

UNIVERSITÉ DE PARIS

FACULTÉ
DE
THÉOLOGIE
DE PARIS
—
THÈSES

BIBL.
UNIVERSITÉ
M.S.
689

BIBL.
DE
L'UNIVERSITÉ
MS.
689



Volume de 272 feuillets
(moins 43, 189, 220 à 223, 253)
20 juin 1912

M^r /

no 162

Pour le Jeudi 9 Juillet

Lyon.

M^r l'abbé Bourret.



M^r l'abbé Fouquier

Du Dieu de Spinoza.

Spinoza - l'idée générale de son système.

Toute la philosophie de Spinoza est le développement d'une seule idée; l'idée de l'infini, ou parfait, et, comme il le dit, de la substance.

La substance c'est l'être, non l'être abstrait, mais l'être absolu en dehors duquel rien ne peut être ni être conçu. La substance est indéterminée en ce sens que toute détermination est une limite, et toute limite une négation; mais elle est déterminée en ce sens qu'elle est réelle et parfaite comparée à la suite de ses attributs nécessaires.

Ces attributs sont infinis; car ils expriment l'essence de la substance; or il n'y a que des attributs infinis qui puissent exprimer une essence infinie; toutefois chacun de ces attributs est infini d'une infinité relative; si il s'était d'une infinité absolue, il deviendrait la substance elle-même. Parmi ces attributs nous n'en connaissons que deux: la pensée et l'étendue.

mais pour exprimer absolument une infinité vraiment absolue il faut parler que des attributs infinis; il faut une infinité d'attributs infinis. Si il y avait un nombre fini d'attributs infinis, le fini prouverait place sans

l'infini; le négatif dans le positif: chose qui est contraire à la raison.

La substance a donc nécessairement une infinité d'attributs infinis; et chaque attribut a nécessairement des modes; par exemple la pensée ne serait rien sans les idées qui en expriment ou en développent l'essence.

Les modes sont multiples et par conséquent sont nécessairement finis. Si chacun d'un état infini, l'attribut dont ils expriment l'essence n'aurait plus un genre déterminé d'infinité; il serait l'infini en soi, et non tel ou tel infini.

Telle est l'idée mère de la métaphysique de Spinoza. Selon lui il n'y a qu'une substance qui est Dieu, et tout ce qui existe n'est rien autre chose que l'attribut ou le mode de la substance. Système étrange qui mène le fini à l'infini, le contingent au nécessaire; confond toute chose dans une vaste unité.

Réflexion.

Nous allons étudier chacune des propositions de Spinoza et nous nous efforcerons de les réfuter. Remarquant toutefois nous ferons remarquer en premier lieu que Spinoza fait un cercle vicieux perpétuel; ou pour mieux dire, au lieu d'une démonstration de son système, il s'en donne à lui-même le spectacle continu, et l'Éthique nous en présente non pas la preuve, mais le développement aussi arbitraire que régulier.

Une seconde réflexion porte sur la méthode. Cette méthode géométrique qui, au premier coup d'œil paraît si rigoureuse, est, quand on l'examine de près, parfaitement arbitraire et complètement conforme à la nature des choses.

Souvent donc employer la raison pure, le raisonnement à l'exclusion de l'expérience? Souvent ne pas prendre l'esprit humain comme il est, de toutes pièces? Il est impossible de séparer la raison pure des sens; jamais l'homme n'est un pur esprit, et pas plus qu'il n'est un simple animal. Dans tout jugement, dans toute pensée, l'analyse dissocie les idées intimement

étroitement liés, un élément empirique idem élément rationnel; une donnée à posteriori, et un concept à priori.

Vouloir, comme l'a fait Spinoza, coopter une des deux ailes qui élèvent l'esprit humain jusqu'à Dieu; vouloir aller à Lui par la raison seule, c'est se frayer dans un idéalisme abstrait; sans valeur réelle qui prend tout de suite son caractère panthéistique. Ici à l'exemple de la géométrie, la philosophie s'empare de l'expérience qu'un pur concept, si elle ne pose le pied dans la réalité que pour s'en détacher aussitôt par une abstraction rigoureuse, elle a beau raisonner sur cet objet abstrait et idéal, elle n'en peut tirer aucune affirmation légitime de son existence. Elle ne saurait échapper à cet écueil qu'à la condition d'être en contact expérimental pour ne jamais perdre perception de la réalité, ce qui nous permet d'affirmer l'existence de son objet infini, absolu, nécessaire aussi certainement que la science de la nature affirme l'existence de son objet contingent, relatif et fini. Oublier, comme Spinoza l'a fait c'est oublier que la philosophie est à la fois une science du transcendant et du réel.

I

De la substance, des attributs, des modes.

Généralement on définit la substance l'être réel ou possible; la chose quelle qu'elle soit, qui possède ou peut posséder certaines qualités; qui existe ou peut exister d'une certaine façon. Spinoza lui-même consacre au mot substance cette signification universellement admise. Dans son *Logique* (première partie - Livre I) ne pose-t-il pas en principe que tout ce qui est est en soi ou en autre chose. Nous verrons plus loin que Spinoza reprend cette définition pour en donner une à sa manière.

Par attributs on entend les qualités dont est revêtu l'être réel ou celui qu'il paraît être, lorsqu'il passe de la possibilité à la réalité. Sur ce terrain comme sur le terrain précédent Spinoza n'a accordé aux idées reçues dans son Éthique (définition 14.) il définit lui-même l'attribut : « que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence »

Par modes on entend la manière d'être des êtres réels ou conçus comme posant nature. Spinoza les appelle d'une manière un peu vague peut-être : les affections de la substance

Un exemple fera mieux comprendre ce que nous venons d'avancer. L'âme humaine, le cerveau, est une substance; les facultés sont des attributs; chacune de ses opérations ou de ses affections, chacun de ses états est un mode.

II.

Nouvelle définition de la substance suivant Spinoza

Jusqu'ici il semble qu'entre Spinoza et l'opinion commune il n'y ait aucune différence. L'entente est évidemment rompue, lorsque nous lisons dans l'Éthique (1^{re} partie - définition 14.) cette trop fameuse définition de la substance : « la substance on entend ce qui est en soi et est conçu par soi »; c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose

La cette définition va contre le Santhéisme. A la notion commune que l'on attachait à la substance d'être par soi, se trouve opposée une notion nouvelle. Cette définition de la substance ne concevait évidemment qu'à peine. En effet, je suis en moi, c'est-à-dire, que j'ai conscience de n'être ni une qualité, ni une manière d'être de quelque autre substance; d'être au contraire un sujet qui possède certaines qualités et éprouve certaines modifications; et c'est à cette condition seulement que je puis dire moi. Mais je ne suis pas conçu par moi; car, dit-on, bien Spinoza, l'effet ne peut être conçu que par sa cause.

En d'autres termes la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause est compliquée; d'où il suit, comme tous les métaphysiciens le savent à merveille, que, pour me connaître tel que je suis, comme être contingent, comme effet par rapport à Dieu, j'ai besoin de connaître ce Dieu qui est ma cause première. Je ne suis donc pas une substance au sens nouveau que Spinoza donne à ce terme; et comme je puis dire de tous les êtres contingents et finis, de tout ce qui n'est pas Dieu, ce que je dis de moi-même, il faut reconnaître qu'il n'y a qu'une substance qui est Dieu.

Il est aussi facile de rendre le Panthéisme qu'il a été facile de le construire. Sous cela il faut lever l'équivoque qui lui sert de fondement. Dans le sens que Spinoza attache au mot substance, il est certain qu'il n'y a qu'une seule substance. mais est-il permis de conclure qu'au dessus de cette substance il n'y a pas d'autres substances, des êtres qui sans être conçus par soi existent cependant en soi? évidemment non; aussi Spinoza l'a bien compris; et il s'efforce de prouver qu'il n'y a qu'une seule substance.

Comme on le voit, Spinoza tout en se servant du langage cartésien, change entièrement la définition que Descartes avait donnée de la substance. La définition de Descartes, maintenant la distinction entre le sujet et la cause, reconnaît dans les créatures de véritables substances, quoique créées. La substance était ce que l'on concevait seul, ce que l'on concevait comme le sujet et le support des attributs; mais elle pouvait avoir besoin d'une cause créatrice.

III.

Existence et unité de Dieu.

La définition de la substance que j'ai posée, Spinoza n'a aucun peine à démontrer que la substance existe et qu'il ne peut exister qu'une seule substance.

Voici la démonstration : « Proposition X^e. Bien, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle nécessaire, existe nécessairement — Démonstration : Si vous niez Bien, concevez s'il est possible que Bien n'existe pas. Son contraire n'envelopperait donc pas l'existence. Mais cela est absurde. Donc Bien existe.

Bien ou la substance est unique — Spinoza ne paraît point avoir ignoré que de cette démonstration dépend toute la valeur de son système, et il a entrepris de lui donner en une série de propositions desseinées dans les premières pages de l'Éthique, mais facile à rapprocher et à ramener à une forme régulière. En lui soumettant à cette opération logique, on obtient un double raisonnement dont la formule est la suivante :

1^{re} Il ne peut y avoir plusieurs substances de même attribut : car elles se confondraient par cette identité, et ne seraient en réalité qu'une seule substance (Éthique. dernière partie. Proposition V^e.)

Or plusieurs substances qui ne sont pas de même attribut n'ont rien de commun (Éth. dernière partie. Prop. 11.) et ne peuvent par conséquent être conçues l'une par l'autre en vertu de l'Axiome cinquième : les choses qui n'ont entre elles rien de commun ne peuvent se concevoir l'une par l'autre ; ou, en d'autres termes, le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre. »

Donc, s'il y a plusieurs substances, elles n'ont rien de commun et le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre.

2^e. Or si deux substances n'ont rien de commun et que le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre, l'une ne peut être cause de l'autre. (Prop. 11¹.)

sur le concept de l'effet indiquant le concept de la cause, si l'une était cause de l'autre, le concept de celle-ci impliquerait le concept de celle-là, ce qui est contre la conclusion du premier raisonnement, ce contre la supposition même.

Une substance ne peut pas être cause d'une autre substance. (Prop. VI.) Une production d'une substance est absolument impossible (Corollaire de la prop. VII) Une toute substance est nécessaire et existe par soi (Prop. VIII.) Sous le nécessaire, l'absolu, l'infini, étant termes synonymes, toute substance est infinie en même temps que nécessaire. (Proposition VIII.) Une comme il n'y a qu'un infini, il ne peut exister et on ne peut concevoir aucune autre substance que Dieu, en quelque sens qu'on prenne le mot substance (Prop. XIV.)

Cel est le réseau dont il faut absolument rompre les premières mailles, si l'on ne veut point s'en laisser envelopper sans espoir de délivrance. La déduction de Spinoza est irréprochable dans sa forme; le principe posé, les conséquences suivent par la force de la logique; c'est au principe lui-même que nous devons demander compte de ce qu'il est et de ce qu'il vaut.

Avant d'entrer dans la discussion du principe, citons la réponse que Leibnitz nous fournit. Nous avons dit que l'argument de Spinoza voulait le rattacher à la définition cartésienne de la substance. C'est cette définition même de la substance qui parut à Leibnitz fautive et dangereuse; il voulait la reformer, ce par elle la philosophie tout entière.

« Sous le terme l'idée de substance, dit Leibnitz, il faut remonter à celle de force ou d'énergie, dont l'application est l'objet d'une science particulière appelée dynamique. La force active ou agissante n'est

par la puissance ou de la force - la véritable force active est l'action en elle-même. Cette force agissante est inhérente à toute substance qui ne peut être ainsi en un seul instant sans agir; et cela est vrai des substances dites corporelles comme des substances spirituelles.

Leibnitz définit donc la substance par la force; toute force est une substance; toute substance est une force, toute force produit une action qui lui appartient. Or il est évident qu'il y a dans le monde une infinité d'actions, par conséquent de forces dans les substances. Spinoza est donc absurde lorsqu'il ne voit dans le monde qu'une seule substance. Ce son argument repose sur la définition arbitraire qu'il nous donne de la substance. Leibnitz lui oppose une définition tirée de l'expérience, et appuyée sur le sens intime. Car, comme l'observe, même de Briaux, nous concevons la substance; nous ne la voyons pas, nous ne l'apercevons pas intérieurement, tandis que nous apercevons en nous la force, en même temps que nous la concevons hors de nous et dans l'objet. (Monsieur Mart - Essai sur le Panthéisme, page 209.).

Mais revenons au point de départ, et interrogeons Spinoza sur le sens qu'il donne à ce principe: qu'il ne peut y avoir deux substances de même attribut. Entend-il seulement que si deux substances n'avaient que les mêmes attributs, sans que l'une d'elles ne possédât quelques-uns qui fût défaut à l'autre, sans qu'il y eût entre ces attributs dans la première et les mêmes attributs dans la seconde aucune différence de degré, les deux substances se confondraient en une seule par la totale identité de leur essence. Cela serait vrai; mais conduirait à aucune conséquence inquiétante.

. Car encore cette absolue identité quant aux nombres et quant au degré, est absolue indépendamment de deux êtres qui n'ont rien de commun, il reste place pour un troisième rapport. Le rapport, c'est celui de deux êtres qui, tout à la fois, se rapprochent et se distinguent; qui se rapprochent parce qu'ils possèdent l'un et l'autre certains attributs susceptibles d'être désignés par un nom commun, qui se distinguent d'abord en ce que les attributs ne sont pas chez tous deux au même degré, ensuite en ce que l'un d'eux possède en propre un ou plusieurs attributs qui ne se rencontrent point chez l'autre.

Sciez que le principe de Spinoza produise la conséquence qu'il en veut tirer au profit du Santissime, il faut donc l'interpréter dans son sens le plus rigoureux: à savoir, qu'il ne peut y avoir deux substances distinctes ayant en commun ne fût-ce qu'un seul attribut, soit qu'elles l'aient d'ailleurs au même degré, ou à des degrés inégaux.

Or, rien n'est moins évident ni moins démontré qu'une telle affirmation. Spinoza regarde ici comme une vérité inébranlable, comme un axiome une hypothèse manifestement fautive: et l'on peut démontrer aisément la possibilité d'une telle coexistence qu'il déclare impossible.

Parlons géométriquement comme Spinoza le fait lui-même.

Premièrement, voici une substance qui a pour attribut A et B. à côté de cette substance s'en trouve une autre: ses attributs sont, je suppose, A et C. Elles sont de même attribut; car elles ont en commun l'attribut A.

Sont-elles donc qu'elles se confondent? Spinoza l'affirme; mais le plus vulgaire bon sens proteste contre son affirmation. Les deux substances sont séparées l'une de l'autre; la première a l'attribut B que nous ne trouvons pas dans la seconde; et la seconde a l'attribut C que ne possède pas la première.

En second lieu, Spinoza a-t-il raison de considérer l'attribut comme quelque chose d'absolu? Un attribut ne peut-il pas passer de plus en moins et de moins en plus? N'y aurait-il pas une itération qui tienne le milieu entre être infiniment et n'être point? Spinoza le soutient d'une manière catégorique; et sans preuve, il nie à priori que la finie soit possible. Cette négation n'est pas nouvelle, nous la trouvons en germe dans la philosophie grecque; chez les Platoniciens qui ont conduit à l'école Pythagoricienne, et le Spinozisme en faisant comme base de la doctrine cette négation tout-à-fait gratuite, suppose prouvée ce qu'il fallait précisément prouver; en d'autres termes il débute par une manifeste pétition de principes. Qui donc nous empêche de regarder l'attribut absolu, l'attribut porté jusqu'à la plus haute perfection, l'attribut à l'état infini comme un idéal? Les substances finies approchent plus ou moins de cet idéal sans que jamais elles puissent s'y élever. Parmi les substances finies possédant même attributs A. B. C. je suppose, ne pouvons-nous pas admettre que l'une les possède à un tel degré, et l'autre à un degré différent? La formule de l'une serait $\frac{A B C}{x}$ et la formule de l'autre $\frac{A B C}{y}$. La différence des formules n'empêche-t-elle pas qu'il y ait une différence entre les substances? L'inégalité de mesure ne suffit-elle pas pour les distinguer?

Mais laissons ces abstractions, ramenons les choses à la place des signes.

Il est un attribut que l'on appelle la vie. A côté de cet attribut il en est un autre qui a nom sensibilité ou faculté d'avoir conscience des phénomènes de la vie. Un troisième représente que l'on appelle intelligence, entendement, raison, ou faculté de connaître le vrai. Ici voici trois être un animal, un homme, un arbre. Le premier est doué de la vie, le second également, le troisième encore; par conséquent ils sont de même attribut. Ne formant-ils qu'une seule substance? Spinoza s'affirme; mais à côté de son témoignage est le témoignage de bon sens qui distingue l'arbre de l'animal et de l'homme; l'animal est homme est arbre; l'homme lui-même de l'arbre et de l'animal. Ma conscience vient confirmer le témoignage du bon sens. Si j'ajoute la voix de ma conscience, je l'entends qui m'atteste que je ne suis ni un arbre, ni un cheval, ni une modification quelconque d'une certaine substance unique universelle, qui aurait pour phénomènes, affections ou actes, tantôt un peuple, tantôt un lion, tantôt un homme. A quel signe dois-je les reconnaître? Comment les distinguer? La chose est facile. L'arbre est doué de la vie; son usage, pour emprunter le langage de Spinoza, lui-même est de la vie; l'usage du second, c.à.d. de l'animal, la vie, plus le sentiment; l'usage du troisième: la vie et le sentiment, plus la pensée.

Donnons plus de clarté: citons d'autres exemples encore. J'ai devant moi deux êtres: l'un est un zoophyte; l'autre un mammifère d'un genre élevé. L'un est la même chose que les deux: tous deux sont doués de sensibilité.

Ces deux ont en partage un mouvement spontané qui est la suite de l'accompagnement de la sensibilité; pour raisonner; en un mot, ils ont l'animalité. Ne font-ils qu'une seule substance? Spinoza l'affirme sans hésiter. La raison au contraire le nie; elle prétend que ces deux êtres sont des substances tout-à-fait distinctes. Et l'on veut se fonder sur telle pour légitimer son assertion? Soit ce principe avoué et reconnu, quel animalité, c'est-à-dire la somme de leurs attributs n'est pas chez le premier au même degré que chez le second.

rien ne s'oppose par conséquent à ce que nous accordions aux deux des attributs communs; en agissant de la sorte, nous ne sommes pas Sandheistes; nous ne jetons pas les deux jets-mêlés dans l'Océan d'une substance universelle; et cela pour deux raisons: la première, c'est que la mesure des attributs communs n'est pas égale chez tous. La seconde c'est que, à côté des points communs, il y a des points de différence; ces points de différence constituant la physionomie de chaque être. Le principe d'unité Spinoza a tiré de lui redoutables conséquences doit donc être reproché comme également contraire à la raison et à l'expérience.

En résumé Spinoza s'est efforcé d'une double manière l'impossibilité de la création et la consubstantialité de Dieu avec le monde.

1^o Il s'appuie sur une définition de la substance; définition qui ne peut s'appliquer qu'à la substance infinie, nécessaire, divine. Cette définition, il l'étend aux substances finies, contingentes, non d'une manière logique, mais à l'aide d'un double sophisme, c'est-à-dire d'une pétition

de principe déguisée sous une ambiguïté de langage.

24. Pour faire sa démonstration, il part d'un axiome équivoque. En l'éclaircissant, il arrive de deux manières l'une, ou qu'il ne renferme nullement les conséquences qu'on en tire, ou qu'il doit être repoussé comme absolument et visiblement contraire à la vérité.

IV.

Arrivé à ce terme Spinoza affirme la proposition suivante:

Il est de la nature de la substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infiniment modifiés (de l'ess. proposition seizième).

Comme nous reproche à Spinoza de n'avoir pas suffisamment établi cette proposition, et il a bien raison. Mais ce n'est pas là seulement comme il paraît le croire, une proposition très-importante; c'est l'issue même du système, et pour emprunter à Spinoza son langage, c'est le point lat de sa philosophie.

On voit quelle est la méthode recommandée et pratiquée par les plus grands maîtres de la Théologie spiritualiste (et chrétienne). Ils veulent qu'avant tout on s'attache à la notion de la simplicité absolue de l'essence divine. Puis, le principe étant indiscutablement maintenu, ils enseignent que tout ce qui porte en soi le caractère de la perfection coexiste en lui-même avec la réalité éternelle. C'est l'opinion de Fénelon qui, dans une lettre au Sr Lami, établit cette proposition: L'être infiniment parfait est en soi simple, et cette autre: Dieu est tout degré d'être. (Puis, le principe étant maintenu d'une manière saine, la manière) Avec ce il nous est permis d'affirmer tout ce que nous pouvons l'appeler

par des noms qui désignent plusieurs attributs: mais en même temps, nous savons que cette plénitude est en nous, non en lui, et qu'elle ne vient en aucune manière à la simplicité de son essence dans laquelle ces attributs, distincts au regard de notre raison, sont en de la plus parfaite unité. Nous ajoutons encore que, comme ces attributs se rejoignent dans l'unité de l'essence, les actes divins aussi sont réciproquement identiques et ne sont, en réalité, qu'un acte unique qui est bien lui-même. Ainsi, nous nous tenons à égale distance de la chimère toute négative des Alexandrins qui, de peur d'obscurcir ce multiple bien, lui retirent l'amour, la pensée, la vie, l'être même, et de cette conception vraiment indigne de lui, qui le représente comme un composé ou un total d'attributs distinctement entre eux, dont chacun ne serait ou n'exprimerait qu'une partie de son essence.

Spinoza tombe à la fois dans ces deux écueils opposés. D'une part il est l'auteur de cette fameuse formule, si souvent répétée par les Docteurs de notre temps: toute détermination, dit-il, est une négation: omni determinatio negatio est. D'où il suivrait logiquement que l'être souverainement positif, l'Être réelissime, Dieu, est aussi l'être souverainement indéterminé. D'autre part, la métaphysique qui conçoit le monde comme un phénomène de la vie divine, ne peut être qu'une détermination ou exclusion, introduisant en Dieu, je dis en Dieu lui-même, comme pas seulement dans notre manière de le concevoir, une multiplicité comme mobilité infinie.

Mais est-il bien vrai, comme le prétend Spinoza, que la substance

est indéterminée, en ce sens que toute détermination est une limite et toute limite une négation (Lettres. Tome III.).

Evidemment non. Cette formule éponymique doit être répétée bien loin. Ici que, par un procédé différent de celui des Saintsimiens, nous avons atteint la notion de l'être souverainement réel, il faut comprendre que tout ce qu'il y a de réalité dans le monde et nous-mêmes, toutes nos perfections imparfaites, tous nos degrés d'être ne sont dans leur multiplicité, qu'une ombre ou une participation restreinte de son indivisible et absolue perfection; que, par conséquent, tout ce qui est en nous est en lui, plus l'infini, ou ce qui revient au même, moins la limite, moins le double défaut de nos qualités, dont aucune ne nous est jamais donnée à l'état pur, sans restriction et sans diminution, ce dont la somme totale n'est jamais réunie dans le même degré, si bien que nous ne possédons quelques-unes d'entre elles qu'à l'exclusion de quelques autres. Nous savons qu'au contraire, en lui toute perfection est divine, c'est-à-dire infinie; nous savons qu'en lui toutes les perfections, loin des'exclure, s'appellent et s'unissent dans une identité réciproque, que chacune d'elles est Dieu tout entier, que d'innombrables peuples nous qui arrivons à Dieu par plusieurs chemins, elle sont en réalité une et non plusieurs. Nous savons d'ailleurs que, même en nous, les déterminations, c'est-à-dire les qualités, ne sont point choses négatives, que chacune d'elles nous apporte un nouveau degré d'être, et que, si elle ne supprime pas nos limites, du moins elle les recule. Il y a plus de déterminations ou en même temps plus de perfection, plus de réalité, plus d'être

dan un individu vivant que dans un aggrégat inorganique; plus dans
un animal que dans un vivant que la vie; plus dans un homme que dans
un animal qui n'a que l'animalité. Par conséquent la vie est la souveraine
désignation, c'est-à-dire l'assemblage, parlons plus exactement, l'union
de toutes les perfections au degré infini; la aussi est la souveraine réalité.

Supposons à présent en tout de dire que toute détermination
est une négation; qu'il y a-t-il en effet de plus affirmatif, de plus positif
que la souveraine perfection? Mais supposons avec lui que toute
détermination est une limite et par conséquent une négation: dès
lors bien est une pure abstraction. Qu'en peut-on tirer? Absolument
rien). Sera-t-il permis de dire La substance est profondément concen-
trairement déterminée, en ce sens qu'elle est réelle, parfaite, et promise
à ce titre des attributs nécessaires, tellement unis à son essence qu'ils n'en
peuvent être séparés car on ne peut même distinguer en réalité; car
être les attributs, vous être l'essence de la substance, vous être la
substance elle-même. (Lettres des penseurs). Or pourquoi a-t-il pu se faire
d'attributs? n'est-ce pas l'expérience qui lui a appris que les êtres de la
nature ont des attributs, des qualités, des déterminations précises,
qui permettent de les distinguer et de les étudier. Admettons néanmoins
que de l'idée d'être en général on puisse d'une manière directe et
a priori, sans le secours de l'expérience, on puisse déduire de l'idée d'être
en général l'idée d'attribut en général; la scolastique n'ont pas gain
de cause pour cela. Est-il rien de plus vide, de plus stérile que l'idée d'un
attribut en général, c'est-à-dire d'un attribut purement possible? Comme

se prendre pour désigner une d'attributs ? Spinoza ne veut-il pas arriver à ceci : à se souvenir que la substance a des attributs non pas en général ; mais des attributs réels ? ne cite-t-il pas comme attributs réels la pensée et l'étendue ? Il est bien évident que jamais on ne pourra au moyen du raisonnement s'élever contre la notion indéterminée de l'être la notion précise de la pensée. De toute manière il faut pour cela recourir à l'expérience : et quand Spinoza affirme que la substance se développe par une infinité d'attributs, quand il cite les deux seuls attributs qu'il connaît, il fait appel à la conscience qui lui donne la notion de la pensée et au témoignage des sens qui lui donnent la notion de l'étendue.

Les plus belles propositions de Spinoza renferment une contradiction évidente. Il pose la substance comme le positif absolu. Il dit que tout attribut, étant une détermination, est quelque chose de négatif ; et il veut que la substance produise nécessairement des attributs, ou en d'autres termes, la détermine nécessairement. C'est dire que le positif absolu devient nécessairement le négatif, que le oui devient nécessairement le non. Pour éviter l'absurdité de cette conséquence, il n'y a qu'un moyen ; c'est de la qualifier en disant que la pensée n'est que le positif en principe sous le nom factuel de principe de l'identité des contraires. Le Sanchisme en est venu la dire non plus ; il a proclamé par la bouche de Boëtie l'absolu identité du néant avec l'être, de l'unité et du zéro, et il faut convenir qu'il est devenu irrefutable ; mais c'est qu'il a rompu tout lien avec le sens commun, avec toute pensée humaine, avec tout langage (Sanchisme - Sur le Sanchisme).

Ainsi l'idée générale d'étendue ne convient pas à l'être; ni l'idée d'étendue infinie dans la conception de laquelle l'imagination a plus de part que la raison; mais l'idée d'immensité lui convient.

Rien n'est plus curieux que le raisonnement fait par Spinoza pour démontrer que l'attribut d'étendue appartient à l'être. Voici ses propres paroles. Je dis que l'étendue est infinie; car essayez de limiter l'étendue, avec quoi la limitez vous? avec elle-même. la réalité, concevoir l'étendue limitée, ce n'est plus concevoir l'étendue, mais un de ses modes.

Qu'on me explique que l'étendue limite l'étendue? voilà toute étendue particulière; et il est étonnant qu'elle limite une autre étendue particulière qui diffère de la première? Nullement; car le bon sens sait parfaitement distinguer ces deux étendues et leur avoir par le pouvoir de la limiter sans pour cela les confondre. Ainsi au moment où on admet l'étendue dans l'être, on admet aussi en lui la multiplicité; c'est en vain que Spinoza s'efforce de prouver que l'être est à la fois étendu et indivisible. S'il est étendu, il est divisible; s'il est divisible, il est composé de parties; s'il est composé de parties, il n'est plus l'être; en effet ou ces parties sont finies, et l'infini se composerait de parties finies; ou les parties sont infinies, et on aurait un infini double d'un autre infini; toutes conséquences que personne ne soutiendrait devant le bon sens le plus vulgaire.

Une chose plus curieuse encore; c'est que Spinoza admet trois degrés dans l'infini. Au premier degré, on doit placer ce qui n'est absolument infini par la vertu de son essence; c'est-à-dire ce qui est l'infini même, l'être.

De second degré se trouvent des infinis relatifs indéterminés, qui ne sont point infinis par la force de leur essence, mais par celle de la cause qui les produit : par exemple, la durée est étendue infinie. Enfin il y a encore une espèce inférieure de choses infinies, celles dont les parties ne peuvent être également pas aucun nombre ; par exemple une durée finie comprend une infinité d'instants. Il est inutile de démontrer que cette manière de penser ne va rien moins qu'à anéantir l'infini lui-même.

VC

Quel est la pensée absolue.

La pensée, en effet, est nécessairement conçue comme infinie, puisque nous concevons fort bien qu'un être pensant, à mesure qu'il pense d'avantage, possède un plus haut degré de perfection. Or il n'y a point de limite à ce progrès de la pensée, d'où il suit que toute pensée déterminée enveloppe le concept de la pensée infinie.

D'abord la pensée est-elle conçue nécessairement comme infinie ? Néanmoins. La pensée nous est d'abord attestée comme finie par le témoignage de la conscience ; ainsi Spinoza ne confisque ce témoignage, ne profite de la raison que parce qu'il avait tout intérêt à le faire. Voilà donc une première erreur.

Une seconde erreur consiste en ce que Spinoza paraît s'être cru que la pensée est la plus haute réalisation de l'être divin et son dernier accomplissement : tantôt il dit en propres termes : omnis determinatio negatio est, ce qui place la perfection suprême dans la suprême indétermination, et conduit à considérer tout attribut, même le sublimé

abstrait de la pensée comme une détermination de l'être.

Or si la pensée suppose vous une perfection, il s'ensuit que votre Dieu, étant un Dieu sans pensée, est un Dieu imparfait: il s'ensuit de plus que la pensée qui est une perfection, a pour principe la substance, qui vaut moins que celle, puisqu'elle est l'être abstrait, l'être indéterminé. Ainsi donc, un Dieu imparfait est la perfection naissant de l'imperfection, voilà deux absurdités inévitables, si vous admettez que la pensée soit une perfection - Admettez-vous la doctrine contraire, la doctrine que vous formulez ainsi avec les restrictions de tous les âges: omnis determinatio negatio est, si vous demandez comment il se fait que la détermination est la négation pénètre au sein de la substance. Sans la supposer parfaite dans son existence indéterminée; puis vous prétendez qu'elle prend des attributs, qu'elle se détermine, c'est se dire qu'elle se nie elle-même, qu'elle détermine. Cela est inconcevable, et que plus est contradictoire. Comment l'être absolument parfait deviendrait-il imparfait en se déterminant? (est, dites-vous une négation absolue. Grand mot! doctrine à peine une hypothèse parfaitement arbitraire! Sans doute, votre système adopté, il n'y a d'autre moyen d'expliquer le passage de la substance à l'attribut, de l'indéterminé au déterminé, de l'abstrait au concret, il n'y a d'autre moyen que l'hypothèse d'une négation absolue qu'on suppose pour la démontrer ou même l'expliquer. Mais c'est justement cette hypothèse d'expliquer, absurde en soi, et en même temps indéfendable au rationalisme, qui la terrasse ou condamnation contre lui. (Sémit),

Des modes.

Dans les attributs de la substance, Platon distingue deux modes qui sont de deux sortes: les uns finis concus ipsi; par exemple les âmes et les corps; puis des modes éternels, infinis, tenant de plus près à la substance que les premiers.

Platon s'efforce de multiplier les modes éternels; il sentait bien que il y avait un abîme entre le monde visible; il voulait le combler; et pour arriver à ce but il l'a rempli de cette méthode géométrique, et pénètre du côté de la doctrine des émanations profanes chez les Anciens.

Comme exemple de mode fini il cite la pensée humaine. Entre cette pensée et la pensée de Dieu, il n'y a aucun ressemblance; et si on donne à Dieu un entendement il faut ajouter que cet entendement n'a pas plus de rapport avec le nôtre que le chien, signe tel que n'a avec le chien animal aboyant.

Il s'ingénie à prouver cette proposition: une chose, dit-il, qui est la cause d'un certain effet, et tout à la fois de son existence et de son essence, doit différer de cet effet tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence. Or l'intelligence de Dieu est la cause de l'existence et de l'essence de la nôtre. Donc l'intelligence de Dieu, en tant qu'elle est conçue comme constituant l'essence divine, diffère de notre intelligence, tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence, et ne lui ressemble que d'une façon toute nominale comme il s'agirait de le démontrer.

Comment concilier cet argument avec la proposition suivante

formulé dans l'Épique ? Si deux choses n'ont rien de commun elles ne peuvent être causes l'une de l'autre. La pensée humaine n'est donc plus une émanation divine; la pensée divine n'est plus que la pensée humaine n'est plus qu'un vain mot.

Spinoza ne se contente pas de distinguer les modes finis, des modes infinis; parmi ces derniers il établit deux classes: les uns de Dieu. sont immédiatement déductibles; par exemple l'essence de Dieu; les autres découlent de ce mode. Adieu tout ce que Spinoza dans son Épique ne donne aucun exemple de ces modes.

Il est clair que Spinoza en développant comme substance se développant par une infinité d'attributs contenant tous les modes; on arrive à faire toutes choses pénétrables dans l'essence de la substance divine. En effet Dieu n'est: hors de la substance, des attributs, des modes, il n'y a rien. Donc toute personnalité, toute individualité, dans l'un ou l'autre monde sont mises en pièce comme tout ce qui sort de la substance divine. Cette affreuse conséquence se prouve d'elle-même, puisque Spinoza qui affirme Dieu ne peut s'affirmer qu'à condition de se distinguer de lui comme un sujet réel, comme une individualité pensante et vivante.

Insupportable avec une pareille doctrine de parler de Providence.

Dieu n'est pas libre.

Seul le système de Spinoza, Dieu n'est pas libre, puisque tout découle en lui de la nécessité de la nature. L'homme l'est beaucoup moins encore, et cette universelle fatalité des choses divines et humaines est un des points sur lequel Spinoza revient avec le plus de complaisance. « Il n'y a point de la nature de la raison, nous dit-il, de concevoir les choses comme contingentes; mais bien comme nécessaires (2. d'art. Prop. XLVI) Il n'y a point dans l'âme de volonté absolue ou libre; mais l'âme est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause qui, elle-même, est déterminée par une autre, celle-ci encore par une autre, ainsi à l'infini (Prop. XLVIII). L'expérience et la raison sont d'abord prouvées établies que les hommes ne se croient libres qu'à cause qu'ils ont conscience de leurs actions sans l'ont pas des causes qui les déterminent, et que les décisions de l'âme ne sont rien autre chose que les appétits, lesquels varient par suite des dispositions variables du corps (3. d'art. Prop. 11. Schol.) Tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, en un mot agir en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts ».

Spinoza, comme l'a très-bien dit monsieur Jacquet, nie donc le libre arbitre de toutes les façons dont on peut le nier. Quelles conséquences pratiques doivent résulter de cette négation, on le devine aisément; et Spinoza, d'ailleurs, épargne à la critique le soin de les découvrir en les décidant avec une extrême rigueur.

Conclusion

- 1^o la définition que Spinoza donne de la substance ne s'applique qu'à Dieu.
- 2^o Il est faux que deux substances de même attribution forment qu'un substance.
- 3^o Spinoza montre bien le prouve que la substance se développe nécessairement.
 - Il est faux que toute détermination soit une négation
 - Il est faux, et cependant Spinoza est forcé de l'admettre qu'un être
 - il y ait multiplicité.
 - Le plus de proposition renferme une contradiction
- 4^o Dieu n'est pas l'étendue absolue.
 - L'étendue en général est abstraite
 - L'étendue infinie n'existe pas

Il est faux qu'il y ait un degré dans l'infini.
- 5^o Dieu est la pensée absolue : l'et. ad. qu'il possède la pensée sans toute la perfection; mais non la pensée abstraite.
- 6^o Spinoza confond les modes avec les substances pour en faire un seul être.
- 7^o Dieu n'est pas libre.
- 8^o Le tort général de Spinoza c'est d'avoir employé uniquement la méthode géométrique. J'avais négligé l'expérience.

Conclusion

1. La République est le régime le plus conforme à la nature humaine.
2. Il est le seul qui assure la liberté à tous les citoyens.
3. Elle est le seul qui permette à tous de participer à la gestion des affaires publiques.
4. Elle est le seul qui assure la justice à tous les citoyens.
5. Elle est le seul qui permette à tous de développer leurs talents.
6. Elle est le seul qui assure la paix à tous les citoyens.
7. Elle est le seul qui permette à tous de prospérer.
8. Elle est le seul qui permette à tous de vivre heureux.

1. République

11

Conclusion

1. In the first place, we have seen that the

2. It is not only the

3. The

4. The

5. The

6. The

7. The

8. The

9. The

10. The

11. The

12. The

13. The

14. The

15. The

16. The

17. The

18. The

19. The

20. The

De Animi Immortalitate quid senserint Iudaei.

Circa hanc quaestionem sunt multae opiniones.:

I. Alii qui credunt animam esse immortalem dicunt hanc veritatem nullo modo in libris Moysis contineri. Iudaeosque illam à Chaldaeis in tempore captivitatis Babylonis accepisse. Haec opinio habuit defensores Theologos qui religionem mosaicam supernaturalem esse dicebant; inter quos Sanctus Iohannes Chrysostomus (Homilia in Evangel. secundum Mat. Thaum. x. xxxiii - xxxiv).

II. Alii qui credunt Iudaeos huius veritati fidem adhibuisse, dicunt Moysen de immortalitate non locutum fuisse, quia regnum condebat politicum.

III. Alii dicunt hanc veritatem ab omnibus acceptam fuisse, idcirco libri Sacri apud Iudaeos illius mentionem non faciunt.

IV. Alii inter quos Theodoretus, St. Augustinus, Sanctus Bernardus dicunt Moysen hanc veritatem in aenigmate docuisse. Rationem

afferunt Quod I.C. qui legem perficiebat, debebat consequenter hanc veri-
tatem lucide explicare. Opinionis fautores superius prolatae Suda-
os doctor à primis temporibus dogma immortalitatis cognovisse;
certum est; ita sentiunt, v.g. Proseuerus, Schlegel.

Inter opiniones procedentes nobis eligendum est. Tres primas
reijcimus; et quartam amplectimur ut nobis magis arridentem.
Dicimus attamen unamquamque admitti posse quia contra fidem
praeterit.

Unde Loquimur: In primo articulo de rationibus cuius mores
immortalitatem verbis propriis non docuerit.

In secundo articulo probabimus Sudaos
animam post corporis dissolutionem vivere aeternam immortalitatem

In tertio articulo probabimus Sudaos et
aliorum populorum antecessores doctrinas.
~~daetamam vel immortalitatem aeternam~~

891 178

Articulus I

Cum Moyses verbis propriis animi immortalitatem non docuerit.

Sunt qui sic ratiocinantur: Dogma aeterni immortalitatis est maxime momenti; Ergo si Moyses immortalitati fidem adhibuisset, lucide eam explicasset, dedissetque Mosaisae legis sanctionem.

Respondemus 1^o: Moyses hanc veritatem non ignoravit, siquidem cum Egyptiis qui animarum migrationem profitebantur vitam egerit. Aliunde nec minus certum est, quod videbimus infra, Moysen animi immortalitatem in libris sacris scriptis in enigmatibus. Atque, Moysi fides non rejicienda est, eo quod ejus omissionis nullam afferre causam possumus, res multae occurrunt quae certae sunt; et quarum causa penitus ignoratur.

Respondemus 2^o: Sunt rationes certae cum Moyses verbis propriis animi immortalitatem non docuerit.

1^a) Populus Judaicus missus erat ad Deum sanctum, aeternum, infinitum, creatorem, providentem, legislatorem, bonum amore, malum vero odio prosequendum; et alia parte, ad messiam generis humani salvatorem conciliandum. Item in libris Hebraeis unitas divinae, personae originalis, redemptionis dogmata conduuntur. Ergo patet scriptores sacros ad id tendere debuisse.

ine ut Dogmata integra ^{at} serbentur. Atque dogma immortalita-
tis lucide explicatum maximè adducit incommoda.

Hebraei Egyptiā egrediebantur. Atque Egyptiī vires natu-
rae ut bestias habebant; imò quosdam reges adorabant: item in
terrā Chanaan. Deos Egyptianos Chananaiosque Iudaei docti
contempserunt, sed plerique Iudaei erant rudes libidinibusque dediti.
Iehovah Deum unum, infinitum, omnipotentem, invisibilem facile
obliviscuntur. Amorem patriae, rationis, pietatis, gratitudinisque
volum negligentes, nonnullis exceptis, Deos alienos coluerunt. Quid
accidisset, si maiorum cunctis favisset? In libro Sapientiae legi-
mus: initium enim fornicationis est exquisitio idolorum, et adin-
ventio idolorum corruptio vitae est; neque enim erunt ab initio,
neque erunt in perpetuum (Eccl. xlv. v. 12. 21). Multitudo
autem hominum obducta per speciem operis, eum, qui ante
tempus tanquam homo honoratus fuerat, num Deum aestima-
verunt. Et haec fuit vitae humanae deceptio: quoniam, aut af-
fectui, aut regibus deservientes homines, incommunicabile nomen
lapideis colignis imposuerunt (id. 20. 21.). Equidem fatetur,
Hebraei Deos qui gentibus Israel inimicis leges imposuerant
difficile adorarent; sed quid accidisset, si moyses Abraham,
Isaac et Iacob apud Deum ineffabilem invisibilemque vivere
dixisset? Iehovah sane obliti fuissent, et coluerunt Abraham,
Isaac, Iacob, ipsumque Moysen; quod evenit apud populos
paganos, v.g. Chines, Indes.

6) Si dogma immortalitatis animi verbis propriis conditum fuisset, sicut Aegyptii Chanaanique eisdem sortitis animarumque migrationi adhibuissent fidem. Animalia, hominum animas continentia, venerabantur; et gens tota in eadem ac Iudaei quidam tempore Uaiæ vituperationem veniebat: "Et cum dixerint ad vos: quaerite à Pythoneis, et à divinis, qui strident in incantationibus suis: numquid non populus à Deo suo requireretur, pro vivis à mortuis? (Uaias. cap. VIII. v. 19/1. v. 9. Saul mortuos evocat ad quae futura sunt cognoscendum: quem res incipit Indor Pythoneia Saul dicit: Dixitque ei rex: noli timere: quid vidisti? Et ait mulier ad Saul: Deos vidi ascendentes De terra (dicitur) Reg. cap. XXVIII. v. 19/1.

Ergo Moyses sapienter fecit quem dogma immortalitatis animi non propriis verbis docuit.

Quinimo, Moyses eodem modo mysterium Sanctae Trinitatis in libris sacris docuit.

Mundi originem explicans, Moyses semper vocem ad Deum significandum sumit in plurali numero; semper quoque verbum cuius vox est subjectum (Elohim) est in singulari numero. Res facile sere explicat, si dicimus in his verbis contineri unitatem substantiae personarumque pluralitatem. Legimus infra: "Elohim dicit; faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; item in aliis locis —

Hæc verba unitatem substantiæ personarumque trinitatem manifestè significant; attamen Moyses Trinitatis dogma non concepit. Cogitandum est cum Theodoro scriptorem sacrum sic agendo dogma Unitatis divinæ integrum servare voluisse.

¶ Expedit humano generi dogma immortalitatis animi Deum in vulgus non teline. Si Deus in vulgus hoc teline, Hebræis dedinet gratias quibus digni non erant; si, eis invitæ, mercedem promissum, animarum Salvatorem, felicitatis æternæ pignus mibinet; Sudaei summo cum amore Messiae legem præceptaque impleverint; et Deus redemptionem comparitam disturbaleat. Itenim ad manifestandum suum amorem erga hominem lapsum, Dei filius sacrificium in quo erat ipse sacerdos co-victima debebat offerre, medium sese gerente populo Iudaico. Oportebat Christum exaltari, ut omnia ad se ipsum traheret; oportebat eum exaltari ab Hebræis custodibus prophetiarum quæ eos damnant et probant religionem Christianam esse divinam; ab Hebræis ^{reus} volentibus vocem dolorum (Uaia) et mercedem promissam cognoscere; ab Hebræis qui ad regi victori acclamandum parati, regem pacificum, regem Dei filium, gemini David promissum, regem cuius potestas non erode hoc mundo, regem quilibetibus bellum solummodo indicabat. Atque; "Nomen hæc oportet."

170

tuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam (Corny.
Secund. Cor. cap. XXIV - v. 26 - 7). Sed illorum Delicto, ait Socrates
Socrates, salus in gentibus ut illos aemulentur (Epist. ad Rom.
cap. XI v. 11-12).

¶ ~~Exposit~~ ~~Judaici~~ ~~Christianique~~ Deus immortalitatis ari-
mi dogma non tulisse potest.

Erga Judaeos. Deus legitime, quin res bonitati sapientiaeque
divinae adversa fiat, potuit gentes relinquere solis rationis
luminibus fruenter; à pari Judaeos, qui saepe beneficiis divi-
nis parum dignos sese praebebant.

Erga Christianos. Primum nullo modo Deum vituperare
debemus, siquidem maiora nobis quam Judaeis beneficia largi-
tus est. Deinde certum habemus, ut videbimus infra, doctri-
nam vitae venturae in libris Moysi contineri; eadem et
quod substantiam, ac in libris Novi Testamenti. Gratias
igitur Deo agamus, quod suam sapientiam ex parte Judaeis,
omnino Christianis manifestaverit.

Articulus secundus.

Judaei animum immortalem esse crediderunt.

Credere libenter dogma vitae venturae fuisse fundamentum religionis hebraicae sicut est fundamentum religionis catholicae, imo credere libenter hanc veritatem in libris moysi exprimi aperte, esse basin legis mosaicae, cotanquam dogma saluti necessarium omnibus Judaeis impostum fuisse. Attamen legenti attente quinque libros moysi nulla occurrunt verba quae rem dilucide significant. in libris compositis aetate postera; veritas patet, eo melius quo ad tempora nostra propius accedimus. Semper in historia legimus à Judaeis contra animi immortalitatem disputatum fuisse, sectas diversas sicut sunt fideles; alii, v.g. Sacerdotes Thari, saepe animum esse immortalem contendebant, alii vero Sadducei sicut negabant, quia, ut dicebant, veritas in libris moysi nullo modo continebatur. Doctores errorem istiusmodi eripiebant nequaquam; ita et Sadducei, iuxta consuetudinem ad Summi Pontificatus honores pervenerunt. (Prometheus sur l'histoire universelle - 2^e partie - chap. 191).

Sadducei quidem immerito eientiam auctoritatemque traditionis repiciebant. moyses dicit: interroga patrem tuum et annuntiabit tibi - et (Gen. 1. 32. 7). Immerito quoque silentium moysi percellabunt, proponendo propositiones sequentes idos redarguimus.

De animi immortalitate quid sentiant Judaei.

Summa propositio. Judaei animam cum corpore necessariis pariter non credebant.

Etenim: 1^o credebant animam à corpore esse distinctam in libris moysi legimus: Et ait: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Ex his verbis constat personam dignitate alicuius rei antecellere; ad eum formandum quoddam modo consilium secum init. Deinde legimus: Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae (gen. 1. 27). Judaei, qui Scripturam divinam merito habebant credebant igitur animam et corpus non eandem accepisse originem; credebant Deum priusquam corpus hominis crearetur de limo terrae; postea inspiravisse in faciem eius spiraculum vitae. Unde sequitur animam non esse corpus; sed aliquid materiali id est corpori contrarium, scilicet ut spirituale. Nemo contendere potest hoc spiraculum esse materiale: siquidem à Deo ipso venit qui ex sensu communi spiritus est. In diversis Scripturae locis legimus quoque: Dixitque Deus: non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est (gen. 6. 3). Spiritus vovens et non rediens (Is. 64. 8). Revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus rediat ad Deum qui dedit illum (Job. 34. 14). Verum minime Scriptura orem Spiritum, loquendo de animali Deum vocat: „aufere spiritum eorum et deficiunt: etc. -- Res adam non melius est momenti: si in quibusdam locis Scriptura hominem ab animali

non distinguit, in quibusdam aliis dicit hominem animal rationale. Quam
eiusdem vocibus erga hominem et erga animalia utitur; solummodo loquutus de
proprietatibus quae ad alterutrumque pertinent.

Expo 1^a Quia credunt animam esse simplicem, id est, a corpore esse distinctam.

20. Reduci videlicet autem prout quoniam corpori miseretur.

Ex verbis Scripturae patet animam esse principium vitae, sensationis, cogitationis et omnium quae ad nos ratione praeditum pertinent; corpus animae subiectum; nec vitam, nec sensum, nec cogitationem, nec rationem per se habere; haec omnia à Specululo Dei accipere. Quam igitur corpus nec vitam, nec sensum habuisse, Iudaei crediderunt; sed idcirco igitur vitam corporis ab anima pendere, et nullo modo animam vitam à corpore. Unde dicere possumus corporis mortem non esse causam ^{et} animae perire. Nullo Argumento probare potuit animam cum corpore perire. Atque adeo vero argumentum quo probatur vitam cum corpore non perire, liquidem habeat in se principium vitae.

Eq. 2. Iudaei credebant animam exire p̄ne quin corpori miseretur

Argo Iudaei animam non numero cum corpore perire credunt.

Secunda Propositio. Iudaei animam post corporis dissolutionem vivere credabant.

agendi ratione judicium.

Simium Argumentum: ex foxa animalae. Graeci suppositus immor-
tales esse; haec in les naturae; atque Iudaei quoque immortales
fore sperabant, et haec spes ita in eorum animis insita erat ut
omnes calamitates patirentur.

Sanctus Paullus in Epistola ad Hebraeos dicit: Est autem fides

172

sperandam substantia rerum, argumentum non apparentium, in
hac enim testimoniis consecuti sunt hebrei. (ad He. XI. 2.) Ergo non
solummodo propter mercedem temporalem, sed etiam propter mercedem spi-
ritualem. ^{Quem volebant.} Apostolus rem pertractat, praebetque ~~diversa~~ exempla quibus
probatur ab initio mundi, spem non apparentium omnis religionis prin-
cipium et fontem fuisse.

Primo loco Apostolus de Abel loquitur: Fide plurimam hostiam Abel,
quam Cain obtulit Deo, per quam testimonium consecutus est esse iustus,
testimonium perhibente membris ejus Deo; et per illam defunctum ad huc
loquitur. (ad He. 11. 4)

Secundo loco de Henoch: Fide Henoch translatus est ne videret
mortem, et non inveniebatur, quia transtulit eum Deus: ante translati-
onem enim testimonium habuit placuisse Deo. Sine fide autem impossibile
est placere Deo. Credere enim oportet accidere ad Deum quia est, et inquiren-
tibus se remunerator sit. (ad He. 11. 5-6.)

Tertio loco de Noe: Fide Noe, responso accepto de iis quae
adhuc non videbantur, metans aedificavit arcam in salutem Domus suae,
per quam salvavit mundum: et perititiae; quae per fidem ut, hanc est
instituta. (ad He. 11. 7)

Expectabat enim fundamenta habentem civitatem: cuius artifex et
conditor Deus. (ad He. 11. 10.)

Ergo Abel, Henoch, Abraham historia probatur Iudeos vitam
venturam sperare.

Secundum Argumentum: ex mortuorum cultu. Atque ita sepeli-
vit Abraham Saram uxorem suam, in spelunca agri duplici. (Gen.
23. 19.) — et sepelierunt eum Isaac et Imael filii sui in spelun-
ca duplici — Mortua est ergo Rachel, cosequuta est in via quae

Ducit descriptionem (9. 35-39) — Consumptus est cunctaque mortuus
et appositus est populo suo sicut et plerumque dicunt: eosepeliaverunt
eum Isaac et Jacob filii sui. (Gen. 35-29.) etc. etc —

Sonita ergo insalubris est cogitatio pro Defunctis orare (Mish. hi 11).
Si Judaei crediderunt animam cum corpore perire; mortuos
nulla veneratione prosecuti fuissent: ademptae funeris, vivorum sicut
solatia, humani lenimenta mororis, ut ait Augustinus (Sermo 172)
quia homines decompertam habent animam esse in mortalem.

Certum argumentum: la pitié divine.

Quilassum est signum pietatis divinae. Deus ipse auctor fuit;
etiam illud annuntiat nos, jubet arcam aedificari, ut in periculo
ipse et ipsi familia non versaretur Confusio linguarum quam
tunc Babel contraxerat, dispersioque hominum per universum or-
bem terrarum sunt signa Providentiae divinae. Moyses omnia
a pique Dei facta fuisse docet; et res ipsae illud demonstrant, ille
solummodo mundum evertere potest qui mundum creavit. Difficul-
tas diluvium, confusioneque linguarum explicandi modo natura-
li rationem esse vere divinam testantur. Quamvis confusio lingua-
rum non ita res tam horrenda quam diluvium; at tamen sub omni
aspectu mysterium continet; nullus etenim nisi Deus potest novas
violas ideis imponere.

Historia Abraham, Isaac, Jacob; vita Moysis et omnia
miracula quae operatus est in Aegypto, in mari rubro, desertoque; promul-
gatio legis in monte Sinai; omnia miranda quae Deus fecit ut
terram Canaan provideret; historia iudicium et regnum; denique
populi Judaei in omni tempore historia Demonstrat Deum esse Providentem.

Atque argumentum copius valet quod divina Providentia melius demon-

stratus. Atque non sequitur aliam esse viam ex eo quod Deus mundum regit; sed hæc conclusio ex eo quod iustitia divina non perfecte in hâc vitâ adimpleatur. Si Deus mundum regit; compertum habemus Deum esse iustum ac sanctum; bonis igitur mercedem dabit et poenâ malos afficiet. Res ita non sibi habent plerumque sensus; et hoc concludimus merito vitam venturam esse quâ iustitia perfecta erit. Quum admittitur Providentia; argumentum nec prodigiis, nec factis insolitis quorum causa ignoratur, infirmari potest. Sunt vero qui ad Providentiam negandam eodem modo quo nos ad eam firmandam ratiocinantur; ac eorum objectis eo nullius ponderis siquidem aliis argumentis Providentia demonstrari possit. Iudaei certiores erant de altâ vitâ quam ceteri populi; quia Providentia ac fidem majorem adhibebant. Deus Iudaeos regibat; habebant argumenta Providentia; salutates; quum legem transgredirentur; bona quum legi obtemperarent. Quisquis civis videbat iustitiam non recte distribui; attamen Dei iudicia quisque accipiebat.

Isaias LXXIII exemplum offert. Auctor quod male homines replerentur queritur; confitetur ad viam rectam derelinquendam quasi ad dextram suam. « mei autem pene moti sunt pedes: pene effusi sunt gressus mei. quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum vident. quia non eis respectus mortis eorum; et firmiter in plaga eorum. in labore hominum non sunt; eorum hominibus non flagellabuntur (Is. LXXII - v. 2-6.) isti homines erant peccatores, superbi, bonos opprimentes eo nomine Domini providenti blasphemantes: « Vro, inquit Isaias, tenuit eos superbia, aperte sunt iniquitate impietate sua. solvantur in caelum os suum, et lingue eorum transivit in terrâ. locuerunt: quomodo scit Deus, cori eis

scientia in Gulto (Ps. LXXII. v. 6. 9. 11.) Et isti homines impie felices habebantur,
nulla re carbant. Eae ipsi peccatores, et abundantes in saculo, obtinuerunt divi-
tias (Ps. id. v. 12.) - Qualis exhortatio ad colendam virtutem; quum boni multi
miseriis obnoxii erant. Et dixi: Ergo sine causa iustificavi cor meum, colavi
inter innocentes manus meas. Et fui flagellatus tota die, et castigatio mea in
matutinis (Ps. id. v. 13-14).

Integra obiectio exponit Psalmista; quomodo respondeat utrumcum-
que. In initio Psalmi dicit: "quam bonus Israel Deus his qui recto sunt
corde. Propheeta Ieremias proficitur quoque Deum erga bonos benivolentem esse:
"Tutus quidem tu es Domine, si disputem tecum: verumtamen fulta loquar
ad te: quare via impiorum prosperatur: bene est omnibus, qui pravarican-
tur et inique agunt. (I. Is. 12. v. 1.) Nam dixi Judaeos habere argumen-
ta huius veritatis: Deum erga eos qui illum colunt bonum esse. Iustitia
Dei cognita, obiectio evertitur facile persuasus.

Psalmista respondet 1^o quicquid mali erit hiis felices, et boni miseri,
Deum tamen unum ab alio distinguere, ita ut illum bonos tueri, malos
vero reprobare recte dicimus: Saepe felicitas post breve tempus evanescit;
non semper impune ferunt; saepe mors est horrenda; saepe eorum filii penas
reddunt. Deus vero bonos ^{diligit} ~~reprobat~~, a malis liberat, electos appellat,
posterisque incolumis servat. In Psalmis legimus: "Visitabam ut
cognoscerem hoc, labor ut arde me: donec intrem in sanctuarium Dei
et intelligam in novissimis eorum. Verumtamen propter dolorem persequi
eis: defecit cor dum allevarentur. quomodo facti sunt in desolationem,
subito defecerunt: perierunt propter iniquitatem suam (Ps. LXXII. 16-19)
Ea ut non multorum malorum, quae vitam tranquillam agere videntur,
Propheeta his verbis pergit: "Ego semper tecum. Commisti manum dexter-

-ram meam: et in voluntate tua deduxisti me, et cum gloria suscepisti me. Defecit caro mea, et cor meum; Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum (id. Psal. v. 23-24-26) Sententiae huiusmodi in Psalmo XXXVII occurrunt; quae argumentum firmissimum praebent; probant enim Deum bonos diligere malosque odio prosequi: Deus quidam justus, fortis, copatens, nunquid irascitur per singulos dies? (Psal VII. v. 121. ^{ita} Sed res non in omni tempore vere habent; mali ad honores perveniunt; boni vero in infima conditione versantur; ex quo dici potest merito Deum non esse sapientem, nec justum, si non adut inter bonos et malos alia distinctio.

Utrique 2^o ut argumentum valeat, Delectare vite ventura quā respiciat leges iustitiae strictae regentur. quae cogitatio in Psalmista occurrit, quem dicit: "Labor est ante me: donec intrem in sanctuarium Dei et intelligam in novissimis eorum." quae sunt ita novissima? Num agitur de morte? Atque boni eodem modo ac mali moriuntur. solummodo de mortis circumstantiis loquitur: "Verumtamen propter dolos posuisti eis; defecisti eos Deum allevarentur. si non perirent ~~compensatores~~ ^{sed} profitetur Psalmista: in Psalmo XLVIII - v. 15. sicut oves in inferno positi sunt; non depascet eos. Et dominabuntur eorum fusti in matutino: et aurum eorum veterascet in inferno à gloria eorum. Verumtamen Deus redimet animam meam de manu inferi, cum acceperit me (-35-16). Cognoscemus finem bonorum malorumque quae Providentiam ab obprobrio vindicat. non mors quae communis est, sed tunc hominem diversa matutino, ~~quod~~ ^{quod} iustitiam in alia vita adimplere. Si cogitabat Salomon, quem diceret: et in malitia sua apelle.

- tar impius: sperat autem iustus in morte sua. (Proverbi. 14. 92.)
Reipia Deus illos pronquitate odio, poenas afficit; quae est enim
sper hypocrisis si avarit rapiat, non liberet Deus animam ejus.
Numquid Deus audiet clamorem ejus cum venerio super eum an-
gustia (Job. ch. XXII. v. 9.). Moni vero, etiam miseris oppressi,
laeti moriuntur: ut custodi innocentiam, cavide aequitatem: quo-
niem sunt reliquiae homini pacifico. Impiis autem disperibunt
semel; reliquiae impiorum intoribunt. (Ps. XXXVI. v. 37. 38)
quid ut par de qua agitur, nisi gaudium, conscientiae rectae
testimonium, felicitatisque venturae expectatio? Et frari, mors
malorum qui peribunt, intelligi debet de vita ventura. Si
de morte naturali ageretur, res de bonis etiam intelligeretur;
et poenam quibus punitores solummodo obnoxii sunt, videri equi-
fiant; ergo de vita ventura agitur.

Ergo ex quaestione divinae Judaei animam post corporis
dissolutionem existere videbant.

Ergo secunda propositio firmi argumenti demonstratur.

Tertia propositio. Judaei credebant vitam venturam esse
aeternam.

Propositio demonstratur: ex eodem argumenti quae supra retu-
liones.

2^a ex fide populorum quibuscum Judaei vitam egerunt,
v.g. Aegyptiorum, etc.

3^a ex scriptura sacra: (9. 11. 17) et ligno autem scientiae
boni et mali ne comedas. in quocumque enim die comederis, morte
mori eris.

3^o In Scripturâ Sacra. agitur certe de felicitate aeternâ:
 Proba me, Deus, cohibe cor meum: interroga me et agnosce semi-
 tas meas. Evidet, si via iniquitatis in me est: cedere me in viâ
 aeternâ. Ps. CXXVIII - v. 23-24, -)

David, profectum pedes pene motos fuisse, effectos pene gressus
 paem peccatorum videns; Serierunt propter iniquitatem suam; ideo
 confectum habens bonum esse adhaerere Deo dicit: "Quid enim mihi
 est in caelo, et à te quid volui super terram? Defecit caro mea
 et cor meum: Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum
 (Ps. LXXXII. v. 25-26). "Propter hoc laetatum est cor meum, id exul-
 tavit lingua mea: insuper cor meum requiescit in spe. Quoni-
 am non derelinques animam meam in inferno: nec dabis sanctum
 tuum videre corruptionem. novas mihi fueris vias vitae; adimplebis
 me laetitia cum vultu tuo: delectationes in dextera tua usque
 in finem (Ps. XX v. 9-10. 11). Ex his verbis constat Hebraeos
 non ignorasse qualis enet felicitas aeternâ.

Agitur quoque de damnatione aeternâ. Prima poena
 peccatorum in eo consistit quod felicitate aeternâ fructum careant:
 "Quoniam qui malignantes, exterminabuntur: sustinentes autem
 Dominum, ipsi haereditabunt terram - novit Dominus dies imma-
 latorum: et haereditas eorum in aeternum erit. - Vidi impium super-
 exaltatum, et elevatum sicut cedros Libani. Et transivi, et ecce

non erat: et quæserunt eum, et non erant invenerunt locum ejus. Inven-
ti autem disperiebunt simul: reliquiae impiorum interibunt
(Ps. XXXV. 9. 13. 35. 38.).

Animadvertendum est Halmittam animis fustorum non
tribuere possessionem beatitudinis æternæ quâ solummodo pro
redemptionem frui debebant. Itaque felicitas quâ loquitur ea et
quæ post resurrectionem Deus fustis promittit, prætermittit sortem
præsentem animarum in Schol; attamen sortem fustorum à malo-
rum sorte recte distinguit. Et modo evanescunt objectiones à Saddu-
cæis positæ.

Isaias dicit: Videbitis, et gaudebit cor vestrum, cornua vestra
quasi herbes geminabunt. LXVI. 14.

Et egredientes, comedabunt cadavera virorum. qui prævarica-
ti sunt in me: vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur;
et erunt usque ad satietatem visionis omni carni (ib. 24.).

Num. melius describi possunt pœnæ æternæ quibus clama-
te afficiuntur? Num. melius describi felicitas æternæ, fustorum beatitudo?

Ergo. Iudæi credant animum esse immortalem; quod
significat Isaias dicendo de Iudæis: Animas pœnis aut supplicii
peremptorum æternæ putant. Hunc morientis contemptus.
Erat. H. et Lib. 8. (ap. V.)

Articulus Secundus

De essentia doctrinae Judaicae quoad animi
immortalitatem.

Apuđ paganos doctrina de animi immortalitate quae revela-
tioni divinae maxime proxima est; occurrit in Aegyptiā; sacer-
dotibus communis erat; et fusta opiniones probabiliores a pri-
mā revelatione originem ducebat. Superstitione jam inficien-
tur; v.g. migratione, vicinitudine mutationeque animarum;
verisimile est Aegyptios sacerdotes errorem horrendum praedicare
iusta quem animi malorum ad vitam in animalium corpori-
bus redeunt; certe in discrimen veniebat ex eo quod fauces cum
Solothismo ex petrologia periginet. Itaque apud populum
aegyptiarum invaluit sententia quae docet omnes animas
sive bonorum sive malorum includendae erant: primo in cor-
pore humano, secundo, in corpore ceterumque modi animalium
etiam in plantis; tertio, in corpore humano; et ita usque
ad infinitum; doctrina perversa, ignominiosa, quae tempore
Moysis, ut constat, erat communis. In nullo dubio in sententi-
am meliorem de animi immortalitate discedebant Judaei; dice-
bant animum post corporis dissolutionem suam personam suam
servare; nullosque corpore trans migrare.

Doctrina Zoroastri quae vel aliquo respectu veritati consen-
nea est, hâc de re judaicae doctrinae cedit. Libris Veteris Testamen-
ti, ut Liber Lind. Altera, non legimus Deum omnes homines al-
que salvos facere; quaecumque fuerit eorum agendi ratio;
legimus contra homines libero arbitrio praeditos, salutem operari
non coactos, sed à Deo auxilium accipientes, eos si peccaverint, in
aeternum perire. Deum, sicut Libros sacros, proposuit in con-
spectu hominis vitam et bonum; et e contrario mortem et malum.
(Levit. XXX. 15 -) In Libris Veteris Testamenti legitur; si autem
impius egerit poenitentiam ab omnibus peccatis suis, quae opera-
tus est, et custodierit omnia praecepta mea, et fuerit iudicium et
iustitiam: vitam vivet, et non morietur. (Levit. cap. XVIII. v. 25).

Deum magni pretii beneficio ad male agendum homines allici-
rentur; si vitium non fuisset: "Et erit ibi semita eovia, eovia sancta
vocabitur: non transibit per eam gallus, et haec erit vobis direc-
ta via, ita ut stulti non erunt per eam. non erit ibi leo, et mala-
bestia non ascendet per eam, nec invenietur ibi; et ambulabunt
qui liberati fuerint. (U. cap. XXXIV. v. 4-9). Evidenter in his
locis de purgatorio de quo actum est in Libro Melchisedechi:
et refacta collatione, duodecim millia drachmas argenti misit Jeroboam
offerri pro peccatis mortuorum sacrificium, bene de resurrectione cogitantes (Hier. XL.
cap. XII. v. 4-5).

Plato credebatur poenas esse purgatorias quantum acerbiores, quibusdam se deprecatores praebentibus, mitiganda erat; deinde animae ad vulva expianda migrabantur. Horatius contendit purgatorium esse scilicet voraginem ubi animae multum patienter cum Deos usque ad ultimum iudicium; id animae corporales per tres dies post iudicium cruciantur. In purgatorio, per libri sacri omnes, etiam inviti, non expurgantur; sed id tendit ut poenae peccati à se communi persolvantur. animae quae in purgatorio poenas expiunt, rerum praeteritarum memores sunt, nec, sicut in migrationibus, in papis reuertuntur.

Ex alia parte scriptores sacri non contendunt, eas pro migrationum fautores, animas in purgationibus continuis purgari posse; contendunt vero hanc vitam, probationem unicam coarctatam ducere sive ad felicitatem aeternam et ineffabilem, diversam pro uniuscuiusque meritis, sive ad damnationem quae consistit in privatione felicitatis aeternae, atque animae incorporeae tormentis. Quas poenas expiendi scriptores, non explicant; solummodo legimus in Psalmo LXX. Et tibi, Domine, misericordia; quia tu reddes unicuique iuxta opera sua.

Plato dicit peccatores immendabiles, beneficio migrationis non effugientes, poenis aeternis afficiendos esse; sed negat mercedem

ene actum; Debat animam, postquam gaudis coelesti fructa
fuerit a morte ad vitam revocandam ene. Philosophi maximi apud
paganos difficile coniepere poterant, ultra hanc vitam, felicitatem
ene perfectam immutabilemque. Fringebat sibi quisque vitam ven-
tariam ad imaginem vitae praesentis, v.g. Germani, Scandii,
Graeci et Romani. Celtae post mortem vivere animam continebant,
gloriae, potentiae, voluptatisque cupidam. Eorundem, idem sentiebant;
sed animas habebant Deas non corpori sed inditos. apud Indos,
Jaguna vel interitus, vel in Deo conservationis vivebat. Plato melius
de animi immortalitate cogitavit; erravit in eo quod pulchritudinem
perfectam, bonum perfectum tanquam formam esse duxerit. Sed
christus perfecta, bonum perfectum non sunt mera forma,
sed Deus ipse tanquam pulcher et bonus ad summum gradum.
Non intellexit animam hominis, boni amore exultantem, cum
auxilio Dei ad Deum sese efferre posse; praesertim non intelle-
xit animam hunc finem anquestem pacis felicitateque tran-
quillae frui. Antiqui populi Deum dominum diligere forma-
tum habebant; sed praeter Hebraeos fideles scriptoresque sacros
Dei dona magis quam Deum amore praequebantur. Numen
enim homines nimis superabat, iuxta eos; et ab hominibus dilige-
retur. Ignorabant quam magna esset bonitas mediatoris in quo
divinitas et humanitas miscebatur; neciebant ex homine ad Deum

amorem qui non respiciat dona, sed ad donantem se con-
vertit super omnia bona - et — (imitatio Senae Thiresti. lib. 111.
cap. V. ss 4 7. Soli scriptores sacri dixerunt Deum diligendum
esse et habuerunt Dei amorem primum coelestem prae-
ceptorum; soli scriptores sacri dixerunt in hoc amore esse
felicitatem in hac vita coealem vitae aeternae).

Ex his sequitur Iudaeos circa dogma animi immorta-
litatis Indos. Graecos. Romanosque superasse.

Conclusiones.

Ex his sequitur :

1^a asfunde rationes cum scriptura sacra, imprimis Moyses.

dogma immortalitatis animi non docuerint.

2^a hoc dogma paulatim revelatum fuisse.

3^a doctrinam judaeorum circa dogma immortalitatis
longe superare doctrinam aliorum populorum circa eundem dogma.

Yongueville

de Manay

189-190

