire de faux raisonnements en traitant les sciences, ce qui sans doute est le principal, tout le reste pouvant se dire utile plutôt que nécessaire.



CHAPITRE III

*EXPLICATION PLUS PARTICULIÈRE DE CES
RÈGLES, ET PREMIÈREMENT DE CELLES QUI
REGARDENT LES DÉFINITIONS.*

QUOIQUE nous ayons déjà parlé dans la première partie de l'utilité des définitions des termes, néanmoins cela est si important que l'on ne peut trop l'avoir dans l'esprit ; puisque par là on démêle une infinité

de disputes qui n'ont souvent pour sujet que l'ambiguïté des termes, que l'un prend en un sens, et l'autre en un autre : de sorte que de très grandes contestations cesseraient en un moment, si l'un ou l'autre des disputants avait soin de marquer nettement et en peu de paroles ce qu'il entend par les termes qui sont le sujet de la dispute.

Cicéron a remarqué que la plupart des disputes entre les philosophes anciens, et surtout entre les Stoïciens et les Académiciens, n'étaient fondées que sur cette ambiguïté de paroles, les Stoïciens ayant pris plaisir, pour se relever, de prendre les termes de la morale en d'autres sens que les autres, ce qui faisait croire que leur morale était bien plus sévère et plus parfaite, quoique en effet cette prétendue perfection ne fût que dans les mots, et non dans les choses : le sage des Stoïciens ne prenant pas moins tous les plaisirs de la vie que les philosophes des autres sectes qui paraissaient moins rigoureux, et n'évitant pas avec moins de soin les maux et les incommodités, avec cette seule différence, qu'au lieu que les autres philosophes se servaient des mots ordinaires de biens et de maux, les Stoïciens, en jouissant des plaisirs, ne les appelaient pas des biens, mais des choses préférables,

προηγμένα, et en fuyant les maux, ne les appelaient pas des maux, mais seulement des choses rejetables, ἀποπροηγμένα.

C'est donc un avis très utile de retrancher de toutes les disputes tout ce qui n'est fondé que sur l'équivoque des mots, en les définissant par d'autres termes si clairs qu'on ne puisse plus s'y méprendre.

À cela sert la première des règles que nous venons de rapporter : *Ne laisser aucun terme un peu obscur ou équivoque qu'on ne le définisse.*

Mais, pour tirer toute l'utilité que l'on doit de ces définitions, il faut encore y ajouter la seconde règle.

N'employer, dans les définitions, que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués; c'est-à-dire que des termes qui désignent clairement, autant qu'il se peut, l'idée qu'on veut signifier par le mot qu'on définit.

Car il faut remarquer que quoique les définitions des mots ne soient pas proprement contestables, comme nous l'avons fait voir dans la première partie, elles peuvent néanmoins être défectueuses, lorsqu'elles ne font pas l'effet pour lequel elles sont instituées. Or l'effet qu'elles doivent faire est de marquer distinctement l'idée à laquelle on attache un mot. Et par conséquent il est inutile de

définir un mot, si on le laisse après l'avoir défini dans la même confusion où il était auparavant : ce qui arrivera si l'idée qu'on désigne pour l'attacher à ce mot, n'est pas désignée clairement et distinctement.

Mais de plus quand on n'a pas désigné assez nettement et distinctement l'idée à laquelle on veut attacher un mot, il est presque impossible que dans la suite on ne passe insensiblement à une autre idée que celle qu'on a désignée; c'est-à-dire, qu'au lieu de substituer mentalement à chaque fois qu'on se sert de ce mot la même idée qu'on a désignée, on n'en substitue une autre que la nature nous fournit. Et c'est ce qu'il est aisé de découvrir, en substituant expressément la définition au défini. Car cela ne doit rien changer de la proposition, si on est toujours demeuré dans la même idée, au lieu que cela la changera si on n'y est pas demeuré.

Tout cela se comprendra mieux par quelques exemples. Euclide définit l'angle plan rectiligne. *La rencontre de deux lignes droites inclinées sur un même plan.* Si l'on considère cette définition comme une simple définition de mots, en sorte qu'on regarde le mot d'angle comme ayant été dépouillé de toute signification, pour n'avoir plus que celle

de la rencontre de deux lignes, on ne doit point y trouver à redire ; car il a été permis à Euclide d'appeler du mot d'angle la rencontre de deux lignes : mais il a été obligé de s'en souvenir, et de ne prendre plus le mot d'angle qu'en ce sens. Or, pour juger s'il l'a fait, il ne faut que substituer, toutes les fois qu'il parle de l'angle, au mot d'angle la définition qu'il a donnée ; et si, en substituant cette définition, il se trouve quelque absurdité en ce qu'il dit de l'angle, il s'ensuivra qu'il n'est pas demeuré dans la même idée qu'il avait désignée, mais qu'il est passé insensiblement à une autre, qui est celle de la nature. Il enseigne, par exemple, à diviser un angle en deux. Substituez sa définition. Qui ne voit que ce n'est point la rencontre de deux lignes qu'on divise en deux, que ce n'est point la rencontre de deux lignes qui a des côtés, et qui a une base ou sous-tendante ; mais que tout cela convient à l'espace compris entre les lignes, et non à la rencontre des lignes.

Il est visible que ce qui a embarrassé Euclide, et ce qui l'a empêché de désigner l'angle par les mots d'espace compris entre deux lignes qui se rencontrent, est qu'il a vu que cet espace pouvait être plus grand ou plus petit, quand les côtés de l'angle sont plus

longs ou plus courts, sans que l'angle en soit plus grand et plus petit ; mais il ne devait pas conclure de là que l'angle rectiligne n'était pas un espace, mais seulement que c'était un espace compris entre deux lignes droites qui se rencontrent, indéterminé selon celle de ces deux dimensions qui répond à la longueur de ces lignes, et déterminé selon l'autre par la partie proportionnelle d'une circonférence qui a pour centre le point où ces lignes se rencontrent.

Cette définition désigne si nettement l'idée que tous les hommes ont d'un angle, que c'est tout ensemble une définition de mot et une définition de la chose ; excepté que le mot d'angle comprend aussi, dans le discours ordinaire, un angle solide ; au lieu que, par cette définition, on le restreint à signifier un angle plan rectiligne : et lorsqu'on a ainsi défini l'angle, il est indubitable que tout ce que l'on pourra dire ensuite de l'angle plan rectiligne, tel qu'il se trouve dans toutes les figures rectilignes, sera vrai de cet angle ainsi défini, sans qu'on soit jamais obligé de changer d'idée, ni qu'il se rencontre jamais aucune absurdité en substituant la définition à la place du défini ; car c'est cet espace ainsi expliqué que l'on peut diviser en deux, en trois, en quatre ; c'est cet espace qui

a deux côtés entre lesquels il est compris ; c'est cet espace qu'on peut terminer du côté qu'il est de soi-même indéterminé, par une ligne qu'on appelle base ou sous-tendante ; c'est cet espace qui n'est point considéré comme plus grand ou plus petit, pour être compris entre des lignes plus longues ou plus courtes, parce qu'étant indéterminé selon cette dimension, ce n'est point de là qu'on doit prendre sa grandeur et sa petitesse. C'est par cette définition qu'on trouve le moyen de juger si un angle est égal à un autre angle, ou plus grand ou plus petit : car puisque la grandeur de cet espace n'est déterminée que par la partie proportionnelle d'une circonférence qui a pour centre le point où les lignes qui comprennent l'angle se rencontrent, lorsque deux angles ont pour mesure l'aliquote pareille chacun de sa circonférence, comme la dixième partie, ils sont égaux ; et si l'un a la dixième, et l'autre la douzième, celui qui a la dixième est plus grand que celui qui a la douzième. Au lieu que, par la définition d'Euclide, on ne saurait entendre en quoi consiste l'égalité de deux angles ; ce qui fait une horrible confusion dans ses *Éléments*, comme Ramus a remarqué, quoique lui-même ne rencontre guère mieux.

Voici d'autres définitions d'Euclide, où

il fait la même faute qu'en celle de l'angle. *La raison*, dit-il, *est une habitude de deux grandeurs de même genre, comparées l'une à l'autre selon la quantité; la proportion est une similitude de raisons.*

Par ces définitions, le nom de *raison* doit comprendre l'habitude qui est entre deux grandeurs, lorsque l'on considère de combien l'une surpasse l'autre : car on ne peut nier que ce ne soit une habitude de deux grandeurs comparées selon la quantité : et par conséquent, quatre grandeurs auront proportion ensemble, lorsque la différence de la première à la seconde est égale à la différence de la troisième à la quatrième. Il n'y a donc rien à dire à ces définitions d'Euclide, pourvu qu'il demeure toujours dans ces idées qu'il a désignées par ces mots, et à qui il a donné les noms de *raison* et de *proportion*. Mais il n'y demeure pas, puisque, selon toute la suite de son livre, ces quatre membres 3, 5, 8, 10, ne sont point en proportion, quoique la définition qu'il a donnée au mot de *proportion* leur convienne ; puisqu'il y a entre le premier nombre et le second, comparés selon la quantité, une habitude semblable à celle qui est entre le troisième et le quatrième.

Il fallait donc, pour ne pas tomber dans cet

inconvenient, remarquer qu'on peut comparer deux grandeurs en deux manières; l'une, en considérant de combien l'une surpasse l'autre; et l'autre, de quelle manière l'une est contenue dans l'autre : et comme ces deux habitudes sont différentes, il fallait leur donner divers noms, donnant à la première le nom de *différence*, et réservant à la seconde le nom de *raison*. Il fallait ensuite définir la *proportion* l'égalité de l'une ou de l'autre de ces sortes d'habitudes, c'est-à-dire de la *différence* ou de la *raison*; et, comme cela fait deux espèces, les distinguer aussi par deux divers noms, en appelant l'égalité des différences *proportion arithmétique*, et l'égalité des raisons *proportion géométrique*. Et parce que cette dernière est d'un usage beaucoup plus grand que la première, on pouvait encore avertir que lorsque simplement on nomme *proportion*, ou grandeurs proportionnelles, on entend la proportion géométrique, et que l'on n'entend l'arithmétique que quand on l'exprime. Voilà ce qui aurait démêlé toute cette obscurité, et aurait levé toute équivoque.

Tout cela nous fait voir qu'il ne faut pas abuser de cette maxime, que les définitions des mots sont arbitraires; mais qu'il faut avoir grand soin de désigner si nettement et si

clairement l'idée à laquelle on veut lier le mot que l'on définit, qu'on ne puisse s'y tromper dans la suite du discours, en changeant cette idée, c'est-à-dire en prenant le mot en un autre sens que celui qu'on lui a donné par la définition, en sorte qu'on ne puisse substituer la définition en la place du défini, sans tomber dans quelque absurdité.



CHAPITRE IV

*QUE LES GÉOMÈTRES SEMBLENT N'AVOIR PAS
TOUJOURS BIEN COMPRIS LA DIFFÉRENCE
QU'IL Y A ENTRE LA DÉFINITION DES MOTS
ET LA DÉFINITION DES CHOSES.*

QUOIQUE'IL n'y ait point d'auteurs qui se servent mieux de la définition des mots que les géomètres, je me crois néanmoins ici obligé de remarquer qu'ils n'ont pas toujours pris garde à la différence que l'on doit mettre entre les définitions des choses et les définitions des mots, qui est que les premières sont contestables, et que les autres sont incontestables; car j'en vois qui disputent de ces définitions de mots avec la même chaleur que s'il s'agissait des choses mêmes.

Ainsi, l'on peut voir dans les commentaires de Clavius sur Euclide, une longue dispute et fort échauffée entre Pelletier et lui, touchant l'espace entre la tangente et la circonférence, que Pelletier prétendait n'être pas un angle, au lieu que Clavius soutient que c'en est un. Qui ne voit que tout cela pouvait se terminer en un seul mot, en se demandant l'un à l'autre ce qu'il entendait par le mot angle ?

Nous voyons encore que Simon Stevin, très célèbre mathématicien du prince d'Orange, ayant défini le nombre, *Nombre est cela par lequel s'explique la quantité de chacune chose*, il se met ensuite fort en colère contre ceux qui ne veulent pas que l'unité soit nombre, jusqu'à faire des exclamations de rhétorique, comme s'il s'agissait d'une dispute fort solide. Il est vrai qu'il mêle dans ce discours une question de quelque importance, qui est de savoir si l'unité est au nombre comme le point est à la ligne ; mais c'est ce qu'il fallait distinguer pour ne pas brouiller deux choses très différentes : et ainsi, traitant à part ces deux questions, l'une, si l'unité est nombre, l'autre, si l'unité est au nombre ce qu'est le point à la ligne, il fallait dire, sur la première, que ce n'était qu'une dispute de mots, et que l'unité était nombre ou n'était

pas nombre, selon la définition qu'on voudrait donner au nombre : qu'en le définissant comme Euclide, *nombre est une multitude d'unités assemblées*, il était visible que l'unité n'était pas nombre; mais que, comme cette définition d'Euclide était arbitraire, et qu'il était permis d'en donner une autre au nom de nombre, on pouvait lui en donner une comme est celle que Stevin apporte, selon laquelle l'unité est nombre. Par là la première question est vidée, et on ne peut rien dire, outre cela, contre ceux à qui il ne plaît pas d'appeler l'unité nombre, sans une manifeste pétition de principe, comme on peut voir en examinant les prétendues démonstrations de Stevin. La première est :

*La partie est de même nature que le tout :
Unité est partie d'une multitude d'unités :
Donc l'unité est de même nature qu'une mul-
titude d'unités. Et par conséquent nombre.*

Cet argument ne vaut rien du tout; car, quand la partie serait toujours de la même nature que le tout, il ne s'ensuivrait pas qu'elle dût toujours avoir le même nom que le tout; et, au contraire, il arrive très souvent qu'elle n'a point le même nom. Un soldat est une partie de l'armée, et n'est point une armée;

une chambre est une partie d'une maison, et non point une maison; un demi-cercle n'est point un cercle; la partie d'un carré n'est point un carré. Cet argument prouve donc au plus que l'unité étant partie de la multitude des unités, a quelque chose de commun avec toute multitude d'unités, selon quoi on pourra dire qu'ils sont de même nature; mais cela ne prouve pas qu'on soit obligé de donner le même nom de nombre à l'unité et à la multitude d'unités, puisqu'on peut, si l'on veut, garder le nom de nombre pour la multitude d'unités, et ne donner à l'unité que son nom même d'unité ou de partie du nombre.

La seconde raison de Stevin ne vaut pas mieux :

*Si du nombre donné l'on n'ôte aucun nombre,
le nombre donné demeure :*

*Donc si l'unité n'était pas nombre, en ôtant un
de trois, le nombre donné demeurerait, ce qui
est absurde.*

Mais cette majeure est ridicule, et suppose ce qui est en question; car Euclide niera que le nombre donné demeure, lorsqu'on n'en ôte aucun nombre, puisqu'il suffit, pour ne pas demeurer tel qu'il était, qu'on en ôte ou un nombre, ou une partie du nombre, telle

qu'est l'unité : et si cet argument était bon, on prouverait de la même manière, qu'en ôtant un demi-cercle d'un cercle donné, le cercle donné doit demeurer, parce qu'on n'en a ôté aucun cercle.

Ainsi, tous les arguments de Stevin prouvent au plus qu'on peut définir le nombre en sorte que le mot de nombre convienne à l'unité, parce que l'unité et la multitude d'unités ont assez de convenance pour être signifiés par un même nom : mais ils ne prouvent nullement qu'on ne puisse pas aussi définir le nombre en restreignant ce mot à la multitude d'unités, afin de ne pas être obligé d'excepter l'unité toutes les fois qu'on explique des propriétés qui conviennent à tous les nombres, hormis à l'unité.

Mais la seconde question, qui est de savoir si l'unité est aux autres nombres comme le point est à la ligne, n'est point de même nature que la première, et n'est point une dispute de mot, mais de chose : car il est absolument faux que l'unité soit au nombre comme le point est à la ligne ; puisque l'unité ajoutée au nombre le fait plus grand, au lieu que le point ajouté à la ligne ne la fait point plus grande. L'unité est partie du nombre, et le point n'est point partie de la ligne. L'unité ôtée du nombre, le nombre

donné ne demeure point ; et le point ôté de la ligne, la ligne donnée demeure.

Le même Stevin est plein de semblables disputes sur les définitions des mots, comme quand il s'échauffe pour prouver que le nombre n'est point une quantité discrète ; que la proportion des nombres est toujours arithmétique, et non géométrique, que toute racine de quelque nombre que ce soit est un nombre : ce qui fait voir qu'il n'a point compris proprement ce que c'était qu'une définition de mot, et qu'il a pris les définitions des mots, qui ne peuvent être contestées, pour les définitions des choses, que l'on peut souvent contester avec raison.



CHAPITRE V

*DES RÈGLES QUI REGARDENT LES AXIOMES,
C'EST-À-DIRE LES PROPOSITIONS CLAIRES ET
ÉVIDENTES PAR ELLES-MÊMES.*

TOUT le monde demeure d'accord qu'il y a des propositions si claires et si évidentes d'elles-mêmes, qu'elles n'ont pas besoin d'être démontrées ; et que toutes celles qu'on ne démontre point doivent être telles pour être

principes d'une véritable démonstration : car si elles sont tant soit peu incertaines, il est clair qu'elles ne peuvent être le fondement d'une conclusion tout à fait certaine.

Mais plusieurs ne comprennent pas assez en quoi consiste cette clarté et cette évidence d'une proposition, car, premièrement, il ne faut pas s'imaginer qu'une proposition ne soit claire et certaine, que lorsque personne ne la contredit; et qu'elle doive passer pour douteuse, ou qu'au moins on soit obligé de la prouver, lorsqu'il se trouve quelqu'un qui la nie. Si cela était, il n'y aurait rien de certain ni de clair, puisqu'il s'est trouvé des philosophes qui ont fait profession de douter généralement de tout, et qu'il y en a même qui ont prétendu qu'il n'y avait aucune proposition qui fût plus vraisemblable que sa contraire. Ce n'est donc point par les contestations des hommes qu'on doit juger de la certitude ni de la clarté; car il n'y a rien qu'on ne puisse contester, surtout de parole : mais il faut tenir pour clair ce qui paraît tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considérer les choses avec attention, et qui sont sincères à dire ce qu'ils en pensent intérieurement. C'est pourquoi il y a une parole de très grand sens dans Aristote, qui est que la démonstration ne

regarde proprement que le discours intérieur, et non pas le discours extérieur, parce qu'il n'y a rien de si bien démontré qui ne puisse être nié par un homme opiniâtre, qui s'engage à contester de paroles les choses mêmes dont il est intérieurement persuadé, ce qui est une très mauvaise disposition, et très indigne d'un esprit bien fait ; quoiqu'il soit vrai que cette humeur se prend souvent dans les écoles de philosophie, par la coutume qu'on y a introduite de disputer de toutes choses, et de mettre son honneur à ne se rendre jamais, celui-là étant jugé avoir le plus d'esprit qui est le plus prompt à trouver des défaites pour s'échapper ; au lieu que le caractère d'un honnête homme est de rendre les armes à la vérité, aussitôt qu'il l'aperçoit, et de l'aimer dans la bouche même de son adversaire.

Secondement, les mêmes philosophes, qui tiennent que toutes nos idées viennent de nos sens, soutiennent aussi que toute la certitude et toute l'évidence des propositions vient, ou immédiatement, ou médiatement des sens. *Car, disent-ils, cet axiome même, qui passe pour le plus clair et le plus évident que l'on puisse désirer : Le tout est plus grand que sa partie, n'a trouvé de créance dans notre esprit que parce que, dès notre enfance, nous avons*

observé en particulier, et que tout l'homme est plus grand que sa tête, et toute une maison qu'une chambre, et toute une forêt qu'un arbre, et tout le ciel qu'une étoile.

Cette imagination est aussi fausse que celle que nous avons réfutée dans la première partie, *que toutes nos idées viennent de nos sens*. Car si nous n'étions assurés de cette vérité, *le tout est plus grand que sa partie*, que par les diverses observations que nous en avons faites depuis notre enfance, nous n'en serions que probablement assurés; puisque l'induction n'est un moyen certain de connaître une chose, que quand nous sommes assurés que l'induction est entière, n'y ayant rien de plus ordinaire que de découvrir la fausseté de ce que nous avons cru vrai sur des inductions qui nous paraissaient si générales, qu'on ne s'imaginait point pouvoir y trouver d'exception.

Ainsi, il n'y a pas longtemps qu'on croyait indubitable que l'eau contenue dans un vaisseau courbé, dont un côté était beaucoup plus large que l'autre, se tenait toujours au niveau, n'étant pas plus haute dans le petit côté que dans le grand, parce qu'on s'en était assuré par une infinité d'observations : et néanmoins on a trouvé depuis peu que cela

est faux, quand l'un des côtés est extrêmement étroit, parce qu'alors l'eau s'y tient plus haute que dans l'autre côté. Tout cela fait voir que les seules inductions ne sauraient nous donner une certitude entière d'aucune vérité, à moins que nous ne fussions assurés qu'elles fussent générales, ce qui est impossible ; et par conséquent nous ne serions que probablement assurés de la vérité de cet axiome, *le tout est plus grand que sa partie*, si nous n'en étions assurés que pour avoir vu qu'un homme est plus grand que sa tête, une forêt qu'un arbre, une maison qu'une chambre, le ciel qu'une étoile, puisque nous aurions toujours sujet de douter s'il n'y aurait point quelque autre tout auquel nous n'aurions pas pris garde, qui ne serait pas plus grand que sa partie.

Ce n'est donc point de ces observations que nous avons faites depuis notre enfance, que la certitude de cet axiome dépend ; puisqu'au contraire il n'y a rien de plus capable de nous entretenir dans l'erreur, que de nous arrêter à ces préjugés de notre enfance ; mais elle dépend uniquement de ce que les idées claires et distinctes que nous avons d'un tout et d'une partie renferment clairement, et que le tout est plus grand que la partie, et que la partie est plus petite que le tout : et tout ce

qu'ont pu faire les diverses observations que nous avons faites d'un homme plus grand que sa tête, d'une maison plus grande qu'une chambre, a été de nous servir d'occasion pour faire attention aux idées de *tout* et de *partie*. Mais il est absolument faux qu'elles soient cause de la certitude absolue et inébranlable que nous avons de la vérité de cet axiome, comme je crois l'avoir démontré.

Ce que nous avons dit de cet axiome, peut se dire de tous les autres, et ainsi je crois que la certitude et l'évidence de la connaissance humaine dans les choses naturelles dépend de ce principe :

Tout ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte d'une chose, peut s'affirmer avec vérité de cette chose.

Ainsi, parce qu'*être animal* est renfermé dans l'idée de *l'homme*, je puis affirmer de l'homme qu'il est animal; parce qu'avoir tous ses diamètres égaux est renfermé dans l'idée d'un cercle, je puis affirmer de tout cercle que tous ses diamètres sont égaux; parce qu'avoir tous ses angles égaux à deux droits est renfermé dans l'idée d'un triangle, je dois l'affirmer de tout triangle.

Et l'on ne peut contester ce principe sans détruire toute l'évidence de la connaissance humaine, et établir un pyrrhonisme ridicule ; car nous ne pouvons juger des choses que par les idées que nous en avons, puisque nous n'avons aucun moyen de les concevoir qu'autant qu'elles sont dans notre esprit, et qu'elles n'y sont que par leurs idées. Or, si les jugements que nous formons en considérant ces idées ne regardaient pas les choses en elles-mêmes, mais seulement nos pensées ; c'est-à-dire si de ce que je vois clairement qu'avoir trois angles égaux à deux droits est renfermé dans l'idée d'un triangle, je n'avais pas droit de conclure que, dans la vérité, tout triangle a trois angles égaux à deux droits, mais seulement que je le pense ainsi, il est visible que nous n'aurions aucune connaissance des choses, mais seulement de nos pensées : et par conséquent, nous ne saurions rien des choses que nous nous persuadons savoir le plus certainement ; mais nous saurions seulement que nous les pensons être de telle sorte, ce qui détruirait manifestement toutes les sciences.

Et il ne faut pas craindre qu'il y ait des hommes qui demeurent sérieusement d'accord de cette conséquence, que nous ne savons

d'aucune chose si elle est vraie ou fausse en elle-même; car il y en a de si simples et de si évidentes, comme, *Je pense; donc je suis : Le tout est plus grand que sa partie*, qu'il est impossible de douter sérieusement si elles sont telles en elles-mêmes que nous les concevons. La raison est qu'on ne saurait en douter sans y penser, et on ne saurait y penser sans les croire vraies, et par conséquent on ne saurait en douter.

Néanmoins ce principe seul ne suffit pas pour juger de ce qui doit être reçu pour axiome; car il y a des attributs qui sont véritablement renfermés dans l'idée des choses qui s'en peuvent néanmoins et s'en doivent démontrer, comme l'égalité de tous les angles d'un triangle à deux droits, et de tous ceux d'un hexagone à huit droits, mais il faut prendre garde si l'on n'a besoin que de considérer l'idée d'une chose avec une attention médiocre, pour voir clairement qu'un tel attribut y est renfermé; ou si, de plus, il est nécessaire d'y joindre quelque autre idée pour s'apercevoir de cette liaison. Quand il n'est besoin que de considérer l'idée, la proposition peut être prise pour axiome, surtout si cette considération ne demande qu'une attention médiocre dont tous les esprits ordinaires

soient capables : mais si l'on a besoin de quelque autre idée que de l'idée de la chose, c'est une proposition qu'il faut démontrer. Ainsi, l'on peut donner ces deux règles pour les axiomes :

1. RÈGLE

Lorsque, pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet, comme pour voir qu'il convient au tout d'être plus grand que sa partie, on n'a besoin que de considérer les deux idées du sujet et de l'attribut avec une médiocre attention, en sorte qu'on ne puisse le faire sans s'apercevoir que l'idée de l'attribut est véritablement renfermée dans l'idée du sujet : on a droit alors de prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin d'être démontré, parce qu'il a de lui-même toute l'évidence que pourrait lui donner la démonstration, qui ne pourrait faire autre chose, sinon de montrer que cet attribut convient au sujet en se servant d'une troisième idée pour montrer cette liaison ; ce qu'on voit déjà sans l'aide d'aucune troisième idée.

Mais il ne faut pas confondre une simple explication, quand même elle aurait quelque forme d'argument, avec une vraie démonstration ; car il y a des axiomes qui ont besoin d'être expliqués pour mieux les faire entendre,

quoiqu'ils n'aient pas besoin d'être démontrés ; l'explication n'étant autre chose que de dire en autres termes et plus au long ce qui est contenu dans l'axiome ; au lieu que la démonstration demande quelque moyen nouveau que l'axiome ne contienne pas clairement.

2. RÈGLE

Quand la seule considération des idées du sujet et de l'attribut ne suffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au sujet, la proposition qui l'affirme ne doit point être prise pour axiome ; mais elle doit être démontrée, en se servant de quelques autres idées pour faire voir cette liaison, comme on se sert de l'idée des lignes parallèles pour montrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

Ces deux règles sont plus importantes que l'on ne pense, car c'est un des défauts les plus ordinaires aux hommes, de ne pas assez se consulter eux-mêmes dans ce qu'ils assurent ou qu'ils nient ; de s'en rapporter à ce qu'ils en ont ouï dire, ou à ce qu'ils en ont autrefois pensé, sans prendre garde à ce qu'ils en penseraient eux-mêmes, s'ils considéraient avec plus d'attention ce qui se passe dans leur esprit, de s'arrêter plus au son des paroles qu'à leurs véritables idées ; d'assurer comme

clair et évident ce qu'il leur est impossible de concevoir, et de nier comme faux ce qu'il leur serait impossible de ne pas croire vrai, s'ils voulaient prendre la peine d'y penser sérieusement.

Par exemple, ceux qui disent que dans un morceau de bois, outre ses parties et leur situation, leur figure, leur mouvement ou leur repos, et les pores qui se trouvent entre ces parties, il y a encore une forme substantielle distinguée de tout cela, croient ne rien dire que de certain, et cependant ils disent une chose que ni eux ni personne n'a jamais comprise et ne comprendra jamais.

Que si, au contraire, on veut leur expliquer les effets de la nature par les parties insensibles dont les corps sont composés, et par leur différente situation, grandeur, figure, mouvement ou repos, et par les pores qui se trouvent entre ces parties, et qui donnent ou ferment le passage à d'autres matières, ils croient qu'on ne leur dit que des chimères, quoiqu'on ne leur dise rien qu'ils ne conçoivent très facilement; et même, par un renversement d'esprit assez étrange, la facilité qu'ils ont à concevoir ces choses les porte à croire que ce ne sont pas les vraies causes des effets de la nature, mais qu'elles sont

plus mystérieuses et plus cachées; de sorte qu'ils sont plus disposés à croire ceux qui les leur expliquent par des principes qu'ils ne conçoivent point, que ceux qui ne se servent que des principes qu'ils entendent.

Et ce qui est encore assez plaisant est que, quand on leur parle de parties insensibles, ils croient être bien fondés à les rejeter, parce qu'on ne peut les leur faire voir ni toucher, et cependant ils se contentent de formes substantielles, de pesanteur, de vertu attractive, etc., que non seulement ils ne peuvent voir ni toucher, mais qu'ils ne peuvent même concevoir.



CHAPITRE VI

*QUELQUES AXIOMES IMPORTANTS ET QUI
PEUVENT SERVIR DE PRINCIPES À DE
GRANDES VÉRITÉS.*

TOUT le monde demeure d'accord qu'il est important d'avoir dans l'esprit plusieurs axiomes et principes, qui, étant clairs et indubitables, puissent nous servir de fondement pour connaître les choses les plus cachées; mais ceux que l'on donne ordinairement sont

de si peu d'usage qu'il est assez inutile de les savoir, car ce qu'ils appellent le premier principe de la connaissance, *il est impossible que la même chose soit et ne soit pas*, est très clair et très certain; mais je ne vois point de rencontre où il puisse jamais servir à nous donner aucune connaissance. Je crois donc que ceux-ci pourront être plus utiles. Je commencerai par celui que nous venons d'expliquer.

1. AXIOME

Tout ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte d'une chose peut en être affirmé avec vérité.

2. AXIOME

L'existence, au moins possible, est renfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement et distinctement.

Car, dès là qu'une chose est conçue clairement, nous ne pouvons pas ne point la regarder comme pouvant être, puisqu'il n'y a que la contradiction qui se trouve entre nos idées qui nous fait croire qu'une chose ne peut être. Or, il ne peut y avoir de contradiction dans une idée,

lorsqu'elle est claire et distincte ; et par conséquent l'existence au moins possible est enfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement et distinctement.

3. AXIOME

Le néant ne peut être cause d'aucune chose.
Il naît d'autres axiomes de celui-ci, qui peuvent en être appelés des corollaires, tels que sont les suivants.

4. AXIOME

OU PREMIER COROLLAIRE DU TROISIEME

Aucune chose ni aucune perfection de cette chose actuellement existante ne peut avoir le néant ou une chose non existante pour cause de son existence.

5. AXIOME

OU DEUXIEME COROLLAIRE DU TROISIEME

Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose, se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause première et totale.

6. AXIOME

OU TROISIEME COROLLAIRE DU TROISIEME

Nul corps ne peut se mouvoir soi-même, c'est-à-dire se donner le mouvement n'en ayant point.

Ce principe est si évident naturellement, que c'est ce qui a introduit les formes substantielles et les qualités réelles de pesanteur et de légèreté; car les philosophes voyant, d'une part, qu'il était impossible que ce qui devait être mû se mût soi-même, et s'étant faussement persuadés, de l'autre, qu'il n'y avait rien hors la pierre qui poussât en bas une pierre qui tombait, ils se sont crus obligés de distinguer deux choses dans une pierre, la matière qui recevait le mouvement, et la forme substantielle aidée de l'accident de la pesanteur qui le donnait; ne prenant pas garde, ou qu'ils tombaient par là dans l'inconvénient qu'ils voulaient éviter, si cette forme était elle-même matérielle, c'est-à-dire une vraie matière; ou que si elle n'était pas matière, ce devait être une substance qui en fût réellement distincte; ce qu'il leur était impossible de concevoir clairement, à moins que de la concevoir comme un esprit, c'est-à-dire une substance qui pense, comme

est véritablement la forme de l'homme, et non pas celle de tous les autres corps.

7. AXIOME

OU QUATRIEME COROLLAIRE DU TROISIEME

Nul corps ne peut en mouvoir un autre, s'il n'est mû lui-même. Car si un corps étant en repos ne peut se donner le mouvement à soi-même, il peut encore moins le donner à un autre corps.

8. AXIOME

On ne doit pas nier ce qui est clair et évident pour ne pouvoir comprendre ce qui est obscur.

9. AXIOME

Il est de la nature d'un esprit fini de ne pouvoir comprendre l'infini.

10. AXIOME

Le témoignage d'une personne infiniment puissante, infiniment sage, infiniment bonne et infiniment véritable, doit avoir plus de force pour persuader notre esprit que les raisons les plus convaincantes.

Car nous devons être plus assurés que celui qui est infiniment intelligent ne se trompe pas, et que celui qui est infiniment bon ne nous trompe pas, que nous ne sommes assurés que nous ne nous trompons pas dans les choses les plus claires.

Ces trois derniers axiomes sont le fondement de la foi, de laquelle nous pourrions dire quelque chose plus bas.

11. AXIOME

Les faits dont les sens peuvent juger facilement étant attestés par un très grand nombre de personnes de divers temps, de diverses nations, de divers intérêts, qui en parlent comme les sachant par eux-mêmes, et qu'on ne peut soupçonner d'avoir conspiré ensemble pour appuyer un mensonge, doivent passer pour aussi constants et indubitables que si on les avait vus de ses propres yeux.

C'est le fondement de la plupart de nos connaissances, y ayant infiniment plus de choses que nous savons par cette voie que ne sont celles que nous savons par nous-mêmes.



CHAPITRE VII

DES RÈGLES QUI REGARDENT LES DÉMONSTRATIONS.

UNE vraie démonstration demande deux choses : l'une, que dans la matière il n'y ait rien que de certain et indubitable ; l'autre, qu'il n'y ait rien de vicieux dans la forme d'argumenter ; or, on aura certainement l'un et l'autre, si l'on observe les deux règles que nous avons posées.

Car il n'y aura rien que de véritable et de certain dans la matière, si toutes les propositions qu'on avancera pour servir de preuves, sont.

Ou les définitions des mots qu'on aura expliqués, qui étant arbitraires sont incontes- tables, comme nous avons fait voir dans la première partie.

Ou les axiomes qui auront été accordés, et que l'on n'a point dû supposer s'ils n'étaient clairs et évidents d'eux-mêmes par la troisième règle.

Ou des propositions déjà démontrées, et qui, par conséquent, sont devenues claires et

évidentes par la démonstration qu'on en a faite.

Ou la construction de la chose même dont il s'agira lorsqu'il y aura quelque opération à faire, ce qui doit être aussi indubitable que le reste, puisque cette construction doit avoir été auparavant démontrée possible, s'il y avait quelque doute qu'elle ne le fût pas.

Il est donc clair qu'en observant la première règle, on n'avancera jamais pour preuve aucune proposition qui ne soit certaine et évidente.

Il est aussi aisé de montrer qu'on ne péchera point contre la forme de l'argumentation, en observant la seconde règle, qui est de n'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent et les expliquent.

Car s'il arrive jamais qu'on pèche contre les règles des syllogismes, c'est en se trompant dans l'équivoque de quelque terme, et le prenant en un sens dans l'une des propositions, et en un autre sens dans l'autre, ce qui arrive principalement dans le moyen du syllogisme, qui, étant pris en deux divers sens dans les deux premières propositions, est le défaut le plus ordinaire des arguments vicieux. Or, il est clair qu'on évitera ce défaut si l'on observe

cette seconde règle.

Ce n'est pas qu'il n'y ait encore d'autres vices de l'argumentation outre celui qui vient de l'équivoque des termes ; mais c'est qu'il est presque impossible qu'un homme d'un esprit médiocre, et qui a quelque lumière, y tombe jamais, surtout en des matières spéculatives, et ainsi il serait inutile d'avertir d'y prendre garde et d'en donner des règles ; et cela serait même nuisible, parce que l'application qu'on aurait à ces règles superflues pourrait divertir de l'attention qu'on doit avoir aux nécessaires. Aussi nous ne voyons point que les géomètres se mettent jamais en peine de la forme de leurs arguments, ni qu'ils pensent à les conformer aux règles de la logique, sans qu'ils y manquent néanmoins, parce que cela se fait naturellement et n'a pas besoin d'étude.

Il y a encore une observation à faire sur les propositions qui ont besoin d'être démontrées. C'est qu'on ne doit pas mettre de ce nombre celles qui peuvent l'être par l'application de la règle de l'évidence à chaque proposition évidente ; car si cela était, il n'y aurait presque point d'axiome qui n'eût besoin d'être démontré, puisqu'ils peuvent l'être presque tous par celui que nous avons dit pouvoir être pris pour le fondement de toute évidence : *Tout ce que*

l'on voit clairement être contenu dans une idée claire et distincte, peut en être affirmé avec vérité. On peut dire, par exemple :

Tout ce qu'on voit clairement être contenu dans une idée claire et distincte, peut en être affirmé avec vérité :

Or on voit clairement que l'idée claire et distincte qu'on a du tout, enferme d'être plus grand que sa partie :

Donc on peut affirmer avec vérité que le tout est plus grand que sa partie.

Mais, quoique cette preuve soit très bonne, elle n'est pas néanmoins nécessaire, parce que notre esprit supplée cette majeure, sans avoir besoin d'y faire une attention particulière ; et ainsi voit clairement et évidemment que le tout est plus grand que sa partie, sans qu'il ait besoin de faire réflexion d'où lui vient cette évidence ; car ce sont deux choses différentes, de connaître évidemment une chose, et de savoir d'où nous vient cette évidence.

La deuxième observation est, que quand une proposition a été démontrée généralement, elle est censée avoir été démontrée dans les cas particuliers : c'est-à-dire, que ce qui a été démontré de toutes les espèces et de tous les singuliers de chaque espèce. Car ce serait

une chose ridicule de prétendre qu'après avoir démontré que tout quadrilatère a ses quatre angles égaux à quatre droits, on eût encore besoin de démontrer qu'un parallélogramme a ses quatre angles égaux à quatre droits, quoiqu'on le pût faire en cette manière :

Tout quadrilatère a ses quatre angles égaux à quatre droits :

Or tout parallélogramme est quadrilatère :

Donc, etc.

On voit par là que toutes les fois qu'on prouve la différence générique, ou une propriété générique de quelque espèce, ce que les logiciens donnent souvent pour exemple des meilleurs raisonnements, comme lorsqu'on dit :

Tout animal a sentiment :

Tout homme est animal :

Donc tout homme a sentiment,

ce sont des arguments inutiles, et de nul usage dans les sciences; non qu'ils ne soient vrais, mais parce qu'ils sont trop vrais, et qu'ils ne prouvent rien que ce qu'on savait déjà. De sorte que sans user d'un si grand tout, on doit supposer pour prouver de chaque espèce ce

qu'on a prouvé du genre. Ainsi pour montrer qu'un triangle rectangle a un de ses angles égal aux deux autres, je dirais seulement que puisque tous les trois ensemble en valent deux droits, et que l'un est droit, il faut que les autres valent aussi un droit ; où je suppose sans preuve que tous les angles d'un triangle rectangle valent deux droits, parce qu'on l'a prouvé généralement du triangle : de sorte que ce serait un circuit impertinent, que de le prouver encore du triangle rectangle par cet argument de l'École :

Tout triangle a ses trois angles égaux à deux droits :

Or un triangle rectangle est un triangle :

Donc, etc.



CHAPITRE VIII

*DE QUELQUES DÉFAUTS QUI SE
RENCONTRENT D'ORDINAIRE DANS LA
MÉTHODE DES GÉOMÈTRES.*

NOUS avons vu ce que la méthode des géomètres a de bon, que nous avons réduit à

cinq règles qu'on ne peut trop avoir dans l'esprit; et il faut avouer qu'il n'y a rien de plus admirable que d'avoir découvert tant de choses si cachées, et les avoir démontrées par des raisons si fermes et si invincibles, en se servant de si peu de règles. De sorte qu'entre tous les philosophes ils ont eux seuls cet avantage d'avoir banni de leur école et de leurs livres la contestation et la dispute, faisant profession de ne rien avancer qui ne soit convaincant et incontestable.

Néanmoins, si l'on veut juger des choses sans préoccupation, comme on ne peut leur ôter la gloire d'avoir suivi une voie beaucoup plus assurée que tous les autres pour trouver la vérité, on ne peut nier aussi qu'ils ne soient tombés en quelques défauts qui ne les détournent pas de leur fin, mais qui font seulement qu'ils n'y arrivent pas par la voie la plus droite et la plus commode; c'est ce que je tâcherai de montrer, en tirant d'Euclide même les exemples de ces défauts.

I. DÉFAUT

Avoir plus de soin de la certitude que de l'évidence, et de convaincre l'esprit que de l'éclairer.

Les géomètres sont louables de n'avoir rien voulu avancer que de convaincant; mais

il semble qu'ils n'ont pas assez pris garde qu'il ne suffit pas, pour avoir une parfaite science de quelque vérité d'être convaincu que cela est vrai, si de plus on ne pénètre, par des raisons prises de la nature de la chose même, pourquoi cela est vrai; car, jusqu'à ce que nous soyons arrivés à ce point-là, notre esprit n'est point pleinement satisfait, et cherche encore une plus grande connaissance que celle qu'il a : ce qui est une marque qu'il n'a point encore la vraie science. On peut dire que ce défaut est la source de presque tous les autres que nous remarquerons, et ainsi il n'est pas nécessaire de l'expliquer davantage, parce que nous le ferons assez dans la suite.

II. DÉFAUT

Prouver des choses qui n'ont pas besoin de preuves.

Les géomètres avouent qu'il ne faut pas s'arrêter à vouloir prouver ce qui est clair de soi-même. Ils le font néanmoins souvent, parce que, s'étant plus attachés à convaincre l'esprit qu'à l'éclairer, comme nous venons de dire, ils croient qu'ils le convaincront mieux en trouvant quelque preuve des choses même les plus évidentes, qu'en les proposant sim-

plement, et laissant à l'esprit d'en reconnaître l'évidence.

C'est ce qui a porté Euclide à prouver que les deux côtés d'un triangle pris ensemble sont plus grands qu'un seul, quoique cela soit évident par la seule notion de la ligne droite, qui est la plus courte longueur qui puisse se donner entre deux points, et la mesure naturelle de la distance d'un point à un point, ce qu'elle ne serait pas, si elle n'était aussi la plus courte de toutes les lignes qui puissent être tirées d'un point à un point.

C'est ce qui l'a encore porté à ne pas faire une demande, mais un problème qui doit être démontré, de *tirer une ligne égale à une ligne donnée*, quoique cela soit aussi facile et plus facile que de faire un cercle ayant un rayon donné.

Ce défaut est venu, sans doute, de n'avoir pas considéré que toute la certitude et l'évidence de nos connaissances dans les sciences naturelles vient de ce principe : *Qu'on peut assurer d'une chose, tout ce qui est contenu dans une idée claire et distincte*. D'où il s'ensuit que si nous n'avons besoin, pour connaître qu'un attribut est renfermé dans une idée, que de la simple considération de l'idée, sans y en mêler d'autres, cela doit passer pour évident et pour

clair, comme nous avons déjà dit plus haut.

Je sais bien qu'il y a de certains attributs qui se voient plus facilement dans les idées que les autres. Mais je crois qu'il suffit qu'ils puissent s'y voir clairement avec une médiocre attention, et que nul homme qui aura l'esprit bien fait n'en puisse douter sérieusement, pour regarder les propositions qui se tirent ainsi de la simple considération des idées, comme des principes qui n'ont point besoin de preuves, mais au plus d'explication et d'un peu de discours. Ainsi, je soutiens qu'on ne peut faire un peu d'attention sur l'idée d'une ligne droite, qu'on ne conçoive non seulement que sa position ne dépend que de deux points (ce qu'Euclide a pris pour une de ses demandes) mais qu'on ne comprenne aussi sans peine et très clairement que si deux points d'une ligne sont également distants d'une autre ligne prolongée s'il est besoin, tous les autres points en seront aussi également distants.

D'où il s'ensuit qu'après avoir montré ce qui est facile, que la distance d'un point à une ligne se mesure par la perpendiculaire ; et que deux lignes sont appelées équidistantes et parallèles, lorsque tous les points de chacune sont également distants de l'autre prolongée s'il est besoin, il suffira d'avoir trouvé dans

l'une deux points également distants de l'autre, pour en conclure que tous les autres le sont aussi, et qu'ainsi elles sont parallèles.

Il est aussi à remarquer que d'excellents géomètres emploient pour principes des propositions moins claires que celles-là; comme lorsque Archimède a établi ses plus belles démonstrations sur cet axiome : *Que si deux lignes sur le même plan ont les extrémités communes, et sont courbées ou creuses vers la même part, celle qui est contenue sera moindre que celle qui la contient.*

J'avoue que ce défaut de prouver ce qui n'a pas besoin de preuves ne paraît pas grand, et qu'il ne l'est pas aussi en soi; mais il l'est beaucoup dans les suites, parce que c'est de là que naît ordinairement le renversement de l'ordre naturel dont nous parlerons plus bas; cette envie de prouver ce qui devait être supposé comme clair et évident de soi-même, ayant souvent obligé les géomètres de traiter des choses pour servir de preuves à ce qu'ils n'auraient point dû prouver, qui ne devraient être traitées qu'après, selon l'ordre de la nature.

III. DÉFAUT

Démonstration par l'impossible.

Ces sortes de démonstrations qui montrent qu'une chose est telle, non par ses principes, mais par quelque absurdité qui s'ensuivrait si elle était autrement, sont très ordinaires dans Euclide. Cependant il est visible qu'elles peuvent convaincre l'esprit, mais qu'elles ne l'éclairent point ; ce qui doit être le principal fruit de la science : car notre esprit n'est point satisfait, s'il ne sait non seulement que la chose est, mais pourquoi elle est : ce qui ne s'apprend point par une démonstration qui réduit à l'impossible.

Ce n'est pas que ces démonstrations soient tout à fait à rejeter ; car on peut quelquefois s'en servir pour prouver des négatives qui ne sont proprement que des corollaires d'autres propositions, ou claires d'elles-mêmes, ou démontrées auparavant par une autre voie ; et alors cette sorte de démonstration, en réduisant à l'impossible, tient plutôt lieu d'explication que d'une démonstration nouvelle.

Enfin, on peut dire que ces démonstrations ne sont recevables que quand on n'en peut donner d'autres ; et que c'est une faute de s'en servir pour prouver ce qui peut se prouver positivement : or, il y a beaucoup de propositions dans Euclide qu'il ne prouve que par cette voie, qui peuvent se prouver

autrement sans beaucoup de difficulté.

IV. DÉFAUT

Démonstrations tirées par des voies trop éloignées.

Ce défaut est très commun parmi les géomètres. Ils ne se mettent pas en peine d'où les preuves qu'ils apportent sont prises, pourvu qu'elles soient convaincantes; et cependant ce n'est que prouver les choses très imparfaitement, que de les prouver par des voies étrangères, d'où elles ne dépendent point selon leur nature.

C'est ce qu'on comprendra mieux par quelques exemples. Euclide, Livre Premier, Proposition 5, prouve qu'un triangle isocèle a les deux angles sur la base égaux en prolongeant également les côtés du triangle, et faisant de nouveaux triangles qu'il compare les uns avec les autres.

Mais il n'est pas incroyable qu'une chose aussi facile à prouver que l'égalité de ces angles, ait besoin de tant d'artifice pour être prouvée, comme s'il y avait rien de plus ridicule que de s'imaginer que cette égalité dépendit de ces triangles étrangers; au lieu qu'en suivant le vrai ordre, il y a plusieurs voies très

faciles, très courtes, et très naturelles pour prouver cette même égalité.

La quarante-septième du premier livre, où il est prouvé que le carré de la base qui soutient un angle droit est égal aux deux carrés des côtés, est une des plus estimées propositions d'Euclide; et néanmoins il est assez clair que la manière dont elle y est prouvée n'est point naturelle, puisque l'égalité de ces carrés ne dépend point de l'égalité des triangles qu'on prend pour moyen de cette démonstration, mais de la proportion des lignes, qu'il est aisé de démontrer sans se servir d'aucune autre ligne que de la perpendiculaire du sommet de l'angle droit sur la base.

Tout Euclide est plein de ces démonstrations par des voies étrangères.

V. DÉFAUT

N'avoir aucun soin du vrai ordre de la nature.

C'est ici le plus grand défaut des géomètres. Ils se sont imaginé qu'il n'y avait presque aucun ordre à garder, sinon que les premières propositions pussent servir à démontrer les suivantes; et ainsi, sans se mettre en peine des règles de la véritable méthode, qui est de commencer toujours par les choses

les plus simples et les plus générales, pour passer ensuite aux plus composées et aux plus particulières, ils brouillent toutes choses, et traitent pêle-mêle les lignes et les surfaces, les triangles et les carrés, prouvent, par des figures, les propriétés des lignes simples, et font une infinité d'autres renversements qui défigurent cette belle science.

Les éléments d'Euclide sont tout pleins de ce défaut. Après avoir traité de l'étendue dans les quatre premiers livres, il traite généralement des proportions de toutes sortes de grandeurs dans le cinquième. Il reprend l'étendue dans le sixième, et traite des nombres dans les septième, huitième et neuvième, pour recommencer au dixième à parler de l'étendue. Voilà pour le désordre général ; mais il est rempli d'une infinité d'autres particuliers. Il commence le premier livre par la construction d'un triangle équilatère ; et vingt-deux propositions après, il donne le moyen général de faire tout triangle de trois lignes droites données, pourvu que les deux soient plus grandes qu'une seule ; ce qui emporte la construction particulière d'un triangle équilatère sur une ligne donnée.

Il ne prouve rien des lignes perpendiculaires et des parallèles que par des triangles.

Il mêle la dimension des surfaces à celles des lignes.

Il prouve, Livre I, proposition 16, que le côté d'un triangle étant prolongé, l'angle extérieur est plus grand que l'un ou l'autre des opposés intérieurement; et seize propositions plus bas, il prouve que cet angle extérieur est égal aux deux opposés.

Il faudrait transcrire tout Euclide pour donner tous les exemples qu'on pourrait apporter de ce désordre.

VI. DÉFAUT

Ne point se servir de divisions et de partitions.

C'est encore un autre défaut dans la méthode des géomètres, de ne point se servir de divisions et de partitions. Ce n'est pas qu'ils ne marquent toutes les espèces de genres qu'ils traitent; mais c'est simplement en définissant les termes, et mettant toutes les définitions de suite, sans marquer qu'un genre a tant d'espèces, et qu'il ne peut pas en avoir davantage, parce que l'idée générale du genre ne peut recevoir que tant de différences, ce qui donne beaucoup de lumière pour pénétrer la nature du genre et des espèces.

Par exemple, on trouvera dans le premier livre d'Euclide les définitions de toutes les espèces de triangles : mais qui doute que ce ne fût une chose bien plus claire de dire ainsi :

Le triangle peut se diviser selon les côtés, ou selon les angles.

Car les côtés sont

ou $\left\{ \begin{array}{ll} \text{tous égaux, et il s'appelle} & : \text{Équilatère.} \\ \text{deux seulement égaux, et il s'appelle} & : \text{Isocèle.} \\ \text{tous trois inégaux, et il s'appelle} & : \text{Scalène.} \end{array} \right\}$

Les angles sont

ou $\left\{ \begin{array}{l} \text{tous trois aigus, et il s'appelle : Oxigone.} \\ \text{deux seulement aigus, et alors le troisième est} \end{array} \right\}$

ou $\left\{ \begin{array}{ll} \text{droit, et il s'appelle} & : \text{Rectangle.} \\ \text{obtus, et il s'appelle} & : \text{Amblygone.} \end{array} \right\}$

Il est même beaucoup mieux de ne donner cette division du triangle, qu'après avoir expliqué et démontré toutes les propriétés du triangle en général ; d'où l'on aura appris qu'il faut nécessairement que deux angles au moins du triangle soient aigus, parce que les trois ensemble ne sauraient valoir plus de deux droits.

Ce défaut retombe dans celui de l'ordre, qui ne voudrait pas qu'on traitât ni même qu'on définît les espèces qu'après avoir bien connu le genre, surtout quand il y a beaucoup de choses à dire du genre, qui peut être expliqué sans parler des espèces.



CHAPITRE IX

RÉPONSE À CE QUE DISENT LES GÉOMÈTRES SUR CE SUJET.

IL y a des géomètres qui croient avoir justifié ces défauts, en disant qu'ils ne se mettent pas en peine de cela; qu'il leur suffit de ne rien dire qu'ils ne prouvent d'une manière convaincante; et qu'ils sont par là assurés d'avoir trouvé la vérité, qui est leur unique but.

On avoue aussi que ces défauts ne sont pas si considérables, qu'on ne soit obligé de reconnaître que, de toutes les sciences humaines, il n'y en a point qui aient été mieux traitées que celles qui sont comprises sous le nom général de mathématiques; mais on prétend seulement qu'on pourrait encore y ajouter quelque chose qui les rendrait plus parfaites; et que, quoique la principale chose qu'ils aient dû y considérer soit de ne rien avancer que de véritable, il aurait été néanmoins à souhaiter qu'ils eussent eu plus d'attention à la manière la plus naturelle de faire entrer la vérité dans l'esprit.

Car ils ont beau dire qu'ils ne se soucient pas du vrai ordre, ni de prouver par

des voies naturelles ou éloignées, pourvu qu'ils fassent ce qu'ils prétendent, qui est de convaincre ; ils ne peuvent pas changer par là la nature de notre esprit, ni faire que nous n'ayons une connaissance beaucoup plus nette, plus entière et plus parfaite des choses que nous savons par leurs vraies causes et leurs vrais principes, que de celles qu'on ne nous a prouvées que par des voies obliques et étrangères.

Et il est de même indubitable qu'on apprend avec une facilité incomparablement plus grande, et qu'on retient beaucoup mieux ce qu'on enseigne dans le vrai ordre ; parce que les idées qui ont une suite naturelle s'arrangent bien mieux dans notre mémoire, et se réveillent bien plus aisément les unes les autres.

On peut dire même que ce qu'on a su une fois pour en avoir pénétré la vraie raison, ne se retient pas par mémoire, mais par jugement, et que cela devient tellement propre, qu'on ne peut l'oublier : au lieu que ce qu'on ne sait que par des démonstrations qui ne sont point fondées sur des raisons naturelles, s'échappe aisément, et se retrouve difficilement quand il nous est une fois sorti de la mémoire, parce que notre esprit ne nous donne point de voie pour

le retrouver.

Il faut donc demeurer d'accord qu'il est en soi beaucoup mieux de garder cet ordre que de ne point le garder ; mais tout ce que pourraient dire des personnes équitables, est qu'il faut négliger un petit inconvénient, lorsqu'on ne peut l'éviter sans tomber dans un plus grand ; qu'ainsi c'est un inconvénient de ne pas toujours garder le vrai ordre ; mais qu'il vaut mieux néanmoins ne pas le garder, que de manquer à prouver invinciblement ce que l'on avance, et s'exposer à tomber dans quelque erreur et quelque paralogisme, en recherchant de certaines preuves qui peuvent être plus naturelles, mais qui ne sont pas si convaincantes ni si exemptes de tout soupçon de tromperie.

Cette réponse est très raisonnable. Et j'avoue qu'il faut préférer à toutes choses l'assurance de ne point se tromper, et qu'il faut négliger le vrai ordre si on ne peut le suivre sans perdre beaucoup de la force des démonstrations, et s'exposer à l'erreur. Mais je ne demeure pas d'accord qu'il soit impossible d'observer l'un et l'autre, pourvu que l'on se contente d'une certitude raisonnable ; c'est-à-dire, qu'on accorde pour vrai ce que nul homme ne pourra croire être faux, pourvu

qu'il apporte tant soit peu d'attention à le considérer.

Car je m'imagine qu'on pourrait faire des éléments de géométrie, où toutes choses seraient traitées dans leur ordre naturel, toutes les propositions prouvées par des voies très simples et très naturelles, et où tout néanmoins serait très clairement démontré.



CHAPITRE X

LA MÉTHODE DES SCIENCES RÉDUITE À HUIT RÈGLES PRINCIPALES.

ON peut conclure de tout ce que nous venons de dire, que, pour avoir une méthode qui soit encore plus parfaite que celle qui est en usage parmi les géomètres, on doit ajouter deux ou trois règles aux cinq que nous avons proposées dans le Chapitre II. De sorte que toutes ces règles peuvent se réduire à huit.

Dont les deux premières regardent les idées, et peuvent se rapporter à la première partie de cette Logique.

La troisième et la quatrième regardent les axiomes, et peuvent se rapporter à la deuxième partie.

La cinquième et la sixième regardent les raisonnements, et peuvent se rapporter à la troisième partie.

Et les deux dernières regardent l'ordre, et peuvent se rapporter à la quatrième partie.

Deux règles touchant les définitions.

1. Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans le définir.

2. N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués.

Deux règles pour les axiomes.

3. Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.

4. Recevoir pour évident ce qui n'a besoin que d'un peu d'attention pour être reconnu véritable.

Deux règles pour les démonstrations.

5. Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé, et les axiomes qui auront été accordés, ou les propositions qui auront déjà été démontrées.

6. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant de substituer mentalement les définitions qui les restreignent et qui les expliquent.

Deux règles pour la méthode.

7. Traiter les choses, autant qu'il se peut, dans leur ordre naturel, en commençant par les plus générales et les plus simples, et expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre avant que de passer aux espèces particulières.

8. Diviser, autant qu'il se peut, chaque genre en toutes ses espèces, chaque tout en toutes ses parties, et chaque difficulté en tous ses cas.

J'ai ajouté à ces deux règles, *autant qu'il se peut*, parce qu'il est vrai qu'il arrive beaucoup de rencontres où on ne peut pas les observer à la rigueur, soit à cause des bornes de l'esprit humain, soit à cause de celles qu'on a été obligé de donner à chaque science. Ce qui fait qu'on y traite souvent d'une espèce, sans qu'on puisse y traiter tout ce qui appartient au genre ; comme on traite du cercle dans la géométrie commune, sans rien dire en particulier de la ligne courbe qui en est le genre, qu'on se contente seulement de définir.

On ne peut pas aussi expliquer d'un genre tout ce qui pourrait s'en dire, parce que cela serait souvent trop long ; mais il suffit d'en dire tout ce qu'on veut en dire avant que de passer aux espèces.

Enfin je crois qu'une science ne peut être traitée parfaitement, qu'on n'ait pas grand égard à ces deux dernières règles, aussi bien qu'aux autres, et qu'on ne se résolve à ne s'en point dispenser que par nécessité, ou pour une grande utilité.

On avoue néanmoins qu'on ne s'y est pas beaucoup astreint dans cet ouvrage : Que s'il y en a qui s'en plaignent on leur confessa franchement, que cette Logique ayant été augmentée près de moitié depuis les premiers essais qui en furent fait en 4 ou 5 jours, il ne faut pas s'étonner si les diverses pièces qu'on y a ajoutées en divers temps, et pendant même qu'on l'imprimait, ne sont pas toujours si bien placées qu'elles auraient pu être si on les y avait mises d'abord. C'est pourquoi même on a dit dans le *Discours* qui est à l'entrée, que plusieurs personnes se pouvaient contenter de la première et de la quatrième partie, en mettant ainsi toute la troisième au nombre des choses plus subtiles qu'agréables. Et cependant on y a fait depuis des additions

qui en rendent la dernière moitié aussi utile et plus divertissante qu'aucune autre.



CHAPITRE XI

*DE CE QUE NOUS CONNAISSONS PAR LA FOI,
SOIT HUMAINE, SOIT DIVINE.*

TOUT ce que nous avons dit jusqu'ici regarde les sciences humaines, purement humaines, et les connaissances qui sont fondées sur l'évidence de la raison ; mais, avant de finir, il est bon de parler d'une autre sorte de connaissance, qui souvent n'est pas moins certaine ni moins évidente en sa manière, qui est celle que nous tirons de l'autorité.

Car il y a deux voies générales qui nous font croire qu'une chose est vraie. La première est la connaissance que nous en avons par nous-mêmes, pour en avoir reconnu et recherché la vérité, soit par nos sens, soit par notre raison ; ce qui peut s'appeler généralement *raison*, parce que les sens mêmes dépendent du jugement de la raison ; ou science, prenant ici ce nom plus généralement qu'on ne le prend dans les écoles, pour toute connaissance d'un objet tiré de l'objet même.

L'autre voie est l'autorité des personnes dignes de croyance qui nous assurent qu'une telle chose est, quoique par nous-mêmes nous n'en sachions rien; ce qui s'appelle foi ou croyance, selon cette parole de saint Augustin : *Quod scimus, debemus rationi; Quod credimus, auctoritati.*

Mais comme cette autorité peut être de deux sortes, de Dieu ou des hommes, il y a aussi deux sortes de foi, divine et humaine.

La foi divine ne peut être sujette à erreur, parce que Dieu ne peut ni nous tromper ni être trompé.

La foi humaine est de soi-même sujette à erreur, parce que tout homme est menteur, selon l'Écriture, et qu'il peut se faire que celui qui nous assurera une chose comme véritable sera lui-même trompé. Et néanmoins, ainsi que nous avons déjà marqué ci-dessus, il y a des choses que nous ne connaissons que par une foi humaine, que nous devons tenir pour aussi certaines et aussi indubitables, que si nous en avons des démonstrations mathématiques : comme ce que l'on sait, par une relation constante de tant de personnes qu'il est moralement impossible qu'elles eussent pu conspirer ensemble pour assurer la même chose, si elle n'était vraie. Par exemple, les

hommes ont assez de peine naturellement à concevoir qu'il y ait des antipodes : cependant, quoique nous n'y ayons pas été, et qu'ainsi nous n'en sachions rien que par une foi humaine, il faudrait être fou pour ne pas croire, ou pour douter qu'il y ait un royaume appelé *Pérou*, dont les Espagnols sont les maîtres, et un détroit de mer en ces quartiers-là à qui Magellan a donné son nom. Il faudrait de même avoir perdu le sens, pour douter si jamais César, Pompée, Cicéron, Virgile ont été ; et si ce ne sont point des personnages feints, comme ceux des Amadis.

Il est vrai qu'il est souvent assez difficile de marquer précisément quand la foi humaine est parvenue à cette certitude, et quand elle n'y est pas encore parvenue ; et c'est ce qui fait tomber les hommes en deux égarements opposés : dont l'un est de ceux qui croient trop légèrement sur les moindres bruits, et l'autre de ceux qui mettent ridiculement la force de l'esprit à ne pas croire les choses les mieux attestées lorsqu'elles choquent les préventions de leur esprit ; mais on peut néanmoins marquer de certaines bornes qu'il faut avoir passées pour avoir cette certitude humaine, et d'autres au delà desquelles on l'a certainement, en laissant un milieu entre

ces deux sortes de bornes, qui approche plus de la certitude ou de l'incertitude, selon qu'il approche plus des unes ou des autres.

Que si l'on compare ensemble les deux voies générales qui nous font croire qu'une chose est, la raison et la foi, il est certain que la foi suppose toujours quelque raison; car, comme dit saint Augustin dans sa Lettre 122, et en beaucoup d'autres lieux, nous ne pourrions pas nous porter à croire ce qui est au-dessus de notre raison, si la raison même ne nous avait persuadés qu'il y a des choses que nous faisons bien de croire, quoique nous ne soyons pas encore capables de les comprendre : ce qui est principalement vrai à l'égard de la foi divine, parce que la vraie raison nous apprend que Dieu étant la vérité même, il ne peut nous tromper en ce qu'il nous révèle de sa nature ou de ses mystères. D'où il paraît qu'encore que nous soyons obligés de captiver notre entendement pour obéir à Jésus-Christ, comme dit saint Paul, nous ne le faisons pas néanmoins aveuglément et déraisonnablement, ce qui est l'origine de toutes les fausses religions; mais avec connaissance de cause, et parce que c'est une action raisonnable que de se captiver de la sorte sous l'autorité de Dieu, lorsqu'il nous a

donné des preuves suffisantes, comme sont les miracles et autres événements prodigieux, qui nous obligent de croire que c'est lui-même qui a découvert aux hommes les vérités que nous devons croire.

Il est certain, en second lieu, que la foi divine doit avoir plus de force sur notre esprit que notre propre raison ; et cela par la raison même qui nous fait voir qu'il faut toujours préférer ce qui est plus certain à ce qui l'est moins ; et qu'il est plus certain que ce que Dieu dit est véritable, que ce que notre raison nous persuade, parce que Dieu est plus incapable de nous tromper que notre raison d'être trompée.

Néanmoins, à considérer les choses exactement, jamais ce que nous voyons évidemment et par la raison ou par le fidèle rapport des sens n'est opposé à ce que la foi divine nous enseigne ; mais ce qui fait que nous le croyons, c'est que nous ne prenons pas garde à quoi doit se terminer l'évidence de notre raison et de nos sens. Par exemple, nos sens nous montrent clairement dans l'Eucharistie de la rondeur et de la blancheur ; mais nos sens ne nous apprennent point si c'est la substance du pain qui fait que nos yeux y aperçoivent de la rondeur et de la blancheur : et ainsi la foi n'est point contraire à l'évidence

de nos sens, lorsqu'elle nous dit que ce n'est point la substance du pain qui n'y est plus, ayant été changée au corps de Jésus-Christ par le mystère de la Transsubstantiation, et que nous n'y voyons plus que les espèces et les apparences du pain qui demeurent, quoique la substance n'y soit plus.

Notre raison, de même, nous fait voir qu'un seul corps n'est pas en même temps en divers lieux ni deux corps en un même lieu ; mais cela doit s'entendre de la condition naturelle des corps ; parce que ce serait un défaut de raison de s'imaginer que notre esprit étant fini, il pût comprendre jusqu'où peut aller la puissance de Dieu qui est infinie ; et ainsi lorsque les hérétiques, pour détruire les mystères de la foi, comme la Trinité, l'Incarnation et l'Eucharistie, opposent ces prétendues impossibilités qu'ils tirent de la raison, ils s'éloignent en cela même visiblement de la raison, en prétendant pouvoir comprendre par leur esprit l'étendue infinie de la puissance de Dieu. C'est pourquoi il suffit de répondre à toutes ces objections ce que saint Augustin dit sur le sujet même de la pénétration des corps, *sed noua sunt, sed insolita sunt, sed contra naturae cursum notissimum sunt, quia magna, quia mira, quia divina, et eo magis vera, certa*

firma.



CHAPITRE XII

*QUELQUES RÈGLES POUR BIEN CONDUIRE SA
RAISON DANS LA CROYANCE DES
ÉVÉNEMENTS QUI DÉPENDENT DE LA FOI
HUMAINE.*

L'USAGE le plus ordinaire du bon sens et de cette puissance de notre âme qui nous fait discerner le vrai d'avec le faux, n'est pas dans les sciences spéculatives auxquelles il y a si peu de personnes qui soient obligées de s'appliquer ; mais il n'y a guère d'occasion où on l'emploie plus souvent, et où elle soit plus nécessaire, que dans le jugement que l'on porte de ce qui se passe tous les jours parmi les hommes.

Je ne parle point du jugement que l'on fait si une action est bonne ou mauvaise, digne de louange ou de blâme, parce que c'est à la morale à le régler, mais seulement de celui que l'on porte touchant la vérité ou la fausseté des événements humains ; ce qui seul peut regarder la logique, soit qu'on les considère comme passés, comme lorsqu'il ne s'agit que

de savoir si on doit les croire ou ne pas les croire ; ou qu'on les considère dans le temps à venir, comme lorsqu'on appréhende qu'ils n'arrivent, ou qu'on espère qu'ils arriveront : ce qui règle nos craintes et nos espérances.

Il est certain qu'on peut faire quelques réflexions sur ce sujet, qui ne seront peut-être pas inutiles, et qui pourront au moins servir à éviter des fautes où plusieurs personnes tombent pour n'avoir pas assez consulté les règles de la raison.

La première réflexion est qu'il faut mettre une extrême différence entre deux sortes de vérités : les unes qui regardent seulement la nature des choses et leur essence immuable, indépendamment de leur existence ; et les autres qui regardent les choses existantes, et surtout les événements humains et contingents, qui peuvent être et n'être pas quand il s'agit de l'avenir, et qui pouvaient n'avoir pas été quand il s'agit du passé. J'entends tout ceci selon leurs causes prochaines, en faisant abstraction de leur ordre immuable dans la providence de Dieu ; parce que, d'une part, il n'empêche pas la contingence, et que, de l'autre, ne nous étant pas connu, il ne contribue en rien à nous faire croire les choses.

Dans la première sorte de vérités, comme tout y est nécessaire, rien n'est vrai qui ne soit universellement vrai; et ainsi nous devons conclure qu'une chose est fausse, si elle est fausse en un seul cas. Et au contraire la possibilité est une marque assurée de la vérité au regard de ce qui est reconnu possible, lorsqu'il ne s'agit que de l'essence des choses : car notre esprit ne saurait rien concevoir comme possible, qu'il ne le conçoive comme véritable selon son essence.

Ainsi quand un géomètre a conçu qu'une ligne peut être décrite par 4 ou 5 mouvements différents, il ne se met point en peine que cette ligne soit actuellement décrite, parce qu'il lui suffit que cela soit possible pour le regarder comme vrai, et pour raisonner sur cette supposition.

Mais si l'on pense se servir des mêmes règles dans la croyance des événements humains, on n'en jugera jamais que faussement, si ce n'est par hasard, et on y fera mille faux raisonnements.

Car ces événements étant contingents de leur nature, il serait ridicule d'y chercher une vérité nécessaire; et ainsi un homme serait tout à fait déraisonnable qui n'en voudrait croire aucun, que quand on lui aurait fait voir

qu'il serait absolument nécessaire que la chose se fût passée de la sorte.

Et il ne serait pas moins déraisonnable s'il voulait m'obliger d'en croire quelqu'un, comme serait la conversion du roi de la Chine à la religion chrétienne, par cette seule raison que cela n'est pas impossible ; car un autre qui m'assurerait du contraire, pouvant se servir de la même raison, il est clair que cela ne pourrait me déterminer à croire l'un plutôt que l'autre.

Il faut donc poser pour une maxime certaine et indubitable dans cette rencontre, que la seule possibilité d'un événement n'est pas une raison suffisante pour me le faire croire ; et que je puis aussi avoir raison de le croire, quoique je ne juge pas impossible que le contraire soit arrivé : de sorte que de deux événements je pourrai avoir raison de croire l'un et de ne pas croire l'autre, quoique je les croie tous deux possibles.

Mais par où me déterminerai-je donc à croire l'un plutôt que l'autre, si je les juge tous deux possibles ? Ce sera par cette maxime.

Pour juger de la vérité d'un événement, et me déterminer à le croire ou à ne pas le croire, il ne faut pas le considérer nûment et en lui-même, comme on ferait une proposition de

géométrie ; mais il faut prendre garde à toutes les circonstances qui l'accompagnent, tant intérieures qu'extérieures. J'appelle circonstances intérieures celles qui appartiennent au fait même, et extérieures celles qui regardent les personnes par le témoignage desquelles nous sommes portés à le croire. Cela étant fait, si toutes ces circonstances sont telles qu'il n'arrive jamais, ou fort rarement, que de pareilles circonstances soient accompagnées de fausseté, notre esprit se porte naturellement à croire que cela est vrai, et il a raison de le faire, surtout dans la conduite de la vie, qui ne demande pas une plus grande certitude que cette certitude morale, et qui doit même se contenter en plusieurs rencontres de la plus grande probabilité.

Que si, au contraire, ces circonstances ne sont pas telles qu'elles ne se trouvent fort souvent avec la fausseté, la raison veut ou que nous demeurions en suspens, ou que nous tenions pour faux ce qu'on nous dit, quand nous ne voyons aucune apparence que cela soit vrai, encore que nous n'y voyons pas une entière impossibilité.

On demande, par exemple, si l'histoire du baptême de Constantin par saint Sylvestre est vraie ou fausse ? Baronius la croit vraie ; le car-

dinal du Perron, l'évêque Sponde, le P. Pétau, le P. Morin et les plus habiles gens de l'Église la croient fausse. Si on s'arrêtait à la seule possibilité ; on n'aurait pas droit de la rejeter, car elle ne contient rien d'absolument impossible ; et il est même possible, absolument parlant, qu'Eusèbe qui témoigne le contraire, ait voulu mentir pour favoriser les Ariens, et que les Pères qui l'ont suivi aient été trompés par son témoignage : mais si l'on se sert de la règle que nous venons d'établir, qui est de considérer quelles sont les circonstances de l'un ou de l'autre baptême de Constantin, et qui sont celles qui ont plus de marques de vérité, on trouvera que ce sont celles du dernier : car, d'une part, il n'y a pas grand sujet de s'appuyer sur le témoignage d'un écrivain aussi fabuleux qu'est l'auteur des Actes de saint Sylvestre, qui est le seul ancien qui ait parlé du baptême de Constantin à Rome ; et de l'autre, il n'y a aucune apparence qu'un homme aussi habile qu'Eusèbe eût osé mentir en rapportant une chose aussi célèbre qu'était le baptême du premier empereur qui avait rendu la liberté à l'Église, et qui devait être connue de toute la terre, lorsqu'il l'écrivait, puisque ce n'était que quatre ou cinq ans après la mort de cet empereur.

Il y a néanmoins une exception à cette

règle, dans laquelle on doit se contenter de la possibilité et de la vraisemblance ; c'est quand un fait, qui est d'ailleurs suffisamment attesté, est combattu par des inconvénients et des contrariétés apparentes avec d'autres histoires : car alors il suffit que les solutions qu'on apporte à ces contrariétés soient possibles et vraisemblables ; et c'est agir contre la raison que d'en demander des preuves positives, parce que le fait en soi étant suffisamment prouvé, il n'est pas juste de demander qu'on en prouve de la même sorte toutes les circonstances : autrement on pourrait douter de mille histoires très assurées qu'on ne peut accorder avec d'autres qui ne le sont pas moins, que par des conjectures qu'il est impossible de prouver positivement.

On ne saurait, par exemple, accorder ce qui est rapporté dans les Livres des Rois et dans ceux des Paralipomènes des années des règnes de divers rois de Judas et d'Israël, qu'en donnant à quelques-uns de ces rois deux commencements de règne, l'un, du vivant, et l'autre après la mort de leurs pères. Que si l'on demande quelle preuve on a qu'un tel roi ait régné quelque temps avec son père, il faut avouer qu'on n'en a point de positive ; mais il suffit que ce soit une chose possible,

et qui est arrivée assez souvent en d'autres rencontres, pour avoir droit de la supposer comme une circonstance nécessaire pour allier des histoires d'ailleurs très certaines.

C'est pourquoi il n'y a rien de plus ridicule que les efforts qu'ont faits quelques hérétiques de ce dernier siècle pour prouver que saint Pierre n'a jamais été à Rome. Ils ne peuvent nier que cette vérité ne soit attestée par tous les auteurs ecclésiastiques, et même les plus anciens, comme Papias, saint Denis de Corinthe; Caïus, saint Irénée, Tertullien, sans qu'il s'en trouve aucun qui l'ait niée; et néanmoins ils s'imaginent pouvoir la ruiner par des conjectures, comme par exemple, que saint Paul ne fait pas mention de saint Pierre dans ses Épîtres écrites de Rome; et quand on leur répond que saint Pierre pouvait être alors hors de Rome, parce qu'on ne prétend pas qu'il y ait été tellement attaché qu'il n'en soit souvent sorti pour aller prêcher l'Évangile en d'autres lieux, ils répliquent que cela se dit sans preuve; ce qui est impertinent, parce que le fait qu'ils contestent étant une des vérités les plus assurées de l'histoire ecclésiastique, c'est à ceux qui le combattent de faire voir qu'il contient des contrariétés avec l'Écriture, et il suffit à ceux qui le soutiennent de résoudre

ces prétendues contrariétés, comme on fait celles de l'Écriture même, à quoi nous avons montré que la possibilité suffisait.



CHAPITRE XIII

APPLICATION DE LA RÈGLE PRÉCÉDENTE À LA CROYANCE DES MIRACLES.

LA règle qui vient d'être expliquée est, sans doute, très importante pour bien conduire sa raison dans la croyance des faits particuliers; et, faute de l'observer, on est en danger de tomber en des extrémités dangereuses de crédulité et d'incrédulité.

Car il y en a, par exemple, qui feraient conscience de douter d'aucun miracle, parce qu'ils se sont mis dans l'esprit qu'ils seraient obligés de douter de tous s'ils doutaient d'aucuns, et qu'ils se persuadent que ce leur est assez de savoir que tout est possible à Dieu, pour croire tout ce qu'on leur dit des effets de sa toute-puissance.

D'autres, au contraire, s'imaginent ridiculement qu'il y a de la force d'esprit à douter de tous les miracles, sans en avoir d'autre raison, sinon qu'on en a souvent raconté qui ne se sont

pas trouvés véritables, et qu'il n'y a pas plus de sujet de croire les uns que les autres.

La disposition des premiers est bien meilleure que celle des derniers; mais il est vrai néanmoins que les uns et les autres raisonnent également mal.

Ils se jettent de part et d'autre sur les lieux communs. Les premiers en font sur la puissance et sur la bonté de Dieu, sur les miracles certains qu'ils apportent pour preuve de ceux dont on doute, et sur l'aveuglement des libertins, qui ne veulent croire que ce qui est proportionné à leur raison. Tout cela est fort bon en soi, mais très faible pour nous persuader d'un miracle en particulier, puisque Dieu ne fait pas tout ce qu'il peut faire; que ce n'est pas un argument qu'un miracle soit arrivé, de ce qu'il en est arrivé de semblables en d'autres occasions, et qu'on peut être fort bien disposé à croire ce qui est au-dessus de la raison, sans être obligé de croire tout ce qu'il plaît aux hommes de nous raconter, comme étant au-dessus de la raison.

Les derniers font des lieux communs d'une autre sorte. *La vérité, (dit l'un d'eux) et le mensonge ont leurs visages conformes, le port, le goût et les allures pareilles; nous les regardons de même œil. J'ai vu la naissance*

de plusieurs miracles de mon temps. Encore qu'ils s'étouffent en naissant, nous ne laissons pas de prévoir le train qu'ils eussent pris, s'ils eussent vécu leur âge : car il n'est que de trouver le bout du fil, on dévide tant qu'on veut, et il y a plus loin de rien à la plus petite chose du monde; qu'il n'y a de celle-là jusqu'à la plus grande. Or, les premiers qui sont abreuvés de ce commencement d'étrangeté, venant à semer leur histoire, sentent, par les oppositions qu'on leur fait, où loge la difficulté de la persuasion, et vont calfeutrant cet endroit de quelque pièce fausse. L'erreur particulière fait premièrement l'erreur publique, et, à son tour, après, l'erreur publique fait l'erreur particulière. Ainsi va tout ce bâtiment, s'étoffant et se formant de main en main, de manière que le plus éloigné témoin en est mieux instruit que le plus voisin, et le dernier informé mieux persuadé que le premier.

Ce discours est ingénieux, et peut être utile pour ne pas se laisser emporter à toutes sortes de bruits : mais il y aurait de l'extravagance d'en conclure généralement qu'on doit tenir pour suspect tout ce qui se dit des miracles ; car il est certain que cela ne regarde au plus que ce qu'on ne sait que par des bruits communs, sans remonter jusqu'à l'origine ; et il faut avouer qu'il n'y a pas grand sujet de

s'assurer de ce qu'on ne saurait que de cette sorte.

Mais qui ne voit qu'on peut faire aussi un lieu commun opposé à celui-là, qui sera pour le moins aussi bien fondé? Car, comme il y a quelques miracles qui se trouveraient peu assurés si l'on remontait jusqu'à la source, il y en a aussi qui s'étouffent dans la mémoire des hommes, ou qui trouvent peu de croyance dans leur esprit, parce qu'ils ne veulent pas prendre la peine de s'en informer. Notre esprit n'est pas sujet à une seule espèce de maladie, il en a de différentes et de toutes contraires. Il y a une sotte simplicité qui croit les choses les moins croyables; mais il y a aussi une sotte présomption qui condamne comme faux tout ce qui passe les bornes étroites de son esprit. On a souvent de la curiosité pour des bagatelles, et l'on n'en a point pour des choses importantes. De fausses histoires se répandent partout, et de très véritables n'ont point de cours.

Combien y a-t-il peu de personne qui sachent le miracle arrivé de notre temps à Farmoutier en la personne d'une religieuse tellement aveugle qu'il lui restait à peine la forme des yeux, qui recouvra la vue en un moment par l'attouchement des reliques de

sainte Fare ?

Saint Augustin dit qu'il y avait, de son temps, beaucoup de miracles très certains, qui étaient connus de peu de personnes, et qui, quoique très remarquables et très étonnants, ne passaient pas d'un bout de la ville à l'autre. C'est ce qui le porta à faire écrire et réciter devant le peuple ceux qui se trouvaient assurés, et il remarque, dans le vingt-deuxième livre de la Cité de Dieu, qu'il s'en était fait dans la seule ville d'Hippone près de soixante et dix depuis deux ans qu'on y avait bâti une chapelle en l'honneur de saint Étienne, sans beaucoup d'autres qu'on n'avait pas écrits, qu'il témoigne néanmoins avoir sus très certainement.

On voit donc assez qu'il n'y a rien de moins raisonnable que de se conduire par des lieux communs en ces rencontres, soit pour embrasser tous les miracles, soit pour les rejeter tous, mais qu'il faut les examiner par leurs circonstances particulières et par la fidélité et la lumière des témoins qui les rapportent.

La piété n'oblige pas un homme de bon sens de croire tous les miracles rapportés dans la Légende dorée, ou dans Métaphraste ; parce que ces auteurs sont remplis de tant de fables qu'il n'y a pas sujet de s'assurer de rien

sur leur témoignage seul, comme le cardinal Bellarmin n'a pas fait difficulté de l'avouer du dernier.

Mais je soutiens que tout homme de bon sens, quand il n'aurait point de piété, doit reconnaître pour véritables les miracles que saint Augustin raconte dans ses Confessions ou dans la Cité de Dieu être arrivés devant ses yeux, ou dont il témoigne avoir été très particulièrement informé par les personnes mêmes à qui les choses étaient arrivées, comme d'un aveugle guéri à Milan en présence de tout le peuple, par l'attouchement des reliques de saint Gervais et de saint Protas, qu'il rapporte dans ses Confessions, et dont il dit, dans le vingt-deuxième livre de la Cité de Dieu, Chapitre 8. *Miraculum quod Mediolani factum est cum illic essemus, quando illuminatus est caecus, ad multorum notitiam potuit pervenire; quia et grandis est civitas, et ibi erat tunc imperator, et immenso populo teste res gesta est, concurrente ad corpora martyrum Gervasii et Protasii.*

D'une femme guérie en Afrique par des fleurs qui avaient touché aux reliques de saint Étienne, comme il le témoigne au même lieu.

D'une dame de qualité, guérie d'un cancer jugé incurable, par le signe de la croix qu'elle

y fit faire par une nouvelle baptisée, selon la révélation qu'elle en avait eue.

D'un enfant mort sans baptême, dont la mère obtint la résurrection par les prières qu'elle en fit à saint Étienne, en lui disant, avec une grande foi : *Saint Martyr, rendez-moi mon fils. Vous savez que je ne demande sa vie qu'afin qu'il ne soit pas éternellement séparé de Dieu.* Ce que ce saint rapporte comme une chose dont il était très assuré, dans un sermon qu'il fit à son peuple, sur le sujet d'un autre miracle très insigne qui venait d'arriver en ce moment-là même dans l'église où il prêchait, lequel il décrit fort, au long dans cet endroit de la Cité de Dieu.

Il dit que sept frères et trois sœurs, d'une honnête famille de Césarée en Cappadoce, ayant été maudits par leur mère pour une injure qu'ils lui avaient faite, Dieu les avait punis de cette peine, qu'ils étaient continuellement agités, et dans le sommeil même, par un horrible tremblement de tout le corps, ce qui était si difforme, que, ne pouvant plus souffrir la vue des personnes de leur connaissance, ils avaient tous quitté leur pays pour s'en aller de divers côtés, et qu'ainsi l'un de ces frères, appelé Paul, et l'une de ses sœurs, appelée Palladie, étaient venus à Hippone, et s'étant fait

remarquer par toute la ville, on avait appris d'eux la cause de leur malheur ; que le propre jour de Pâques, le frère, priant Dieu devant les barreaux de la chapelle de Saint-Étienne, tomba tout d'un coup dans un assoupissement pendant lequel on s'aperçut qu'il ne tremblait plus ; et s'étant réveillé parfaitement sain, il se fit dans l'église un grand bruit du peuple, qui louait Dieu de ce miracle et qui courait à saint Augustin, lequel se préparait à dire la messe, pour l'avertir de ce qui s'était passé.

Après, dit-il, que les cris de réjouissance furent passés et que l'Écriture sainte eut été lue, je leur dis peu de chose sur la fête et sur ce grand sujet de joie, parce que j'aimai mieux leur laisser, non pas entendre, mais considérer l'éloquence de Dieu dans cet ouvrage divin. Je menai ensuite chez moi le frère qui avait été guéri ; je lui fis conter toute son histoire, je l'obligeai de l'écrire, et le lendemain je promis au peuple que je la lui ferais réciter le jour d'après. Ainsi le troisième jour d'après Pâques, ayant fait mettre le frère et la sœur sur les degrés du jubé, afin que tout le peuple pût voir dans la sœur, qui avait encore cet horrible tremblement, de quel mal le frère avait été délivré par la bonté de Dieu ; je fis lire le récit de leur histoire devant le peuple, et je les laissai

aller. Je commençai alors à prêcher sur ce sujet (on en a le sermon), et voici que tout d'un coup lorsque je parlais encore, un grand cri de joie s'élève du côté de la chapelle, et on m'amène la sœur, qui, étant sortie de devant moi, y était allée et y avait été parfaitement guérie en la même manière que son frère; ce qui causa une telle joie parmi le peuple, qu'à peine pouvait-on supporter le bruit qu'ils faisaient.

J'ai voulu rapporter toutes les particularités de ce miracle pour convaincre les plus incrédules qu'il y aurait de la folie à le révoquer en doute, aussi bien que tant d'autres que ce saint raconte au même endroit; car, supposé que les choses soient arrivées comme il le rapporte, il n'y a point de personnes raisonnables qui n'y doivent reconnaître le doigt de Dieu, et ainsi tout ce qui resterait à l'incrédulité serait de douter du témoignage même de saint Augustin, de s'imaginer qu'il a altéré la vérité pour autoriser la religion chrétienne dans l'esprit des païens; or, c'est ce qui ne peut se dire avec la moindre couleur.

Premièrement, parce qu'il n'est point vraisemblable qu'un homme judicieux eût voulu mentir en des choses si publiques, où il aurait pu être convaincu de mensonge par une infinité de témoins, ce qui n'aurait pu

tourner qu'à la honte de la religion chrétienne. Secondement, parce qu'il n'y eut jamais personne plus ennemi du mensonge que ce saint, surtout en matière de religion, ayant établi par des livres entiers, non seulement qu'il n'est jamais permis de mentir, mais que c'est un crime horrible de le faire, sous prétexte d'attirer plus facilement les hommes à la foi.

Et c'est ce qui doit causer un extrême étonnement de voir que les hérétiques de ce temps, qui regardent saint Augustin comme un homme très éclairé et très sincère, n'aient pas considéré que la manière dont ils parlent de l'invocation des saints et de la vénération des reliques, comme d'un culte superstitieux, et qui tient de l'idolâtrie, va à la ruine de toute la religion; car il est visible que c'est lui ôter un de ses plus solides fondements que d'ôter aux vrais miracles l'autorité qu'il doivent avoir pour la confirmation de la vérité; et il est clair que c'est détruire entièrement cette autorité des miracles que de dire que Dieu en fasse pour récompenser un culte superstitieux et idolâtre. Or, c'est proprement ce que les hérétiques font, en traitant, d'une part, le culte que les catholiques rendent aux saints et à leurs reliques, d'une superstition criminelle; et ne pouvant nier, de l'autre,

que les plus grands amis de Dieu, tel qu'a été saint Augustin, par leur propre confession, ne nous aient assuré que Dieu a guéri des maux incurables, illuminé des aveugles, et ressuscité des morts pour récompenser la dévotion de ceux qui invoquaient les saints et révéraient leurs reliques. En vérité, cette seule considération devrait faire reconnaître à tout homme de bon sens la fausseté de la religion prétendue réformée.

Je me suis un peu étendu sur cet exemple célèbre du jugement qu'on doit faire de la vérité des faits, pour servir de règle dans les rencontres semblables, parce qu'on s'y égare de la même sorte. Chacun croit que c'est assez pour les décider de faire un lieu commun, qui n'est souvent composé que de maximes, lesquelles, non seulement ne sont pas universellement vraies, mais qui ne sont pas même probables, lorsqu'elles sont jointes avec les circonstances particulières des faits que l'on examine. Il faut joindre les circonstances et non les séparer, parce qu'il arrive souvent qu'un fait qui est peu probable selon une seule circonstance, qui est ordinairement une marque de fausseté, doit être estimé certain selon d'autres circonstances; et, qu'au contraire, un fait qui nous paraîtrait vrai selon

une certaine circonstance, qui est d'ordinaire jointe avec la vérité ; doit être jugé faux selon d'autres qui affaiblissent celle-là, comme on l'expliquera dans le chapitre suivant.



CHAPITRE XIV

AUTRE REMARQUE SUR LE SUJET DE LA CROYANCE DES ÉVÉNEMENTS.

IL y a encore une autre remarque très importante à faire sur la croyance des événements. C'est qu'entre les circonstances qu'on doit considérer pour juger si on doit les croire, ou si on ne doit pas les croire, il y en a qu'on peut appeler des circonstances communes, parce qu'elles se rencontrent en beaucoup de faits, et qu'elles se trouvent incomparablement plus souvent jointes à la vérité qu'à la fausseté ; et alors, si elles ne sont point contrebalancées par d'autres circonstances particulières qui affaiblissent ou qui ruinent dans notre esprit les motifs de croyance qu'il tirait de ces circonstances communes, nous avons raison de croire ces événements, sinon certainement, au moins très probablement : ce qui nous suffit quand

nous sommes obligés d'en juger ; car comme nous nous devons contenter d'une certitude morale dans les choses qui ne sont pas susceptibles d'une certitude métaphysique, lors aussi que nous ne pouvons pas avoir une entière certitude morale, le mieux que nous puissions faire, quand nous sommes engagés à prendre parti, est d'embrasser le plus probable, puisque ce serait un renversement de la raison d'embrasser le moins probable.

Que si, au contraire, ces circonstances communes, qui nous auraient portés à croire une chose, se trouvent jointes à d'autres circonstances particulières qui ruinent dans notre esprit, comme nous venons de dire, les motifs de croyance qu'il tirait de ces circonstances communes ; ou qui même soient telles qu'il soit fort rare que de semblables circonstances ne soient pas accompagnées de fausseté, nous n'avons plus alors la même raison de croire cet événement : mais, ou notre esprit demeure en suspens, si les circonstances particulières ne font qu'affaiblir le poids des circonstances communes ; ou il se porte à croire que le fait est faux, si elles sont telles qu'elles soient ordinairement des marques de fausseté. Voici un exemple qui peut éclaircir cette remarque.

C'est une circonstance commune à beaucoup d'actes d'être signés par deux notaires, c'est-à-dire par deux personnes publiques qui ont d'ordinaire grand intérêt à ne point commettre de fausseté, parce qu'il y va non seulement de leur conscience et de leur honneur, mais aussi de leur bien et de leur vie. Cette seule considération suffit, si nous ne savons point d'autres particularités d'un contrat, pour croire qu'il n'est point antidaté ; non qu'il n'y en puisse avoir d'antidatés, mais parce qu'il est certain que de mille contrats, il y en a neuf cent quatre-vingt-dix-neuf qui ne le sont point : de sorte qu'il est incomparablement plus probable que ce contrat que je vois est l'un des neuf cent quatre-vingt-dix-neuf, que non pas qu'il soit cet unique qui entre mille peut se trouver antidaté. Que si la probité des notaires qui l'ont signé m'est parfaitement connue, je tiendrai alors pour très certain qu'ils n'y auront point commis de fausseté.

Mais si, à cette circonstance commune d'être signé par deux notaires, qui m'est une raison suffisante, quand elle n'est point combattue par d'autres, d'ajouter foi à la date d'un contrat, on y joint d'autres circonstances particulières, comme que ces notaires soient diffamés pour être sans honneur et sans

conscience, et qu'ils aient pu avoir un grand intérêt à cette falsification, cela ne me fera pas encore conclure que ce contrat est antidaté, mais diminuera le poids qu'aurait eu sans cela dans mon esprit la signature des deux notaires pour me faire croire qu'il ne le serait pas. Que si, de plus, je puis découvrir d'autres preuves positives de cette antidade, ou par témoins, ou par des arguments très forts, comme serait l'impuissance où un homme aurait été de prêter vingt mille écus en un temps où l'on montrerait qu'il n'aurait pas eu cent écus vaillant, je me déterminerai alors à croire qu'il y a de la fausseté dans ce contrat; et ce serait une prétention très déraisonnable de vouloir m'obliger, ou à ne pas croire ce contrat antidaté, ou à reconnaître que j'avais tort de supposer que les autres où je ne voyais pas les marques mêmes de fausseté ne l'étaient pas, puisqu'ils pouvaient l'être comme celui-là.

On peut appliquer tout ceci à des matières qui causent souvent des disputes parmi les doctes. On demande si un livre est véritablement d'un auteur dont il a toujours porté le nom; ou si les actes d'un concile sont vrais ou supposés.

Il est certain que le préjugé est pour l'auteur, qui est depuis longtemps en possession

d'un ouvrage, et pour la vérité des actes d'un concile que nous lisons tous les jours, et qu'il faut des raisons considérables pour nous faire croire le contraire, nonobstant ce préjugé.

C'est pourquoi un fort habile homme de ce temps ayant voulu montrer que la lettre de saint Cyprien au pape Étienne, sur le sujet de Martien, évêque d'Arles, n'est pas de ce saint martyr, il n'en a pu persuader les savants, ses conjectures ne leur ayant pas paru assez fortes pour ôter à saint Cyprien une pièce qui a toujours porté son nom, et qui a une parfaite ressemblance de style avec ses ouvrages.

C'est en vain aussi que Blondel et Sau-maise, ne pouvant répondre à l'argument qu'on tire des lettres de saint Ignace pour la supériorité de l'évêque au-dessus des prêtres dès le commencement de l'Église, ont voulu prétendre que toutes ces lettres étaient supposées, selon même qu'elles ont été imprimées par Isaac Vossius et Ussérius sur l'ancien manuscrit grec de la bibliothèque de Florence; et ils ont été réfutés par ceux même de leur parti, parce qu'avouant, comme ils font, que nous avons les mêmes lettres qui ont été citées par Eusèbe, par saint Jérôme, par Théodoret, et même par Origène, il n'y a nulle apparence que les lettres de saint Ignace,

ayant été recueillies par saint Polycarpe, ces véritables lettres soient disparues, et qu'on en ait supposé d'autres dans le temps qui s'est passé entre saint Polycarpe et Origène, ou Eusèbe ; outre que ces lettres de saint Ignace, que nous avons maintenant, ont un certain caractère de sainteté et de simplicité si propre à ces temps apostoliques, qu'elles se défendent toutes seules contre ces vaines accusations de supposition et de fausseté.

Enfin, toutes les difficultés que le cardinal du Perron a proposées contre la lettre du concile d'Afrique au pape saint Célestin, touchant les appellations au saint siège, n'ont point empêché que l'on n'ait cru depuis, comme auparavant, qu'elle a été véritablement écrite par ce concile.

Mais il y a néanmoins d'autres rencontres où les raisons particulières l'emportent sur cette raison générale d'une longue possession.

Ainsi, quoique la lettre de saint Clément à saint Jacques, évêque de Jérusalem, ait été traduite par Ruffin, il y a près de treize cents ans, et qu'elle soit alléguée comme étant de saint Clément par un concile de France, il y a plus de douze cents ans, il est toutefois difficile de ne pas avouer qu'elle est supposée, puisque ce saint évêque de Jérusalem ayant été martyrisé

avant saint Pierre, il est impossible que saint Clément lui ait écrit depuis la mort de saint Pierre, comme le suppose cette lettre.

De même, quoique les commentaires sur saint Paul, attribués à saint Ambroise, aient été cités sous son nom par un très grand nombre d'auteurs, et l'œuvre imparfaite sur saint Matthieu sous celui de saint Chrysostome, tout le monde néanmoins convient aujourd'hui qu'ils ne sont pas de ces saints, mais d'autres auteurs anciens engagés dans beaucoup d'erreurs.

Enfin, les Actes que nous voyons dans les conciles de Sinuesse sous Marcellin, de deux ou trois de Rome sous saint Sylvestre, et d'un autre de Rome sous Sixte III, seraient suffisants pour nous persuader de la vérité de ces conciles, s'ils ne contenaient rien que de raisonnable, et qui eût du rapport au temps qu'on attribue à ces conciles; mais ils en contiennent tant de déraisonnables, et qui ne conviennent point à ces temps-là, qu'il y a grande apparence qu'ils sont faux et supposés.

Voilà quelques remarques qui peuvent servir en ces sortes de jugements : mais il ne faut pas s'imaginer qu'elles soient de si grand usage qu'elles empêchent toujours qu'on ne s'y trompe. Tout ce qu'elles peuvent au plus, est de faire éviter les fautes les plus

grossières, et d'accoutumer l'esprit à ne pas se laisser emporter par des lieux communs, qui, ayant quelque vérité en général, ne laissent pas d'être faux en beaucoup d'occasions particulières, ce qui est une des plus grandes sources des erreurs des hommes.



CHAPITRE XV

*DU JUGEMENT QUE L'ON DOIT FAIRE DES
ACCIDENTS FUTURS.*

CES règles qui servent à juger des faits passés, peuvent facilement s'appliquer aux faits à venir : car, comme l'on doit croire probablement qu'un fait est arrivé, lorsque les circonstances certaines que l'on connaît sont ordinairement jointes avec ce fait, on doit croire aussi probablement qu'il arrivera, lorsque les circonstances présentes sont telles, qu'elles sont ordinairement suivies d'un tel effet. C'est ainsi que les médecins peuvent juger du bon ou du mauvais succès des maladies, les capitaines, des événements futurs d'une guerre, et que l'on juge dans le monde de la plupart des affaires contingentes.

Mais, à l'égard des accidents où l'on a quelque part, et que l'on peut, ou procurer ou empêcher en quelque sorte par ses soins, en s'y exposant ou en les évitant, il arrive à bien des gens de tomber dans une illusion qui est d'autant plus trompeuse qu'elle leur paraît plus raisonnable. C'est qu'ils ne regardent que la grandeur et la conséquence de l'avantage qu'ils souhaitent, ou de l'inconvénient qu'ils craignent, sans considérer en aucune sorte l'apparence et la probabilité qu'il y a que cet avantage ou cet inconvénient arrive, ou n'arrive pas.

Ainsi, lorsque c'est quelque grand mal qu'ils appréhendent, comme la perte de la vie ou de tout leur bien, ils croient qu'il est de la prudence de ne négliger aucune précaution pour s'en garantir; et si c'est quelque grand bien, comme le gain de cent mille écus, ils croient que c'est agir sagement que de tâcher de l'obtenir si le hasard en coûte peu, quelque peu d'apparence qu'il y ait qu'on y réussisse.

C'est par un raisonnement de cette sorte qu'une princesse ayant ouï dire que des personnes avaient été accablées par la chute d'un plancher, ne voulait jamais ensuite entrer dans une maison, sans l'avoir fait visiter auparavant; et elle était tellement persuadée

qu'elle avait raison, qu'il lui semblait que tous ceux qui agissaient autrement étaient imprudents.

C'est aussi l'apparence de cette raison qui engage diverses personnes en des précautions incommodes et excessives pour conserver leur santé. C'est ce qui en rend d'autres déifiantes jusqu'à l'excès dans les plus petites choses, parce qu'ayant été quelquefois trompées, elles s'imaginent qu'elles le seront de même dans toutes les autres affaires : c'est ce qui attire tant de gens aux loteries : gagner, disent-ils, vingt mille écus pour un écu, n'est-ce pas une chose bien avantageuse ? Chacun croit être cet heureux à qui le gros lot arrivera ; et personne ne fait réflexion que s'il est, par exemple, de vingt mille écus, il sera peut-être trente mille fois plus probable pour chaque particulier qu'il ne l'obtiendra pas, que non pas qu'il l'obtiendra.

Le défaut de ces raisonnements est que, pour juger de ce que l'on doit faire pour obtenir un bien, ou pour éviter un mal, il ne faut pas seulement considérer le bien et le mal en soi, mais aussi la probabilité qu'il arrive ou n'arrive pas, et regarder géométriquement la proportion que toutes ces choses ont ensemble ; ce qui peut être éclairci par cet

exemple.

Il y a des jeux où dix personnes mettant chacune un écu, il n'y en a qu'une qui gagne le tout, et toutes les autres perdent ; ainsi chacun des joueurs n'est au hasard que de perdre un écu, et peut en gagner neuf. Si l'on ne considérât que le gain et la perte en soi, il semblerait que tous y ont de l'avantage ; mais il faut de plus considérer que si chacun peut gagner neuf écus, et n'est au hasard que d'en perdre un, il est aussi neuf fois plus probable, à l'égard de chacun, qu'il perdra son écu et ne gagnera pas les neuf. Ainsi, chacun a pour soi neuf écus à espérer, un écu à perdre, neuf degrés de probabilité de perdre un écu, et un seul de gagner les neuf écus ; ce qui met la chose dans une parfaite égalité.

Tous les jeux qui sont de cette sorte sont équitables, autant que les jeux peuvent l'être, et ceux qui sont hors de cette proportion sont manifestement injustes : et c'est par là qu'on peut faire voir qu'il y a une injustice évidente dans ces espèces de jeux qu'on appelle loteries, parce que le maître de loterie prenant d'ordinaire sur le tout une dixième partie pour son préciput, tout le corps des joueurs est dupé de la même manière que si un homme jouait à un jeu égal, c'est-à-dire, où il y a autant d'appar-

rence de gain que de perte, dix pistoles contre neuf. Or, si cela est désavantageux à tout le corps, cela l'est aussi à chacun de ceux qui le composent, puisqu'il arrive de là que la probabilité de la perte surpasse plus la probabilité du gain, que l'avantage qu'on espère ne surpasse le désavantage auquel on s'expose, qui est de perdre ce qu'on y met.

Il y a quelquefois si peu d'apparence dans le succès d'une chose, que, quelque avantageuse qu'elle soit, et quelque petite que soit celle que l'on hasarde pour l'obtenir, il est utile de ne pas la hasarder. Ainsi, ce serait une sottise de jouer vingt sols contre dix millions de livres, ou contre un royaume, à condition que l'on ne pourrait le gagner, qu'au cas qu'un enfant arrangeant au hasard les lettres d'une imprimerie, composât tout d'un coup les vingt premiers vers de l'Énéide de Virgile : aussi, sans qu'on y pense, il n'y a point de moment dans la vie où l'on ne la hasarde plus qu'un prince ne hasarder son royaume en le jouant à cette condition.

Ces réflexions paraissent petites, et elles le sont en effet si on en demeure là ; mais on peut les faire servir à des choses plus importantes ; et le principal usage qu'on doit en tirer, est de nous rendre plus raisonnables

dans nos espérances et dans nos craintes. Il y a, par exemple, beaucoup de personnes qui sont dans une frayeur excessive lorsqu'elles entendent tonner. Si le tonnerre les fait penser à Dieu et à la mort, à la bonne heure ; on n'y saurait trop penser ; mais si c'est le seul danger de mourir par le tonnerre qui leur cause cette appréhension extraordinaire, il est aisé de leur faire voir qu'elle n'est pas raisonnable ; car de deux millions de personnes, c'est beaucoup s'il y en a une qui meure de cette manière, et on peut dire même qu'il n'y a guère de mort violente qui soit moins commune. Puis donc que la crainte du mal doit être proportionnée, non seulement à la grandeur du mal, mais aussi à la probabilité de l'événement, comme il n'y a guère de genre de mort plus rare que de mourir par le tonnerre, il n'y en a guère aussi qui dût nous causer moins de crainte, vu même que cette crainte ne sert de rien pour nous le faire éviter.

C'est par là non seulement qu'il faut détromper ces personnes qui apportent des précautions extraordinaires et importunes pour conserver leur vie et leur santé, en leur montrant que ces précautions sont un plus grand mal que ne peut être le danger si éloigné de l'accident qu'elles craignent ; mais

qu'il faut aussi désabuser tant de personnes qui ne raisonnent guère autrement dans leurs entreprises qu'en cette manière : Il y a du danger en cette affaire ; donc elle est mauvaise ; il y a de l'avantage dans celle-ci, donc elle est bonne ; puisque ce n'est ni par le danger, ni par les avantages, mais par la proportion qu'ils ont entre eux qu'il faut en juger.

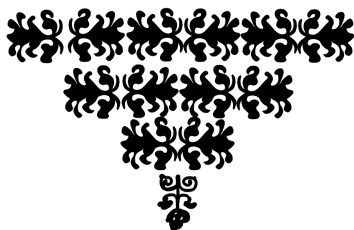
Il est de la nature des choses finies de pouvoir être surpassées, quelque grandes qu'elles soient, par les plus petites, si on les multiplie souvent, ou que ces petites choses surpassent plus les grandes en vraisemblance de l'événement, qu'elles n'en sont surpassées en grandeur. Ainsi, le moindre petit gain peut surpasser le plus grand qu'on puisse s'imaginer, si le petit est souvent réitéré, ou si ce grand bien est tellement difficile à obtenir, qu'il surpasse moins le petit en grandeur que le petit ne le surpasse en facilité ; et il en est de même des maux que l'on appréhende, c'est-à-dire que le moindre petit mal peut être plus considérable que le plus grand mal qui n'est pas infini, s'il le surpasse par cette proportion.

Il n'y a que les choses infinies, comme l'éternité et le salut, qui ne peuvent être égalées par aucun avantage temporel, et

ainsi on ne doit jamais les mettre en balance avec aucune des choses du monde. C'est pourquoi le moindre degré de facilité pour se sauver vaut mieux que tous les biens du monde joints ensemble ; et le moindre péril de se perdre est plus considérable que tous les maux temporels, considérés seulement comme maux.

Ce qui suffit à toutes les personnes raisonnables pour leur faire tirer cette conclusion, par laquelle nous finirons cette Logique, que la plus grande de toutes les imprudences est d'employer son temps et sa vie à autre chose qu'à ce qui peut servir à en acquérir une qui ne finira jamais, puisque tous les biens et les maux de cette vie ne sont rien en comparaison de ceux de l'autre, et que le danger de tomber dans ces maux est très grand, aussi bien que la difficulté d'acquérir ces biens.

Ceux qui tirent cette conclusion et qui la suivent dans la conduite de leur vie, sont prudents et sages, fussent-ils peu justes dans tous les raisonnements qu'ils font sur les matières de science ; et ceux qui ne la tirent pas, fussent-ils justes dans tout le reste, sont traités dans l'Écriture de fous et d'insensés, et font un mauvais usage de la logique, de la raison, et de la vie.



FIN.

TABLE DES CHAPITRES DE CE LIVRE

AVIS	5
DISCOURS SUR LE DESSEIN DE CETTE LOGIQUE	9
LA LOGIQUE OU L'ART DE PENSER	31
PREMIÈRE PARTIE - CONTE- NANT LES RÉFLEXIONS SUR LES IDÉES, OU SUR LA PRE- MIÈRE ACTION DE L'ESPRIT, QUI S'APPELLE CONCEVOIR .	35
<i>I - Des idées selon leur nature et</i> <i>leur origine</i>	36
<i>II - Des idées, considérées selon</i> <i>leurs objets</i>	49
<i>III - Des dix catégories d'Aristote</i>	53

IV - Des idées considérées selon leur composition ou simplicité. Où il est parlé de la manière de connaître par abstraction ou précision	58
--	----

V - Des idées, considérées selon leur généralité, particularité et singularité	64
--	----

VI - Des cinq sortes d'idées uni- verselles, genres, espèces, diffé- rences, propres, accidents	68
---	----

VII - Des termes complexes et de leur universalité ou particularité	78
--	----

VIII - De la clarté et distinction des idées, et de leur obscurité et confusion	89
---	----

IX - D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées et dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots .	96
--	----

X - *Du remède à la confusion
qui naît dans nos pensées et
dans nos discours de la confu-
sion des mots; où il est parlé
de la nécessité et de l'utilité
de définir les noms dont on se
sert, et de la différence de la
définition des choses d'avec la
définition des noms* 101

XI - *Observations importantes
touchant la définition des noms* 110

XII - *D'une autre sorte de défi-
nition de noms, par lesquels on
marque ce qu'ils signifient dans
l'usage* 115

**SECONDE PARTIE DE LA LO-
GIQUE - CONTENANT
LES RÉFLEXIONS QUE LES
HOMMES ONT FAITES SUR
LEURS JUGEMENTS** 128

I - *Ce que c'est qu'une proposi-
tion; et des quatre sortes de pro-
positions* 128

II - *De l'opposition entre les pro-
positions qui ont même sujet et
même attribut* 134

III - *Des propositions simples et composées. Qu'il y en a de simples qui paraissent composées et qui ne le sont pas, et qu'on peut appeler complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut . . .* 139

IV - *De la nature des propositions incidentes, qui font partie des propositions complexes . . .* 144

V - *De la fausseté qui peut se trouver dans les termes complexes et dans les propositions incidentes* 151

VI - *Des propositions complexes selon l'affirmation ou la négation, et d'une espèce de ces sortes de propositions que les philosophes appellent modales .* 159

VII - *Des diverses sortes de propositions composées* 164

VIII - *Des propositions composées dans le sens* 171

IX - Quelques observations pour reconnaître dans quelques propositions exprimées d'une manière moins ordinaire, quel en est le sujet et quel en est l'attribut	173
X - Autres observations pour reconnaître si les propositions sont universelles ou particulières	177
XI - De deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences, la division et la définition. Et premièrement de la division	190
XII - De la définition qu'on appelle définition de choses	197
XIII - De la conversion des propositions : où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation et de la négation, dont cette conversion dépend. Et premièrement de la nature de l'affirmation	204
XIV - De la conversion des propositions affirmatives	209
XV - De la nature des propositions négatives	213

XVI - <i>De la conversion des propositions négatives</i>	216
TROISIÈME PARTIE DE LA LOGIQUE - DU RAISONNEMENT	221
I - <i>De la nature du raisonnement, et des diverses espèces qu'il peut y en avoir</i>	222
II - <i>Division des syllogismes en simples et en conjonctifs, et des simples en complexes et complexes</i>	227
III - <i>Règles générales des syllogismes simples complexes</i>	230
IV - <i>Des figures et des modes des syllogismes en général. Qu'il ne peut y en avoir que quatre figures</i>	241
V - <i>Règles, modes et fondements de la première figure</i>	246
VI - <i>Règles, modes et fondements de la seconde figure</i>	253
VII - <i>Règles, modes et fondements de la troisième figure</i>	259
VIII - <i>Des modes la quatrième figure</i>	263
IX - <i>De la réduction des syllogismes</i>	269

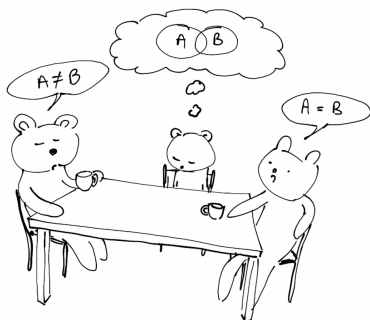
X - Des syllogismes complexes; et comment on les peut réduire aux syllogismes communs, et en juger par les mêmes règles . . .	274
XI - Principe général, par lequel sans aucune réduction aux figures et aux modes on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme . . .	284
XII - Application de ce principe général à plusieurs syllogismes qui paraissent embarrassés . .	289
XIII - Des dilemmes	297
XIV - Des syllogismes compo- sés, ou conjonctifs	302
XV - Des lieux ou de la mé- thode de trouver des arguments. Combien cette méthode est de peu d'usage	308
XVI - Division des lieux en lieux de grammaire, de logique et de métaphysique	316
XVII - Des diverses manières de mal raisonner, que l'on appelle sophismes	327
XVIII - Des mauvais raisonne- ments que l'on commet dans la vie civile	357

QUATRIÈME PARTIE - DE LA MÉ-	
THODE	384
I - <i>De deux sortes de méthodes,</i> <i>Analyse et Synthèse. Exemple</i> <i>de l'Analyse</i>	385
II - <i>De la méthode de composi-</i> <i>tion, et particulièrement de celle</i> <i>qu'observent les géomètres . . .</i>	391
III - <i>Explication plus par-</i> <i>ticulière de ces règles, et</i> <i>premièrement de celles qui</i> <i>regardent les définitions</i>	394
IV - <i>Que les géomètres semblent</i> <i>n'avoir pas toujours bien com-</i> <i>pris la différence qu'il y a entre</i> <i>la définition des mots et la défi-</i> <i>nition des choses</i>	403
V - <i>Des règles qui regardent</i> <i>les axiomes, c'est-à-dire les</i> <i>propositions claires et évidentes</i> <i>par elles-mêmes</i>	408
VI - <i>Quelques axiomes impor-</i> <i>tants et qui peuvent servir de</i> <i>principes à de grandes vérités .</i>	419
VII - <i>Des règles qui regardent</i> <i>les démonstrations</i>	425

VIII - De quelques défauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la méthode des géomètres . . .	430
IX - Réponse à ce que disent les géomètres sur ce sujet	442
X - La méthode des sciences réduite à huit règles principales .	445
XI - De ce que nous connaissons par la foi, soit humaine, soit divine	449
XII - Quelques règles pour bien conduire sa raison dans la croyance des événements qui dépendent de la foi humaine . .	455
XIII - Application de la règle précédente à la croyance des miracles	463
XIV - Autre remarque sur le sujet de la croyance des événements	474
XV - Du jugement que l'on doit faire des accidents futurs	481

Colophon

Ce livre a été compilé par Luc Drouillet^{2 3}, en retapant l'œuvre originale d'Antoine Arnauld et de Pierre Nicole (empruntée en bibliothèque) dans l'excellent éditeur de texte Vim⁴ au format \LaTeX ⁵, puis en utilisant le moteur de composition \XeTeX ⁶. La police de caractères utilisée dans l'ensemble du livre est Linux Libertine⁷ par Philipp H. Poll. Les illustrations – reprises de l'œuvre originale ou non (c.f. infra) – et les réécritures de titres, ont été réalisées avec GIMP⁸ par Luc Drouillet.



2. <https://humanbooks.xyz>

3. drouillet.luc@gmail.com

4. <https://vim.org>

5. <https://latex-project.org>

6. <http://xetex.sourceforge.net>

7. <https://sourceforge.net/projects/linuxlibertine/>

8. <https://www.gimp.org>



La volonté de *HumanBooks* est de faire relire des ouvrages rares, oubliés ou d'intérêt majeur, en les remettant élégamment en page. S'il contribue à ne pas laisser perdre une part de notre héritage culturel, le travail de typographie et de retranscription représente de nombreuses heures de travail. Toute participation au soutien de cet effort serait chaleureusement accueillie à cette adresse : <https://humanbooks.xyz/fonds>.