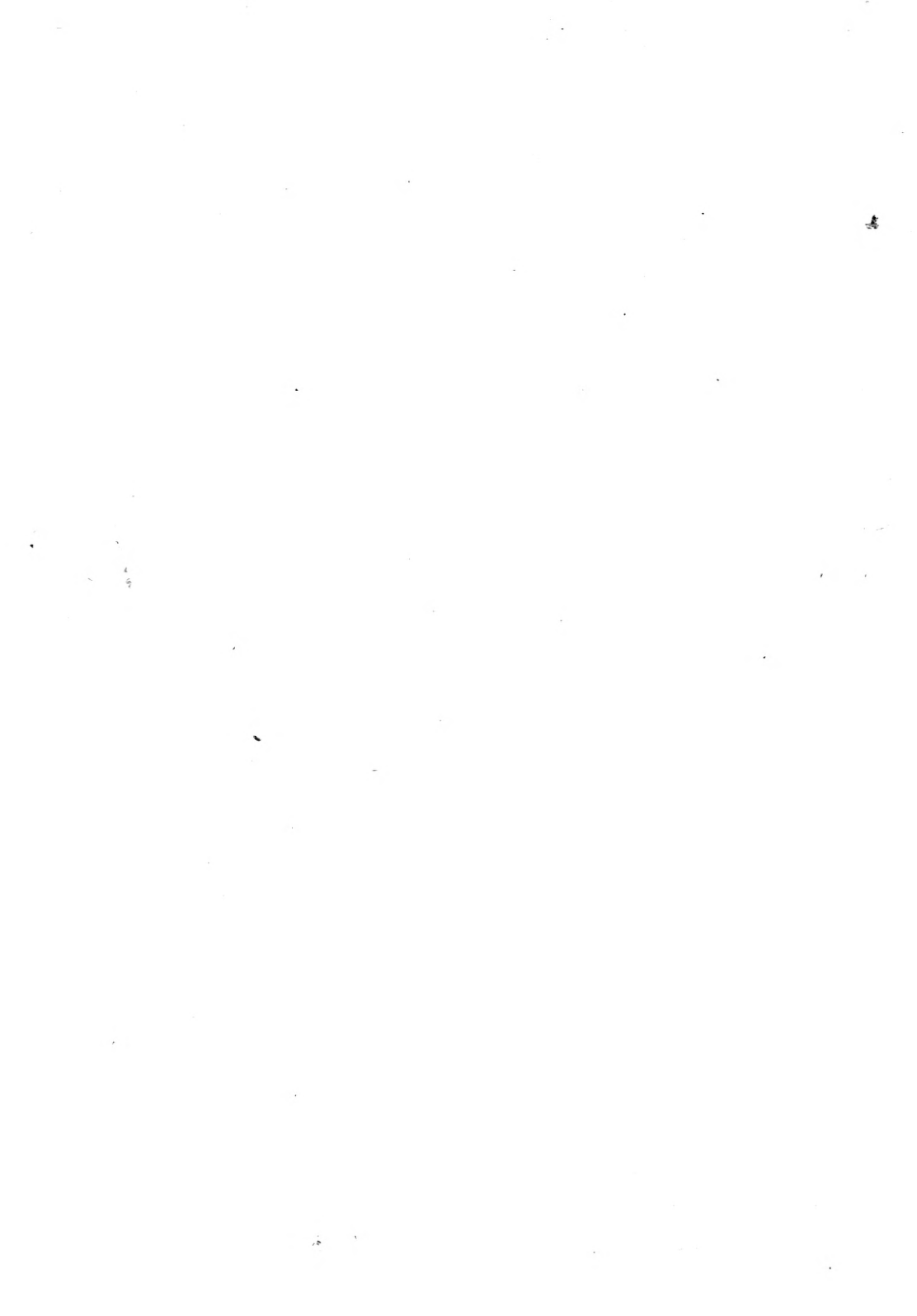


P 902

John W. Goltz
Nov. 1953





L'IMMATERIALITÉ
DE L'ÂME
DEMONTRÉE

CONTRE M. LOCKE

Par les mêmes Principes, par lesquels ce Philosophe
démontre l'Existence & l'Immaterialité de Dieu,

AVEC DES NOUVELLES PREUVES

DE L'IMMATERIALITÉ DE DIEU,
ET DE L'ÂME,

Tirées de l'Écriture, des Peres & de la raison

PAR LE

P. GERDIL BARNABITE,

Professeur de Philosophie au Collège Royal de Casal,

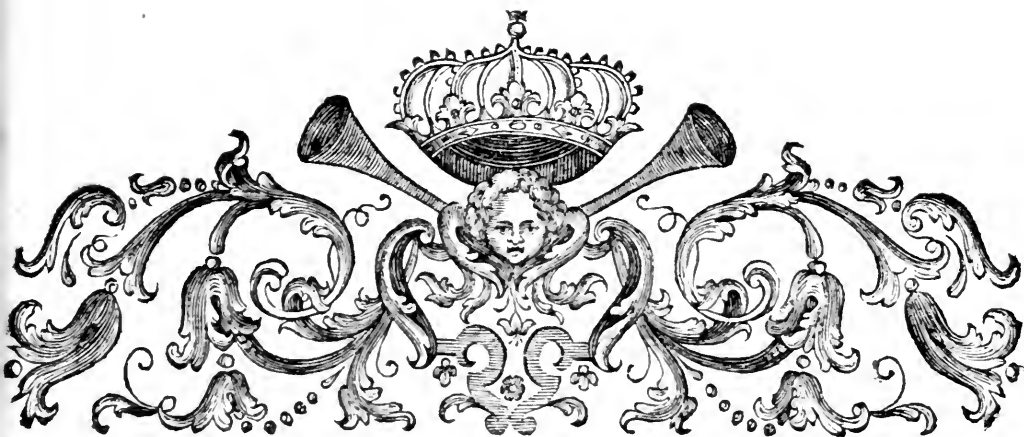
OUVRAGE DEDIE'

A S. A. R. MONSEIGNEUR

LE DUC DE SAVOYE.



A TURIN, MDCCLVII.
DE L'IMPRIMERIE ROYALE.



MONSEIGNEUR.



L' E but que je me suis proposé dans l'Ouvrage que j'ai l'honneur de présenter à V. A. R., a été d'employer les principes d'un célèbre Philosophe pour combattre ses

propres doutes sur la nature de l'Esprit ,
& opposer aux dangereuses conséquences
qui peuvent s'ensuivre contre l'immortalité
de l'Ame , quelques preuves démonstrati-
ves d'une vérité si importante , qui inte-
resse également la Religion & la société.
Si j'osois me flater que le succès eût ré-
pondu à mes desirs , quelque dénué que soit
mon Traité , des agréments d'une brillante
imagination , la grandeur du sujet ne me
laisseroit aucun lieu de craindre qu'il ne
fût digne d'un Prince , qui n'a commencé
à faire usage de sa raison , que pour la
cultiver par les études les plus solides ; qui
dès l'âge le plus tendre a témoigné pour
les Sciences & les beaux Arts une ardeur
égale à la facilité qu'il avoit à les appren-
dre , & qui par son estime & ses progrès
les a honoré de la protection la plus illu-
stre & la plus flatteuse . Une si rare éle-
vation de génie jointe à une raison si éclai-
rée a produit en vous, **MONSEIGNEUR**,
les fruits précieux qu'on en devoit atten-
dre . Destiné par la Providence à prolonger
la gloire de l'Etat , & la félicité des
Peu-

Peuples , Vous n'êtes occupé que du soin de répondre à ses hauts desseins sur Vous. On Vous a vu dans les premiers essais que Vous avez faits des travaux & des dangers de la guerre , plein de cette noble ardeur qui annonce les Heros , conserver ce caractère de modération, & ce tranquille discernement qui est le partage des grandes Ames . A tant de rares qualités se joint encore en Vous, MONSEIGNEUR, l'heureuse nécessité de les perfectionner de plus en plus . Les glorieux exemples de notre sage & vaillant Monarque , l'éclat qui en rejaillit sur Vous , excitent sans cesse votre émulation à marcher sur ses traces ; & Vous sentez que le Ciel ne Vous a uni à lui par les liens les plus sacrés de la nature , que pour Vous attacher d'autant plus puissamment à l'imitation de ses grandes vertus , en Vous proposant un modele qui fût tout ensemble l'objet de votre amour & de votre admiration. Ainsi en retraçant à nos yeux l'auguste image d'un Roi qui fait les délices de ses sujets, Vous assurez la continuation du bonheur & du repos public.

public. Agréez donc, *MONSEIGNEUR*, que pénétré en mon particulier, plus que personne des sentiments de la respectueuse vénération que Vous imprimez dans tous les cœurs, je me hâte de Vous en rendre un humble hommage, dans ce premier fruit de mes réflexions que je donne au public: heureux, si quelque foible que soit cette production, Vous daignez l'honorer d'un regard favorable, & la recevoir comme un témoignage de mon zèle, & de mon très-profond respect.

DISCOURS PRELIMINAIRE.

*Utilité d'une Preuve démonstrative de l'Immortalité
de l'Âme, fondée sur son Immaterialité.*



L y a long-tems qu'on est convaincu, que la connoissance de soi-même est de toutes les études celle, qui contribue le plus à perfectionner la raison humaine, & qui en lui faisant sentir sa propre foiblesse, & sa dépendance de l'Être suprême, lui inspire au di plus de docilité à écouter la voix de la Religion, & à se laisser conduire par la sainteté de ses maximes. L'expérience ne montre que trop, que le libertinage & l'irréligion sont le plus souvent les suites funestes de la dissipation d'un Esprit, qui comme sorti hors de lui-même, se répand uniquement sur les objets matériels & sensibles. On peut à la vérité avec une telle disposition acquérir des connoissances sublimes, on peut devenir un grand Géomètre & un grand Physicien; mais on est peu touché des vérités purement intellectuelles; & comme on s'accoutume à ne juger de la réalité des choses, que par l'impression sensible qu'elles font sur l'imagination; tout ce qui n'offre point de corps à l'Esprit paroît n'être rien, & on passe quelquefois jusqu'à se persuader ce qu'il y a réellement de plus

b

incon-

inconcevable , que la pensée même est une qualité de la matiere , qui résulte de la disposition, & de la structure des organes corporels . Qu'on méprise donc tant qu'on voudra cette partie de la Philosophie qui traite des idées de l'entendement pur , des principes généraux de la connoissance humaine , & des substances immatérielles ; que le seul nom de Métaphysique soit un titre suffisant pour rebuter bien des personnes , qui se piquent de délicatesse , & d'un gout raffiné dans les Sciences ; ceux qui supérieurs à la mode, voudront ne consulter que le bon sens, conviendront sans peine qu'il nous importe avant tout, de bien pénétrer dans la connoissance de ce que nous sommes . L'Esprit est sans doute à soi même le plus digne objet de son application & de ses recherches ; les caractères de la Divinité , dont il porte l'image & la ressemblance , ne sont-ils pas des attraits assez puissants , pour nous inviter à les vouloir connoître de plus près ? Si cet écoulement de la Divine Sagesse , ce rayon d'intelligence, dont elle a bien voulu nous faire part, ne peut subsister que dans une nature immatérielle , plus approchante de la simplicité souverainement parfaite de l'Être Divin , & infiniment élevée au dessus de la condition de cette partie grossière & périssable de nous-mêmes, qui nous est commune avec tout ce qu'il y a de créatures insensibles ; n'est-ce pas un point qui mérite toute notre application , pour nous en éclair-

éclaircir, & nous en convaincre ? Peut-on fans une aveugle stupidité renoncer à des titres si flatteurs, fans avoir auparavant apporté toute son attention à discuter les raisonnemens de tant de célèbrés Philosophes, qui ne prétendent rien moins que de démontrer ces importantes vérités, qui relevent avec tant d'éclat la noblesse & l'excellence de notre Etre. L'Esprit naturellement pénétré du désir de l'immortalité ne peut se montrer si indifférent aux preuves, qui lui en assurent la possession, comme un appanage de sa nature ; à moins qu'un brutal attachement à des biens périssables, ne l'ait ravalé jusqu'au point de lui faire souhaiter d'être de même condition que les objets de ses amours.

Ce n'est donc pas fans raison que les Docteurs, & les Philosophes Chrétiens ont cru de tout tems, que la croyance de la Spiritualité & de l'Immortalité de l'Ame étoit la plus forte barriere, qu'on pût opposer au libertinage d'Esprit, toujours suivi de celui du cœur, & d'autant plus dangereux, qu'on a eu soin de le revêtir du titre spécieux d'une noble liberté de penser. Quelque déréglé, quelque corrompu que soit un homme, s'il est fortement persuadé de l'immortalité de son Ame, cette conviction devient en lui comme une source de lumiere, qui peut bien être souvent obscurcie par les nuages des passions & des vices ; mais qui retenant pourtant cette force & cette clarté invincible, dont la vérité ne sau-

roit être dépouillée, ne pourra manquer de luire au moins par intervalle à son Esprit, de veiller sa raison, & le secouer en son assoupissement. Il entre-erra en ces heureux moments d'un côté, l'objet & le principe de son véritable bonheur qu'il abandonne, pour courir après les plaisirs trompeurs de cette vie; & de l'autre, l'obscurité impénétrable d'un avenir affreux, & d'une éternité malheureuse où ses égarements le conduisent. Cette vérité venant ainsi à répandre une amertume salutaire sur les vaines joies dont il s'enivre, le détrompera peu à peu de ses fausses maximes, & le rapprochera de cette Religion toute Divine & surnaturelle, qui seule peut fixer les doutes de l'homme sur son sort après cette vie, & lui fournir les moyens de le rendre éternellement heureux.

Un libertin au contraire séduit par les captieux raisonnements des Materialistes, ou plutôt par leur conformité à ses inclinations vicieuses, qui croit s'être bien élevé au dessus des préjugés du vulgaire, pour parler le langage ordinaire aux prétendus Esprits forts, pour faire profession de croire, que la Religion n'est qu'une vaine superstition, qui tient les grands génies dans une gêne injuste, & que le principe de la pensée n'étant que la portion la plus subtile du sang, doit périr avec l'organisation du corps: cet homme ne trouve plus rien en lui qui s'oppose à son libertinage, le principe de sa conduite

duite est parfaitement conforme à son train de vie : ce qui lui reste de raison après une erreur si dangereuse, ne sert qu'à le plonger plus avant dans l'impieté & dans le vice.

Cette différence si sensible des maximes, qui doivent servir de regle aux pensées & aux actions de la vie, selon qu'on est persuadé, oui ou non de l'immortalité de l'Ame, est sans doute ce qui a engagé les plus sages Législateurs, & les plus célèbres Philosophes de l'Antiquité à employer de concert l'autorité & la raison pour établir cette importante vérité, & à ne négliger aucun moyen de la répandre, & de la graver dans l'Esprit des Peuples. Ils en ont donc traité avec toute la subtilité dont ils étoient capables, & on ne peut nier qu'ils n'en aient même donné d'excellentes preuves, malgré les notions obscures & confuses qu'ils avoient de la nature, & des qualités de l'Esprit & du corps.

Descartes ayant distingué avec plus de netteté qu'on n'avoit jamais fait, ce qui appartient au corps, d'avec ce qui appartient à l'Esprit dans les qualités sensibles, & démontré que l'éclat de la lumiere, la variété des couleurs, les sons & leur harmonie, en un mot tout ce qui affecte nos sens, n'est dans les corps, qu'une certaine grosseur, configuration, mouvement & arrangement de leurs parties; les Philosophes modernes qui l'ont tous suivi en ce point, sans en excepter M. Locke, doivent aussi reconnoître que ces mê-

mes qualités sensibles , en tant qu'elles sont des affections de l'Ame , n'étant rien de semblable à ce qu'elles sont dans les corps , elles doivent appartenir à une nature totalement différente : ainsi ce puissant génie a fixé les limites de la matière , & prouvé l'immortalité de l'Ame par son immaterialité.

Il est donc surprenant qu'après cela , il se soit trouvé des Philosophes , qui affectant de paroître convaincus de l'immortalité de l'Ame par un Esprit de Foi & de Religion , se sont fait une espèce de gloire de faire naître des doutes sur son immaterialité , qui est la base de son immortalité , & de faire passer les raisonnements de ceux , qui prétendent l'établir par la raison , comme autant de recherches creusées & incertaines sur un sujet tout-à-fait indifférent , & auquel nos connoissances ne sauroient atteindre.

Le Chef de ces nouveaux indifférents sur l'immaterialité de l'Ame est le célèbre M. Locke , qui dans son essai sur l'entendement humain prétend , „ qu'il nous est impossible de découvrir „ par la contemplation de nos propres idées sans „ la révélation , si Dieu n'a point donné à quel- „ que amas de matière disposé , comme il le „ trouve à propos , la puissance d'appercevoir & „ de penser ; où s'il a joint à la matière ainsi „ disposée une substance immatérielle qui pense. „ Car , ajoute-t-il , par rapport à nos notions , il „ ne nous est pas plus mal aisé de concevoir , „ que

„ que Dieu peut , s'il lui plait , ajouter à notre
„ idée de la matiere la faculté de penser , que
„ de comprendre qu'il y joigne une autre sub-
„ stance avec la faculté de penser .

Il ne falloit rien de plus que l'autorité de M. Locke , pour mettre en vogue un sentiment , qui accommode également la corruption du cœur humain , & la paresse naturelle de l'Esprit , qui aime souvent à trouver dans les recherches difficiles & épineuses un prétexte spécieux de s'arrêter dans un état de doute , pour s'épargner la peine de s'éclairer , & de se convaincre .

Le fameux M. Le Clerc ayant poussé sa timide circonspection , jusqu'à douter si l'on pourroit trouver dans l'Ecriture , & dans les Prophetes un exemple de la préscience de Dieu par rapport aux effets futurs , libres , & contingents ; il n'est pas étrange qu'il ait adopté le doute de M. Locke sur la possibilité , ou même sur l'existence actuelle de la matiere pensante .

La Foi , il est vrai , ordonne expressément , que l'on croie l'Ame immortelle . Cela suffit à ces Esprits dociles vraiment humbles , & vraiment sages , qui savent , selon le précepte de l'Apôtre , captiver leur entendement pour l'obeissance de Jesus-Christ , & le soumettre aux Oracles de sa révelation . Ces personnes n'ont aucunement besoin de raisonner sur la substance
de

Pneumat. sect. 5.
chap. 4. art. 13.
& suiv.

de l'Ame : la Foi leur tient lieu de science ; & ils sont vraiment plus savants, guidés par l'autorité infallible d'un Dieu qui parle, que tous ces subtils discoureurs, qui raisonnent sans cesse, & ne parviennent jamais à la connoissance de la vérité.

Mais il est d'autre part des Esprits rebelles, qui ayant secoué le joug de l'autorité, se sont livrés à l'erreur & à l'irrégion, des Esprits présomptueux, qui par un étrange abus de la raison même, refusant de reconnoître dans la Religion Chrétienne, les marques visibles d'une institution Divine, ne veulent d'autre guide que leur propre sens, & cette raison si sujette à l'erreur, & à l'incertitude, comme le fait voir la multiplicité des opinions dans toutes les Sciences : & ce sont ces Esprits qu'il faut tâcher de convaincre par la raison, de la fausseté de leurs principes.

La providence de Dieu, & l'immortalité de l'Ame sont les deux grandes vérités, que la raison humaine peut employer le plus utilement, pour dissiper les illusions de toute vaine Philosophie, qui prétendra s'élever contre la Religion.

Act. Ap. c. 17. L'Apôtre nous en fournit lui-même un illustre exemple dans sa sublime Harangue aux Athéniens. Conduit à l'Aréopage par des Philosophes Epicuriens & Stoïciens pour y expliquer sa doctrine, il reveille d'abord dans l'esprit de ses Auditeurs

teurs par les expressions les plus magnifiques la haute idée de l'Être suprême, de ce Dieu qu'ils adoroient sans le connoître : il leur annonce un Dieu qui a créé le Ciel & la Terre, & tout ce qu'ils contiennent : un Dieu qui maître absolu de ses Créatures leur donne l'Être, la respiration ; la vie, & tout ce qu'elles sont : un Dieu qui nous est intimément présent, dans lequel nous vivons, nous nous mouvons, & nous sommes : un Dieu immense, qui ne peut être renfermé dans des temples matériels : un Dieu dont la Majesté est si fort au dessus de tout ce qui tombe sous nos sens, que l'art de la Sculpture ne peut rien faire qui le représente ; que l'or, ni l'argent, ni les pierres précieuses, ni tout ce que nous pouvons concevoir de plus noble dans la matière, n'est rien qui lui ressemble. C'est même par la considération de notre Être, qui n'est qu'une foible image de l'Être Créateur dont il est sorti, vérité reconnue par les Payens mêmes, que l'Apôtre excite ses Auditeurs à penser si noblement de Dieu : *Genus ergo cum simus Dei*, dit-il, & c'est ainsi qu'il relève admirablement l'excellence du Genre humain, *non debemus æstimare auro, aut argento, aut lapidi sculpturæ artis, & cogitationis hominis Divinum esse simile*. Ce qui ne pouvant s'entendre de l'homme, en tant que matériel, il faut qu'il y ait en nous un Esprit incapable d'être représenté sous aucune forme corporelle, & que cet Esprit, par lequel nous appartenons de si près à Dieu, soit

aussi lui-même quelque chose d'immatériel & de Divin. Ainsi l'Apôtre en élevant les pensées de ses Auditeurs au dessus de tout ce qu'il y a de matériel, de périssable & de sensible dans l'idée qu'ils devoient avoir, soit de Dieu, & de sa Providence, soit de la nature de l'Ame, qui est la principale partie de nous-mêmes, & les ayant disposés à n'y rien concevoir, que d'immatériel & d'incorruptible, il les amène insensiblement au dogme de la Résurrection, qui est le fondement de notre Foi, de nos espérances, & de notre conduite. On peut donc croire avec fondement, que quoiqu'une preuve philosophique de l'immortalité de l'Ame ne soit pas nécessaire pour ceux, qui reçoivent avec simplicité les dogmes que la Religion nous propose, elle est du moins très-utile pour conduire à la vraie Religion ceux qui s'égarent, pour ne vouloir suivre d'autre guide que leur foible raison.

Or une des meilleures preuves qu'on puisse donner de l'immortalité de l'Ame, c'est sans doute celle qui se tire de son immaterialité. Car un Etre non composé de parties est naturellement indestructible, il ne peut périr que par l'anéantissement. Mais dès qu'on ne sera plus tenté de croire l'Ame mortelle, que sous prétexte que Dieu peut anéantir les Esprits immatériels, la croyance de son immortalité ne courra plus guère de risque. L'erreur de ceux qui ont cru l'Ame mortelle, ou qui en ont douté, n'est venue que
de

de ce qu'ils ont cru, ou qu'ils ont douté que le principe de la pensée fût matériel, & par conséquent sujet à la corruption, comme tout ce qui résulte de l'assemblage & de l'arrangement de plusieurs parties. Pour douter de l'immortalité de l'Ame, après s'être convaincu de son immaterialité, il faudroit ou que la Philosophie fournit quelque raison de la destruction d'un Etre simple, & d'un véritable anéantissement, ou que l'Ecriture nous donnât quelque sujet de le croire: mais la Philosophie ne dit rien de tel, & la Révélation y est expressément contraire.

Ayant donc remarqué que les principes, par lesquels M. Locke entreprend de démontrer l'existence, & même l'immaterialité de Dieu, servoient également à établir l'immaterialité de l'Ame, & par conséquent son immortalité; j'ai cru qu'une démonstration appuyée sur de tels principes, seroit une preuve entièrement convaincante au moins pour ceux, que l'autorité de M. Locke retient dans le doute à cet égard. La seule lecture de l'abregé de M. Locke par M. l'Evêque de S. Asaph, & traduit par M. Bossuet, m'inspira il y a quelques années cette pensée, & me fournit le sujet d'une Dissertation latine pour le renouvellement des Etudes; où je m'attachai à prouver, qu'en suivant les principes de M. Locke, tout homme qui faisoit profession de douter de l'immaterialité du principe de la pensée, ne pouvoit plus avoir de preuve convaincante de

l'existence & de l'immaterialité de Dieu. Mais ayant lu depuis le grand Ouvrage de M. Locke & y ayant vu non seulement ses propres pensées plus étendues, & mieux développées, mais encore le précis de tout ce qu'il a répondu au Docteur Stillingfléet, qui l'avoit attaqué sur le même sujet; je me suis trouvé dans l'engagement d'étendre aussi ma Dissertation, & de répondre plus particulièrement à tous ces nouveaux raisonnements de M. Locke, que je n'avois point trouvés dans son abrégé. Le soin qu'a pris Monsieur Coste de ramasser en cet Extrait tout ce que M. Locke a dit dans ses derniers Ouvrages pour établir son sentiment, me fait espérer qu'après y avoir solidement répondu, comme je me flate de le faire, je n'aurai rien laissé en arriere de ce qui appartient à une entière réfutation de ce sentiment.

„ Le Docteur Stillingfléet, dit M. Coste, fa-
„ vant Prélat de l'Eglise Anglicane, ayant pris
„ à tâche de réfuter plusieurs opinions de M. Lo-
„ cke, se récria principalement sur ce qu'il
„ avance ici, que nous ne saurions découvrir
„ si Dieu n'a point donné à certains amas de ma-
„ tiere disposés, comme il le trouve à propos,
„ la puissance d'appercevoir & de penser. La
„ question est délicate, & M. Locke ayant eu
„ soin dans le dernier Ouvrage qu'il écrivit,
„ pour repousser les attaques du Docteur Stillin-
„ gfléet, d'étendre sa pensée sur cet Article, de
„ l'éclair-

„ l'éclaircir , & de la prouver par toutes les raisons dont il pût s'aviser ; j'ai cru qu'il étoit „ nécessaire de donner ici un Extrait exact de „ tout ce qu'il a dit pour établir son sentiment .

Comme je n'ai point vu l'Ouvrage du Docteur Stillingfléet , je ne puis juger s'il s'y est pris, comme il faut , pour défendre la vérité contre les subtilités de M. Locke . Tout ce que je fais, c'est que je n'opposerai à M. Locke en tout cet Ouvrage, que des raisonnemens précis & philosophiques, déduits des principes qu'il emploie, pour prouver l'existence & l'immaterialité de Dieu . Et pour donner à mon Ouvrage autant d'ordre, que la méthode de l'Auteur que je combats peut le permettre , j'ai jugé à propos de le diviser en huit Parties .

Division de l'Ouvrage .

DANS la première , je rapporte au long les principes, sur lesquels M. Locke établit sa Démonstration de l'existence & de l'immaterialité de Dieu ; & je fais voir en même tems que ces principes supposent toujours que la matière n'est qu'une masse d'étendue solide, divisible & mobile, sans force, & sans action capable seulement de figure & de mouvement . Je relève à cette occasion quelques contradictions de M. Locke, & l'absurdité d'une nouvelle hypothèse sur la création de la matière, que cet Auteur indique en passant .

Je

Je tâche dans la seconde Partie de déterminer nettement les idées de la substance, & du mode de l'essence, & des facultés d'une chose : je me fers même de quelques passages de M. Locke, pour éclaircir & déterminer ces idées. De ces notions ainsi déterminées & des principes par lesquels M. Locke démontre l'immaterialité de Dieu, il en résulte tout naturellement une Démonstration complète de l'immaterialité de toute substance pensante.

Je passe dans la troisième à discuter trois des principaux points du Systême de M. Locke, qui tendent également à renverser les principes de sa Démonstration de l'immaterialité de Dieu. Ces trois points sont. 1. Que nous n'avons aucune idée de la substance en général. 2. Que nous n'avons non plus aucune idée, ni de la substance du corps, ni de celle de l'Esprit en particulier; ce qu'il prétend montrer, en comparant les idées qu'il suppose être communes à l'Esprit & au corps; & ensuite celles qu'il croit être particulières à l'une & à l'autre de ces substances. 3. Enfin que nous n'avons pas même une idée claire de l'étendue.

Mon but dans la quatrième Partie est de montrer, que l'idée de la simple étendue est non seulement une idée claire; mais que de plus elle est commune à tous les hommes, qu'on en peut déduire géométriquement toutes les propriétés, qui appartiennent incontestablement à la matière; que l'idée du vuide n'est que l'idée de l'étendue

abstraite , & qu'en un mot l'étenduë est la substance même de la matiere, & de tous les corps. Ce principe qui est la base de tout le Systême Cartésien, & de la véritable Philosophie , sert également à écarter de la Métaphysique les notions confuses , qui rendent cette Science intelligible dans les écrits de quelques Philosophes, & à écarter aussi de la Physique ces qualités occultes, qu'on suppose être naturelles aux corps, quoiqu'indépendantes de la grosseur , de la figure, & du mouvement de leurs parties , qualités qui ne sont réellement qu'autant d'idées abstraites de quelque cause en général , que les Philosophes substituent aux causes particulières & déterminées, quand il les ignorent. J'assigne en même tems une regle générale, qui pourra servir à distinguer les qualités réelles d'une chose de ces qualités imaginaires, dont je viens de parler .

Dans la cinquième Partie, j'examine les arguments, que M. Locke emploie, pour rendre plausible son doute sur la possibilité d'une amas de matiere doué de la faculté de penser . Il insiste principalement sur la prétendue action du corps sur l'Esprit, qu'il suppose n'être pas moins certaine qu'elle est occulte . Je n'ai non plus ici besoin, que de M. Locke pour le combattre, & je tire de ses observations de quoi prouver démonstrativement, que les impressions qui se font sur les organes de nos sens ne peuvent qu'occasionner les sentimens & les idées, dont notre Ame est affectée

ôtée ensuite de ces impressions, mais non pas les produire par une force proprement dite.

Dans la sixième Partie, en répondant aux nouveaux raisonnements, par lesquels M. Locke a voulu soutenir son doute contre le Docteur Stillingfleet, je tâche toujours de faire voir, que c'est sans raison qu'on s'obstine à introduire dans la matière ces facultés intrinsèques, que leurs auteurs mêmes avouent être incompréhensibles.

Dans la septième Partie, on montre par des passages incontestables de Cicéron, & de Plutarque, que plusieurs entre les anciens Philosophes ont reconnu dans la nature de l'Âme une substance non étendue, & absolument dépouillée de toute matérialité.

Enfin dans la huitième Partie, je démontre en premier lieu, qu'on doit nécessairement admettre l'existence de quelque Être non étendu, contre le premier principe d'un nouveau Système fondé en partie sur les principes de M. Locke. Je prouve ensuite l'immatérialité absolue de Dieu par ses Attributs, & par des passages formels de l'Écriture Sainte de l'ancien & du nouveau Testament. Enfin je prouve que les Docteurs de l'Église dès les premiers siècles ont expressément enseigné & soutenu l'immatérialité absolue de Dieu, & des Intelligences créées, de sorte que sur ce point, comme sur les autres, la tradition de l'Église est parfaitement conforme à la doctrine, & à l'Esprit de l'Écriture.

PRE-



PREMIERE PARTIE.

Examen des principes, par lesquels M. Locke démontre l'existence, & l'immaterialité de DIEU.

§. I.



Onsieur Locke fonde sa démonstration de l'existence de Dieu sur la connoissance certaine, que nous avons de notre propre existence, & de nôtre pensée; car puisqu'il n'est pas nous, qui nous sommes donné notre existence & notre pensée, il faut que nous la tenions de cet Être éternel, tout puissant, & très-intelligent. Il y a donc un Être éternel, très-puissant, & très-intelligent, à qui l'on donne communément le nom de Dieu. C'est ici à peu près la substance de cette démonstration de M. Locke, qu'il propose d'une manière courte, & simple dès le commencement du chap. 10., où il traite de l'existence de Dieu; mais il passe ensuite à en développer les principes avec plus d'étendue, & de précision, parceque, comme il le dit, *c'est un point si fondamental, & d'une si haute importance, que toute la Religion, & la véritable morale en dépendent*. Voici donc ses principes, ou les parties de son argument, telles qu'il les reprend pour les mettre dans un plus grand jour.

I. „ C'est une vérité, dit-il, tout à fait évidente, qu'il doit y avoir quelque chose, qui existe de toute éternité.

I. Premier principe de M. Locke, qu'il doit

A

Car

exister quelque chose de toute éternité.

„ Car le pur néant n'auroit jamais rien pû produire d'existant. Puis donc que quelque chose doit exister de toute éternité, voions quelle espece de chose ce doit être.

II. Second principe de M. Locke, qu'il y a deux sortes d'Étres, pensants, & non pensants.

2. „ L'homme ne connoit, ou ne conçoit dans ce monde que deux sortes d'Étres. Premièrement ceux, qui sont purement matériels, qui n'ont ni sentiment, ni perception, ni pensée, comme l'extrémité des poils de la barbe, & les rogneures des ongles. Secondement, des Étres, qui ont du sentiment, de la perception, & des pensées, tels que nous nous reconnoissons nous-mêmes. Dans la suite, ajoute M. Locke, nous désignerons ces deux sortes d'Étres par le nom d'Étres pensants, & non pensants; termes, qui sont peut-être plus commodes pour le dessein, que nous avons presentement en vûë (s'ils ne le sont pas pour autre chose) que ceux de matériel, & d'immatériel.

III. Que dans le systême de M. Locke on ne sauroit s'assurer qu'il y ait des Étres non pensants.

Si tout autre Philosophe que M. Locke eut posé un tel principe, & que M. Locke eut dû l'examiner, je crois qu'il auroit dit à ce Philosophe, comme au Pere Malebranche sur la division de toutes les manieres de voir les objets extérieurs: vôtre esprit est très-borné, & tout esprit borné doit avoir assez de modestie, & d'humilité pour avouër qu'il peut y avoir plusieurs manieres de concevoir les objets, quoique nous ne les connoissions point du tout. Ainsi quoique nous ne concevions pas qu'il y ait sentiment, perception, & pensée dans l'extrémité des poils de la barbe, & dans la rogneure des ongles; foibles, & bornés, au point que nous le sommes, en devons nous conclure que ces choses soient privées de sentiment, & de connoissance, & qu'elles n'aient pas des pensées, qui leur soient particulieres, & dont nous ne pouvons non plus nous appercevoir que des pensées des habitants de l'Amérique, avec qui nous n'avons aucune correspondance ? Voilà ce que M. Locke auroit dû dire en suivant sa maniere de raisonner; & un tel raisonnement, dont il est

pour-

pourtant bien aisé de découvrir la fausseté, fait voir qu'une
 entiere assurance qu'il y ait des Etres purement mate-
 riels, & non pensants, ne peut s'accorder aucunement
 avec les principes de cet Auteur, je ne dis pas seulement
 sur la foiblesse, & les bornes de l'esprit humain, qui sou-
 vent lui servent de prétexte pour resister à l'évidence
 des propositions, qui combattent ses préjugés; mais, ce
 qui est plus important, avec les pensées sur la nature de
 la matiere. Car selon M. Locke la matiere n'est pas sim-
 plement une étenduë solide; mais c'est une chose encore
 plus occulte, une substance absolument inconnoissable, &
 qui est le sujet de l'étenduë, de la solidité, de la cohé-
 sion, & de cent autres propriétés, que nous ne connoi-
 sons pas: avec de tels principes comment assurer qu'il y
 ait des corps non pensants? Pendant qu'une pierre ne
 fera qu'une masse d'étenduë solide, ayant des parties d'une
 certaine grosseur, & configuration avec une certaine dis-
 position, & liaison entre elles dependante de l'action d'un
 agent extérieur, alors je concevrai clairement avec les
 Cartesiens qu'une telle substance, qui n'est qu'une
 étenduë solide modifiée d'une certaine façon, est absolument
 incapable d'avoir ni sentiment, ni perception, ni pensée;
 mais, si la substance de la pierre n'est pas une étenduë so-
 lide existente, ou modifiée d'une certaine maniere; mais
 un sujet plus occulte, & incompréhensible, & que l'étenduë,
 & la solidité ne soient que quelques-unes de ses propriétés,
 pendant que cette substance occulte, mais réelle, peut
 en avoir une infinité d'autres; qui peut m'assurer qu'entre
 ces propriétés il ne s'y trouve le sentiment, la perception,
 & la pensée? On ne peut donc en suivant les principes
 de M. Locke sur la nature de la matiere, & de la sub-
 stance en général, avoir, je ne dis pas aucune évidence,
 ou certitude, mais ni même des motifs probables de juger
 qu'il y ait des Etres materiels, quelques purement mate-
 riels, qu'on les conçoive, qui soient non pensants; j'au-

rai occasion de mieux développer encore ce raisonnement dans la suite.

IV. Troisième principe de M. Locke : que la matière une fois en repos ne peut se donner le mouvement.

„ Si donc, poursuit M. Locke, il doit y avoir un Etre, qui existe de toute éternité, voyons de quelle de ces deux sortes d'Etres (pensants, ou non pensants) il faut qu'il soit. Et d'abord la raison porte naturellement à croire, que ce doit être nécessairement un Etre qui pense; car il est aussi impossible de concevoir, que la simple matière non pensante produise jamais un Etre intelligent, qui pense, qu'il est impossible de concevoir, que le néant pût de lui-même produire la matière : en effet supposons une partie de matière grosse, ou petite, qui existe de toute éternité, nous trouverons qu'elle est incapable de rien produire par elle-même. Supposons, p. e., que la matière du premier caillou, qui nous tombe entre les mains, soit éternelle, que les parties en soient exactement unies, & qu'elles soient dans un parfait repos les unes auprès des autres: s'il n'y avoit aucun autre Etre dans le monde, ce caillou ne demeureroit-il pas éternellement dans cet état, toujours en repos, & dans une entière inaction? Peut-on concevoir qu'il puisse se donner du mouvement à lui-même, n'étant que pure matière, ou qu'il puisse produire aucune chose?

V. Que ce principe de M. Locke suppose, que nous connoissons la substance de la matière. Contradiction de M. Locke à ce sujet.

L'assurance, avec laquelle M. Locke décide ici, que la pure matière n'a en elle-même aucun principe de mouvement, & que dès qu'elle est en repos, elle doit y rester éternellement dans une entière inaction sans pouvoir ni se mouvoir elle-même, ni rien produire hors d'elle, cette assurance, dis-je, ne peut être fondée, que sur l'idée de la matière telle qu'on l'a communément, je veux dire, d'une étendue solide, & divisible en parties, & sur la supposition qu'il n'y ait rien dans la matière que ce qui répond précisément à cette idée. Sans cela on ne pourra jamais définir quelles propriétés conviennent, ou ne conviennent pas à la pure matière. Or comment accorder

cette

cette supposition avec les sentimens de M. Locke sur l'idée de la matiere, & de l'étenduë même, dont il prétend prouver l. 2. c. 23., que nous n'avons aucune idée claire? il ne le prouve à la vérité, que par des raisons très-frivoles, comme je le ferai voir en son lieu; mais ce n'en est pas moins son sentiment, & ce sentiment contredit visiblement les preuves, qu'il apporte, que la matiere n'a en elle-même aucun principe de mouvement. „ Qui „ voudra prendre la peine, dit M. Locke chap. 23. p. 2., „ de se consulter soi-même sur la notion, qu'il a de la „ pure substance en général, trouvera qu'il n'en a absolu- „ ment point d'autre, que de, je ne fais quel sujet, qui „ lui est tout à fait inconnu, & qu'il suppose être le sou- „ tien des qualités, qui sont capables d'exciter des idées „ simples dans notre esprit, qualités, qu'on nomme com- „ munément des accidents. En effet qu'on demande à „ quelqu'un ce que c'est que le sujet, dans lequel la cou- „ leur ou le poids existent, il n'aura autre chose à dire, „ si non que ce sont des parties solides, & étenduës. Mais „ si on lui demande ce que c'est que la chose, dans la- „ quelle la solidité, & l'étenduë sont inhérentes, il ne „ fera pas moins en peine, que l'Indien qui ayant dit, „ que la terre étoit soutenuë par un grand Elephant, ré- „ pondit à ceux, qui lui demanderent sur quoi s'appuioit „ cet Elephant, que c'étoit sur une grande tortuë, & qui „ étant encor pressé de dire ce qui soustenoit la tortue, „ repliqua que c'étoit quelque chose, un je ne fais quoi, „ qu'il ne connoissoit pas. Par la même raison je voudrois demander à M. Locke: connoissez-vous le sujet de la soli- dité, & de l'étenduë de ce caillou, que vous supposez devoir demeurer dans une inaction éternelle? Sans doute, que je ne le connois pas, me répondroit-il: ce sujet est la substance du caillou, & par tout je soutiens, que nous n'avons aucune idée claire de la substance, ni en général, ni en particulier; eh bien répliquerois-je, si vous ne con- noissez

noissez point la substance du caillou, s'il y a dans le caillou un sujet occulte outre l'étendue, & la solidité, que vous y connoissez, par quelle regle de Logique pouvez-vous assurer, que ce sujet, ou cette substance soit privée de toute puissance active de se mouvoir? De plus M. Locke reconnoit les parties de ce caillou exactement unies; & pour prouver, que nous ne connoissons point clairement ce que c'est que l'étendue, il prétend que l'étendue naît de la cohésion des parties solides, qui est comme un lien, qui les tient attachées les unes aux autres, & qu'il suppose aussi absolument inintelligible; enfin pour démontrer par une recherche très-subtile selon lui, que cette cohésion ne peut être expliquée par aucune pression, il nous transporte p. 27. jusques aux extrémités de l'univers, & aux dernières limites de la matière, où il nous fait voir, que la matière s'éparpilleroit de tous côtés, si la cohésion de ses parties devoit être un effet d'une pression extérieure. Cela posé, il est évident, que M. Locke admet dans la pure matière une force de cohésion, qui précède même l'étendue, dont l'effet est d'empêcher, que les parties de la matière ne se dissipent, & qu'au contraire elles demeurent exactement unies les unes aux autres, & tout cela, quoique nous ne connoissons point quelle est cette force si naturelle à la matière, que sans elle la matière ne feroit pas même étendue. Or je demande si après avoir supposé dans la pure matière une force de cohésion, il y auroit quelque inconvénient à y supposer aussi, ou du moins à douter, qu'il ne pût y avoir aussi une force de repulsion? Dès qu'on reconnoit dans la matière une cohésion, ou une attraction, qui ne soit pas l'effet d'une action immédiate de Dieu, ensuite des loix générales, qu'il a établies pour la conservation, & l'ordre de l'univers; mais qu'on regarde cette force de cohésion, ou d'attraction comme une propriété naturelle, & intrinsèque de la matière, il n'y a plus aucune difficulté à recon-

connoître dans la matiere une force de repulfion . Si deux parties de matiere peuvent s'attirer felon un certain aspect, ou dans une telle fuppoſition , qu'il plaira de faire, pourquoi ne pourront-elles pas felon un autre aspect, ou dans une autre fuppoſition ſe repouffer mutuellement ? M. Locke ne peut donc ſans ſe contredire , nier qu'il ne puiſſe y avoir dans la matiere un principe naturel de mouvement . Je ferai voir enfuite l'abſurdité des ſentiments de cet Auteur ſur la ſubſtance en général , ſur la matiere, ſur l'étenduë en particulier .

Après avoir prouvé autant qu'il l'a pû faire ſelon ſes principes, que la matiere ne peut ſe donner à elle-même le mouvement , M. Locke prétend faire voir enfuite, que quand même la matiere auroit ſon mouvement de toute éternité, ce mouvement ne lui ſerviroit de rien pour produire la penſée . „ Mais ſuppoſons, dit-il, que le mou-
 „ vement ſoit de toute éternité dans la matiere, cepen-
 „ dant la matiere, qui eſt un Etre non penſant, & le
 „ mouvement ne ſauroient jamais faire naître la penſée.
 „ Quelque changement, que le mouvement puiſſe produire
 „ tant à l'égard de la groſſeur, qu'à l'égard de la figure
 „ des parties de la matiere, il ſera toujours autant au
 „ deſſus des forces du mouvement, & de la matiere de
 „ produire de la connoiſſance, qu'il eſt au deſſus des for-
 „ ces du néant de produire la matiere . J'en appelle à
 „ ce que chacun penſe en lui-même : qu'il diſe, s'il n'eſt
 „ point vrai, qu'il pourroit concevoir auffaiſément la ma-
 „ tiere produite par le néant, que ſe figurer, que la penſée
 „ ait été produite par la ſimple matiere dans un tems, au
 „ quel il n'y avoit aucune choſe penſante, ou aucun Etre, qui
 „ exiſtât actuellement . Diviſez la matiere en autant de
 „ petites parties, qu'il vous plaira [ce que nous ſommes
 „ portés à regarder comme un moyen de la ſpiritualifer,
 „ & d'en faire une choſe penſante] donnez lui, dis-je,
 „ toutes les figures, & tous les differents mouvements,
 que

VI. Quatrieme
 principe de M.
 Locke : que la
 matiere avec le
 mouvement ne
 peut produire la
 penſée .

„ que vous voudrez, faites-en un globe, un cube, un cone,
 „ un prisme, un cylindre &c., dont les diamètres ne
 „ soient que la 10000000. partie d'un gr., cette par-
 „ ticule de matiere n'agira pas autrement sur d'autres
 „ corps d'une grosseur, qui lui soit proportionnée, que
 „ des corps, qui ont un pouce, ou un pied de diametre,
 „ & vous pouvez esperer avec autant de raison de produire
 „ du sentiment, des pensées, & de la connoissance en joi-
 „ gnant ensemble de grosses parties de matiere, qui aient
 „ une certaine figure, & un certain mouvement, que par
 „ le moyen des plus petites parties de matiere, qu'il y ait
 „ au monde. Ces dernieres se heurtent, se poussent, &
 „ resistent l'une à l'autre, justement, comme les plus gros-
 „ ses parties, & c'est là tout ce qu'elles peuvent faire:
 „ par conséquent si nous ne voulons pas supposer un pre-
 „ mier Etre, qui ait existé de toute éternité, la matiere
 „ ne peut jamais commencer d'exister. Que si nous disons,
 „ que la simple matiere destituée de mouvement est éter-
 „ nelle, ce mouvement ne peut jamais commencer d'exi-
 „ ster; & si nous supposons, qu'il n'y a eu, que la ma-
 „ tiere, & le mouvement, qui aient existé, ou qui soient
 „ éternels, on ne voit pas, que la pensée puisse jamais
 „ commencer d'exister.

VII. Que ce
 principe de M.
 Locke confirme
 contre lui, que
 nous avons une
 idée claire de la
 substance de la
 matiere.

Pour le coup, M. Locke est parfait Cartesien. La pure,
 & simple matiere ne consiste ici, qu'en des parties solides
 d'une certaine grosseur, & d'une certaine figure. Ces
 parties ne peuvent agir les unes sur les autres que par le
 mouvement, & le mouvement ne peut que les faire chan-
 ger de grosseur, & de figure: elles ne peuvent que se heur-
 ter, & se diviser: & il est autant évident, que la ma-
 tiere, & le mouvement ne peuvent produire de la con-
 noissance, qu'il l'est, que le néant ne peut produire la
 matiere. C'est même une évidence telle, que M. Locke
 en appelle au sentiment de tout le monde. Il faut donc
 reconnoître ici qu'il n'y a rien dans la matiere, que ce
 qui

que nous y concevons clairement, & distinctement. Cela est absolument necessaire pour en venir à la conclusion, que M. Locke en a tirée; que s'il n'y a rien eu d'éternel hors la matiere, & le mouvement; la pensée n'a jamais pû commencer d'exister. Voila donc la nature de la matiere clairement expliquée, la voila depouillée de toute qualité occulte. Nous verrons bien-tôt, que M. Locke ne pourra plus soutenir une telle clarté: il nous dira, que nous n'avons aucune idée de la matiere, que c'est une temerité à nous de prétendre, qu'il n'y ait rien dans la matiere, que ce qui répond à nos foibles conceptions. Mais c'est à lui à se concilier avec lui-même, & à montrer par quelle regle on peut soutenir des sentimens si opposés.

§. I I.

Monsieur Locke a donc prouvé jusqu'ici la nécessité de reconnoître un Etre éternel pensant, distingué de la simple matiere. 1. Parceque quand même on supposeroit la matiere éternelle, cette matiere ne pourroit jamais se donner le mouvement, & 2. quand même on supposeroit le mouvement coéternel à la matiere, il seroit toujours impossible, que la matiere, & le mouvement eussent pû produire la pensée. Or quoique rien ne soit plus aisé, que de prouver que la matiere ne peut être éternelle, puisque rien ne peut être éternel, que ce qui existe par soi-même, & que rien n'existe par soi-même que l'Etre universel, infini, sans restriction, Dieu même; il faut pourtant avouër, que ces deux propositions, que forme M. Locke sur la supposition de l'éternité de la matiere, ne laissent pas que d'être très-certaines, & très évidentes: mais, comme je l'ai déjà remarqué, elles ne peuvent l'être que dans la supposition, que la matiere ne soit, comme nous le prouverons plus bas, qu'une étendue solide, divisible, & mobile: car si la nature de la matiere consistoit

I. Cinquieme principe de M. Locke: que si la matiere étoit le premier Etre éternel pensant, il n'y auroit pas un Etre unique éternel pensant, mais une infinité d'Etres finis pensants.

en un sujet plus occulte , & qui nous fût entièrement inconnu , ainsi que le prétend M. Locke , nous n'en pourrions raisonnablement affirmer , ou nier aucune propriété. Voici maintenant une réflexion , que M. Locke ajoute à ses preuves pour mieux faire voir encore , que la matiere n'est pas le premier Etre éternel pensant : „ l'on pourroit ajouter , qu'encore que l'idée générale , & spécifique , que nous avons de la matiere , nous porte à en parler , comme si c'étoit une chose unique en nombre ; cependant toute la matiere n'est pas proprement une chose individuelle , qui existe , comme un Etre materiel , ou un corps singulier , que nous connoissons , ou que nous pouvons concevoir ; de sorte que si la matiere étoit le premier Etre éternel pensant , il n'y auroit pas un Etre unique , éternel , infini , & pensant ; mais , un nombre infini d'Etres éternels , finis , pensants , qui seroient indépendants les uns des autres , dont les forces seroient bornées , & les pensées distinctes , & qui par conséquent ne pourroient jamais produire cet ordre , cette harmonie , & cette beauté , qu'on remarque dans la nature : puis donc que le premier Etre doit être nécessairement un Etre pensant , & que ce qui existe avant toutes choses doit nécessairement contenir , & avoir actuellement , du moins toutes les perfections , qui peuvent exister dans la suite : (car il ne peut jamais donner à un autre des perfections , qu'il n'a point , ou actuellement en lui-même , ou du moins dans un plus haut degré) il s'en suit nécessairement de là , que le premier Etre éternel ne peut être la matiere .

II. Que ce raisonnement de M. Locke n'est pas exactement juste .

Il y a plusieurs remarques à faire sur ce raisonnement de M. Locke . 1. Il est difficile de comprendre , pourquoi il ne veut pas , que toute la matiere soit une chose aussi proprement individuelle , que quelque Etre materiel , ou quelque corps singulier que ce soit . L'univers , qui est toute la matiere , quoique composé d'un si grand nombre

de

de différentes parties, doit être regardé avec autant de raison, comme un seul tout physique, & individuel, qu'un arbre, & un animal; puisque les parties, qui composent le monde, & qui comprennent toute la matiere, se rapportent aussi bien les unes aux autres, que les parties, qui composent un pomier, ou un cheval. Et quand même on prétendroit, que M. Locke n'a parlé, que de la matiere supposée encore informe, on pourroit dire contre lui, qu'elle seroit toujours une chose autant individuelle qu'un caillou, ou un morceau de plomb, par la seule cohésion de ses parties.

Cependant il est toujours vrai de dire, que si la pensée convenoit à la matiere, en tant que matiere, il n'y auroit point de partie dans tout l'Univers, qui ne fût un Etre pensant; ainsi le Monde ne seroit pas un seul Etre pensant, mais un assemblage d'un nombre infini de petits Etres pensants, dont les pensées seroient toutes distinctes. Et cela prouve aussi, que l'homme selon tout ce qu'il est, ne peut être materiel; car il s'ensuivroit par la même raison, que ce ne seroit plus un seul Etre pensant, mais un assemblage d'un nombre infini de petits Etres pensants.

Enfin s'il est vrai, comme le dit ici M. Locke d'après tous les Philosophes, qu'un Etre ne peut jamais donner à un autre des perfections, qu'il n'a point, ou actuellement, ou dans un plus haut degré, il s'ensuit nécessairement, que des objets purement materiels ne peuvent jamais être, que des causes simplement occasionnelles des sensations, dont notre ame est affectée, quand ces objets impriment un certain mouvement aux organes de nos sens. En effet si les objets materiels n'étoient pas simplement des occasions, mais des causes proprement efficientes des idées, & des sensations, qu'ils excitent en nous par le mouvement; il faudroit, que la matiere, & le mouvement eussent en eux-mêmes, ou actuellement, ou dans un plus haut degré toute la perfection des idées, & des

III. Que ce principe de M. Locke prouve l'immaterialité de l'ame.

IV. Le raisonnement de M. Locke prouve contre lui, que le corps ne peut produire des idées dans l'ame.

sensations, ce qu'on ne peut supposer sans absurdité. Et on n'évite point la difficulté en disant, que les objets matériels produisent les idées par une puissance, que Dieu leur ait communiquée; car Dieu communiquant cette puissance, a dû communiquer tout ce qui est essentiel à cette puissance. Or il est essentiel à la puissance de toute cause proprement efficiente, & non occasionelle, qu'elle contienne en elle-même toute la perfection, qu'elle peut produire, ou actuellement, ou dans un plus haut degré, comme le dit M. Locke; donc Dieu n'a pû donner à la matière une vraie vertu, une vraie puissance de produire des idées, s'il n'a mis en elle une perfection au moins équivalente à celle des idées. Or pourroit-on dire, que des objets revêtus d'une telle perfection fussent purement matériels? On voit par là, combien est plus raisonnable le système des causes occasionelles; puisque sans ce système on ne peut s'empêcher de reconnoître dans le corps, des vertus, & des facultés, dont nous ne saurions non-seulement nous faire aucune idée, mais qu'outre cela nous concevons clairement repugner à la nature de la matière; puisqu'elles ne peuvent être des déterminations de l'étendue solide, que nous concevons clairement être l'essence de la matière.

§. III.

Nous avons exposé jusqu'ici la suite des raisonnements, qui ont conduit M. Locke à la découverte d'un Esprit nécessairement existant de toute éternité, & de qui tous les autres Etres ont dû tirer leur existence, & leurs perfections, & qui est par conséquent cet Etre suprême, qu'on appelle Dieu. Mais, pour mettre sa preuve dans un plus grand jour, M. Locke examine ensuite la supposition, & les objections de ceux, qui ne nient pas qu'il ne doive y avoir un Etre éternel pensant, prétendent seulement que cet Etre peut être matériel.

„ Premièrement, dit M. Locke, ou ils croient que chaque
 „ partie de la matiere pense, & en ce cas il faudroit ad-
 „ mettre autant d'Etres éternels pensants, qu'il y a de
 „ particules de matiere, & par conséquent un nombre in-
 „ fini de Dieux, ou ils ne croient pas, que la matiere com-
 „ me matiere, c'est-à-dire, chaque partie de la matiere
 „ pense; mais la raison ne peut comprendre qu'un Etre
 „ pensant soit composé de parties non pensantes, non
 „ plus qu'un Etre étendu soit composé de parties non
 „ étenduës.

I. Sixieme prin-
 cipe de M. Lo-
 cke: qu'un Etre
 pensant ne peut
 être composé de
 parties non pen-
 santes.

Quelleque extravagante que soit réellement la supposi-
 tion de ceux, qui font la matiere pensante, il est difficile
 d'en démontrer l'absurdité en suivant les principes de
 M. Locke: si on lui eut demandé, pourquoi il est plus
 difficile de concevoir qu'un Etre pensant soit composé de
 parties non pensantes, qu'il l'est de concevoir qu'un corps
 rond soit composé de parties non rondes? Je ne fais s'il
 auroit pû satisfaire à cette question, sans donner un peu
 dans le sentiment des Cartesiens sur la nature de la ma-
 tiere. Mais pour ne pas nous attacher à de simples con-
 jectures, contentons-nous de faire ici remarquer une con-
 tradiction visible de M. Locke sur l'idée, & la nature de
 l'étenduë. M. Locke met ici au rang des choses impossi-
 bles, & que la raison ne sauroit comprendre, qu'un Etre
 étendu soit composé de parties non étenduës. Cependant
 il soutient l. 2. chap. 23., que l'étenduë naît de la cohé-
 sion des parties solides de la matiere, de sorte que l'éten-
 duë doit être regardée comme un effet de la cohésion de
 ces parties. Donc en considerant les particules de la ma-
 tiere avant toute cohésion, comme on peut sans doute les
 considerer, & qu'il est même de l'ordre de les considerer,
 on conçoit des particules solides sans étenduë, & qui par
 leur cohésion mutuelle forment l'étenduë. M. Locke conce-
 voit donc alors ce qu'il soutient ici, que la raison ne peut
 comprendre, qu'un Etre étendu soit composé de parties non
 étenduës.

II. Ce principe
 ne peut avoir
 lieu dans le sy-
 stême de M. Lo-
 cke. Contradi-
 ction de cet Au-
 teur.

III. Septième
principe de M.
Locke: qu'on ne
peut supposer
qu'un seul atôme
de matiere
pense.

„ En second lieu, poursuit M. Locke, si toute la matiere ne pense pas, qu'ils disent, s'il n'y a qu'un seul atôme qui pense; & cet atôme est-il seul éternel, ou non? S'il est seul éternel, c'est donc lui seul, qui par sa pensée toute puissante a produit le reste de la matiere, ce que ces gens-là ne veulent point avouer. S'ils disent, que le reste de la matiere a existé de toute éternité, aussi bien que ce seul atôme pensant, c'est bâtir une hypothèse en l'air sans la moindre apparence de raison, puisque chaque particule de matiere en qualité de matiere peut recevoir toutes les mêmes figures, & tous les mêmes mouvements, que quelque autre particule de matiere.

On voit ici, que M. Locke suppose toujours, que la matiere comme matiere n'est capable, que de figure, & de mouvement. Et ce n'est pas sans raison; car voulant prouver, que Dieu n'est pas materiel, il lui seroit mal d'avancer ici, ce qu'il soutient par tout ailleurs, qu'on ne fait absolument ce que c'est que la nature de la matiere, & de l'étenduë.

IV. Huitieme
principe de M.
Locke: qu'on ne
peut attribuer la
pensée à la simple
juxtaposition
des parties de la
matiere.

„ En troisieme lieu, reprend M. Locke, si un seul atôme particulier ne peut point être l'Être éternel pensant, il faut que cet Être soit un certain amas particulier de matiere jointe ensemble. C'est là, je pense, l'idée, sous laquelle ceux, qui prétendent, que Dieu soit materiel, sont le plus portés à se le figurer, parce que c'est la notion, qui leur est le plus promptement suggerée par l'idée commune, qu'ils ont d'eux mêmes, & des autres hommes, qu'ils regardent comme autant d'Êtres materiels, qui pensent. Mais cette imagination, quoique plus naturelle, n'est pas moins absurde, que celles que nous venons d'examiner; car de supposer, que cet Être éternel pensant ne soit autre chose qu'un amas de parties de matiere, dont chacune est non pensante, c'est attribuer toute la raison, & la connoissance

de

„ de cet Etre éternel à la simple *juxtaposition* des parties,
 „ qui le composent ; ce qui est la chose du monde la plus
 „ absurde. Car des parties de matiere, qui ne pensent
 „ point, ont beau être étroitement jointes ensemble, elles
 „ ne peuvent acquérir par là qu'une nouvelle relation
 „ locale, qui consiste dans une nouvelle position de ces
 „ différentes parties, & il n'est pas possible, que cela
 „ seul puisse leur communiquer la pensée, & la connois-
 „ sance.

Il est donc bien certain, que de quelque maniere qu'on dispose les parties de la matiere, cet arrangement, qui n'est qu'une simple relation locale, ne pourra jamais produire, ou former une pensée, & une connoissance.

„ Mais de plus, ou toutes les parties de cet amas de
 „ matiere sont en repos, ou bien elles ont un certain
 „ mouvement, qui fait qu'il pense. Si cet amas de matiere
 „ est dans un parfait repos, ce n'est qu'une lourde masse
 „ privée de toute action, qui ne peut par conséquent
 „ avoir aucun privilege sur un atôme.

V. Neuvieme principe de M. Locke : que la matiere sans mouvement n'est qu'une lourde masse sans action.

Si la matiere sans mouvement n'est qu'une lourde masse sans action, on ne peut contester, que toute l'activité, ou la force de la matiere ne dépende du mouvement. C'est donc se contredire, que d'attribuer à la matiere une force, & une action réelle indépendamment du mouvement ; & c'est pourtant ce que fait M. Locke, qui reconnoit dans la matiere une force intrinseque de cohésion, qui retient ses parties fortement liées les unes aux autres, & qui ne dépend en aucune maniere de la pression, ou du mouvement d'aucune autre matiere fluide, ou solide &c.

VI. Cōtradiction de M. Locke, qui admet une force de cohésion indépendante du mouvement.

„ Si c'est le mouvement de ses parties, qui le fait pen-
 „ ser, il s'en suivra de là, que toutes ses pensées doivent
 „ être nécessairement accidentelles, & limitées ; car tou-
 „ tes les parties, dont cet amas de matiere est composé,
 „ & qui par leur mouvement y produisent la pensée, étant
 „ en elles-mêmes & prises séparément, destituées de toute

VII. Dixieme principe de M. Locke : que si le mouvement donnoit la pensée à la matiere, il ne pourroit plus y avoir de liberté.

pensée,

» pensée, elles ne sauroient regler leur propre mouve-
 » ment, & moins encore être réglées par les pensées du
 » tout, qu'elles composent, parceque dans cette sup-
 » position le mouvement devant précéder la pensée, &
 » être par conséquent sans elle, la pensée n'est point la
 » cause, mais la suite du mouvement; ce qui étant
 » posé, il n'y aura ni liberté, ni pouvoir, ni pensée,
 » ou action quelconque réglée par la raison, & par la
 » sagesse.

Cette pensée m'étoit déjà tombée dans l'esprit avant la lecture de cet ouvrage, & je m'en suis servi dans ma Dissertation latine contre ceux, qui font consister la pensée dans un certain mouvement des esprits animaux. Je suis bien aise de voir ici mon raisonnement confirmé par M. Locke. Je veux dire, que si la pensée consistoit en un certain mouvement des esprits animaux, & des fibres du cerveau; comme ce mouvement dépend d'une cause mécanique, & nécessaire, & qu'il est la cause, & non l'effet de la pensée, il ne pourroit plus y avoir dans l'homme ni liberté, ni raison, ni sagesse: l'homme ne pourroit plus choisir entre ses idées, celle qui lui plairoit, pour s'y fixer, & en faire l'objet de sa contemplation. Le sang plus ou moins agité, pousseroit lui seul les pensées au cerveau avec plus ou moins de force, & il les feroit succéder les unes aux autres avec autant de rapidité qu'en a le cours des esprits animaux, qui s'en séparent. Il est honteux à la nature humaine, qu'on doive confuter de telles erreurs.

§. I V.

I. Sentiment de
 M. Locke tou-
 chant ceux, qui
 font la matiere
 éternelle.

» **E**nfin d'autres s'imaginent, continue l'Auteur, que
 » la matiere est éternelle, quoiqu'ils reconnoissent
 » un Etre éternel pensant, & immatériel. Il est vrai,
 » qu'ils reconnoissent ainsi l'existence de Dieu, mais ils
 » lui ôtent la Création, qui est la premiere, & une des
 plus

„ plus considérables parties de son ouvrage. *Voici donc*
 „ *comment M. Locke examine ce sentiment*. Il faut, dit-on,
 „ reconnoître que la matiere est éternelle. Pourquoi ?
 „ parceque vous ne sauriez concevoir, comment elle
 „ pourroit être faite de rien; pourquoi donc ne vous re-
 „ gardez vous point aussi vous-même comme éternel? Vous
 „ répondrez peut-être, que c'est à cause, que vous avez
 „ commencé d'exister depuis vingt, ou trente ans. Mais,
 „ si je vous demande ce que vous entendez par ce vous,
 „ qui commença alors à exister, peut-être ferez-vous
 „ embarrassé à le dire. La matiere, dont vous êtes com-
 „ posé, ne commença pas alors à exister; parceque, si
 „ cela étoit, elle ne seroit pas éternelle: elle commença
 „ seulement à être formée, & arrangée de la maniere
 „ qu'il faut pour composer votre corps. Mais cette dispo-
 „ sition de parties n'est pas vous, elle ne constitue pas ce
 „ principe pensant, qui est en vous, & qui est vous-même
 „ quand est-ce donc que ce principe pensant,
 „ qui est en vous, a commencé d'exister? s'il n'a jamais
 „ commencé d'exister, il faut donc, que de toute éter-
 „ nité, vous ayez été un Etre pensant; absurdité, que je
 „ n'ai pas besoin de refuter, jusqu'à ce que je trouve
 „ quelqu'un, qui soit assez dépourvu de sens pour la sou-
 „ tenir. Que si vous pouvez reconnoître, qu'un Etre
 „ pensant a été fait de rien, pourquoi ne pouvez pas aussi
 „ reconnoître, qu'une égale puissance puisse tirer du néant
 „ un Etre materiel.

C'est encore ici un de ces cas, où il semble, que M. Lo-
 cke prenne plaisir de se combattre lui-même. Ceux donc, II. M. Locke
combattu par lui-
même.
 qui s'imaginent, que la matiere est éternelle, pourroient
 lui répondre, en lui opposant ses propres maximes: Nous
 ôtons, il est vrai, peuvent-ils dire, à Dieu la création,
 mais nous ne lui ôtons pas le pouvoir de l'arranger, &
 de la subtiliser, comme il lui plaît; puis donc que vous
 soutenez, qu'il ne nous est pas plus mal aisé de compren-
 dre,

dre, que Dieu ait donné à quelque amas de matiere, disposé comme il le juge à propos ; la faculté de penser, que de comprendre qu'il y ait joint un Etre immateriel pensant ; nous nous en tenons nous-mêmes à ce sentiment, & nous disons que, quoique la matiere éternelle, n'ait pas été éternellement pensante, cependant il ne nous est pas plus mal aisé de concevoir, que Dieu en arrangeant, comme il l'a jugé à propos, certains amas de matiere, leur ait accordé la faculté de penser, qu'il nous l'est de concevoir qu'il ait créé, comme vous le dites ici, un principe immateriel pensant pour l'y joindre. Si vous repliquez, que cet arrangement quel qu'il soit, cette disposition, cette juxtaposition, cette relation locale des parties de la matiere, ne peut être, ni une pensée, ni la faculté de penser, & qu'ainsi pour ajouter à la matiere la faculté de penser, il faut que Dieu lui ajoute une réalité, une chose, un Etre, qui n'est point dans la matiere, & qu'il ne peut par conséquent lui ajouter, qu'en le créant ; vous direz une chose si évidente, qu'il nous sera difficile d'y répondre ; mais pensez que vous ne pourrez le dire, qu'en vous contredisant vous-même, & en faisant voir l'absurdité de l'opposition, que vous faites, entre accorder à la matiere, la faculté de penser, & ajouter à la matiere un Etre immateriel pensant : puisque si Dieu ne pouvoit accorder à la matiere la faculté de penser, qu'en lui ajoutant une réalité, une chose, un Etre non contenu en elle ; il n'y auroit non seulement aucune opposition entre ces deux propositions ; mais au contraire ce seroit la même chose que de dire, que Dieu accorde à la matiere la faculté de penser, & dire qu'il y ajoute un Etre immateriel pensant, & on ne pourroit pas dire, comme vous le faites, que de ces deux propositions, l'une fût plus ou moins aisée à comprendre que l'autre.

III. Paroles mystérieuses de M. Locke sur la

M. Locke ajoute enfin sur la création de la matiere ces paroles remarquables. „ Peut-être, que si nous voulions nous

„ nous éloigner un peu des idées communes, donner l'es-
 „ for à notre esprit, & nous engager dans l'examen le plus
 „ profond, que nous pourrions faire de la nature des cho-
 „ ses, nous pourrions en venir jusqu'à concevoir, quoi-
 „ que d'une manière imparfaite, comment la matière
 „ peut d'abord avoir été produite, & avoir commencé
 „ d'exister par le pouvoir de ce premier Être éternel ..
 „ ; mais parceque cela m'écarteroit, peut-être
 „ trop des notions sur lesquelles la Philosophie est pré-
 „ sentement fondée dans le monde, j'aurois tort de m'en-
 „ gager dans cette discussion &c.

création de la
matière.

Cet air de mystère, avec lequel M. Locke annonce
 une nouvelle découverte sur la création de la matière si
 éloignée des idées communes, & à laquelle on ne peut
 parvenir, qu'en donnant l'essor à son esprit, & l'engageant
 dans l'examen le plus profond; cet air de mystère, dis-je, a
 pû sans doute piquer avec raison la curiosité des Philosophes,
 comme le remarque ici M. Coste, je rapporterai la note de
 ce traducteur en son entier, parceque l'endroit est curieux,
 & que j'aurai occasion d'y ajouter quelques réflexions.

IV. Nouvelle
hypothèse sur la
création de la
matière propo-
sée par M. Neuton,
annoncée
mystérieusement
par M. Locke,
dévoilée, & ré-
futée par M. Co-
ste.

„ Ici, M. Locke, excite notre curiosité, sans vouloir la
 „ satisfaire; bien des gens s'étant imaginés, qu'il m'avoit
 „ communiqué cette manière d'expliquer la création de
 „ la matière, me prièrent peu de tems après que ma
 „ traduction eut vû le jour, de leur en faire part; mais
 „ je fus obligé de leur avouer, que M. Locke m'en avoit
 „ fait un secret à moi-même. Enfin long-tems après sa
 „ mort M. le Chevalier Neuton, à qui je parlai par
 „ hazard, de cet endroit du Livre de M. Locke, me décou-
 „ vrit tout le mystère. Souriant il me dit d'abord, que
 „ c'étoit lui-même, qui avoit imaginé cette manière d'ex-
 „ pliquer la création de la matière, que la pensée lui
 „ en étoit venuë dans l'esprit un jour, qu'il vint à tom-
 „ ber sur cette question avec M. Locke, & un Seigneur
 „ Anglois, *le feu Comte de Pembroke*: & voici comment

„ il leur expliqua sa pensée : on pourroit , dit-il , se for-
 „ mer en quelque maniere, une idée de la création de la
 „ matiere, en supposant, que Dieu eût empêché par sa
 „ puissance, que rien ne pût entrer dans une certaine
 „ portion de l'espace pur, qui de sa nature est pénétra-
 „ ble, éternel, nécessaire, infini ; car dès là, cette por-
 „ tion d'espace auroit l'impénétrabilité, l'une des qua-
 „ lités essentielles à la matiere, & comme l'espace pur
 „ est absolument uniforme, on n'a qu'à supposer, que
 „ Dieu auroit communiqué cette espece d'impénétrabilité
 „ à une autre pareille portion de l'espace, & cela nous
 „ donneroit en quelque sorte, une idée de la mobilité de
 „ la matiere, autre qualité, qui lui est aussi très-essen-
 „ tielle. Nous voila maintenant délivrés de l'embarras de
 „ chercher ce que M. Locke avoit trouvé bon de cacher
 „ à ses lecteurs ; car c'est-là tout ce qui lui a donné oc-
 „ casion de nous dire, que si nous voulions donner l'effor
 „ à notre Esprit, nous pourrions concevoir, quoique d'une
 „ maniere imparfaite, comment la matiere pourroit d'abord
 „ avoir été produite &c. Pour moi, s'il m'est permis de
 „ dire librement ma pensée, je ne vois pas, comment
 „ ces deux suppositions peuvent contribuer à nous faire
 „ concevoir la création de la matiere. A mon sens elles
 „ n'y contribuent non plus, qu'un pont contribue à ren-
 „ dre l'eau, qui coule immédiatement dessous, impéné-
 „ trable à un boulet de canon, qui venant à tomber per-
 „ pendiculairement d'une hauteur de vingt, ou trente
 „ toises sur ce pont, y est arrêté, sans pouvoir passer à
 „ travers pour entrer dans l'eau qui coule directement
 „ dessous. Car dans ce cas-là, l'eau reste liquide, & pé-
 „ nétrable à ce boulet, quoique la solidité du pont em-
 „ pêche, que le boulet ne tombe dans l'eau. De même
 „ la puissance de Dieu peut empêcher, que rien n'entre
 „ dans une certaine portion d'espace ; mais elle ne change
 „ point par là la nature de cette portion d'espace, qui restant

55 toujours pénétrable, comme toute autre portion d'espace,
 „ n'acquiert point, en conséquence de cet obstacle, le moindre
 „ degré de l'impénétrabilité, qui est essentielle à la matiere.

Je trouve cette remarque de M. Coste aussi judicieuse, qu'elle est naturelle, & je suis étonné, qu'elle ait échappé à M. Neuton, & à M. Locke; un Péripatéticien ne l'auroit pas manquée; il auroit d'abord distingué deux sortes d'impénétrabilité, l'une intrinseque, & l'autre extrinseque; & il auroit fait voir, que pour changer l'espace en matiere, si cela étoit possible, il ne faudroit rien moins qu'une impénétrabilité intrinseque, qui fût dans l'étendue même de l'espace, & qu'une impénétrabilité purement extrinseque, & qui consiste seulement en ce que Dieu empêche, que rien n'entre dans l'espace toujours pénétrable de lui-même; ne change rien à cet espace, & le laisse tel qu'il étoit. Peut-être même, que le cas, que M. Locke paroît faire d'un tel raisonnement, pourroit consoler un peu les Scholastiques du mépris, que M. Locke témoigne avoir pour eux. Quant à M. Neuton Auteur de ce raisonnement, les lettres Philosophiques nous apprennent, que ce grand Philosophe faisoit à l'opinion des Ariens l'honneur de la favoriser, & qu'il pensoit, que les Unitaires raisonnoient plus géométriquement que nous; & dans un autre endroit, que s'étant avisé de commenter l'Apocalypse, il y avoit trouvé, que le Pape est l'Antechrist. Il est vrai, que l'Auteur des Lettres ajoute, qu'apparemment M. Neuton avoit voulu par ce commentaire consoler la race humaine de la supériorité qu'il avoit sur elle. Mais, pour ôter à l'erreur l'avantage qu'elle pourroit tirer d'une si illustre protection: on me permettra de dire, sans blesser le respect dû à ce grand homme, que son raisonnement, sur la création de la matiere, peut donner un juste motif de penser, qu'il falloit, que son esprit géométrique, fût tout renfermé dans la Géométrie, & dans la Physique, & fournit ainsi à la race humaine un

vrai

vrai sujet d'humiliation, en voyant qu'un homme supérieur à tant de grands génies, en fait de Mathématique se soit mépris aussi grossièrement, que l'auroit pû faire un homme du vulgaire, sur des matieres moins difficiles; & les personnes de bon sens jugeront par là, quel cas ils doivent faire de ses raisonnemens géométriques sur des matieres, qu'on ne peut soumettre aux calculs de l'Algèbre, & par lesquels au contraire, Dieu veut soumettre l'esprit humain à sa souveraine sagesse, en lui proposant des vérités, qu'il ne peut comprendre, & qu'il doit croire, se laissant conduire aveuglément par l'autorité de l'Eglise, interprète infallible de la révélation.

Mais, pour venir aux réflexions, que j'ai promises d'ajouter à celle de M. Colte; je demande, en premier lieu, si cet espace, que M. Neuton, & M. Locke supposent pénétrable, éternel, nécessaire, infini, est un Etre distingué de Dieu, ou si c'est Dieu-même, en tant qu'il est immense. Si c'est un Etre distingué de Dieu; il y a donc un Etre éternel, infini, nécessaire, indépendant de la création de Dieu; & cet Etre est aussi positif, que la matiere, puisqu'il devient matiere sans aucun changement intrinsèque; de sorte qu'on peut dire que la matiere, selon ce qu'elle est en elle-même, est de toute éternité, & qu'elle n'a jamais commencé d'exister, ce qui est également contraire à la raison, & à la Religion. D'ailleurs comment pourra-t-on prouver, que les Etres pensants ont été créés, si on trouve, que la matiere ne l'a pas été? Si on dit, que l'espace est Dieu même, il s'en suivra, que par la création, telle qu'elle a été expliquée cy-dessus par M. Neuton, & M. Locke, certaines portions de l'immensité de Dieu sont devenues materielles, & mobiles; & que les corps ne sont que des portions de l'Etre Divin, ce qui est visiblement absurde, impie, & ridicule.

Je ne vois pas, en second lieu, ce que peut contribuer la supposition de M. Neuton à faire la matiere mobile,

la matiere n'étant qu'une portion d'espace; afin que la matiere devînt mobile, il faudroit que cette portion d'espace pût se déplacer, pour aller dans une autre portion d'espace trouver une autre place. Or c'est ce qui est impossible, dès qu'on reconnoit un espace pur nécessairement infini. Car, ou la portion d'espace, qui se déplace, laisse sa place, ou non. Si elle laisse sa place, cette place n'étant que l'espace qui y étoit, il faudra dire, que l'espace est demeuré dans sa place en même tems qu'il s'en est ôté; si cette portion d'espace ne laisse aucune place, l'espace n'est donc pas par tout, il n'est pas nécessairement infini, il peut croître, ou diminuer; ce que ne peuvent admettre ceux, qui soutiennent l'espace pur, nécessaire, infini.

Le peu de remarques, que je viens de faire sur les arguments, par lesquels M. Locke prétend prouver l'existence, & l'immaterialité de Dieu, font voir assez clairement, si je ne me trompe, que sa démonstration est toute appuyée sur ce principe, qu'il suppose évidemment connu; que la matiere n'est par elle-même, qu'une lourde masse d'étendue solide, incapable de se donner le mouvement, & par conséquent privée de toute puissance d'agir, & dont les différentes parties ayant reçu le mouvement, ne peuvent que se heurter, se diviser, & recevoir de nouveaux arrangements, ou de nouvelles relations locales; il faudroit maintenant faire l'application de ce principe aux raisonnemens, que M. Locke a mis en œuvre pour soutenir, qu'on ne parviendra jamais à savoir, si Dieu n'a point accordé à quelque amas de matiere, la faculté de penser, pour juger par l'évidence de ce principe de la vérité; ou de la fausseté d'une telle proposition; mais, comme il sera aisé de remarquer, que la plus part de ces beaux discours ne roulent que sur l'équivoque, & la signification vague, & indéterminée des mots de substance, d'essence, & de propriété, ou de faculté; j'ai cru qu'il convenoit, avant que d'entrer dans le détail de telles raisons, de fixer la signification de ces termes, & d'en éclaircir les idées.

SECON-

SECONDE PARTIE.

Démonstration de l'immaterialité de l'ame tirée
des principes de M. Locke sur l'existence,
& l'immaterialité de Dieu.

SECTION PREMIERE

*Explication des termes de substance, & de mode, d'essence,
de propriété, de faculté &c.; & application
de ces idées à la matiere.*

RIEN n'est plus clair, ni plus simple, que l'idée de la substance, & du mode; & on peut dire, que s'il se trouve des difficultés embarrassantes dans les Traittés, qu'on a composés sur ce sujet, ce n'est, que parceque leurs Auteurs se sont plus attachés aux spéculations trop recherchées, & aux pensées creules de certains Philosophes, qu'à la nature-même des choses.

Tout ce qui tombe sous nos sens, par cela-même, que nous voyons qu'il existe d'une certaine maniere, nous fournit l'idée la plus claire, & la plus distincte, que nous puissions souhaiter de la substance, & du mode. Tout ce que nous concevons, qui a son existence propre, & qui est par là, distingué de toute autre chose, c'est une substance. La maniere, dont cette chose existe, c'est un mode. Un morceau de fer, dont on a fait un boulet de canon, nous en presentera un exemple. Lorsque nous considérons ce morceau de fer précisément, en tant que c'est une chose, qui a sa propre existence, nous concevons que c'est une substance; & lorsque nous considérons la maniere, dont il existe, qu'il est rond, par exemple, plutôt que quarré, nous avons l'idée du mode. Ainsi à regarder les choses telles qu'elles sont, il est évident, que le mode n'est pas réellement distingué de la substance; il n'est que la substance

I. Idée de la
substance, & du
mode.

stance même considérée en un certain état : la rondeur n'est point distinguée du morceau de fer rond, ce n'est que ce même morceau, en tant que ses parties sont tellement disposées, que celles qui sont à la superficie sont toutes également éloignées de celle qui est au milieu, & qui tient lieu de centre. La rondeur n'a donc pas une existence qui lui soit propre, elle n'existe que par l'existence même du fer ; & quoique par abstraction, l'Esprit puisse distinguer le mode d'avec la substance, il ne sauroit pourtant concevoir qu'un mode, ou qu'une manière d'exister, ait son existence propre. L'existence d'une substance ne dépend point formellement de l'existence de toute autre chose : l'existence d'un morceau de fer, ne dépend point de l'existence d'un morceau de plomb ; mais l'existence du mode, dépend de l'existence de la substance. Si le sujet rond vient à être détruit, la rondeur ne peut plus exister. C'est là un caractère si évident de la distinction de la substance & du mode, que l'esprit ne peut s'y méprendre pour peu d'attention qu'il y apporte.

I. Ce qui a donc embrouillé les notions de la substance & du mode, si claires par elles-mêmes, c'est le jugement peu réglé de quelques Philosophes, qui ont voulu réaliser les abstractions de leur esprit. Après avoir longtemps pensé au morceau de fer, sans penser à la rondeur, & à la rondeur sans penser à aucun sujet déterminé, comme de fer, de plomb &c., ils ont perdu de vue la connexion nécessaire de la rondeur avec son sujet ; ils ont oublié que ce n'étoit qu'une manière d'être du fer, du plomb, ou de quelque autre sujet ; & ils se sont imaginés, que c'étoit une entité, qui avoit son existence propre ; mais, qui étant trop foible pour se soutenir par elle-même, avoit besoin d'être soutenue par la substance, & d'y demeurer inhérente. On a donné à cette sorte d'entité le nom de qualité & d'accident.

Il est bon de remarquer ici, que M. Locke lui-même.

II. D'où vient qu'on s'est imaginé, que le mode est un Être distingué réellement de la substance.

III. M. Locke rejette une telle opinion.

desapprouve une telle méthode. Il en parle peu favorablement l. 2. c. 13. p. 19., & ch. 23. il traite de peu raisonnable & d'absurde l'opinion de ceux, qui croient que ces deux puissances de l'Ame, qu'on appelle entendement & volonté, sont deux Etres ou accidents réellement distingués de l'Ame-même; puisqu'il est évident que l'entendement n'est autre chose que l'Ame, en tant qu'elle est capable d'appercevoir; & la volonté, l'Ame, en tant qu'elle est capable de vouloir.

IV. Autre distinction réelle admise par quelques Philosophes entre la matiere & la forme des corps naturels.

Ces mêmes Philosophes, qui distinguent l'accident de la substance, n'ont pas été contents de cette seule distinction à l'égard des corps naturels; mais de plus, ils ont partagé leur substance en deux demi-substances, qu'ils appellent matiere & forme. La matiere est commune à tous les corps: c'est le sujet de toutes les formes. Mais, si on leur demande ce que c'est que ce sujet de toutes les formes, ils répondent fort sérieusement, que c'est ce qui n'est ni quoi, ni qu'est ce; *quod neque est quid, neque quantum, neque quale &c.* Quant à la forme, c'est l'acte de la matiere, c'est ce qui la fait être quoi, & qu'est ce, qui constitue les corps en leur propre espece, & les fait différer de tout autre corps.

V. M. Locke rejette aussi les formes substantielles de l'école.

M. Locke ne trouve pas moins absurde un tel sentiment. Voici comme il en parle l. 2. c. 31. 36. „ Si „ quelqu'un dit, que l'essence réelle & la constitution intérieure, d'où dépendent les propriétés de l'or, n'est „ pas la grosseur, la figure, & l'arrangement, ou la texture de ses parties solides, mais quelque autre chose „ qu'il nomme sa forme particulière; je me trouve plus „ éloigné d'avoir aucune idée de son essence réelle que „ je n'étois auparavant. Car j'ai en général une idée „ de figure, de grosseur, & de situation de parties solides, quoique je n'en aie aucune en particulier de la „ figure, de la grosseur, ou de la liaison des parties, par „ où les qualités, dont je viens de parler, sont produites

Mais

„ Mais, quand on me dit que son essence est
 „ quelque autre chose que la figure, la grosseur, la situa-
 „ tion des parties solides de ce corps, quelque chose qu'on
 „ nomme forme substantielle, c'est de quoi j'avoue que
 „ je n'ai absolument aucune idée, excepté celle du son
 „ de ces deux syllabes, forme, ce qui est bien d'avoir une
 „ idée de son essence, ou constitution réelle. Ailleurs
 M. Locke met ces mêmes formes substantielles, les ames
 végétatives, les especes intentionnelles des Péripatéticiens,
 l'Ame du monde des Platoniciens, la tendance des atômes
 vers le mouvement des Epicuriens, les véhicules aériens
 & étheriens du Docteur More, au rang des mots qui ne
 signifient rien. Et en plusieurs endroits de son ouvrage,
 mais surtout l. 2. c. 8. il prouve au long, que toutes
 les qualités & les puissances, ou facultés des corps, dépendent
 entièrement de la grosseur, de la figure, de la liai-
 son & du mouvement des particules solides, dont ils sont
 composés; de sorte que la différence naturelle des corps,
 ne procède que de la différente constitution intérieure de
 leurs parties. Et c'est ainsi qu'en ont pensé, non seulement
 tous les Modernes, après Descartes; mais aussi la plus
 part des anciens Philosophes, quoique privés des secours
 de la Physique expérimentale, qui a été si bien cultivée
 dans ces derniers siècles, & qui a pleinement confirmé ce
 sentiment.

Il en est donc de la forme par rapport à la matière
 dans les différents corps naturels, ce que nous avons dit
 qu'il en est du mode par rapport à la substance. La forme
 n'est qu'une certaine disposition des particules inté-
 rieures & insensibles de la matière. Si nous considérons
 la matière précisément, selon ce qu'elle est en elle-même,
 je veux dire, comme une masse d'étendue solide, divisible
 en parties, nous concevons qu'on peut tirer de cette masse
 homogène des particules de différente grosseur & figures,
 qu'on peut les arranger en différente façon, & leur imprimer

VI. Que la forme des corps n'est pas un Etre distingué réellement de la matière.

mer différents degrés de mouvement ; de sorte que de ces différentes combinaisons , il en resultera divers assemblages de matiere très-différents entr'eux ; & qui devant affecter nos sens de différente maniere, nous paroîtront aussi revêtus de qualités très-différentes ; & ce sont ces assemblages qu'on appelle corps naturels ou sensibles doués de matiere & de forme . Or il est à remarquer que cette différence de constitution interieure, quoique accidentelle , par rapport à la matiere en elle-même, est très-essentielle par rapport au composé, ou au corps naturel qui en résulte. Cette constitution interieure est donc la forme, ou essence de chaque corps en particulier, qui le distingue de tout autre corps, & de laquelle découlent toutes ses propriétés & facultés . Cette forme n'a donc aucune existence, aucune réalité, qui lui soit propre, & qui soit distinguée de l'existence & de la réalité de la matiere : ce n'est qu'une détermination, ou maniere d'exister des parties, dont la matiere est essentiellement composée . Ainsi, comme on peut considérer la matiere, ou selon ce qu'elle est en elle-même, ou selon la maniere, dont ses particules peuvent être figurées & arrangées, elle présente aussi à notre esprit deux idées différentes, qui répondent à ces deux divers états . L'une est plus générale, elle représente la matiere en elle-même, & seulement comme capable de recevoir différents arrangements : l'autre est plus déterminée, elle représente la matiere sous un certain arrangement, qui constitue un corps particulier . L'arrangement ou la forme de la matiere n'est donc que la matiere-même, en tant que disposée d'une certaine façon : & si on veut par abstraction la distinguer de la matiere, elle n'est qu'un rapport, une relation locale de ses parties solides .

Il en est donc aussi de même des propriétés, qualités & facultés des corps, qui n'étant que des déterminations de la figure, de la grosseur, du mouvement & de la con-texture des parties solides, dont ils sont composés, comme

l'avoue

VII. Que les qualités des corps ne sont pas non plus des Etres distingués réellement de leur substance .

l'avoue M. Locke, ne peuvent non plus avoir aucune existence, ni aucune réalité qui leur soit propre, & qui soit distinguée de l'existence & de la réalité des parties solides, qui ont cette telle grosseur, cette telle figure, ce tel mouvement; cette telle liaison, par le moyen desquelles elles ont de certains rapports entr'elles, & avec d'autres corps. Toute qualité où faculté n'est donc réellement que la substance-même, en tant qu'elle existe d'une telle manière déterminée, & considérée par abstraction, comme détachée de son sujet; ce n'est qu'un mode, ou un rapport des parties de cette substance, en qui l'on ne peut par conséquent concevoir une existence distincte de celle de la substance; puisque le mode ou la manière d'exister d'une chose, ne sauroit avoir son existence à part, distincte de l'existence de cette chose même. Ainsi, les différentes facultés, que le feu a d'échauffer, de bruler, de sécher, de fondre, de durcir &c. ne sont point des réalités distinguées des particules, dont le feu est composé: le feu échauffe, brule, sèche, fond, durcit &c. par la grosseur, la figure, & le mouvement de ses particules; & ces facultés considérées par abstraction ne sont, que les différents rapports, qu'ont les particules du feu, aux particules des autres corps, comme d'une pierre, du bois, des métaux, de la cire, de la bouë &c. il en est autant des qualités, ou facultés de tous les autres corps, comme on pourroit le prouver par une infinité d'exemples; mais que nous nous dispenserons de rapporter, parceque tous les livres de Physique moderne en sont pleins.

C'est ici en effet le point fondamental, sur lequel roule toute la différence qu'il y a entre la Physique barbare des Arabes, qui explique tout, ou pour mieux dire, embrouille tout par toutes ces formalités, & entités réellement distinguées de leurs sujets; & la Physique polie des Académies de l'Europe, qui posant pour principe que les effets naturels ne dépendent que des affections mécaniques de la
matiere,

matiere, c'est-à-dire, de la grosseur, de la figure, du mouvement, & de la liaison de ses parties, s'étudie à découvrir par des expériences fines & délicates, les loix de ce merveilleux mécanisme, dont la moindre connoissance est bien plus capable de nous remplir l'esprit & le cœur d'une respectueuse admiration pour la sagesse de son Auteur, que ce cahos d'entités, où il est absolument impossible de rien comprendre.

SECTION SECONDE.

Démonstration : Que la matiere est absolument incapable de penser.

CE que nous venons de dire des idées de la substance, du mode, de la faculté en général, & l'application que nous en avons faite à la matiere fondée sur les principes de M. Locke, nous fournit contre cet Auteur une démonstration invincible, que la matiere est absolument incapable de penser.

Si Dieu pouvoit donner à la matiere la pensée, ou la faculté de penser, ce seroit ou en donnant aux parties solides de quelque amas de matiere une telle grosseur, une telle figure, un tel mouvement, une telle liaison, qu'il en résulteroit la faculté de penser, & ensuite la pensée-même; ou ce seroit en ajoutant à cet amas de matiere, une faculté entièrement distinguée de l'arrangement de ses parties solides. Or est-il que l'un & l'autre est impossible dans les principes de M. Locke. Et premierement il est impossible qu'en arrangeant d'une certaine façon les parties solides d'un amas de matiere, il en résulte la pensée, ou la faculté de penser. I. Parceque ce seroit attribuer la pensée, la raison, & la connoissance à la simple juxtaposition, & relation locale des parties de la matiere; ce qui est de l'aveu de M. Locke, comme nous l'avons fait remarquer cy-dessus

la

la chose du monde la plus absurde . Et quand même M. Locke ne le diroit pas , il est évident d'un côté que l'arrangement des parties de la matiere , ne consiste que dans un rapport de distance de ces parties les unes à l'égard des autres ; & que ce rapport n'ajoute rien de réel à ces parties : d'un autre côté , il n'est pas moins évident , que la faculté de penser dans la matiere , seroit une perfection réelle , ajoutée à la simple matiere ; donc cette faculté ne sauroit resulter d'un simple arrangement de ses parties , lequel n'étant qu'un rapport , n'ajoute rien de réel à la matiere . 2. Si la faculté de penser pouvoit resulter d'un certain arrangement des parties de la matiere , il s'en suivroit que la réalité de la pensée seroit originairement contenue dans la matiere , comme la rondeur , ou toute autre figure : puisqu'un simple arrangement des parties de la matiere , exécuté par le moyen du mouvement , pourroit également produire l'une & l'autre . Or c'est ce que M. Locke nie formellement , & qui renverse le principe , sur lequel il appuye la démonstration de l'immaterialité de Dieu ; que la matiere avec le mouvement ne peut jamais produire la pensée .

Secondement il n'est pas moins impossible , que Dieu ajoute à la matiere une faculté , qui ne dépende point de la grosseur , de la figure , du mouvement , & de la liaison de ses parties . Car , comme nous venons de le voir , de l'aveu même de M. Locke toute faculté de la matiere dépend essentiellement de ces qualités , que nous venons de nommer , & que M. Locke appelle les qualités premieres & originelles de la matiere . Et certainement il faut reconnoître que toute faculté de la matiere dépend d'une certaine contexture , & n'est qu'un mode , une détermination de ses qualités premieres , où il faut reconnoître que c'est un petit Etre accidentel inhérent à la matiere : cela posé , je voudrois que les partisans de M. Locke répondissent à ces deux arguments . Toute faculté de la matiere , selon
M.

M. Locke, dépend essentiellement de la grosseur, figure, mouvement, & liaison des parties solides de la matiere: la faculté de penser, selon M. Locke, ne sauroit résulter d'aucun arrangement, d'aucune contexture des parties de la matiere. Donc, selon M. Locke, la faculté de penser ne peut être une faculté de la matiere. Voici l'autre argument. Toute faculté qu'on suppose être une réalité distinguée de celle de son sujet, est un accident péripatéticien: la faculté de penser ne pouvant, selon M. Locke, résulter de la grosseur, de la figure, du mouvement, de la liaison des parties solides d'un amas de matiere, doit être une réalité distinguée de celle de cet amas, donc ce doit être un accident péripatéticien. Or est-il que, selon M. Locke, les formes substantielles, & les accidents péripatéticiens ne font que des chimeres absurdes & ridicules. Donc, selon M. Locke, la faculté de penser supposée dans la matiere, doit être regardée, comme une chimere absurde & ridicule.

Autre Démonstration.

L'Être de la pensée ne pouvant, comme on vient de le voir, de l'aveu de M. Locke, être tiré, comme la rondeur du sein de la matiere, & produit par un certain arrangement de ses parties, il faut pour l'ajouter à la matiere, que Dieu la produise par une vraie création. Car toute production d'une chose, qui n'est pas tirée d'un sujet pré-existant, & qui n'est pas composée de parties, qui existassent déjà, est une vraie création. Voyez M. Locke liv. 2. c. 26., cela posé, il est bien aisé de prouver que la réalité, que M. Locke suppose être la faculté de penser dans la matiere, doit être une substance, & une substance immatérielle. Tout Être, qui n'est point produit par un arrangement des parties de la matiere, mais par une création proprement dite, doit avoir son existence & sa réalité propre entièrement distinguée de l'existence, & de la réalité de la matiere, & de tout autre Être. Or est-il que tout Être, qui a son existence & sa réalité propre distinguée

de celle de la matiere, & de tout autre Etre, est une substance, & non un mode de la matiere: donc, si l'être de la faculté de penser est produit par une véritable création, & non par l'arrangement des particules de la matiere, cet Etre a son existence & sa réalité propre distinguée entièrement de celle de la matiere: c'est donc une substance entièrement distinguée de la matiere, & par conséquent immatérielle.

TROISIEME PARTIE.

Examen des sentiments de M Locke sur la substance en général, & sur la matiere & l'étenduë en particulier.

SECTION PREMIERE

De l'idée de la Substance.

ON ne peut donner atteinte à notre démonstration; que la matiere est absolument incapable de penser, qu'en se retranchant à dire avec M. Locke, que nous ne savons absolument ce que c'est que la substance ni en général, ni en particulier, & que nous ignorons de même la nature de la matiere & de l'étenduë; ce qui renverse pourtant d'un seul coup tout ce que cet Auteur a établi cy-dessus pour fondement de sa démonstration; que la matiere ne peut être le premier Etre pensant. Cela fait voir de quelle importance il est de dissiper ces ténèbres d'ignorance, dans lesquelles M. Locke par un effet de son incomparable modestie, voudroit ici ensevelir l'esprit humain. Examinons donc ses raisonnemens, & assurons à l'esprit, autant qu'il nous sera possible, la possession des connoissances, que Dieu a bien voulu lui accorder, & qu'il a revêtu d'un caractère si lumineux d'évidence & de clarté, qu'il n'y a que ceux, qui par un étrange renversement

ment de leur raison, paroissent n'avoir d'autre but dans leurs études que l'ignorance & l'obscurité, qui puissent refuser de s'y rendre. Je commence par un fort long raisonnement de M. Locke l. 2. c. 13. p. 18., je ne l'abrégèrai pas, parceque je suis bien aise que le Lecteur puisse mettre sur le compte de M. Locke tout ce qu'il y trouvera de fort ou de foible.

I. Raisonnement de M. Locke, pour prouver que nous n'avons aucune idée distincte de ce mot substance.

„ Je tâche de me délivrer autant que je puis, de ces
 „ illusions que nous sommes sujets à nous faire à nous
 „ mêmes, en prenant des mots pour des choses. Il ne nous
 „ fert de rien de faire semblant de savoir ce que nous ne
 „ savons pas, en prononçant certains sons qui ne signifient
 „ rien de distinct & de positif. C'est battre l'air inutilement;
 „ car des mots faits à plaisir ne changent point la nature
 „ des choses, & ne peuvent devenir intelligibles, qu'en
 „ tant que ce sont des signes de quelque chose de positif,
 „ & qu'ils expriment des idées distinctes & déterminées.
 „ Je souhaiterois au reste que ceux qui appuyent si fort
 „ sur le son de ces trois syllabes substance, prissent la peine
 „ de considérer, si l'appliquant comme ils font, à Dieu,
 „ cet Etre infini & incompréhensible, aux esprits finis, &
 „ aux corps, ils le prennent dans le même sens; & si ce
 „ mot emporte la même idée, lorsqu'on le donne à cha-
 „ cun de ces trois Etres si différents. S'ils disent qu'oui,
 „ je les prie de voir, s'il ne s'en suivra point de là, que
 „ Dieu, les esprits finis & les corps participants en com-
 „ mun à la même nature de substance, ne diffèrent au-
 „ trement que par la différente modification de cette sub-
 „ stance, comme un arbre & un caillou, qui étant corps
 „ dans le même sens, & participant également à la nature
 „ du corps, ne diffèrent que dans la simple modification de
 „ cette matiere commune dont ils sont composés, ce qui
 „ seroit un dogme bien difficile à digérer. S'ils disent qu'ils
 „ appliquent le mot de substance à Dieu, aux esprits finis,
 „ & à la matiere en trois différentes significations, que lorsqu'on

„ qu'on dit que Dieu est une substance, ce mot marque
 „ une certaine idée, qu'il en signifie une autre lorsqu'on
 „ le donne à l'Ame, & une troisième, lorsqu'on le donne
 „ au corps: si, dis-je, le terme de substance a trois diffé-
 „ rentes idées absolument distinctes; ces Messieurs nous ren-
 „ droient un grand service, s'ils vouloient prendre la peine
 „ de nous faire connoître ces trois idées, ou du moins de
 „ leur donner trois noms distincts, afin de prévenir dans
 „ un sujet si important la confusion & les erreurs, que cau-
 „ sera naturellement l'usage d'un terme si ambigu, si on
 „ l'applique indifféremment & sans distinction à des cho-
 „ ses si différentes; car à peine a-t-il une seule signification
 „ claire & déterminée; tant s'en faut que dans l'usage or-
 „ dinaire on soupçonne qu'il en renferme trois. Et d'ail-
 „ leurs s'ils peuvent attribuer trois idées distinctes à la sub-
 „ stance, qui peut empêcher qu'un autre lui en attribue
 „ une quatrième?

Il paroît par tout ce long discours, que M. Locke a prit le mot de substance, non pour le signe d'une idée générale, qui représente un attribut commun à tous les Etres, qui est d'avoir chacun son existence propre distinguée de l'existence de tout autre Etre; mais plutôt pour le nom d'une certaine sorte d'Etre, & d'une nature particulière. Que veut-il dire en effet par ces paroles, Dieu, les esprits fins, & les corps participants à une même nature de substance, s'il ne conçoit la substance, comme une masse commune, qui serve à former tout ce qu'il y a d'Etres concevables? Mais assurément l'équivoque est grossière. M. Locke n'avoit qu'à lire les Cartésiens, il auroit trouvé dans leurs livres, qu'on entend par le mot de substance tout ce qui a son existence propre. Ce mot ne peut donc avoir une signification plus claire & plus déterminée: & ces trois syllabes *substance* ainsi définies font évanouir tout ce grand appareil de raisonnemens, que M. Locke étale ici avec tant de pompe. On demande, si en appliquant le mot de substance à Dieu,

II. Réponse
 qu'on a une idée
 tres-distincte de
 la substance en-
 général.

aux esprits finis , & aux corps , on le prend dans le même sens? Je réponds qu'oui : Dieu a son existence propre , les esprits finis & les corps ont leur existence propre , le nom de substance convient donc à Dieu , aux esprits finis & aux corps dans le même sens . Et il ne s'enfuivra point de là , que Dieu , les esprits finis & les corps participants à une même nature de substance , ne soient que des modifications de cette substance ; car il n'y a point une telle nature de substance , il n'y a point , dis-je , de substance générale existante , dont toutes les substances particulières puissent être formées , comme il y a une matière homogène , dont les corps particuliers ne sont que de différents amas , & qui leur est commune à tous .

III Le raisonnement de M. Locke sur la substance prouveroit qu'on n'a non plus aucune idée distincte de l'Être en général .

Mais , pour mieux faire voir encore , combien est peu fondée l'objection de M. Locke , substituons dans son raisonnement le mot d'Être au mot de substance ; car parmi les Modernes qui rejettent les accidents péripatéticiens , le nom d'Être & celui de substance sont parfaitement synonymes : quand on conçoit une chose qui existe , disent-ils , on a l'idée de la substance ; quand on conçoit la manière dont cette chose existe , on a l'idée du mode . l'Être est donc la substance , la manière d'Être est le mode . Substituant donc dans l'objection de M. Locke le mot d'Être à celui de substance ; supposons un homme , qui après un long préambule sur les illusions qu'on se fait à soi-même , en prenant les mots pour des choses , vienne enfin à conclure avec M. Locke par ces paroles . „ Au reste je vou-

„ drois bien que ceux , qui appuyent si fort sur le son de

„ ces deux syllabes *Être* , prissent la peine de considérer , si

„ l'appliquant comme ils font , (& M. Locke entr'autres)

„ à Dieu , aux esprits finis & aux corps , ils le prennent

„ dans le même sens . S'il disent qu'oui , je les prie de

„ considérer , s'il ne s'enfuivra point de là , que Dieu , les

„ esprits finis , & les corps participants en commun à la

„ même nature d'Être , ne diffèrent point , que par la diffé-

„ rente modification de cet Etre, comme un arbre & un
 „ caillou, qui étant corps dans le même sens, & partici-
 „ pant également à la nature du corps ne différent que
 „ dans la simple modification de cette matiere commune
 „ S'ils disent qu'ils appliquent le mot d'Etre à Dieu, aux
 „ esprits finis & à la matiere en trois différentes significa-
 „ tions, qu'ils expliquent ces trois idées, qu'ils attachent
 „ au mot Etre d'une maniere distincte, qu'ils leur don-
 „ nent de différents noms, & qu'ils pensent que s'ils peu-
 „ vent attribuer à l'Etre trois idées distinctes, si quelque
 „ chose empêche qu'un autre ne lui en attribue une qua-
 „ trième. Si quelque homme s'avisoit de raisonner ainsi
 ferieusement sur le mot d'Etre, qui de l'aveu de tout le
 monde ne signifie qu'une idée générale, en laquelle con-
 viennent toutes les choses qui existent, par cela-même qu'el-
 les existent, ou qu'elles sont hors du néant, qu'en penseroit-
 on? trouveroit-on de quoi se convaincre par un tel raison-
 nement, qu'on n'a aucune idée de l'Etre en général? Et
 cependant ce raisonnement en quoi diffère-t-il de celui, que
 vient de proposer M. Locke sur le mot de substance, pour
 obscurcir l'idée générale, que nous en avons, & qui de l'aveu
 de tous les Philosophes modernes ne signifient que la pro-
 priété, qu'a essentiellement tout Etre d'avoir son existence
 propre. Mais passons au chap. 23., où M. Locke traite
 à fond de l'idée de la substance en général, & de celle de
 l'Esprit & du corps en particulier.

Monsieur Locke explique d'abord ce que c'est que l'idée
 de la substance, & comment on la forme. L'Esprit, dit-il,
 remarquant que des idées simples, qu'il acquiert par voie
 de sensation, ou de réflexion; plusieurs vont constamment
 ensemble, il les regarde comme appartenantes à un seul
 sujet, & ne pouvant concevoir, que ces idées simples sub-
 sistent par elles-mêmes, il imagine un sujet qui les sou-
 tienne, & où elles subsistent, & c'est ce sujet qu'on appelle
 substance. De sorte, qu'on n'a point d'autre notion de la

IV. La substance
 est, selon M. Lo-
 cke, le sujet in-
 connu des quali-
 tés d'une chose.

sub-

substance en général, que de-je ne fais quel sujet tout-à-fait inconnu, & qu'on suppose être le soutien des qualités des corps. „ En effet, ajoute-t-il, qu'on demande à quel- „ qu'un ce que c'est que le sujet, dans lequel la couleur „ ou le poids existent, il n'aura autre chose à dire, sinon „ que ce sont des parties solides & étendues. Mais, si on „ lui demande ce que c'est que la chose dans laquelle la „ solidité, & l'étendue sont inhérentes ? il ne fera pas moins „ en peine que l'Indien, qui ayant dit que la terre étoit „ soutenue par un grand Elephant, & l'Elephant par une „ grande tortue, répondit à ceux qui lui demanderent ce „ qui soutenoit la tortue, que c'étoit quelque chose, un je „ ne fais quoi, qu'il ne connoissoit pas.

V. O'fensité.
& l'insensé d'une
telle notion de la
substance.

L'explication que M. Locke donne ici de la substance en général est tout-à-fait conforme à celle des Péripatéticiens, qui réalisant les abstractions de leur esprit, s'imaginent que les qualités d'une chose, comme la rondeur, la dureté, le poids d'un boulet de canon, sont réellement distinguées de ce boulet ; & qui voyant ensuite que ces qualités ne peuvent naturellement subsister par elles-mêmes ; s'imaginent que dans un boulet de canon il y a un certain sujet occulte qui les soutient, & dans lequel ces qualités sont inhérentes. Mais le fait est, qu'une telle idée de la substance est tout-à-fait chimérique : les qualités d'une chose sont réellement cette chose-même, en tant qu'elle existe d'une certaine manière : elles sont des manières d'Être, ou des déterminations de son existence, ainsi qu'il a été prouvé cy-dessus ; & la substance est cette chose simplement considérée en elle-même. Si on demande donc à quelqu'un, quel est le sujet dans lequel la couleur & le poids existent ? il répondra avec raison, que ce sont des parties solides & étendues ; parceque ces parties peuvent être d'une densité, d'une grosseur, & dans une disposition telle qu'il la faut, pour réfléchir l'espece de rayons capables de produire un tel sentiment de couleur : il en est de même du poids : un corps

corps a plus ou moins de poids, selon qu'il a plus ou moins de parties, parceque chaque partie est également poussée vers le centre par la cause générale de la gravité: mais, si on lui demande ensuite *ce que c'est que la chose, dans laquelle la solidité & l'étenduë sont inhérentes?* il devra répondre, que la solidité est une propriété, une maniere d'Être, une détermination de l'étenduë, car la solidité ne peut non plus être par elle-même que la figure; mais, que l'étenduë n'a besoin d'aucun sujet qui la soutienne, & qu'au contraire elle est elle-même le sujet de la solidité, de la figure, de la couleur, du poids &c. En effet nous concevons que l'étenduë peut exister par elle-même, ou avoir son existence, & sa réalité qui lui soit propre; l'idée donc de l'étenduë, c'est l'idée d'une chose qui subsiste par elle-même, c'est l'idée d'une substance. Je fais voir dans la quatrième partie de cet ouvrage, comment la solidité est une maniere d'Être, ou une propriété inséparable de l'étenduë démontrant par les propres principes de M. Locke la connexion nécessaire qu'il y a entre l'idée de l'étenduë, & celle de la solidité; j'y fais voir aussi, comment toutes les autres propriétés de la matiere naissent de cette même étenduë; l'étenduë est donc cette chose, ce je ne fais quoi, ce sujet qui est le soutien de toutes les qualités qu'on observe dans les corps, c'est l'essence, & la substance-même de la matiere.

„ Nous devons remarquer, poursuit M. Locke, que nos
 „ idées complexes des substances, outre toutes les idées
 „ simples, dont elles sont composées, emportent toujours
 „ une idée confuse de quelque chose à quoi elles appar-
 „ tiennent, & dans quoi elles subsistent. C'est pour cela,
 „ que lorsque nous parlons de quelque espece de sub-
 „ stance, nous disons que c'est une chose qui a telles ou
 „ telles qualités; comme, que le corps est une chose éten-
 „ duë, figurée, & capable de mouvement, que l'esprit est
 „ une chose capable de penser. Ces façons de parler, &

VI. Autre raisonnement de M. Locke pour obtenir l'idée claire de la substance, tire de quelques façons de parler populaires.

autres

, autres semblables, donnent à entendre que la substance .. est toujours supposée, comme quelque chose de distinct .. de l'étenduë, de la figure, de la solidité, du mouvement, .. de la pensée, & des autres idées qu'on peut observer, .. quoique nous ne sachions ce que c'est.

VII. R.

Je réponds que ces façons de parler ne peuvent donner à entendre, que la substance du corps soit quelque chose de distinct de l'étenduë, & qui en soit le sujet, ou le soutien, qu'à ceux qui ne sachant pas profiter de l'avis, que nous donne ci-dessus M. Locke, se font illusion à eux-mêmes, en prenant des mots pour des choses. Cette illusion est plus commune qu'on ne sauroit le croire. Un Professeur d'une célèbre Université d'Italie, & qui passe dans le public pour un assez habile homme, vouloit un jour me convaincre sur une semblable façon de parler, que la substance de quelque corps que ce soit, comme d'une montagne, doit être quelque chose de distinct de cette étenduë, & qui en soit le soutien. Examinez, me disoit-il, subtilement cette expression, *l'étenduë d'une montagne*, elle vous fera connoître, qu'autre chose est la montagne qui a cette étenduë, autre chose l'étenduë, qui est inhérente à la montagne. L'une est le sujet de l'autre, la montagne est le sujet de l'étenduë, l'étenduë n'est donc pas la substance-même de la montagne. Je lui répondis, qu'en examinant aussi subtilement ces autres façons de parler, *le mois de Janvier*, *la saison de l'hiver*, *la Ville de Rome &c.*, on auroit trouvé, que comme l'étenduë de la montagne doit être différente de la montagne; le mois de Janvier doit aussi être différent de Janvier, la saison de l'hiver différente de l'hiver, la Ville de Rome différente de Rome. Car, si cette façon de parler, l'étenduë de la montagne prouve qu'entre l'étenduë, & la montagne il y ait une opposition relative, ou un rapport de sujet & de mode; ces façons de parler, le mois de Janvier, la Ville de Rome &c. doivent prouver par la même raison, qu'entre le mois, & Janvier,

entre

entre la Ville & Rome , il y ait auffi une femblable rélation ; de forte que Janvier foit le fujet du mois , l'hiver le fujet de la faifon , Rome le fujet de la Ville , comme la montagne eft le fujet de l'étenduë ; & de même que l'étenduë eft une chofe qui appartient à la montagne , comme à une autre chofe diftincte ; ainfi le mois fera une chofe appartenante à Janvier , comme à une autre chofe diftincte &c. Cette comparaifon fuffit pour faire fentir le ridicule d'une telle objection , & qu'il eft indigne d'un Philofophe de foumettre fes idées aux loix , ou pour mieux dire , aux abus , & aux imperfections du langage . Mais , pour faire voir qu'il y a dans ces expreffions un fens jufté , qui a échappé à la fubtilité de ces Meffieurs ; je remarquerai en paffant , que quand on dit p. e. voyez-vous l'étenduë de cette montagne ? ce lac a tant de lieuës d'étenduë en longueur & en largeur &c. , on ne prétend point parler de l'étenduë de la montagne , & du lac , felon ce qu'elle eft en elle-même , & felon qu'elle eft modifiée pour faire une montagne & un lac ; mais feulement de la grandeur mefurable de cette montagne & de ce lac , en tant qu'on les compare , ou expreffément , ou tacitement avec une autre grandeur ou mefure , felon laquelle on juge qu'une chofe eft grande ou petite ; car les Philofophes favent qu'il n'y a point de grandeur abfoluë , mais feulement par rapport . Ainfi dans ces fortes d'expreffions , il y a toujours une comparaifon ou tacite , ou exprefle ; & affurément quand un homme dit à un autre , voyez-vous l'étenduë de cette montagne ? peut-on penfer qu'il ait dans l'efprit le fens que l'on voudroit donner à ces paroles , & qu'il veuille dire à fon compaignon , que l'étenduë de la montagne qu'il voit n'eft pas la fubftance de la montagne , mais un mode inhérent à cette fubftance , qui doit être par conféquent quelque chofe de diftinct de cette étenduë . N'eft-il pas au contraire évident , que cet homme ne veut dire autre chofe à fon camarade , finon , voyez-vous combien cette montagne

est grande, par rapport à ce que les montagnes sont ordinairement? Mais, quand on dit, que le corps est une chose étendue; le mot de chose ne signifie point, dans cette façon de parler, une substance qui soit le sujet de l'étendue, mais il signifie seulement l'idée de l'Être en général, qu'on détermine dans le corps, par ce qu'il y a de plus essentiel au corps qui est l'étendue; ainsi selon les règles de la grammaire, on fait un substantif de l'Être en général, & un adjectif de ce qui le détermine; mais tout cela n'est appuyé que sur des abstractions de l'esprit; & un Philosophe, qui va puiser des raisons dans ces façons de parler, avant que de les avoir déterminées à une signification précise & distincte, se fait illusion à lui-même, & ne fait que battre l'air inutilement.

VIII. Des Substances particulières.

Quant aux substances particulières, M. Locke prétend que l'idée que nous en avons, n'est qu'une idée complexe des idées simples de leurs qualités & de leurs puissances, que nous acquérons par l'observation. Il y a du vrai & du faux dans ce sentiment. Il est vrai, que nous ne connoissons distinctement les corps particuliers, que par l'assemblage des qualités que nos sens y découvrent; mais il est faux que l'idée que nous avons de leur substance, soit l'idée complexe de cet assemblage de qualités. La substance de tous les corps, c'est l'étendue solide; c'est elle qui a son existence propre en chaque corps, ou pour mieux dire, c'est elle qui fait que chaque corps ait sa propre existence distinguée de l'existence de toute autre chose; la manière dont cette étendue solide existe, ou est modifiée, c'est ce qu'il y a de différent dans les différents corps: autre est la figure, la grosseur, le mouvement, la liaison, la contexture des particules qui composent l'eau, autre de celles qui composent le feu &c. Cette constitution intérieure des parties solides & étendues, & qui n'est qu'une manière, ou une détermination de leur existence; c'est ce qu'on appelle la forme ou l'essence de chaque corps; ainsi
tous

tous les corps conviennent par la matiere, & par la substance; & ils ne diffèrent que par la forme ou l'essence. Nous avons donc une idée très-claire de la substance, qui est commune à tous les corps; mais il faut avouer que nous ne connoissons que très-imparfaitement leur constitution interieure, ou leur essence; & ce n'est que par les qualités que nous y observons, que nous pouvons distinguer les corps les uns des autres, & former quelque foible conjecture sur cette constitution interieure, dont ces qualités dépendent.

SECTION SECONDE.

Examen de la comparaison, que fait M. Locke, entre la substance de l'esprit, & celle du corps.

POUR mieux prouver encore que nous n'avons aucune idée de la substance de la matiere, M. Locke compare en ce chapitre la substance de l'esprit avec celle du corps, & prétend faire voir, que l'une & l'autre sont également éloignées de nos conceptions. Premièrement il établit quelles sont les idées originales particulieres au corps & à l'esprit: il parle ensuite des idées qui leur sont communes, & sur tout de la mobilité: enfin il revient aux idées originales de l'une & de l'autre substance, pour prouver que nous ne favons absolument, ni ce que c'est que l'esprit, ni ce que c'est que le corps. Pour éviter cette interruption dans l'examen des idées originales particulieres aux corps & à l'esprit, & procéder avec le plus d'ordre qu'il est possible; je commencerai par examiner, s'il est vrai que l'idée de la mobilité est commune à l'esprit & au corps. Cette question entre tout naturellement dans notre sujet, qui est de démontrer l'immaterialité de l'Ame; & faire voir qu'elle n'a rien de commun avec ce qu'on appelle corps, étendue, ou matiere.

Que la mobilité ne peut convenir à l'esprit.

I. Première preuve de M. Locke: que les esprits peuvent changer de distance par rapport à quelque autre Etre considéré en repos.

LES idées que M. Locke prétend être communes aux esprits & aux corps, sont celles d'existence, de durée, & de mobilité. Quant aux idées d'existence & de durée, on ne peut nier qu'elles ne conviennent également à l'esprit & au corps; & cela fait voir que M. Locke n'entendoit pas trop bien ce qu'il écrivoit ci-dessus chap. 13. sur la prétendue illusion de ceux, qui attribuent le mot de substance aux esprits & aux corps dans le même sens; car le mot de substance ne signifiant qu'une existence propre distinguée de l'existence de toute autre chose; il s'ensuit que si l'idée d'existence, & de durée convient également aux esprits & aux corps, l'idée de substance leur doit aussi être commune, & que ces trois syllabes, substance, peuvent leur être attribuées dans le même sens. Mais, pour ce qui est de la mobilité, c'est en vain que M. Locke prétend, qu'on ne doit pas trouver étrange qu'il l'attribue à l'esprit: ses raisons pour le prouver ne sont rien moins que concluantes. Comme je ne connois, dit-il, le mouvement, que sous l'idée d'un changement de distance, par rapport à d'autres Etres, qui sont considérés en repos; & que je trouve que les esprits non plus que les corps, ne sauroient opérer qu'où ils sont; & que les esprits opèrent en divers tems dans différents lieux; je ne puis qu'attribuer le changement de place à tous les esprits finis; car je ne parle point ici de l'Esprit infini. En effet mon esprit étant un Etre réel aussi bien que mon corps, il est certainement aussi capable que le corps même, de changer de distance par rapport à quelque corps, ou quelque autre Etre que ce soit, & par conséquent il est capable de mouvement; de sorte que, si un Mathématicien peut considérer une certaine distance, ou un changement de distance

„ stance entre deux points , qui que ce soit peut concevoir
 „ sans doute une distance , ou un changement de distance
 „ entre deux esprits , & concevoir par ce moyen leur mou-
 „ vement , l'approche ou l'éloignement de l'un à l'égard
 „ de l'autre .

Deux Etres ne peuvent point changer de distance , si l'un ou l'autre ne change de place , & ce n'est qu'en changeant de place , qu'un Etre change de distance , par rapport à un autre Etre considéré en repos . C'est donc précisément sous l'idée d'un changement de place , que l'on conçoit le mouvement . Or il est bien évident , que rien ne peut changer de place , que ce qui occupe une place ; il n'y a donc que ce qui occupe une place , qui soit capable de mouvement . Il s'agit donc de savoir , si l'esprit occupe une place , ce seul point décidé , termine toute la question . Si l'esprit occupe une place , il est certain que l'esprit est capable de mouvement ; si l'esprit n'occupe point de place , il est clair que l'idée de l'esprit , & celle du mouvement sont incompatibles ; l'esprit n'occupant point de place , il ne peut en changer ; ne pouvant en changer , il ne peut être en mouvement .

Je conviens sans peine avec M. Locke , que l'esprit est un Etre aussi réel que le corps : car , quoique nous ne connoissons pas si clairement la nature de l'esprit , que celle du corps ; cependant le sentiment intérieur que nous avons de notre pensée , est plus que suffisant pour nous convaincre , que l'Etre de la pensée est une chose qui n'est pas moins réelle que l'étendue . Or en considérant la pensée en elle-même , & non selon ses différents rapports aux différents objets qui la terminent , de ce que M. Locke soutient quelque part qu'il est essentiel à tout Etre pensant de se sentir , j'en pouvois conclure avec assez de probabilité contre lui-même , que la pensée est le fond même de la substance de l'esprit , puisque l'esprit ne sent rien en lui-même de plus intime que la pensée . Mais que la pensée ne soit qu'un

II. Réponse :
 les esprits n'occupant point de place ils ne peuvent en changer.

qu'un mode de l'esprit, il fera toujours vrai de dire, que comme la réalité du mode, n'est point distinguée de celle de son sujet, ainsi la réalité, que nous concevons dans la pensée, doit être la réalité même de l'esprit. On ne peut donc concevoir l'esprit que comme l'Être ou la réalité de la pensée. Cela posé, pour savoir si l'esprit peut occuper une place, il n'y a qu'à examiner, si la pensée peut elle-même occuper une place; de sorte que, si nous trouvons que l'idée d'occuper un lieu ne s'accorde pas avec la pensée, nous ne devons pas craindre d'affirmer, que cette même idée ne s'accorde pas avec la nature de l'esprit, qui n'est que l'Être de la pensée. Si quelqu'un vouloit donc tenir l'affirmative, je le prierois de faire attention, qu'on peut en premier lieu concevoir la pensée; quoiqu'on écarte de son esprit toute idée d'étendue: or comment pourroit-on en écartant toute idée d'étendue, concevoir encore la pensée, si la pensée étoit une chose étendue? qu'on peut en second lieu tourner dans son esprit de mille façons différentes l'idée de l'étendue, sans pouvoir jamais cependant y rien reconnoître de semblable à la pensée; qu'enfin, comme l'on ne peut rien concevoir sous l'idée d'une chose étendue, sans y concevoir quelque longueur, quelque largeur, quelque profondeur, & quelque figure; il faudroit aussi concevoir ces choses dans la pensée, si on la concevoit comme étendue; de sorte que l'on pourroit demander avec raison à un homme de ce sentiment, de combien ses pensées sont plus longues ou plus larges les unes que les autres, s'il en a d'ovales, de rondes, & de quarrées; ce qui est le comble de l'extravagance, & qui fait voir que rien n'est plus absurde, que de prétendre concevoir la pensée sous l'idée d'une chose étendue. On ne peut donc concevoir, que l'Être de la pensée où l'esprit occupe une place; il ne peut donc en changer; il est donc incapable de mouvement.

III. Autre argument de M. Locke tiré de la „ Chacun sent en lui-même, poursuit M. Locke, que son ame peut penser, vouloir, & opérer sur son corps, dans

„ dans le lieu où il est ; mais qu'elle ne fauroit opérer sur
 „ un corps, ou dans un lieu qui seroit à cent lieues d'elle ;
 „ ainsi personne ne peut s'imaginer , que tandis qu'il est à
 „ Paris , son ame puisse penser ou remuer un corps à Mont-
 „ pellier , & ne pas voir que son ame étant unie à son corps,
 „ elle change continuellement de place , durant tout le
 „ chemin qu'il fait de Paris à Montpellier , de même que
 „ le carosse ou le cheval qui le porte . D'où l'on peut su-
 „ rement conclure à mon avis , que son ame est en mou-
 „ vement pendant tout ce tems-là . Que si l'on fait diffi-
 „ culté de reconnoître , que cet exemple nous donne une
 „ idée assez claire du mouvement de l'ame ; on n'a , je
 „ pense , qu'à réfléchir sur sa séparation d'avec le corps
 „ par la mort , pour être convaincu de ce mouvement : car
 „ considérer l'ame comme sortant du corps , sans avoir au-
 „ cune idée de son mouvement , c'est ce me semble , une
 „ chose absolument impossible .

C'est une chose absolument impossible de concevoir, qu'une
 pensée, ou une volonté puissent être placées dans un lieu ;
 car pour cela il faudroit concevoir la pensée, & la volonté
 sous l'idée d'une chose étendue, & commensurable à une
 place, ce que chacun sent en lui-même être absolument in-
 concevable . Quand on dit donc que l'ame peut penser, &
 remuer son corps dans le lieu où il est , mais non ailleurs ;
 ces façons de parler ont besoin d'explication pour être in-
 telligibles : & premièrement , quand on dit que l'ame peut
 opérer sur son corps , & le remuer dans le lieu où il est ;
 il faut distinguer dans cette opération ce qui se passe dans
 l'ame , & ce qui se passe dans le corps : dans l'ame il n'y
 a qu'une volonté , ou un désir que son corps soit remué ; &
 ce désir est suivi d'un mouvement dans le corps , ensuite des
 loix d'union de l'ame & du corps ; on peut donc dire que
 l'ame remue son corps dans le lieu où il est ; parceque le
 mouvement du corps ne peut commencer que dans le lieu
 où il est ; mais l'acte , par lequel l'ame veut le mouvement
 de

présence, & des
opérations de
l'ame en son
corps .

IV. Réponse :
quelle est la pré-
sence & l'opé-
ration de l'ame
en son corps .

de son corps , & qui en est la cause occasionnelle , cet acte ne peut être placé en aucun lieu , parcequ'il n'occupe aucune étendue. Mais l'ame ne pense-t-elle pas , & ne veut-elle pas dans son propre corps? C'est cette façon de parler , que je dois expliquer en second lieu. Je dis donc que ces expressions ; l'ame est dans le corps , elle pense dans le corps , elle sort du corps , ne signifient autre chose , si non que l'ame est unie au corps , qu'elle pense dépendement de cette union , & qu'après un certain tems , elle n'est plus unie au corps. Or cette union n'a rien de semblable aux préjugés grossiers du vulgaire , qui s'imagine que l'ame entre dans le corps , & s'y répand , comme le vin entre dans une bouteille , qu'elle y demeure enfermée , comme un ressort dans une montre , qui la fait mouvoir , & qu'elle en sorte , comme le souffle sort des poumons par la respiration. Il est même étonnant , que M. Locke ait donné dans des imaginations si absurdes. L'ame est unie au corps par un rapport réciproque de pensées & de mouvements . Certains mouvements du corps sont causes occasionnelles de certaines pensées , dont Dieu affecte l'ame , & réciproquement les pensées sont causes occasionnelles des mouvements , que Dieu produit dans le corps. Mais de là il ne s'ensuit pas , que l'ame soit placée dans le corps , comme le cerveau dans le crane , ou qu'elle soit dans le lieu où est le corps : & si l'usage permet qu'on se serve de telles expressions , on doit se souvenir , que ce sont des expressions figurées , absolument inintelligibles , si l'on prétend les prendre à la lettre , & qui ne peuvent recevoir d'autre sens intelligible que celui-ci , l'ame pense ensuite des mouvements d'un corps , qui est maintenant à Paris , & qui se transporte à Montpellier. C'est donc une illusion bien grossière de s'imaginer que l'ame change de place avec le corps , parcequ'elle est unie au corps. Une telle conséquence auroit lieu , si l'ame étoit unie au corps , comme le ressort à la montre ; mais puisqu'un tel sens du mot d'union de l'ame,

& du corps est un sens absurde, & que ce mot ne signifie qu'un rapport réciproque de pensées, & de mouvements, il est évident qu'une telle conclusion n'est fondée que sur une misérable équivoque, & pour en sentir le ridicule, il n'y a qu'à mettre la définition à la place du défini. Entre l'ame & le corps il y a un rapport réciproque de pensées & de mouvements, donc l'ame change de place avec le corps. Qu'on voie, si l'on peut découvrir la moindre apparence de liaison entre une telle conséquence, & la proposition qui la précède, & qui lui sert d'antecedent? Quant à la séparation de l'ame d'avec le corps, qui est l'exemple, sur lequel M. Locke appuie si fort; cet Auteur a-t-il pû penser que l'ame sorte du corps par un mouvement local, comme un homme sort de sa chambre & de son carrosse? peut-on avoir une telle idée de la séparation de l'ame d'avec le corps, à moins qu'on ne conçoive l'ame, c. à. d. l'Etre de la pensée; car nous n'avons d'autre idée de l'ame, à moins, dis-je, qu'on ne conçoive l'Etre de la pensée sous l'idée d'une chose étendue & matérielle, qui remplit sa place & qui lui est commensurable: ce qui est absolument impossible & inconcevable. L'ame ne sort donc du corps qu'en ce sens, que leur rapport réciproque de pensées & de mouvements, & par conséquent leur union vient à cesser. Quand la circulation du sang vient à manquer, que les esprits animaux ne peuvent plus s'en séparer, que les fibres perdent leur oscillation & se roidissent; alors ce qui étoit la cause occasionnelle des pensées de l'ame, & ce qui étoit nécessaire pour communiquer au corps le mouvement ensuite des pensées de l'ame se trouve détruit; le rapport réciproque, c. à. d. l'union de l'ame & du corps cesse, l'ame n'est plus unie au corps; elle change d'état, mais elle ne change pas de place.

„ Si l'on dit que l'ame ne sauroit changer de lieu, par-
 „ cequ'elle n'en occupe aucun, les esprits n'étant pas *in*
 „ *loco, sed ubi*; je ne crois pas que bien des gens fassent

V. Troisième
 argument de
 M. Locke.

„ maintenant beaucoup de fond sur cette façon de parler,
 „ dans un siècle où l'on n'est pas fort disposé à admirer des
 „ sens frivoles, ou à se laisser tromper par ces sortes d'ex-
 „ pressions inintelligibles. Mais, si quelqu'un s'imagine que
 „ cette distinction peut recevoir un sens raisonnable, &
 „ qu'on peut l'appliquer à notre question; je le prie de
 „ l'exprimer en françois intelligible, & d'en tirer après
 „ cela une raison qui montre que les esprits immatériels ne
 „ sont pas capables de mouvement. On ne peut à la vé-
 „ rité attribuer de mouvement à Dieu, non pas parcequ'il
 „ est un Esprit immatériel, mais parcequ'il est un Esprit
 „ infini.

VI. Réponse.

Il est assez naturel de penser que ceux, qui prétendent que les Esprits ne sont pas *in loco, sed ubi*, font une distinction qu'ils n'entendent pas eux-mêmes. Mais ceux qui sans distinction assurent positivement que l'Esprit, c. à. d. l'Etre de la pensée ne peut occuper aucune place, parceque rien ne peut occuper une place que ce qui remplit cette place, & qui a une étendue égale à celle de la place qu'il occupe, & que dans l'Etre de la pensée il est impossible de concevoir aucune étendue; ceux-là, dis-je, entendent parfaitement ce qu'ils disent, & ils peuvent le prouver d'une manière très-intelligible en latin, en françois, en italien, & en quelque langue que ce soit: ceux au contraire qui faisant fond sur certaines façons de parler populaires croient que l'ame est placée dans le corps, tout de même que le corps est placé dans un carrosse, qu'elle promene aussi bien que le corps de Paris à Montpellier, qu'en se séparant du corps elle en sort par un mouvement local, comme une liqueur spiritueuse qui s'évente, & sort du vase où elle étoit renfermée; je ne fais s'ils peuvent se persuader de comprendre le sens de ces façons de parler, en les prenant non dans un sens figuré, mais au pied de la lettre. Pour peu d'attention qu'ils voulussent y apporter, & quelque légère réflexion, qu'ils prissent la peine de faire sur l'impossibilité qu'il

qu'il y a de concevoir la pensée sous l'idée d'une chose étendue, commensurable à un lieu; ils se convaincraient aisément qu'ils se sont laissé tromper par des expressions aussi inintelligibles, que le peut être la distinction du *non in loco, sed ubi*.

Je crois avoir suffisamment démontré que l'idée de la mobilité n'est pas commune à l'esprit & au corps. Mais que pensera-t-on du système de M. Locke, & de la liaison de ses principes, si je fais voir que M. Locke qui emploie ici toute sa subtilité, pour prouver que non seulement l'idée de l'existence & de la durée, mais aussi celle de la mobilité est commune à l'esprit & au corps, se sert en un autre endroit de cette même subtilité, pour ravir à l'esprit non seulement l'idée d'occuper un espace, & par conséquent celle de la mobilité, mais aussi l'idée de la succession & de la durée telle qu'elle convient au corps? „ Cet endroit est le chap. 9. du livre 2., où il pose pour maxime que „ les idées qui „ viennent par voie de sensation, sont souvent altérées par „ le jugement dans l'esprit des personnes faites, sans qu'elles „ s'en apperçoivent; selon cette maxime il prétend qu'en jettant les yeux sur un globe on a d'abord par voie de sensation l'idée ou la perception d'un cercle plat, mais qu'ensuite le jugement forme l'idée ou la perception d'un convexe, & la substitue à celle du cercle plat, sans que l'ame s'apperçoive de cette première idée de sensation, & de la formation de celle que le jugement lui substitue, parce que tout cela se fait en un instant. Nous avons fait voir ailleurs à combien de contradictions un tel sentiment engage M. Locke; mais nous ne remarquerons ici que ce qu'il ajoute pour ôter la surprise que cette doctrine pourroit causer. „ Nous ne devons pas être surpris, dit-il, que nous „ fassions si peu de réflexion à des choses qui nous frappent d'une manière si intime, si nous considérons combien „ les actions de l'ame sont subites; car on peut dire que „ comme on croit qu'elle n'occupe aucun espace, & qu'elle

VII. Contradiction de M. Locke au sujet des idées qu'il fait communes à l'esprit & au corps.

„ n'a point d'étenduë , il semble auffi que fes actions n'ont
 „ besoin d'aucun intervalle de tems pour être produites, &
 „ qu'un instant en renferme plusieurs. M. Locke pofe ici
 l'opinion commune où l'on eft que l'ame n'occupe aucun
 efpace, & qu'elle n'a point d'étenduë (deux chofes que
 M. Locke joint enfemble, parceque en effet elles font in-
 féparables) pour fondement de la conféquence qu'il en tire,
 & qui fait à fon fujet, que les actions de l'ame n'ont point
 besoin d'intervalle de tems, & qu'elles font fi fubites qu'un
 instant en renferme plusieurs. Premièrement je voudrois qu'un
 partisan de M. Locke m'expliquât quelle connexion il y a
 entre ces deux propofitions: l'ame n'occupe aucun efpace;
 & celle-ci, les actions de l'ame n'ont besoin d'aucun inter-
 valle de tems; & à quelle règle de Logique & de bon fens
 on peut rapporter un tel raifonnement: l'ame n'occupe au-
 cun efpace; donc fes actions n'ont besoin d'aucun intervalle
 „ de tems. En fecond lieu, fi un instant eft, comme le
 „ définit M. Locke l. 2. ch. 14. p. 10., cette portion de
 „ durée qui n'occupe juftement que le tems auquel une
 „ feule idée eft dans notre efprit, fans qu'une autre lui fuc-
 „ cede, Je demande comment il fe peut faire qu'un feul in-
 ftant renferme une fuccelfion d'idées, premièrement celle de la
 fenfation, enfuité celle du jugement? Mais, me dira-t-on, tout
 ce que M. Locke dit de la rapidité, avec laquelle les actions
 de l'ame fe fuccedent, ne doit s'entendre que par rapport
 aux actions du corps, puisqu'il ajoute immédiatement après
 ce que je viens de rapporter: *Mais je dis ceci par rapport
 aux actions du corps.* M. Locke veut donc dire en cet endroit
 que les actions de l'ame font incomparablement plus fubites
 que celles du corps. Mais qu'on revienne au chap. 14. on y
 trouvera que les mouvements du corps font fouvent fi rapi-
 des, qu'ils furpaffent de beaucoup la viteffe avec laquelle
 nos idées fe peuvent fucceder; „ lorsqu'un corps fe meut
 „ en rond, dit-il p. 8., en moins de tems qu'il n'en faut
 „ à nos idées pour pouvoir fe fucceder dans notre efprit
 les

„ les unes aux autres , il ne paroît pas être en mouvement,
 „ mais femble être un cercle parfait &c. & p. 9. quoique
 „ nos idées se suivent peut-être quelque fois un peu plus vite,
 „ & quelque fois un peu plus lentement ; elles vont pour-
 „ tant à mon avis presque toujours du même train dans un
 „ homme éveillé , & il me femble même que la viteffe &
 „ la lenteur de cette fucceffion d'idées, ont certaines bornes
 „ qu'elles ne fauroient passer . Je fonde la raifon de cette
 „ conjecture fur ce que j'observe , que nous ne faurions ap-
 „ percevoir de la fucceffion dans les impreffions qui fe font
 „ fur nos fens , que lorsqu'elles fe font dans un certain
 „ degré de viteffe ou de lenteur ; fi , par exemple , l'im-
 „ preffion est extrêmement prompte, nous n'y fentons aucune
 „ fucceffion , dans les cas mêmes où il est évident qu'il y a
 „ une fucceffion réelle. Qu'un boulet de canon paffe au
 „ travers d'une chambre , & que dans fon chemin il em-
 „ porte quelque membre du corps d'un homme , c'est une
 „ chose auffi évidente qu'aucune démonftration puiſſe l'être,
 „ que le boulet doit percer fucceffivement les deux côtés
 „ oppoſés de la chambre. Il n'est pas moins certain qu'il
 „ doit toucher une certaine partie de la chair avant l'au-
 „ tre , & ainſi de fuite ; & cependant je ne penſe pas qu'
 „ aucun de ceux qui ont jamais fenti ou entendu un tel
 „ coup de canon qui ait percé deux murailles éloignées
 „ l'une de l'autre , ait pû observer de la fucceffion dans la
 „ douleur ou dans le fon d'un coup ſi prompt . Et de là
 „ M. Locke conclut que cette portion de durée , où nous
 „ ne remarquons aucune fucceffion , c'est ce que nous ap-
 „ pellons un instant , qui est une portion de durée qui n'oc-
 „ cupe juſtement que le tems auquel une ſeule idée est
 „ dans notre eſprit , ſans qu'une autre lui ſuccede. Mais
 „ de tout cela ne s'enſuit-il pas évidemment que bien loin,
 „ qu'on puiſſe dire que les actions de l'ame font ſi ſubites par
 „ rapport à celles du corps , qu'un ſeul instant en renferme
 „ pluſieurs , qu'au contraire l'on doit dire que les actions du
 „ corps

corps font souvent si subites par rapport à celles de l'ame qu'un seul instant en renferme plusieurs ; tout le tems qu'un boulet de canon met à percer une muraille , à parcourir la chambre , & à percer une autre muraille n'est qu'une portion de durée , qui n'occupe justement que le tems qu'une seule idée est dans notre esprit ; c'est donc un seul instant , & cet instant , comme l'on voit , renferme plusieurs actions. Mais quoiqu'il en soit de ces contradictions de M. Locke, il me suffit de remarquer qu'on ne peut soutenir ; que les actions de l'ame se suivent l'une l'autre sans intervalle de tems , sans ôter à l'esprit l'idée d'une durée successive, telle que nous la concevons dans les Esprits & dans les corps , & c'est attribuer à l'Esprit un attribut , que M. Locke ose bien nier à l'éternité de Dieu contre la lumiere de la raison & le sentiment de tous les Théologiens.

VIII. Idée de l'impénétrabilité attribuée par M. Locke aux Esprits les uns par rapport aux autres. Absurdes conséquences d'un tel sentiment.

Un autre embarras dans lequel M. Locke nous jette sur la nature des Esprits est en ce qu'il dit l. 2. ch. 27. p. 2. , où après avoir dit que nous n'avons d'idées que de trois sortes de substances , qui sont 1. Dieu , 2. Les intelligences finies , 3. Les corps ; ,, il ajoute ; quoique ces trois sortes de substances , comme nous les nommons , ne s'ex-
 ,, cluent pas l'une l'autre du même lieu , cependant nous
 ,, ne pouvons nous empêcher de concevoir , que chacune
 ,, d'elles doit nécessairement exclure du même lieu toute
 ,, autre qui est de la même espece . De là il suit première-
 ,, ment que non seulement les Esprits finis & les corps sont
 placés dans l'espace , mais que Dieu occupe aussi son lieu dans cet espace , ou du moins qu'il est lui-même le lieu des Esprits & des corps , & que nous devons nous représenter son immensité sous l'idée d'un espace infini , pénétrable , & étenduë , dans lequel nous concevons des parties réellement distinguées l'une de l'autre , quoique à cause de son infinité elles ne soient pas séparables ; ce qui est évidemment absurde & impie . Il s'ensuit en second lieu que si les Esprits finis doivent exister dans un certain lieu aussi bien que les corps ,

& l'occuper ce lieu de telle sorte qu'ils en excluent tout autre Esprit, il faut que l'idée de l'étenduë soit commune aux Esprits & aux corps : car le lieu qu'occupent les Esprits est de même nature que celui qu'occupent les corps. Or rien ne peut occuper un lieu que ce qui est commensurable à ce lieu ; & ce n'est que par l'étenduë qu'on peut être commensurable au lieu. Donc si les Esprits sont aussi bien que les corps commensurables à un lieu, c. à. d. à une portion de l'espace, dont l'étenduë est toute de même nature, il faut que l'idée de l'étenduë soit la même dans les Esprits que dans les corps. Et de là il suit que non seulement un Esprit doit exclure de son lieu tout autre Esprit, mais qu'il en doit aussi exclure les corps mêmes, & qu'ainsi les Esprits ne sont pas seulement solides & impénétrables les uns par rapport aux autres, mais qu'ils le sont aussi par rapport au corps. La raison en est que l'idée de l'impénétrabilité naît nécessairement de l'idée de l'étenduë, comme M. Locke nous l'apprend liv. 4. ch. 7. p. 5.; de sorte qu'un corps n'exclut un autre corps du même lieu que parcequ'il remplit déjà un lieu égal à sa surface, c. à. d. qu'il l'exclut parcequ'il est étendu, & que deux choses étenduës ne peuvent occuper le même lieu; si ce n'est donc qu'à cause de l'étenduë qu'un corps ne peut être dans le lieu qu'occupe un autre corps; n'est-il pas évident que cette étenduë se trouvant aussi dans l'Esprit, l'Esprit ne pourra occuper un lieu déjà rempli par un corps? L'Esprit est donc aussi bien que le corps une chose étenduë & impénétrable. Je laisse au Lecteur à juger de la vraisem-blance d'une telle opinion.

§. 2.

Des Idées originales particulières à l'Esprit & au corps.

R Evenons maintenant au parallèle que fait M. Locke entre les idées originales particulières à l'Esprit, & les idées originales particulières au corps, pour prouver que

I. Quelles sont ces idées selon M. Locke.

la

la substance de l'un & de l'autre est également éloignée de nos conceptions. „ Par l'idée complexe d'étendue, de figure, de couleur, & de toutes les autres qualités sensibles, à quoi se réduit tout ce que nous connoissons du corps; nous sommes aussi éloignés d'avoir quelque idée de la substance du corps, que si nous ne le connoissons point du tout. Et quelque connoissance particulière que nous pensions avoir de la matière, & malgré ce grand nombre de qualités que les hommes croient appercevoir & remarquer dans les corps, on trouvera peut-être, après y avoir bien pensé, que les idées originales qu'ils ont du corps ne sont ni en plus grand nombre, ni plus claires que celles qu'ils ont des Esprits immatériels. Les idées originales que nous avons du corps, comme lui étant particulières, en tant qu'elles servent à le distinguer de l'Esprit, sont la cohésion de parties solides & par conséquent séparables, & la puissance de communiquer le mouvement par voie d'impulsions. Les idées que nous considérons comme particulières à l'Esprit sont la pensée, la volonté, ou la puissance de mettre un corps en mouvement par la pensée, & la liberté qui est une suite de ce pouvoir.

II. Que la cohésion & l'impulsion ne peuvent être les idées originales du corps. Contradiction de M. Locke à ce sujet.

Je pense que M. Locke appelle idées originales d'une chose les qualités qui sont les premières que l'on conçoit particulières à cette chose, sans lesquelles on ne peut la concevoir, qui ne supposent par conséquent aucune autre idée antécédente dont elles soient une suite, & dont elles dépendent; mais qu'au contraire toutes les autres idées qu'on peut avoir des autres qualités de cette chose dépendent de ces idées originales. Cette définition supposée, il est bien clair que la cohésion des parties solides & séparables, & la puissance de mouvoir par impulsion ne peuvent être les idées originales du corps & de la matière. La cohésion des parties solides & séparables suppose l'idée de ces parties antécédentes à l'idée de leur cohésion. Or je demande, ces parties que l'on

l'on conçoit antécédemment à leur cohésion actuelle , & comme en étant seulement capables , doit-on les concevoir sous l'idée d'une étendue solide , ou simplement sous l'idée d'une solidité sans étendue ? Peut-être M. Locke répondra-t-il , qu'on doit les concevoir simplement solides sans étendue , parceque , comme il le dira bien-tôt , l'étendue naît de la cohésion des parties solides , d'où il suit qu'avant cette cohésion il ne peut y avoir d'étendue , & ailleurs il dit que c'est par la solidité qu'un corps occupe une certaine place dans l'espace : mais le fait est que M. Locke ne peut faire une telle réponse sans se contredire ouvertement ; car il avoue l. 4. c. 10. qu'il est absolument impossible de concevoir qu'un Etre étendu soit composé de parties non étendues : & d'ailleurs il a été démontré par ses propres principes que la solidité est une suite de l'étendue , & qu'elle en est une propriété . Il est donc évident que la cohésion des parties solides suppose la solidité , & que la solidité suppose l'étendue . La puissance de mettre un corps en mouvement par impulsion suppose aussi la solidité ou impénétrabilité dans les corps qui se poussent , & cette solidité , comme on vient de le voir , est une suite & une propriété de l'étendue ; ainsi quand même on accorderoit au corps une vraie puissance de communiquer le mouvement par voie d'impulsion , cette puissance ne pourroit pourtant jamais être une des idées originales du corps & de la matière , d'autant plus qu'on peut concevoir le corps ou la matière sans cette puissance .

Mais outre cela on peut prouver par deux raisons invincibles , qu'une vraie puissance de communiquer le mouvement par impulsion ne peut convenir au corps , & que l'impulsion n'est que la cause occasionnelle de cette communication de mouvement . La première est que le mouvement n'étant qu'un pur changement de place , comme en convient M. Locke , & ce changement ne consistant en autre chose qu'en ce que le corps qui existe dans une place , existe ensuite en une autre , & ainsi de suite ; il s'ensuit qu'il ne peut y

III. Que le corps n'a point de vraie puissance de communiquer le mouvement par impulsion . Première preuve tirée de l'idée du mouvement .

avoir de cause de mouvement, que celle qui peut faire exister le corps en une place, & successivement en d'autres places contiguës. Or le corps n'existe en une place, que parcequ'il y est produit & conservé par l'action toute-puissante par laquelle Dieu l'a créé; il n'y a donc que cette action qui soit capable de faire exister le corps successivement en différentes places contiguës, & par conséquent de le mouvoir immédiatement.

IV. Seconde
preuve, l'impul-
sion, selon M. Lo-
cke même, est
une passion &
non une action
du corps.

La seconde raison est, qu'on ne peut concevoir qu'il y ait dans le corps une puissance de communiquer le mouvement par impulsion, si on ne conçoit l'impulsion comme une action du corps. Or l'impulsion n'est que le mouvement d'un corps qui en rencontre un autre; & le mouvement selon M. Locke l. 2. ch. 21. p. 72. est une passion plutôt qu'une action du corps. Donc l'impulsion qui n'est pas quelque chose de distingué du mouvement d'un corps qui en rencontre un autre, doit être aussi considérée comme une passion, plutôt que comme une action; on ne peut donc concevoir dans le corps une puissance active de communiquer le mouvement par impulsion. Les paroles de M. Locke ajouteront encore plus de poids à cet argument: „ A bien considérer la chose, le „ mouvement n'est dans la substance solide qu'une simple „ passion, si elle le reçoit uniquement de quelque agent ex- „ terieur. Et par conséquent la puissance active de mouvoir „ ne se trouve dans aucune substance, qui étant en repos ne „ fauroit commencer le mouvement en elle-même, ou dans „ quelque autre substance. M. Locke pose donc ici pour maxime certaine que le mouvement n'est qu'une simple passion dans la substance solide, si elle le reçoit uniquement de quelque agent extérieur. Or est-il qu'il n'est pas moins certain, de l'aveu même de M. Locke, que la substance solide ne peut recevoir le mouvement que de quelque agent extérieur; puisqu'il est évident selon lui l. 4. ch. 10. p. 10. que la matiere ne peut se donner le mouvement à elle-même. Donc le mouvement dans la matiere ou substance solide n'est qu'une

qu'une simple passion. De plus M. Locke pose ici pour maxime certaine que la puissance active de mouvoir ne se trouve dans aucune substance, qui étant une fois en repos ne fauroit commencer le mouvement en elle-même, ou dans quelque autre substance. Or est-il que la matiere est précisément dans ce cas là; puisque, comme nous l'avons déjà fait remarquer, il est évident, selon M. Locke, que la matiere une fois en repos ne fauroit commencer le mouvement en elle-même, ni par conséquent en quelque autre substance. Donc il ne doit pas être moins évident que la puissance active de mouvoir ne fauroit se trouver dans la matiere. Comment donc M. Locke, pourra-t-il nous persuader que la puissance active de mouvoir est une des qualités originales du corps, pendant qu'il prouve évidemment qu'on ne fauroit concevoir une telle puissance dans la matiere ou dans le corps pris en général.

Quant aux idées que nous considérons comme particulières à l'Esprit, le sentiment interieur que nous avons de nous mêmes, ne nous permet pas de douter que la pensée, la volonté, & la liberté ne soient des propriétés d'une substance immatérielle, non que nous ayons une idée claire de cette substance immatérielle; mais parceque l'idée claire que nous avons de la matiere nous fait connoître évidemment qu'elle est absolument incapable de pensée, de volonté, & de liberté.

Mais il est bon de remarquer que la définition, que M. Locke nous donne ici de la volonté, n'exprime qu'une puissance chimérique & tout-à-fait éloignée de la vraie puissance active, que nous éprouvons en nous-mêmes. La volonté, dit-il, est la puissance de mettre un corps en mouvement par la pensée. Supposons un homme qui en dormant soit attaqué d'une paralysie, qui ne lui laisse de libre que la tête, & qu'il ne s'en apperçoive que lorsqu'étant éveillé, & voulant se lever à l'ordinaire, il se trouve dans une impuissance totale de se remuer de sa place; n'est-il pas évident qu'il y a en cet homme un acte & une détermination de sa volonté

V. Que la volonté ne consiste pas dans la puissance de communiquer le mouvement par la pensée.

aussi vraie, aussi réelle, aussi précise de se lever, qu'elle y étoit le jour d'auparavant quand il se portoit bien? On devroit pourtant dire selon la définition de M. Locke que la paralysie a ôté à cet homme la volonté, puisqu'elle lui a ôté la puissance de mouvoir son corps par la pensée. Il faut donc distinguer l'acte intérieur & propre de la volonté, d'avec les actes extérieurs du corps, qui ne dépendent de cet acte intérieur qu'ensuite des loix générales d'union, ou de communication occasionnelle de pensées & de mouvements, que Dieu a établies entre l'Ame & le corps.

VI. Quela comparaison que fait M. Locke des idées originales de l'Esprit & de celles du corps, prouve que nous avons une idée claire de la substance du corps, & non de la substance de l'esprit.

Mais, quoiqu'il n'y ait point de volonté au sens que l'entend M. Locke, il n'en est pas moins vrai que l'entendement & la volonté sont les propriétés principales, que nous appercevons dans notre Ame, avec cette différence que la volonté suppose l'entendement, puisqu'on ne peut vouloir aucune chose si l'on n'y pense actuellement, & que la pensée est par conséquent une qualité comme originale par rapport à la volition. Mais quoique nous connoissions par sentiment intérieur ces deux facultés de l'Ame qu'on nomme Entendement & Volonté; nous n'avons pourtant pas une idée claire de leur sujet, comme je l'ai expliqué dans ma défense du P. Malebranche, & M. Locke même n'en disconvient pas. Ainsi en comparant les deux idées ou qualités originales, que M. Locke prétend être particulières au corps, avec les deux idées ou qualités originales qu'il dit être particulières à l'Esprit: nous remarquons cette différence que les deux idées originales du corps, la cohésion des parties solides, & la puissance de mouvoir par impulsion nous conduisent actuellement à la connoissance de l'étendue qui en est le sujet: au lieu que le sentiment intérieur que nous avons de notre entendement & de notre volonté ne nous conduit aucunement à la connoissance claire de la nature de la substance, qui en est le sujet ou le soutien. Nous savons que la cohésion & l'impulsion supposent la solidité, & que la solidité suppose l'étendue, laquelle ne suppose plus rien, puisqu'

puisqu' elle a son existence propre, & que la solidité, la figure & le mouvement ne font que des manieres d'Être ou des déterminations de l'étenduë, dont elle est en ce sens le sujet & le soutien. Cela posé, si la substance n'est, selon la définition qu'en donne M. Locke, que le sujet ou le soutien des qualités d'une chose, il faut bien que nous ayons une idée claire de la substance du corps; puisque nous avons une idée claire de l'étenduë, qui est évidemment le sujet de la cohésion & de l'impulsion, lesquelles, selon M. Locke, sont les deux qualités originales des corps; mais on ne sauroit dire que nous ayons une idée claire de la substance de l'Ame, puisque nous ne connoissons pas si clairement le sujet des deux qualités originales de l'Ame, l'entendement & la volonté. Au reste, comme je l'ai déjà observé plusieurs fois, ce défaut de l'idée claire de l'Ame n'empêche pas qu'on ne puisse exactement prouver son immaterialité, en comparant le sentiment intérieur que nous en avons avec l'idée de la matiere, qui est incapable d'avoir les propriétés de la pensée que nous sentons en nous-mêmes; ce qui est même le but de cet ouvrage.

SECTION TROISIEME

Examen des difficultés de M. Locke contre l'idée claire de l'étenduë.

Monsieur Locke est de sentiment que nous n'avons pas une idée plus claire de la substance du corps que de celle de l'Esprit, & que réellement nous ne connoissons ni l'une, ni l'autre. „ Notre idée du corps, dit-il, emporte „ une substance étenduë solide, capable de communiquer „ du mouvement par impulsion; & l'idée que nous avons „ de notre Ame considérée comme un Esprit immatériel, „ est celle d'une substance qui pense, & qui a la puissance „ de mettre un corps en mouvement par la volonté ou la pensée.

I. On ne peut connoître, selon M. Locke, la substance de la matiere.

» *Et il ajoute ensuite* : Je fais que certaines gens dont les
 » pensées sont , pour ainsi dire , enfoncées dans la matière,
 » & qui ont si fort asservi leur Esprit à leur sens, sont por-
 » tés à dire qu'ils ne sauroient concevoir une chose qui
 » pense , ce qui est peut-être fort véritable . Mais je sou-
 » tiens que s'ils y songent bien , ils trouveront qu'ils ne
 » peuvent pas mieux concevoir une chose étendueë . Si quel-
 » qu'un dit à ce propos qu'il ne fait ce qui pense en lui , il
 » entend par là, qu'il ne fait quelle est la substance de cet Etre
 » pensant : il ne connoit pas non plus , répondrai-je , la
 » substance d'une chose solide .

II. Réponse :
 Preuve du con-
 traire .

M. Locke veut dire apparemment qu'on ne connoit pas
 quelle est la substance ; dont la solidité est un mode, ou une
 propriété ; & qu'on ne connoit non plus le sujet de la soli-
 dité que celui de la pensée . Il n'y a qu'un seul moyen de
 décider cette question ; c'est de voir si quand nous pensons
 à une chose solide , nous n'avons aucune idée outre celle
 de la solidité , qui lui soit même antécédente , & dont la
 solidité soit une suite : car si cela est , il faut avouer que
 nous ne connoissons non plus une chose solide , qu'une chose
 pensante ; puisqu'en réfléchissant à la chose pensante , nous
 n'appercevons rien qui soit antécédent à la pensée , & dont
 elle soit une suite ; mais si nous ne pouvons penser à une
 chose solide , que nous ne concevions cette chose sous l'idée
 d'une étendueë ; & si nous voyons clairement & par connois-
 sance intuitive , comme l'affirme M. Locke l. 4. c. 7. §. 5. ,
 que la solidité ou impénétrabilité est une suite ou propriété
 de cette étendueë ; comment peut-on avancer que nous ne con-
 noissons non plus une chose solide qu'une chose pensante ,
 puisque dans la chose solide nous connoissons clairement
 l'étendueë qui est le sujet de la solidité , & que dans la chose
 pensante, nous n'avons aucune idée claire de ce qui est le
 sujet de la pensée ?

III. On ne peut
 connoître, selon
 M. Locke, ce

» Et s'il ajoute , poursuit M. Locke , qu'il ne fait point
 » comment il pense , je repliquerai qu'il ne fait pas non plus

com.

„ comment il est étendu, comment les parties solides d'un que c'est que l'étendue du corps.
 „ corps sont unies, ou attachées ensemble pour faire un tout
 „ étendu.

C'est ici le nœud de la difficulté. Si nous ne connoissons pas clairement ce que c'est que l'étendue, M. Locke a raison; mais on va voir qu'on ne peut attaquer des idées claires, ou pour mieux dire, l'évidence même, sans s'égarer furieusement.

„ On ne peut savoir, dit M. Locke, comment les parties solides du corps sont unies ou attachées ensemble pour faire un tout étendu. *Voici ses preuves qu'il rapporte tout de suite.* Car, quoiqu'on puisse attribuer à la pression de l'air la cohésion des différentes parties de matière qui sont plus grosses que les parties de l'air, & qui ont des pores plus petits que les corpuscules de l'air; cependant la pression de l'air ne sauroit servir à expliquer la cohésion des particules de l'air même, puisqu'elle n'en sauroit être la cause. Monsieur Locke adapte ensuite ce même raisonnement à l'éther & à la matière subtile, dont les particules ne peuvent être unies par la pression de cette même matière, & conclut enfin que plus cette hypothèse prouve évidemment que les parties des autres corps sont jointes ensemble par la pression extérieure de l'éther, & qu'elles ne peuvent avoir une autre cause intelligible de leur cohésion, plus elle nous laisse dans l'obscurité par rapport à la cohésion des parties qui composent les corpuscules de l'éther lui-même: car nous ne saurions concevoir ces corpuscules sans parties, & par conséquent divisibles, ni comprendre comment leurs parties sont unies les unes aux autres, puisqu'il leur manque cette cause d'union qui sert à expliquer la cohésion des parties des autres corps.

Tout l'argument de M. Locke se réduit donc à ceci: les corps ne sont étendus que par l'union de leurs parties, nous ne connoissons par la cause de cette union ou cohésion, donc nous ne savons pas comment les corps sont étendus. Mais IV. Preuve de M. Locke: nous ne connoissons pas la cause de la cohésion des parties solides d'où résulte l'étendue.

V. Réponse: Equivoque de M. Locke qui confond la cohésion qui fait la dureté des corps,
 puisque

avec la simple
union ou conti-
nuité des parties
qui résulte de
l'étenduë.

puisque M. Locke veut bien nous avertir que nous prenions garde de ne pas nous faire illusion à nous-mêmes en prenant des mots pour des choses, qu'il me soit permis de lui demander en quel sens il prend le mot d'union & de cohésion de parties, quand il dit que c'est par le moyen de cette union ou cohésion qu'un corps est étendu. Entend-il par cette union une simple juxtaposition, c'est un de ses termes, ou continuité des parties situées simplement les unes auprès des autres, sans aucun lien qui les attache les unes aux autres, & sans aucune force qui les sépare, ou bien entend-il, cette force de cohésion plus ou moins grande, par laquelle nous observons que les parties de tous les corps qui tombent sous nos sens sont attachées les unes aux autres, de sorte qu'elles résistent plus ou moins à leur mutuelle séparation? Si M. Locke prend le mot d'union dans le premier sens, comme il devoit le prendre, puisque nous concevons clairement que l'étendue n'exige que cette simple juxtaposition ou continuité de parties, & que le lien qui les attache plus ou moins fortement n'y contribue en rien, si, dis-je, il le prend en ce sens, il ne peut y avoir aucune difficulté sur la cause de cette union. M. Locke convient que la matiere est indifférente au repos & au mouvement, & qu'étant une fois en repos elle ne sauroit d'elle-même se donner le mouvement. Supposant donc ce qu'on ne peut revouer en doute, que dans le premier instant de sa création la matiere ait eu ses parties situées les unes auprès des autres dans une parfaite continuité, il est clair que la matiere n'a pû d'elle-même, que demeurer dans cet état d'union & de continuité, dont la cause se trouve dans l'indifférence au repos & au mouvement, qui lui est absolument essentielle. Ainsi bien loin qu'il soit si difficile de trouver la cause de la continuité des parties de la matiere, il ne peut y avoir de la difficulté qu'à trouver la cause de la desunion de ses parties; puisqu'elles ne peuvent être desunies que par le mouvement, & que le mouvement ne peut leur être imprimé
que

que par une cause extérieure. On voit par là, que tout le discours de M. Locke sur la pression de l'air & de l'éther est hors de propos ; & même ce discours donne assez à entendre, que M. Locke a pris le mot d'union pour cette cohésion plus ou moins forte, qui tient les parties de la matière tellement attachées ensemble qu'elles résistent à leur mutuelle séparation ; de sorte, qu'on ne peut les diviser sans quelque difficulté. Mais si cela est, peut-on nier que M. Locke n'ait confondu par une équivoque assez grossière, la cohésion d'où résulte la dureté des corps, avec la simple union & continuité qui est un effet de leur étendue. Que les parties d'un corps soient attachées plus ou moins fortement les unes aux autres, ce corps n'en est, ni plus ni moins étendu. Ce n'est donc que la simple juxtaposition des parties, & non leur cohésion plus ou moins forte qui fait qu'un corps est étendu. Cependant tout ce que M. Locke vient de débiter contre l'hypothèse de ceux, qui expliquent la cohésion des corps par la pression de l'air ou de l'éther, ne laisse aucun lieu de douter que cet Auteur ne soit tombé dans une aussi étrange méprise, que de prétendre qu'on ne peut savoir comment les corps sont étendus, parcequ'on ne fait pas comment ils sont durs. En effet les Philosophes ne sont pas allés chercher l'hypothèse de la pression de la matière subtile pour expliquer l'union, ou la simple juxtaposition & continuité des parties de la matière qui fait l'étendue ; puisqu'une telle union naît de l'indifférence de la matière au repos & au mouvement, mais seulement pour expliquer pourquoi malgré une telle indifférence naturelle à la matière, il se trouve des corps dont les parties sont tellement attachées, qu'elles résistent aux efforts avec lesquels on tâche de les séparer ; c'est-à-dire, en un mot qu'une telle hypothèse sert à expliquer, non l'étendue, mais la dureté des corps. On sent bien que je ne dois m'étendre ici à raisonner en physicien pour, ou contre une hypothèse qui ne fait rien à notre sujet : je remarquerai seulement que les Cartésiens ne feront

guère embarrassés de l'objection, que leur fait M. Locke sur la cause de la cohésion des particules de la matiere subtile, ils lui diront nettement qu'il est faux, qu'il doive y avoir entre les particules de la matiere subtile aucune force de cohésion, qui les tienne attachées les unes aux autres, & qu'elles ne sont unies que par une simple continuité sans aucune force, par laquelle elles puissent résister à leur mutuelle séparation.

VI. Suite de la même équivoque de M. Locke.

„ Mais dans le fond, poursuit M. Locke, on ne sauroit concevoir que la pression d'un ambiant fluide, quelque grande qu'elle soit, puisse être la cause de la cohésion des parties solides de la matiere; car quoiqu'une telle pression puisse empêcher qu'on n'éloigne deux surfaces polies l'une de l'autre par une ligne, qui leur soit perpendiculaire, comme on voit par l'expérience de deux marbres polis posés l'un sur l'autre, elle ne sauroit du moins empêcher qu'on ne les sépare, par un mouvement parallèle à ces surfaces c'est pour cela que s'il n'y avoit point d'autre cause de la cohésion des corps, il seroit fort aisé d'en séparer toutes les parties, en les faisant ainsi glisser de côté * de sorte que quelque claire que soit l'idée, que nous croyons avoir de l'étendue du corps, qui n'est autre chose qu'une cohésion de parties solides, peut-être que qui considérera bien la chose en lui-même, aura sujet de conclure, qu'il lui est aussi facile d'avoir une idée claire de la maniere, dont l'Ame pense, que de celle dont le corps est étendu: car, comme le corps n'est point autrement étendu que par l'union & la cohésion de ses parties

* Quand M. Locke a dit, que l'étendue résulteroit de la cohésion des parties, & que nous ne pouvons par conséquent avoir une idée claire de l'étendue, si auparavant nous ne connoissons clairement en quoi consiste la cohésion des parties de la matiere, il avoit apparemment oublié qu'il admet un espace pur & positif, dont l'étendue ne résulte point de la cohésion de parties séparables l'une de l'autre.

„ ties folides , nous ne pouvons jamais bien concevoir l'étenduë du corps , fans voir en quoi confifte l'union de ses parties , ce qui me paroît auffi incompréhensible que la pensée & la maniere dont elle se forme ;

Il paroît évidemment par tout ceci , que M. Locke confond la dureté avec l'étenduë , l'union & la cohésion qui tient les particules des corps fortement attachées ensemble avec la simple juxtaposition , d'où refulte la continuité & l'étenduë . De ce que nous ne connoissons pas la force qui empêche les parties des corps de gliffer les unes fur les autres , M. Locke conclut que nous ne connoissons pas non plus comment ils font étendus , comme fi l'étenduë dépendoit d'une telle forte de cohésion , & que deux marbres polis posés l'un fur l'autre en fussent moins étendus , parcequ'ils peuvent aisément gliffer l'un sur l'autre , que s'ils faisoient une seule piece de marbre très-difficile à partager . Est-ce donc qu'il n'y auroit point d'étenduë , quand toutes les parties des corps glifferoient facilement les unes sur les autres ? Quelle justesse y a-t-il donc dans un tel raisonnement : nous ne connoissons pas ce qui empêche les parties des corps de gliffer les unes sur les autres , donc nous ne connoissons pas comment ils font étendus ? Puisque , que les parties glissent comme dans l'eau , ou qu'elles ne glissent pas , comme dans la glace , pourvû seulement qu'elles soient situées les unes auprès des autres , le corps est également étendu .

„ Je fais , continue M. Locke , que la plus part des gens „ s'étonnent de voir qu'on trouve de la difficulté en ce qu'ils „ croient observer chaque jour . Ne voyons-nous pas , di- „ ront-ils d'abord , les parties des corps fortement jointes „ ensemble ? Y a-t-il rien de plus commun ? quel doute peut „ on avoir là dessus ? & moi je dis de même à l'égard de „ la pensée & de la puissance de mouvoir ; ne sentons-nous „ pas ces choses en nous-mêmes , par de continuelles expé- „ riences , & ainsi le moyen d'en douter ? De part & d'au- „ tre le fait est évident , j'en tombe d'accord . Mais quand

VII. Réponse : l'argument de M. Locke prouveroit que les corps dont les parties sont des unies , ne sont pas étendus .

VIII. Suite de la même matière .

„ nous venons à l'examiner d'un peu plus près ; & à con-
 „ fidérer comment se fait la chose , alors je crois que nous
 „ sommes hors de route à l'un & à l'autre égard . Car je
 „ comprends aussi peu comment les parties d'un corps sont
 „ jointes ensemble , que de quelle maniere nous appercevons
 „ le corps , & le mettons en mouvement : ce sont pour moi
 „ deux énigmes également impénétrables . Et je voudrois
 „ bien que quelqu'un m'expliquât d'une maniere intelligible
 „ comment les parties de l'or & du cuivre , qui venant
 „ d'être fonduës tout à l'heure , étoient aussi desunies les
 „ unes des autres, que les particules de l'eau & du sable ,
 „ ont été quelques moments après si fortement jointes & at-
 „ tachées l'une a l'autre , que toute la force des bras d'un
 „ homme ne sauroit les séparer . Je crois que toute personne
 „ qui est accoûtumée à faire des réflexions , se verra ici
 „ dans l'impossibilité de trouver quoique ce soit, qui puisse
 „ la satisfaire .

Ce raisonnement de M. Locke, confirme pleinement ce que j'ai avancé dans mes remarques précédentes , que cet Auteur ne cesse de confondre en cette question la dureté avec l'étenduë. Cependant un peu de réflexion sur ce qu'il dit de la difficulté qu'il y a à comprendre ce qui réunit avec tant de force les parties de l'or ou du cuivre , après qu'elles ont été desunies par le feu , auroit dû lui faire connoître qu'il étoit hors de route par rapport à son sujet , qui est de savoir en quoi consiste l'union des parties , qui fait un tout étendu . Il pourroit aisément réfléchir, que les parties de l'or & du cuivre , après avoir été desunies par le feu, ne laissent pas que de faire un tout aussi bien étendu , que lorsque quelques moments après, elles sont si fortement jointes & attachées l'une à l'autre , que toute la force des bras d'un homme ne sauroit les séparer . Par là il auroit compris, que pour savoir comment un corps est étendu , il est fort inutile d'aller chercher pourquoi ses parties sont plus ou moins fortement attachées l'une à l'autre , & qu'il suffit bien de savoir

simplement, pourquoi ces parties demeurent situées les unes auprès des autres ; ce qui naît, comme on l'a vu, de l'indifférence de la matière au repos & au mouvement.

„ Les petits corpuscules (suite de la preuve de M. Locke) qui composent l'eau, sont d'une si extraordinaire
 „ petitesse, que je n'ai pas encore ouï dire, que personne ait
 „ prétendu appercevoir leur grosseur, leur figure distincte,
 „ ou leur mouvement particulier, par le moyen d'aucun
 „ microscope : d'ailleurs, les particules de l'eau sont si fort
 „ détachées les unes des autres, que la moindre force les sépare
 „ d'une manière sensible. Bien plus, si nous considérons leur per-
 „ pétuel mouvement, nous devons reconnoître qu'elles ne
 „ sont point attachées l'une à l'autre. Cependant qu'il vien-
 „ ne un grand froid, elles s'unissent & deviennent solides :
 „ ces petits atômes s'attachent les uns aux autres, & ne
 „ sauroient être séparés, que par une grande force. Qui
 „ pourra trouver les liens, qui attachent si fortement ensem-
 „ ble les amas de ces petits corpuscules, qui étoient aupara-
 „ vant séparés ? Quiconque, dis-je, nous fera connoître
 „ le ciment qui les joint si étroitement l'un à l'autre, nous
 „ découvrira un grand secret, jusqu'à cette heure entieré-
 „ ment inconnu. Mais, quand on en seroit venu là, l'on
 „ seroit encore assez éloigné d'expliquer d'une manière in-
 „ telligible l'étendue du corps, c'est-à-dire la cohésion de
 „ ses parties solides, jusqu'à ce qu'on pût faire voir, en
 „ quoi consiste l'union, ou la cohésion des parties de ces
 „ liens, ou de ciment, ou de la plus petite partie de ma-
 „ tière qui existe. D'où il paroît que cette première qua-
 „ lité du corps qu'on suppose si évidente, se trouvera, après
 „ y avoir bien pensé, tout aussi incompréhensible, qu'aucun
 „ attribut de l'Esprit : on verra, dis-je, qu'une substance
 „ solide & étendue est aussi difficile à concevoir qu'une sub-
 „ stance qui pense.

M. Locke s'égare de plus en plus. Il assure qu'on doit reconnoître que les particules de l'eau ne sont point du tout

attachées l'une à l'autre : il faut donc, ou qu'il soutienne que toutes les particules de l'eau, qui composent l'océan, ne forment pas un pouce d'étendue, parcequ'il leur manque cette cohésion, qui tient les parties des corps fortement attachées l'une à l'autre, & en laquelle cohésion consiste, selon M. Locke, l'étendue; ou qu'il tombe d'accord que pour faire de l'étendue, il suffit précisément que les parties soient situées les unes auprès des autres, sans qu'il soit besoin de tous ces liens, ni de tous ces ciments que la nature met en œuvre pour durcir les corps, & attacher fortement leurs parties l'une à l'autre, & qu'il avoue par conséquent, qu'on peut fort bien concevoir ce que c'est que l'étendue, sans avoir pénétré si avant dans les secrets de la nature, pour y découvrir par quels liens, elle attache si fortement dans un grand froid les particules de l'eau, qu'elle en fait de la glace très-dure; puisqu'elle, si l'étendue dépendoit d'une telle sorte d'union, l'eau ne commenceroit à être étendue, que lorsqu'elle commenceroit à se glacer.

IX. Suite des arguments de M. Locke.

„ En effet (c'est la dernière objection de M. Locke contre l'idée de l'étendue) pour pousser nos pensées un peu plus loin, cette pression qu'on propose pour expliquer la cohésion des corps, est aussi intelligible, que la cohésion elle-même. Car si la matière est supposée finie, comme elle l'est sans doute, que quelqu'un se transporte en esprit jusqu'aux extrémités de l'univers, & qu'il voie là, quels cerceaux, quels crampons il peut imaginer, qui retiennent cette masse de matière dans cette étroite union, d'où l'acier tire toute sa solidité, & les parties du diamant leur dureté, & leur indissolubilité; si j'ose me servir de ce terme: car si la matière est finie, elle doit avoir ses limites; & il faut que quelque chose empêche, que ses parties ne se dissipent de tous côtés. Que si pour éviter cette difficulté, quelqu'un s'avise de supposer la matière infinie, qu'il voie à quoi lui servira de s'engager dans cet abyme, quel secours il en pourra tirer, pour expliquer la cohésion du corps,

„ corps , & s'il fera plus en état de la rendre intelligible,
 „ en l'établissant sur la plus absurde, & la plus incompréhensible
 „ supposition qu'on puisse faire. Tant il est vrai, que
 „ si nous voulons rechercher la nature, la cause & la ma-
 „ niere de l'étendue du corps, qui n'est autre que la cohé-
 „ sion des parties solides, nous trouverons qu'il s'en faut de
 „ beaucoup que l'idée que nous avons de l'étendue du corps,
 „ soit plus claire que l'idée que nous avons de la pensée.

Je ne fais, si ceux qui supposent la matiere infinie seront disposés à en croire M. Locke sur la simple parole & à reconnoître sans preuves, que leur sentiment est de toutes les suppositions qu'on puisse faire, la plus absurde & la plus incompréhensible; peut-être même pourront-ils lui demander avec quelque apparence de raison, s'il est plus absurde & plus incompréhensible de supposer une matiere infinie créée par Dieu, que de supposer un espace infini, éternel, & indépendant de Dieu. Mais, puisque nous n'avons aucune difficulté à croire la matiere finie, transportons nous en esprit avec M. Locke, jusqu'aux extremités de l'univers. Par la pensée, ce voyage est bien-tôt fait. M. Locke me demande quels cerceaux, quels crampons j'imagine qui retiennent cette masse de matiere dans une étroite union, & qui empêchent que ses parties ne se dissipent de tous côtés? Et moi au contraire, je demande à M. Locke, quelle force il imagine qui doit dissiper cette matiere de tous côtés, & qui ait besoin d'être reprimée par des cerceaux & des crampons. La matiere ne peut se donner le mouvement par elle-même; il faut qu'elle le reçoive d'un agent extérieur; elle ne peut donc se dissiper de tous côtés, s'il n'y a un agent qui la pousse de tous côtés dans ce vuide infini, que M. Locke imagine au de là de l'univers. Si cet agent lui manque, il faut de toute nécessité qu'elle demeure dans un parfait repos, & dans une entiere inaction. Si M. Locke s'étoit bien souvenu de ces principes, qu'il établit lui-même pour prouver l'existence & l'immaterialité de Dieu, il ne se seroit pas avisé de demander

quels

X. Réponse :
 qu'il est plus difficile de trouver la cause de la séparation des parties de la matiere, que la cause de leur continuité.

quels cerceaux & quels crampons on imagine, qui empêchent la dissipation de la matiere dans le vuide infini, avant que d'avoir lui-même bien clairement imaginé toutes les forces mouvantes, qui devroient l'y pousser & l'y disperfer.

S E C T I O N Q U A T R I E M E .

Suite du parallele que fait M. Locke entre l'Esprit & le Corps.

I. La puissance de communiquer le mouvement, soit par l'impulsion, soit par la pensée également incompréhensible selon M. Locke.

ENfin, pour conclure le parallele qu'il fait entre l'idée de l'Esprit & celle du Corps, M. Locke compare la puissance de communiquer le mouvement par impulsion, qu'il attribue au corps avec la puissance de communiquer le mouvement par la pensée qu'il attribue à l'Ame, il trouve que la maniere dont se fait cette communication, soit par l'impulsion, soit par la pensée, est également incompréhensible, quoique l'expérience nous donne tous les jours des preuves évidentes du mouvement produit par l'impulsion, & par la pensée

II. Véritable raison de cette incompréhensibilité.

Que la puissance de communiquer le mouvement par impulsion dans le Corps, & celle de communiquer le mouvement par la pensée dans l'Ame, soient deux choses tout-à-fait inconcevables; c'est de quoi l'on ne sauroit douter pour peu qu'on y réfléchisse. En effet, les Cartésiens prouvent aisément que le mouvement ne peut être en effet produit par aucun pouvoir vraiment actif, qui soit ou dans le Corps par le moyen de l'impulsion, ou dans l'Esprit par le moyen de la pensée. L'idée du mouvement emporte, comme il a été remarqué ci-dessus, l'idée de l'existence & de la conservation du Corps en différents lieux successivement, & par conséquent l'idée de la puissance de mouvoir, emporte l'idée de la puissance de conserver & de faire exister le Corps en différents lieux; puissance qui ne peut convenir qu'à l'Être Supreme Créateur & Conservateur de toutes choses. De là il suit, qu'il est impossible que la communication du mouvement, soit par l'impulsion, soit par la pensée, consiste en autre chose,

chose, qu'en ce que l'impulsion & la pensée sont des causes occasionnelles, qui déterminent l'Auteur de la nature; ensuite de certaines loix générales qu'il a établies lui-même pour l'ordre, & la conservation de l'Univers, à produire en différens corps les degrés de mouvement, fixés par ces loix générales, & dont la distribution réglée par une sagesse infinie, présente à l'Esprit des rapports, & des proportions si admirables, qu'elle ne ravit pas moins l'Esprit de ceux qui l'étudient, & la contemplent, que la beauté-même de l'Univers qui en résulte.

Mais, non seulement M. Locke prétend que l'idée de mouvoir qui appartient à l'Esprit, est aussi claire que celle qui appartient au corps; il veut de plus encore, que l'on conçoive beaucoup plus clairement cette puissance de mouvoir dans l'Esprit, que dans le Corps; „ parceque, dit-il, deux Corps en „ repos, placés l'un auprès de l'autre, ne nous fourniront „ jamais l'idée d'une puissance, qui soit dans l'un de ces Corps „ pour remuer l'autre, autrement que par un mouvement „ emprunté, au lieu que l'Esprit nous présente chaque jour „ l'idée d'une puissance active de mouvoir les Corps. C'est „ pourquoi, ce n'est pas une chose indigne de nôtre recherche, de voir si la puissance active est l'attribut propre des „ Esprits, & la puissance passive, celle des Corps.

La puissance active de mouvoir, ne fera donc plus une idée, ou qualité originale du Corps, contre ce qu'a prétendu jusqu'ici M. Locke, dans son parallèle entre l'Esprit & le Corps.

„ D'où l'on pourroit conjecturer, continue M. Locke, „ que les Esprits créés étant actifs & passifs (qu'on remarque „ que la justesse, & la clarté de cette conséquence) ne sont „ pas totalement séparés de la matiere. Car l'Esprit pur, c'est-à-dire Dieu, étant seulement actif, & la pure matiere simplement passive, on peut croire que ces autres Etres, qui sont actifs, & passifs tout ensemble, participent de l'un & de l'autre.

I I. M. Locke ne reconnoit plus la puissance de communiquer le mouvement par impulsion comme une propriété du Corps.

IV. Contrariété des sentimens de cet Auteur à ce sujet.

V. Les Esprits créés participent également de Dieu & de la Matiere selon M. Locke.

Je laisse aux Partisans de M. Locke à nous faire quelque peinture un peu plus distincte de ce mélange bizarre, & de cet Etre singulier qu'il vient d'imaginer, composé en égale dose d'une portion de matiere, & d'une portion de l'Etre divin. Mais, je laisse à penser aux lecteurs judicieux, si jamais les Poëtes ont inventé une chimere plus absurde, & un assemblage plus monstrueux. M. Locke prétend-il qu'il entre réellement de l'Etre divin dans la composition des Esprits, comme il y entre, selon lui, de la matiere? Mais, peut-on soutenir une telle prétention sans impiété, & n'est-ce pas retomber dans les extravagances de quelques Philosophes Payens que Ciceron rapporte L. 1. de Nat. Deor. & dont-il fait si bien sentir le ridicule par ces belles paroles : *Pythagoras qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum & commeantem ex quo nostri animi caperentur non vidit detractio- ne humanorum animorum discerpi & dilacerari Deum ; & cum miseri animi essent , quod plerisque contingeret , tum Dei partem esse miseram , quod fieri non potest &c.* En quel sens est-ce donc, que M. Locke prétend que les Esprits participent de l'Etre divin? Est-ce dans le sens qu'on l'entend communément, que les Esprits ayant reçu de Dieu leur Etre, & tout ce qu'ils ont, il n'y a en eux aucune perfection qui ne soit en Dieu en un plus haut-degré? Mais en ce sens, on peut & on doit dire ainsi de la matiere qu'elle participe de l'Etre divin, quoiqu'en un degré inférieur, quelque simplement passive qu'on la suppose, & qu'elle soit réellement. D'un autre côté, je ne vois pas en quel sens M. Locke peut prétendre que l'Esprit participe de la matiere. Veut-il qu'il entre formellement de la matiere dans la composition des Esprits? Mais, si l'Esprit peut être actif, sans qu'il entre formellement de l'Etre divin dans sa composition, pourquoi ne pourra-t-il pas être passif, sans qu'il y entre formellement de la matiere? Dira-t-il, que l'Esprit participe de la matiere ; dans l'autre sens, c'est-à-dire, dans le sens qu'on peut dire que toutes les créatures participent de l'Etre divin? Mais pour cela, il faudroit que

que la matiere pût contenir au moins équivalement, l'Être de l'Esprit, & qu'elle pût contribuer en quelque façon, à la création, & à son existence. Après tout, & c'est ce qui doit d'un seul-coup trancher toute la difficulté, & faire voir l'absurdité de la conjecture de M. Locke, la puissance passive de la matiere, & la puissance passive de l'Esprit sont tout-à-fait différentes, & n'ont aucun rapport entr'elles. La puissance passive de la matiere, consiste uniquement dans la puissance de recevoir le mouvement & le repos, d'où résultent toutes les différentes figures, & les différents états qu'elle peut avoir; toutes choses dont l'Esprit est absolument incapable, & qui n'ont rien de commun, comme le remarque fort-bien M. Locke dans sa démonstration de l'immaterialité de Dieu, avec le sentiment, la pensée, la raison, & la connoissance. La puissance passive de l'Ame, ne consiste qu'à recevoir des sensations & des idées, par le moyen desquelles, elle sent, apperçoit, connoit de toutes choses qui n'ont rien de semblable à l'état passif de la matiere, soit dans le repos, soit dans le mouvement. Rien n'est donc plus absurde que de vouloir que la puissance passive de l'Esprit dépende de la puissance passive de la matiere qui n'y a aucun rapport, & prétendre que pour être passif, l'Esprit doit participer de la matiere dont l'Être passif est de tout autre genre, & ne peut rien servir à expliquer, comment l'Esprit reçoit ses sensations, ses idées & ses connoissances.

J'ajoute enfin, que M. Locke reconnoissant par tout ailleurs que les Corps sont doués de plusieurs facultés actives, que le feu par exemple, a une vraie puissance active d'agir sur nos organes, & sur les autres Corps; il s'ensuit de son sentiment, que ces Corps participants non seulement la puissance passive, mais aussi la puissance active; on doit les regarder comme participants également de Dieu & de la matiere, & les mettre par conséquent au rang des Esprits créés.

VII. Qu'un tel sentiment métamorphose tous les Corps en Esprits.

QUATRIEME PARTIE.

Que l'essence de la matiere consiste dans l'étenduë ; que tous les hommes en ont réellement la même idée, quoiqu'ils diffèrent dans les divers jugemens qu'ils en portent.

UN des preuves les plus convaincantes , que la Philosophie puisse fournir de l'immaterialité de l'Ame, & de tout Etre pensant ; c'est sans doute celle que nous avons tâché de faire valoir jusqu'ici , & qui est toute fondée sur ce principe : que la matiere n'est autre chose que de l'étenduë solide , capable seulement de figure , & de mouvement. M. Locke n'a rien oublié pour bien établir ce principe , quand il a voulu démontrer l'immaterialité de Dieu ; & il n'a non plus rien oublié pour le détruire , dès qu'il s'est engagé à soutenir son doute sur la materialité de l'Ame. On en peut déjà juger par tout ce qu'on vient de voir de ses sentimens , sur l'idée de la substance en général , sur la nature de la matiere , & sur l'étenduë en particulier ; & on s'en convaincra encore mieux dans la suite en voyant avec quelle adresse , il fait présenter à l'Esprit des difficultés embarrassantes sur les verités les plus claires , pour l'obliger à se défier de tout ce qu'il croit connoître le plus évidemment.

Mais avant que d'entrer dans la discussion des raisonnemens par lesquels cet Auteur a prétendu justifier son doute, sur la possibilité d'une matiere pensante ; j'ai cru qu'il seroit à propos d'établir en premier lieu, une vérité générale , qui servira comme de base à toutes les réponses particulières que je ferai obligé de faire aux arguments particuliers de M. Locke ; qui mettra dans un plus grand jour l'évidence des

des principes par lesquels cet Auteur a démontré l'immaterialité de Dieu, & par lesquels on démontre, comme on vient de le voir, avec une égale facilité l'immaterialité de l'Ame; & qui enfin détruira ce prétexte spécieux & séduisant, qui engage le commun des Lecteurs à regarder, comme absolument incertaines, & incapables de démonstration, toutes les matieres sur lesquelles ils voient que les savants sont partagés en différentes opinions.

Cette verité est, que tous les hommes ont la même idée de l'étenduë, que cette idée présente à l'Esprit tous les caracteres de la véritable essence de la matiere, que ce n'est qu'en détournant leur attention des conséquences qui se déduisent naturellement de cette idée, pour s'arrêter à des difficultés de pure apparence, que quelques Philosophes ont jugé différemment de l'essence de la matiere; & qu'ainsi cette essence ne peut être que celle qui répond à une idée si claire & si universelle, & qui se fait sentir comme malgré eux, comme je vais le prouver à ceux-là-mêmes qui refusent de s'y rendre entièrement.

M. Locke dans son examen, du sentiment du Pere Malebranche, qu'on voit toutes choses en Dieu, a prétendu prouver par la contrariété des opinions des Philosophes sur la nature de la matiere, que non seulement on ne voit pas en Dieu l'essence de la matiere, puisque les hommes s'en font des idées si différentes; mais que de plus, il est absolument incertain quelle est la véritable essence de la matiere; comme s'il étoit absolument impossible de découvrir entre trois ou quatre opinions, quelle est la véritable.

„ Quoiqu'il en soit, dit M. Locke, comment le Pere
 „ Malebranche pourra-t-il faire, que nous ayons une connois-
 „ sance parfaite des corps, & de leurs propriétés, pendant
 „ que bien des gens n'ont pas les mêmes idées du corps,
 „ & pour ne pas aller plus loin, l'Auteur & moi, par
 „ exemple. Le P. Malebranche croit que l'étenduë toute seule
 „ fait le corps, & moi que l'étenduë seule ne suffit pas, mais
 qu'à

I. Selon M. Locke, tous les hommes n'ont pas la même idée de l'essence de la matiere.

„ qu'à l'étenduë, il faut encore ajoûter la solidité. Voila donc un
 „ de nous, qui a une connoissance fausse, & imparfaite des corps,
 „ & de leurs propriétés. Si les corps ne consistent qu'en étenduë
 „ toute seule, je ne conçois pas comment ils peuvent se mouvoir
 „ & se froisser, ni ce qui peut constituer des surfaces différen-
 „ tes, dans un espace simple & uniforme. Je puis bien con-
 „ cevoir qu'une chose étenduë & solide soit mobile &c.

Et plus bas il ajoûte : „ Le P. Malebranche voit donc en
 „ Dieu une essence du corps, & moi j'en vois une autre ;
 „ laquelle des deux est cette essence nécessaire & immuable
 „ du corps, qui est renfermée dans les perfections de Dieu ?
 „ Est-ce celle que le P. Malebranche voit, est-ce celle que
 „ je vois moi-même ?

On sent bien que ce seroit m'écarter de mon sujet, que d'entrer ici dans la dispute du P. Malebranche, & de M. Locke, sur la nature & l'origine des idées. Il ne s'agit pas ici de favoir d'où nous vient l'idée du corps, & qu'elle est la nature de cette idée, mais seulement de favoir si les hommes en ont tous la même idée, malgré la diversité des jugemens qu'ils en portent.

II. Que les hommes ne jugent pas toujours d'une manière conforme à leurs idées.

Car il faut bien remarquer, que les jugemens que nous portons des choses ne sont pas toujours conformes aux idées que nous en avons. Cela même n'arrive qu'assez rarement ; car, c'est alors précisément que nous jugeons vrai : il ne seroit donc pas étrange, que tous les hommes eussent la même idée de l'essence de la matiere, quoiqu'ils en jugent différemment. Et c'est ce que j'entreprends d'éclaircir & de prouver par les principes mêmes de M. Locke, faisant voir premierement, que tous les hommes ont la même idée de l'étenduë, précisément comme étenduë ; secondement, que l'impénétrabilité, ou solidité absoluë est une suite nécessaire de l'étenduë, aussi-bien que la divisibilité, la mobilité & les autres propriétés communes & intrinsèques des corps ; troisièmement, que cette étenduë nécessairement accompagnée de l'impénétrabilité, de la divisibilité, mobilité &c. est une véri-

véritable substance ; c'est-à-dire , la substance de la matiere commune à tous les corps ; & qu'enfin , l'étenduë étant ce que l'on conçoit de premier dans cette substance, & d'où découlent toutes ses autres propriétés, l'étenduë en doit être regardée comme l'essence.

Et pour commencer par écarter les disputes de mots, qui naissent ordinairement du peu de soin que prennent les Auteurs, de se bien entendre les uns les autres avant que d'entreprendre de se réfuter, il ne sera pas inutile de remarquer d'abord, que M. Locke, n'expose pas assez nettement l'état de la question, qui partage les Philosophes sur l'essence de la matiere. „ Le P. Malebranche, dit-il, croit que l'étenduë „ toute seule fait le corps ; & moi, que l'étenduë seule ne „ suffit pas ; mais qu'à l'étenduë, il faut ajouter encore la „ solidité.

III. Équivoque dans l'état de la question telle, qu'elle est proposée par M. Locke.

Or il est bien constant, que les Cartesiens, dont le P. Malebranche ne fait que suivre ici le sentiment, n'ont jamais pensé que l'étenduë seule dénuée de la solidité, pût faire le corps : bien loin de-là, leur sentiment a toujours été, que la solidité est absolument inséparable de l'étenduë. Et c'est précisément sur cet article, que M. Locke n'est pas d'accord avec le P. Malebranche. M. Locke suivant l'opinion d'Epicure, de Gassendi, de Neuton, & de plusieurs autres grands Hommes, croit qu'il y a deux sortes d'étenduë ; une sans solidité, qui fait l'espace vuide ; l'autre avec la solidité qui fait le corps. Descartes au contraire, qui a nié la possibilité du vuide, & qui en cela a déjà été précédé par Aristote, comme le prouve bien le Chevalier Digby. Descartes, dis-je, Malebranche & leurs Sectateurs, pensent que la solidité est une suite, ou une propriété nécessaire de l'étenduë ; & c'est pour cela, que parlant de l'essence du corps, ils la mettent dans l'étenduë, non qu'ils croient que l'étenduë seule sans solidité, fasse le corps ; mais, parceque selon eux, l'étenduë est la première chose que nous concevons dans le corps, & de laquelle découlent nécessairement la solidité, la divisibilité,

té,

té , la mobilité & toutes les autres propriétés des corps. Cette différence de sentiment entre les Philosophes , qui admettent le vuide , & ceux qui le rejettent , n'empêche pourtant pas qu'ils n'aient tous la même idée de l'étenduë , précisément comme étenduë. Car , outre que l'idée de l'étenduë est une idée simple , laquelle par conséquent , doit être la même pour tous ; il est évident , que la Géometrie qui n'a pour objet que l'étenduë considérée simplement selon ses trois dimensions , est la même pour les uns & pour les autres. N'y à-t-il pas eu des Philosophes , qui ont cru que la surface des corps pouvoit en être détachée , & exister par elle-même , sans aucune profondeur ? Cette opinion à la vérité , n'est plus à la mode : cependant , l'idée de la surface , précisément comme surface , l'idée-même de la profondeur , n'étoit pas en eux différente de celle qu'en ont tous les autres Philosophes. D'où vient donc qu'ils se trompoient ? C'est qu'ils détournoient leur attention du rapport nécessaire qu'il y a entre l'idée de la surface , & celle de la profondeur ; & comme en considérant précisément l'idée de la surface , ils ne trouvoient pas que celle de la profondeur y fût contenuë : ils se sont portés un peu trop legerement à croire , que l'une pouvoit être absolument sans l'autre. Ne pourroit-on pas dire aussi , que l'opinion de ceux , qui admettent une étenduë sans solidité , vient de ce que considérant l'idée de l'étenduë , précisément comme étenduë , & ne trouvant pas que cette idée renferme celle de la solidité , non-plus que l'idée de la surface ne renferme celle de la profondeur ; ils négligent de considérer avec assez d'attention , le rapport de ces idées , & jugent que l'étenduë peut être sans solidité , sur le même fondement que ces autres Philosophes jugeoient , que la surface pouvoit être sans profondeur ? Il paroît du moins , que bien des raisonnemens que ces Auteurs emploient pour prouver le vuide , ne sont fondés que sur l'idée d'une pure , & simple étenduë. Or cette idée n'est certainement , qu'une idée abstraite ou incomplète , pour ainsi dire , puisqu'en la suivant & en l'approfondissant

elle

IV. Que tous les hommes ont la même idée de l'étenduë , précisément comme étenduë.

elle nous conduit naturellement à l'impénétrabilité, à la mobilité, à la divisibilité, & aux autres propriétés de la matière. C'est ce que j'entreprends de démontrer évidemment, par les principes mêmes de M. Locke.

M. Locke liv. 4. de son essai sur l'entendement humain chap. 7. intitulé des propositions qu'on nomme Maximes ou Axiomes §. 5. après avoir établi que „ pour ce qui est de la „ coexistence ou connexion entre deux idées tellement nécessaires, que dès que l'une est supposée dans un sujet, l'autre le doit être aussi d'une manière inévitable ; l'Esprit „ n'a une perception immédiate d'une telle convenance ou „ disconvenance, qu'à l'égard d'un très-petit nombre d'idées ; „ il ajoute, qu'il en est pourtant quelques-unes, par exemple, dit-il, l'idée de remplir un lieu égal au contenu de sa surface étant attachée à notre idée du corps, je crois que „ c'est une proposition évidente par elle-même, que deux „ corps ne sauroient être dans le même lieu.

C'est donc de l'idée de l'étenduë que M. Locke tire ici l'idée de la solidité. Un corps ne peut être dans le même lieu où est déjà un autre corps ; parcequ'il est de l'idée du corps, de remplir un lieu égal à sa surface ; ou ce qui revient au même, d'être commensurable au lieu qu'il occupe. Or il est bien clair, que le corps n'occupe un lieu égal au contenu de sa surface, & ne lui est commensurable qu'en vertu de son étenduë ; donc, c'est en vertu de l'étenduë, que le corps est solide ou impénétrable. Et assurément, si quelque Philosophe s'avisait de faire ici une difficulté à M. Locke, & de lui dire, que quoiqu'il soit vrai, que tout corps doit naturellement occuper un lieu égal au contenu de sa surface ; il n'y a pourtant pas contradiction qu'un autre corps occupe ce même lieu, & y soit placé avec l'autre : comment M. Locke pourroit-il démontrer la fausseté d'une telle prétention, si opposée à la maxime qu'il vient d'établir ? Certainement, il ne pourroit dire autre chose, sinon, que si un corps d'un pied cubique d'étenduë par exemple, pouvoit être dans un

L

lieu

V. Que selon les principes de M. Locke, l'impénétrabilité est une propriété essentielle de l'étenduë.

lieu déjà rempli par un autre corps aussi d'un pied cubique d'étendue, il s'enfuivroit que deux pieds cubiques d'étendue, ne feroient qu'un seul pied cubique d'étendue : ce qui est évidemment absurde. Or cette même raison prouve aussi qu'un corps ne peut être dans un lieu qui fasse partie d'un espace qu'on suppose positivement étendu & pénétrable ; car alors, il y auroit aussi deux pieds cubiques en un seul pied cubique d'étendue ; savoir, le pied cubique de l'étendue du corps, & le pied cubique de l'étendue du lieu. Il seroit inutile de répondre que de ces deux étendues, l'une est pénétrable, & l'autre impénétrable : ce seroit là une manifeste pétition de principes : ce seroit dire que le corps est impénétrable, parcequ'il est impénétrable, & non parcequ'il est de son idée de remplir un lieu égal au contenu de sa surface ; c'est-à-dire, parcequ'il est de son idée d'être étendu. A bien prendre donc le sens de ces paroles, elles ne peuvent signifier autre chose, sinon que tout corps est son propre lieu intérieur, qui exclut de lui-même toute autre étendue : autrement comme il a été remarqué, deux étendues ne feroient qu'une seule étendue.

Confirmation de
la même vérité.

Mais pour donner encore plus de force à cet argument, je veux accorder comme possible aux défenseurs du vuide, que tout corps venant à être anéanti dans ma chambre, il n'y reste que l'espace pur entre les quatre murailles : qu'on suppose maintenant, ce qui seroit réellement impossible ; mais, qu'on peut supposer pourtant, à l'exemple des Mathématiciens, pour en tirer l'éclaircissement de la question ; qu'on suppose, dis-je, qu'une autre partie de l'espace pur, égale à celle de ma chambre vint à y être transportée. Je demande si ces deux parties de l'espace pur pénétrées ainsi l'une dans l'autre, feroient encore deux étendues pénétrables distinguées l'une de l'autre, ou bien si elles ne feroient plus qu'une seule & même étendue : il est évident, ce me semble, pour peu qu'on y apporte de réflexions, que ces deux étendues ne pourroient plus faire qu'un seul & même espace ; l'espace,
dis-je,

dis-je, dont la longueur, la largeur & la profondeur font essentiellement déterminées par la distance des murailles de la chambre l'une de l'autre; de sorte que comme cette distance ne peut être autre que ce qu'elle est, il ne peut non plus y avoir entre ces murailles qu'une longueur, une largeur, & une profondeur déterminées par la distance de ces murailles. Or l'étendue n'est autre qu'une dimension en longueur, largeur, & profondeur. Donc, comme entre les murailles de la chambre, il ne peut y avoir qu'une dimension en longueur, largeur, & profondeur; il ne peut non plus y avoir qu'une seule étendue, un seul & unique espace; donc de ces deux espaces qu'on supposeroit pénétrés l'un dans l'autre, il ne s'en formeroit qu'un seul & même espace: ce qui détruit, comme l'on voit, la supposition de cette mutuelle pénétration. Si l'on suppose maintenant que de ces deux parties de l'espace pénétrables; (j'entends par la supposition faite ci-dessus,) l'une devienne impénétrable, & se change ainsi en étendue matérielle; il est encore évident, que la raison par laquelle on vient de prouver, qu'il est impossible qu'il y ait entre les quatre murailles d'une chambre, deux parties de l'espace, ou deux étendues pénétrables & commensurables, chacun a la capacité de la chambre; il est évident, dis-je, que cette même raison prouve aussi, qu'il est impossible que ces deux étendues égales puissent rester dans une seule & même capacité distinguées l'une de l'autre, quoiqu'on en conçoive une impénétrable; puisque cette raison est toute fondée sur l'idée & la nature des dimensions qui conviennent également à l'étendue impénétrable, & à celle qu'on suppose pénétrable.

Ceci paroîtra encore mieux par la réfutation d'un raisonnement de M. de Muschembrock à ce sujet. Cet Auteur dans son essai de Physique, ouvrage d'ailleurs très-estimable par le grand nombre d'observations curieuses & exactes dont-il est enrichi, prétend qu'entre l'idée de l'étendue & celle de l'impénétrabilité, il n'y a pas le moindre rapport. „ Ces savants, „ dit-il, tom. 1. cap. 2. §. 31. qui supposent que l'impéné-

VI. Objection de M. de Muschembrock, contre les preuves ci-dessus alléguées.

,, trahilité est une fuite de l'étenduë : raisonnent sans doute, ou
 ,, suivant leur imagination, ou suivant l'expérience. S'ils ne
 ,, raisonnent que suivant leur imagination, nous leur oppo-
 ,, sons que les Mathématiciens ont coutume de concevoir
 ,, l'étenduë comme pénétrable ; car dans un cube, ils conçoi-
 ,, vent une Sphère, & dans cette Sphère, un cone ou un autre
 ,, cube, ou quelque autre étenduë corporelle ; de forte qu'il
 ,, ne répugne en aucune maniere de concevoir l'étenduë pé-
 ,, nétrable, & deux pieds cubes dans eux-mêmes, sans que
 ,, pour cela on perde l'idée du premier pied cube. Si l'on
 ,, raisonne suivant l'expérience, je me servirai aussi des mê-
 ,, mes armes. Les images étenduës, qui paroissent devant le
 ,, miroir ardent, ne sont-elles pas pénétrables ? Elles ne re-
 ,, présentent certainement autre chose, que les surfaces éten-
 ,, duës des corps, comme celles d'une boîte ou d'un cabinet.

VII. Réponse.

Je réponds que les Philosophes qui soutiennent qu'on ne peut
 concevoir que deux pieds cubes, l'un dans l'autre, fassent autre
 chose qu'un pied cube ; que si l'on suppose, par exemple trois
 étenduës A. B. C. chacune d'un pied cube en longueur, largeur
 & profondeur, que l'étenduë cubique A. soit exactement pla-
 cée dans l'étenduë cubique B. il est impossible que ces deux
 étenduës A. & B. placées l'une dans l'autre, fassent plus qu'une
 simple étenduë cubique en longueur, largeur & profondeur,
 parfaitement égale à l'étenduë cubique, C. comme elles l'étoient
 déjà séparément, avant que de se pénétrer, & qu'ainsi l'éten-
 duë cubique A. placée dans l'étenduë B. ne lui ajoute rien ;
 mais que plutôt elle se confond & s'identifie avec elle ; de
 forte qu'il n'y a rien de plus dans ces deux étenduës qu'on
 suppose pénétrées l'une dans l'autre, que la même étenduë
 qui étoit déjà en A. ou en B. ; les Philosophes, dis-je, qui
 soutiennent un tel sentiment raisonnent exactement, à mon
 avis, non selon leur imagination, puisque les Philosophes ne
 doivent jamais prendre l'imagination pour guide, mais selon
 les idées les plus claires de l'Esprit pur, & selon l'expé-
 rience. Le premier argument que M. de Muschembrock leur
 oppose

oppose ne prouve rien. Quand je considère une Sphère dans un cube , je ne conçois pas que l'étenduë de la Sphère soit dans l'étenduë du cube , comme dans une autre étenduë où elle soit comme pénétrée ; je conçois au contraire , que l'étenduë de la Sphère fait partie de l'étenduë du cube , & que la même portion d'étenduë , qui prise à part , & détachée du reste de la figure fait une Sphère , étant jointe au contour qui l'environne forme un cube. Mais , je serois fort embarrassé à concevoir qu'un cube entier donné , on pût introduire dans l'étenduë de ce cube une autre étenduë , qui servît pour la Sphère. Je pense qu'il se trouvera peu de Mathématiciens , qui disent de concevoir la chose autrement.

Quant à l'argument tiré de l'expérience , j'avoue que je n'en comprends pas bien la force. M. de Muschembrock , prétend-il que ces images qui représentent la surface des objets , aient une étenduë réelle pénétrable à l'étenduë de l'endroit , où on les voit comme placées ? Mais ne seroit-ce pas renouveler le sentiment de Lucrece sur la nature de ces images ; lesquelles selon ce Philosophe , étoient autant de membranes très-déliées , détachées de la superficie des objets , & voltigeantes dans l'air ? Mais il n'est plus besoin aujourd'hui de réfuter une telle opinion. On convient assez généralement , que ces images ne sont qu'une pure apparence des objets , & que cette apparence consiste dans un certain sentiment de couleurs , que l'Ame rapporte naturellement à l'endroit où les rayons commenceroient à diverger , s'ils entroient directement dans l'œil : ainsi , ces images ne sont par elles-mêmes aucune étenduë ; & encore une fois , je ne comprends pas quelle expérience ces images peuvent fournir pour prouver qu'une étenduë est actuellement pénétrable à une autre étenduë.

La raison & l'autorité de M. Locke , s'accordent donc à prouver que l'impénétrabilité est une suite nécessaire de l'étenduë. Mais de là il suit , que M. Locke se contredit ouvertement , quand il prétend liv. 2. chap. 4. de son essai sur l'entendement humain , que l'idée de l'impénétrabilité ne peut s'acquérir

s'acquérir que par la voie de l'attouchement ; c'est-à-dire, par les efforts que l'on fait pour faire pénétrer deux corps sans pouvoir jamais y réussir.

VIII. *Contradiction de M. Locke, sur l'origine de l'idée de l'im-pénétrabilité.*

Car premièrement, si l'Esprit a, comme il le dit ici expressément, une perception immédiate & intuitive de la connexion nécessaire, qu'il y a entre l'idée de tout ce qui remplit un lieu égal au contenu de sa surface & l'idée de la solidité ; il s'ensuit que l'Esprit ne peut avoir l'idée d'une chose qui remplisse un lieu égal au contenu de sa surface, qu'il n'ait aussi l'idée de la solidité de cette chose. Or est-il que par la seule vue des Corps, l'Esprit connoit, que tout Corps remplit un lieu égal au contenu de sa surface. Donc par la seule vue, l'Esprit peut acquérir l'idée de leur solidité, sans qu'il soit besoin de l'attouchement.

IX. *Qu'il est impossible d'acquérir par la voie de l'attouchement, l'idée d'une impénétrabilité absolue.*

Mais il y a plus ; je soutiens encore qu'il est impossible, que l'Esprit par la voie de l'attouchement, puisse acquérir l'idée d'une solidité ou impénétrabilité absolue. En effet, quelques inutiles que soient les efforts que nous employons pour faire pénétrer deux Corps, cela prouve tout au plus qu'il y a dans ces Corps, une impénétrabilité relative aux forces que nous pouvons employer pour les faire pénétrer : mais pour conclure de là que les Corps sont absolument impénétrables, il faudroit que cette force fût absolument infinie. Ainsi, comme dans la supposition qu'il y eût dans la nature, un rocher si dur, qu'on n'eût jamais pu le diviser quelque moyen qu'on eût tenté pour cela ; on raisonneroit mal, si on en vouloit conclure, qu'un tel rocher est absolument indivisible ; de même de ce qu'on n'a jamais pu faire pénétrer deux corps, on ne peut pas en conclure raisonnablement, que les corps sont absolument impénétrables. Donc l'idée de l'impénétrabilité absolue, ne fauroit nous venir par la voie de l'attouchement.

X. *La distinction des parties, autre suite de l'idée de l'étenduë.*

La distinction des parties, est une autre idée qui suit nécessairement de l'idée de l'étenduë. En effet dans l'étenduë d'un Cube, par exemple, je puis nettement distinguer la Sphère qui

qui s'y trouve comprise, du contour qui l'environne. D'où je conclus, que cette Sphère est un être qui a son existence à part, aussi-bien que les autres parties du Cube qui l'environnent.

Cette distinction de parties dans l'étendue, me fournit l'idée de leur figure, de leur mobilité, & de leur divisibilité. Je ne puis concevoir une partie dans l'étendue, comme distinguée des autres qui l'environnent, que je ne la conçoive terminée de toutes parts, en quoi consiste l'idée de la figure.

Je ne puis concevoir une Sphère dans un Cube, que je ne conçoive que cette Sphère peut tourner sur un quelconque de ses axes, & que le point extrême d'un de ses Diamètres perpendiculaire à un des plans du Cube, peut devenir perpendiculaire à l'autre plan lateral, & ainsi de suite. Ce point s'approchera donc, & s'éloignera successivement des différentes parties du Cube que l'on considère comme en repos, en quoi consiste l'idée du mouvement.

Les Partisans du vuide, n'ont pas de peine à accorder que le mouvement d'une Sphère sur son axe est possible dans le plein; mais ils prétendent, qu'il n'en est pas de même d'un mouvement direct & progressif; qu'un Corps ne peut avancer en ligne droite, si un autre Corps ne lui fait place; qu'il en est de même de ces autres Corps, & qu'ainsi quelque circulation qu'on veuille imaginer, le mouvement ne pourra jamais commencer, si le Corps qui doit le premier céder la place, ne trouve un vuide où il puisse se jeter, pour ne plus faire d'obstacle au mouvement des autres Corps qui doivent se mouvoir. On a beaucoup disputé pour & contre cette objection. Cependant voici un raisonnement fondé sur l'expérience, qui est ce me semble, décisif sur ce sujet. L'eau, selon M. de Muschembrock, & plusieurs autres savants Physiciens, est composée de petites particules sphériques, extrêmement petites & si dures qu'elles paroissent absolument incapables de compression: c'est ce qui a été démontré pour la première fois par Messieurs de l'Académie de Florence, &

ensuite,

XI. La figure des parties, suite de leur distinction.

XII La mobilité autre suite de la distinction des parties.

XIII. Possibilité du mouvement dans le plein.

ensuite , par M. Boile. Ces Philosophes ayant rempli d'eau une Sphère creusée , formée d'une lame d'or très-mince , & l'ayant mise sous presse , ils ont éprouvé qu'il étoit impossible de faire changer de figure à cette Sphère , tandis qu'elle étoit exactement pleine d'eau , & qu'ainsi , l'eau ne pouvoit être condensée par quelque force qu'on pût employer à cet effet.

D'un autre côté , l'expérience fait voir , que si dans une bouteille remplie d'eau , on renferme quelque corps solide & pesant , comme une balle de plomb , & qu'on la bouche ensuite exactement en renversant la bouteille , la balle de plomb ne laisse pas que de descendre & traverser l'eau aussi librement qu'elle le feroit si la bouteille étoit ouverte. Or quand cette balle commence à se mouvoir , je demande où est l'espace vuide dans lequel les particules de l'eau puissent se jeter pour lui faire place ? Ce vuide ne peut pas se faire par la compression des particules de l'eau , puisque ces particules sont incompressibles , sur tout par un poids de si petite force. On dira peut-être , que les particules de l'eau étant sphériques , il faut qu'elles laissent entr'elles des interstices vuides. Mais je répons , que ces interstices , quand on les supposeroit parfaitement vuides , doivent pourtant être toujours plus petits , que chacune de ces particules prises en particulier : l'eau étant incompressible , il faut que ses parties se touchent , de façon qu'elles laissent entr'elles le moins d'espace qu'il est possible. Or il est aisé de démontrer géométriquement , que si trois cercles égaux se touchent , l'espace curviligne qu'ils renferment est égal à un triangle équilatéral dont les côtés soient des rayons de ces cercles , moins trois segments soutendus par des cordes qui soient aussi rayons de ces cercles ; pendant que ces cercles sont égaux , chacun a six de ces triangles , plus six de ces segments. Il n'est pas moins certain , que l'espace curviligne compris entre trois Sphères qui se touchent , devra être encore beaucoup moindre , par rapport à chacune de ses Sphères. Les particules de l'eau , ne peuvent donc ni entrer dans ces interstices vuides , ni se ranger , de
façon

façon à occuper moins de place qu'elles n'en occupent naturellement. Lors donc que la balle de plomb commence à se mouvoir, il faut que les particules de l'eau qu'elle pousse, circulent autour de cette balle, sans qu'il soit besoin pour cela, qu'elles trouvent un espace vuide où elles aillent se loger pour lui faire place. Puis donc que les vuides renfermées entre les particules de l'eau, ne peuvent faciliter en aucune façon le mouvement de la balle; il est clair, que ce mouvement s'exécute de la même façon que si tout étoit exactement plein, & qu'ainsi le mouvement dans le plein, est possible en tout sens.

Une difficulté plus considérable, est celle qui se tire de la résistance, que les corps devoient rencontrer dans le plein; résistance qui leur feroit perdre tout leur mouvement, dès l'instant même qu'ils commenceroient à se mouvoir. Pour éluder cette difficulté, on a dit que l'Ether, quoiqu'infiniment dense, ne laissoit pas que d'être infiniment fluide & sans aucune pesanteur; & comme tout fluide, résiste d'autant moins, qu'il est moins pesant, l'Ether qui ne pese point, ne doit par conséquent faire aucune résistance au mouvement des corps, j'avoue qu'on peut supposer avec raison l'Ether infiniment fluide. La matiere est même telle par sa nature: car s'il n'y a une cause extérieure de cohésion, qui tienne ses parties attachées les unes aux autres, elles ne peuvent qu'être parfaitement desunies, & céder à la plus legere impressiion; on peut aussi supposer l'Ether sans pesanteur: la pesanteur étant un phénomène dont on doit chercher la cause dans la pressiion de quelque cause extérieure, comme d'un fluide extrêmement élastique, plutôt que dans la nature même, ou dans une qualité occulte de la matiere. De telles suppositions, ôtent à la vérité toute la résistance qui peut naitre de la cohésion & de la pesanteur des parties d'un fluide. Mais la résistance qui vient de la simple communication du mouvement, & qui est fondée sur cette Loi générale, qu'un Corps ne peut communiquer de son mouvement qu'il n'en perde à propor-

XIV. De la résistance que rencontrent les corps dans le plein.

tion; cette résistance, dis-je, qui répond à l'inertie de la matière, reste encore toute entière dans l'Ether, malgré son extrême fluidité & son défaut de pesanteur. Un fluide, dit-on, résiste d'autant moins qu'il est moins pesant; mais c'est que la densité décroît en même raison que la pesanteur. Si le Mercure venoit à perdre sa pesanteur sans rien perdre de sa densité, feroit-il pour cela moins de résistance que l'air avec toute sa pesanteur? C'est ce que je ne crois pas qu'on pût soutenir.

D'autres disent que les particules de l'Ether étant infiniment petites, une force finie qui les pousse, ne doit perdre qu'une partie infiniment petite de son mouvement: ils disent que l'Ether étant infiniment fluide, le corps qui s'y meut ne fait que donner à ses parties une impression laterale, par laquelle elles s'échappent de côté & d'autre, sans être poussées en avant, ce qui fait que le corps ne peut rien perdre du mouvement par lequel il avance. Mais si les particules de l'Ether sont infiniment petites, le nombre de celles qui répondent à la masse d'un mobile fini qui les déplace, doit être infiniment grand; d'où il suit qu'il en résulte une masse finie extrêmement dense, que ce mobile est toujours obligé de déplacer. Ainsi il ne paroît pas que la difficulté soit entièrement levée. Ne pourroit-on pas dire, qu'un corps qui pousse l'Ether devant lui, doit être immédiatement remplacé par la Colonne d'Ether qui le suit, & que cette Colonne doit être poussée contre ce corps par la force centrifuge des tourbillons qui compriment le nôtre de tous côtés, poussée, dis-je, avec une vitesse égale à celle que le corps communique à l'Ether qu'il a devant lui; de sorte qu'elle lui redonne à chaque instant le mouvement que la résistance de l'Ether lui fait aussi perdre à chaque instant. Je n'ai hasardé ici cette conjecture que pour faire voir que la solution de cette difficulté pourroit bien dépendre du mécanisme de l'Univers, & de la correspondance de ses parties; & qu'ainsi qu'on ne puisse y répondre d'une manière nette & précise, qui ne laisse rien à souhaiter; parcequ'il s'en faut bien encore, que le mécanisme de l'Univers nous soit entière-

entièrement connu, les défenseurs du vuide n'en peuvent cependant tirer aucun avantage en faveur de leur sentiment contre l'existence du plein.

La distinction & la mobilité des parties de la matiere, nous conduisent naturellement à leur divisibilité. On ne peut concevoir du mouvement dans quelques parties de l'étenduë, sans concevoir que ces parties se divisent & se séparent de quelques autres parties de la même étenduë. Si la divisibilité est une suite de l'idée de l'étenduë, toute étenduë doit être divisible. Quelque petite qu'on veuille supposer une partie de matiere, elle ne sauroit cependant être sans étenduë, & par conséquent sans divisibilité; puisque la divisibilité est une suite nécessaire de l'étenduë; la matiere est donc divisible à l'infini. Ceux qui admettent des Atômes absolument indivisibles, ne peuvent disconvenir que ces Atômes n'aient une certaine figure. Qu'on suppose donc un de ces Atômes qui soit, par exemple, sphérique; je puis dans cette petite Sphère, distinguer un cube, & dans ce cube une autre plus petite Sphère. Cela est essentiel à l'idée de ces figures. Donc l'étenduë de cette petite Sphère est distinguée de l'étenduë qui reste au cube où elle se trouve inscrite. Elle pourra donc y tourner sur son Axe. Donc cet Atôme qu'on suppose indivisible, contient nécessairement des parties distinguées l'une de l'autre, mobiles, divisibles & cela à l'infini.

Ceux qui admettent un espace vuide ne peuvent du moins que de reconnoître dans cet espace, des parties différentes quoiqu'inséparables, qui répondent aux différentes parties des corps qui y sont placés. Par exemple, la portion d'espace qui répond à l'étenduë d'un homme, comprend différentes parties dont l'une répond à la tête, l'autre aux bras, l'autre à la poitrine &c. Or est-il, que selon ces mêmes Philosophes, l'idée de l'espace est parfaitement uniforme. Donc si une partie quelconque de l'espace renferme d'autres parties; c'est-à-dire, si on peut désigner par la pensée, différentes parties d'espace dans une partie quelconque de l'espace, il n'y a point de partie concevable dans l'espace,

XV. La divisibilité des parties de la matiere, suite de leur distinction & de leur mobilité.

laquelle ne renferme proportionnellement d'autres plus petites parties. Autrement l'idée de l'espace ne seroit pas uniforme entre cette partie, où l'on n'en pourroit plus distinguer de plus petites, & les autres parties où l'on en peut distinguer de plus petites. Donc il n'y a point de partie d'espace, qui n'en contienne de plus petites à l'infini. Or est-il, que les corps sont parfaitement commensurables à l'espace qu'ils occupent. Donc tout corps doit être composé de parties qui en contiennent d'autres plus petites à l'infini; donc la matière est réellement divisible à l'infini. Cet argument n'est dans le fond que celui que les Cartésiens déduisent de l'idée de l'étendue; car l'idée de l'espace pur, n'est, comme on le fait voir, que l'idée de l'étendue abstraite des autres qualités qui lui conviennent: mais j'ai cru devoir le proposer aussi sous cette forme, pour faire voir qu'il y a contradiction dans le système de ceux qui admettent le vuide & des Atômes indivisibles.

XVI. Que la divisibilité de la matière à l'infini, prouve son impénétrabilité absolue.

La divisibilité de la matière à l'infini, prouve aussi son impénétrabilité absolue. Car si l'on suppose, que les différentes parties d'un corps soient pénétrées l'une dans l'autre par quelque moyen que ce soit; je demande si ce corps, après la pénétration de ses parties, se trouve réduit à un point indivisible, ou non: s'il est réduit à un point indivisible, il occupera donc un lieu indivisible. Il y a donc dans la nature quelque lieu indivisible répondant à un point indivisible; ce qui détruit évidemment la divisibilité de la matière à l'infini; laquelle ne peut s'accorder avec l'indivisibilité d'un lieu quel qu'il soit. Si le corps n'est pas réduit à un point indivisible après la pénétration; il est donc encore divisible à l'infini; & ses parties pouvant être conçues, comme répondant à différentes parties de l'espace, elles ne sauroient être conçues comme pénétrées réciproquement l'une dans l'autre. On ne peut donc sans contradiction, défendre la divisibilité de la matière à l'infini, & soutenir en même tems, que la pénétration mutuelle des corps est possible.

XVI. Que l'étendue est la

Après avoir montré que la distinction des parties, leur figure,

figure, leur impénétrabilité ou solidité, leur mobilité, leur divisibilité, sont des suites nécessaires de l'idée de l'étenduë; il n'en faut pas davantage pour faire voir que la substance des corps, ou de la matiere en général, ne peut être autre que l'étenduë, & que les différens corps ne différent essentiellement que par les divers arrangements dont les parties de l'étenduë sont susceptibles. La substance d'une chose, selon la définition de M. Locke, est le soutien des qualités de cette chose. Or est-il, que l'étenduë est le soutien de l'impénétrabilité, de la figure, de la mobilité & de la divisibilité, qui sont, au jugement de M. Locke, les qualités premières & originales de la matiere; puisqu'on a fait voir que ces qualités sont toutes des propriétés qui se déduisent de l'idée de l'étenduë, donc &c.

Cela suffit aussi pour détruire l'étrange opinion de ceux qui regardent l'espace pur, c'est-à-dire, une étenduë formelle en longueur, largeur & profondeur, comme un attribut de la divinité & une suite nécessaire de son existence. S. Thomas rejette en termes exprès une telle opinion, 1. p. q. 3. art. 1. où ce S. Docteur enseigne, que quand l'écriture attribue à Dieu les dimensions de l'étenduë, de telles expressions ne doivent pas être prises dans le sens littéral, qu'elles présentent d'abord à l'Esprit, mais dans le sens spirituel & métaphorique qu'elles renferment sous l'écorce de la lettre. C'est ainsi qu'il explique ce passage de Job chap. 2. *excelsior Cælo est quid facies? Profundior inferno & unde cognosces? Longior terra mensura ejus & latior mari.* Voici donc les paroles du S. Docteur sur ce passage en l'endroit cité. *Dicendum quod Sacra Scriptura tradit nobis spiritualia & divina sub similitudinibus corporalium; unde cum trinam dimensionem Deo attribuit sub similitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtuales ipsius designat, utpote per profunditatem virtutis ad cognoscendum occulta: per altitudinem excellentiam virtutis super omnia: per longitudinem, durationem sui esse: per latitudinem affectum dilectionis ad omnia.* Et quest. 8. art. 2. parlant de l'immenfité de Dieu, il dit nettement: *incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis*

substance de la matiere.

XVIII. Que l'espace pur n'est pas l'immenfité de Dieu.

dimen-

dimensivæ sicut corpora, sed per contactum virtutis. Par où l'on voit que S. Thomas n'attribue à Dieu les dimensions de l'espace, que dans le sens purement métaphorique, & qu'il étoit par conséquent bien éloigné de concevoir l'immensité de Dieu sous l'idée de cet espace pur, infini & immobile, que nous concevons s'étendre au delà des bornes de l'Univers, espace que S. Thomas appelle toujours imaginaire, parcequ'en effet, il ne subsiste que dans nos idées.

XIX. Dispute de M. Clarke & de M. Leibniz sur ce sujet.

Telle a été pourtant la pensée du Docteur Clarke, & l'on fait que ç'a été un des principaux sujets de sa fameuse dispute avec M. Leibniz. Les raisonnements, dont ce Philosophe se servit pour combattre son adversaire, pourront peut-être ne pas paroître tous également convainquants ; mais il ne paroît pas que le Dr. Clarke ait rien répondu de solide à l'argument tiré de la distinction des parties qu'il faudroit reconnoître en Dieu, si l'espace étoit son immensité.

„ Quoique l'imagination, disoit le Dr. Clarke, dans sa qua-
 „ trième réplique à M. de Leibniz, puisse en quelque ma-
 „ nière concevoir des parties dans l'espace infini ; cependant
 „ comme ces parties improprement ainsi dites, sont essen-
 „ tiellement immobiles & inséparables les unes des autres,
 „ il s'ensuit que cet espace est essentiellement simple & in-
 „ divisible.

On accorde sans peine au Docteur Clarke, que l'espace supposé infini, ne peut être partagé en deux ou plusieurs parties, dont l'une aille à droite & l'autre à gauche. Mais cette indivisibilité de l'espace qui naît de son infinité, n'empêche pas la distinction réelle de ses parties. Deux choses sont réellement distinctes, quand réellement l'une n'est pas l'autre.

Or il est clair, que la partie de l'espace où est placé le Soleil, n'est pas la même que celle où la Terre est placée. Donc ces parties sont réellement distinguées. Par-là on voit, que la simplicité, que le Docteur Clarke attribue à l'espace, n'est pas une simplicité proprement dite, telle qu'elle devoit convenir à un attribut de la Divinité ; mais que c'est plutôt une

homo-

homogénéité des parties, telle qu'on la conçoit dans les éléments. Ainsi en supposant un corps élémentaire qui remplit l'infinité de l'espace, ce corps seroit simple & indivisible dans le même sens que l'espace infini du Docteur Clarke.

Les attributs de Dieu sont Dieu même; car tout ce qui est en Dieu est Dieu. Et le Docteur Clarke se trompe assurément quand il avance dans sa troisième réplique, que l'immenfité qu'il reconnoit être une propriété de Dieu, n'est pas Dieu. Donc si l'immenfité de Dieu est l'espace formellement étendu, la substance de Dieu est elle-même formellement étendue. Donc il y aura plus de la substance de Dieu dans le Soleil que dans la Terre; ce qui est manifestement absurde.

M. de Muschembrock quoique fauteur du vuide, rejette l'opinion du Dr. Clarke chap. 3. §. 88. & pour expliquer de son côté ce que c'est que le vuide, il décide nettement que c'est une substance créée. Une telle prétention est assurément plus favorable au sentiment du plein qu'à celui du vuide. Elle fait voir, premièrement, qu'on ne sauroit concevoir l'étenduë que sous l'idée d'une substance; puisque le vuide n'est qu'une pure étenduë; secondement, qu'avant la création, il n'y avoit point d'espace; d'où l'on peut conclure, que comme Dieu a pu créer la substance étenduë du vuide, sans qu'il ait fallu un autre espace antérieur pour la contenir; par la même raison, Dieu a pu créer la substance étenduë des corps, sans qu'il ait été besoin de créer un espace ou une étenduë vuide pour la contenir. Le vuide n'étoit donc pas nécessaire pour contenir les corps; ainsi que le prétend cet Auteur au même chap. §. 86.

Les principes sur lesquels nous venons d'établir, que l'étenduë est la substance du corps, sont assez clairs pour fournir des réponses nettes & précises à tout ce qu'on pourroit objecter contre cette maxime fondamentale du système Cartésien; mais pour la mettre encore dans un plus grand jour, suivons pas à pas M. de Muschembrock: cet Auteur est un de ceux qui ont fait le plus d'efforts pour la combattre. Mais cet examen fera voir que les grands hommes eux-mêmes

sont

XX. Autre raisonnement contre le sentiment du Docteur Clarke.

XXI. Le vuide selon M. de Muschembrock, est une substance créée. Que cette prétention favorise le système du plein.

XXII. Autre prétention de M. de Muschembrock, qu'on peut avec autant de raison faire consister l'essence du corps dans la pesanteur que dans l'étenduë.

font foibles , & ne peuvent rien contre la vérité. ,, Premie-
 ,, rement , dit-il , chap. 2. §. 16. quoiqu'en pensant abstracti-
 ,, vement à un corps , nous allions jusqu'à ne nous représen-
 ,, ter qu'une seule de ses propriétés sans faire aucune atten-
 ,, tion aux autres ; il ne s'enfuit pas de là , que cette propriété
 ,, subsiste par elle-même , où qu'elle peut subsister comme un
 ,, Etre ou une substance sans les autres propriétés. Car pen-
 ,, ser par abstraction , n'est autre chose que s'arrêter à une
 ,, seule propriété d'une chose dont l'Esprit fait choix , en
 ,, mettant à l'écart toutes les autres propriétés de cette même
 ,, chose ; mais il ne fuit pas de là que tout le reste n'appar-
 ,, tient pas à cette chose , ou qu'il ne doit pas lui apparte-
 ,, nir , parceque nous n'y pensons pas. Cela paroîtra en arran-
 ,, geant mes pensées dans un autre ordre , suivant lequel je
 ,, ne conserverai plus d'autre idée , que celle d'une propriété
 ,, différente de l'étenduë. Si par conséquent la nature des
 ,, corps consiste dans cette propriété , de laquelle seule j'ai
 ,, conservé l'idée à l'exclusion des autres , je puis aussi éta-
 ,, blir avec autant de raison que les Cartésiens , que l'essence
 ,, du corps consiste dans cette propriété ; ce qu'on ne man-
 ,, queroit pas de trouver absurde. Si après avoir fermé mes
 ,, yeux , quelqu'un me met dans la main une pesante boule ,
 ,, je sentirai d'abord par cette pesanteur , que j'ai un corps
 ,, dans la main , & je dirai toujours que ce corps existe ac-
 ,, tuellement , tandis que je sentirai cette même pesanteur.
 ,, Supposons à présent que je conçoive avec les mécanistes ,
 ,, que toute la pesanteur de cette boule est réunie dans son
 ,, centre , & que j'aïlle ensuite me représenter que ce corps
 ,, est sans mouvement , qu'il a perdu sa force d'inertie , son
 ,, attraction , & enfin son étenduë. On ne peut certainement
 ,, pas me contester , que je ne puisse me représenter la chose
 ,, de cette maniere ; je conçois cependant jusqu'à présent que
 ,, ce corps existe , puisque je continue toujours à sentir sa
 ,, pesanteur au même point ; mais dès que je viens à exclure
 ,, aussi de ma pensée ce point de pesanteur , je cesse d'avoir

„ la moindre idée de ce corps ; c'est pourquoi , mon esprit
 „ se borne à ne se représenter que la pesanteur. Ne pourrois-je
 „ donc pas conclure , que l'essence du corps consiste dans la
 „ pesanteur ? Oui certainement. Cependant cette conclusion
 „ seroit fautive ; puisqu'elle n'est absolument qu'une suite de
 „ l'ordre de mes pensées : or il est clair, qu'il est du tout
 „ impossible , que la nature des corps puisse jamais dépendre
 „ de l'arrangement de mes pensées.

• Pour répondre solidement à cet argument de M. de Mufchembrock , il est à propos de le confronter avec un autre raisonnement du même Auteur sur le même sujet. „ Mais on
 „ peut encore démontrer , dit-il , par d'autres raisons , que
 „ l'étendue ne fait nullement l'essence du corps ; car comme
 „ toutes les propriétés d'un triangle & d'un cercle , qui nous
 „ sont connues , découlent de leur nature , & qu'elles en sont
 „ déduites & démontrées par les Mathématiciens : & comme
 „ d'ailleurs nous ne connoissons point d'autres propriétés de ces
 „ figures que celles que nous avons déduites de leur nature ;
 „ il faudroit aussi , que nous pussions tirer de la nature du
 „ corps , s'il nous étoit une fois bien connu , toutes ses propriétés ,
 „ & démontrer qu'elles découlent de cette nature ,
 „ & qu'elles en tirent leur origine. Supposez donc que la
 „ nature du corps consiste dans l'étendue : je vous demande ,
 „ comment vous concevez , que l'impénétrabilité , la force
 „ d'inertie , la mobilité , la pesanteur , & la force d'attraction
 „ dépendent de cette étendue , & sont jointes avec elle.
 „ Pesez & examinez cela aussi long-tems qu'il vous plaira ,
 „ & vous ne trouverez pas le moindre rapport entre ces propriétés
 „ & l'étendue.

Premièrement , il n'est pas vrai, parlant à la rigueur , que si la nature des corps nous étoit une fois bien connue , nous en pourrions déduire toutes ses propriétés ; nous connoissons la nature du triangle & du cercle ; & cependant , quel est le Mathématicien qui puisse se vanter , d'en avoir déduit toutes les propriétés ? Le juste rapport d'un cercle & d'un triangle,

N

n'a-t-il

XXIII. Réponse fondée sur une autre objection de M. de Mufchembrock.

n'a-t-il pas échapé jufqu'ici aux recherches les plus fubtiles & les plus affidues des plus habiles Géometres? Pour nous affurer donc que nous connoiffons la nature du corps, il fuffit que nous en puiffions déduire toutes les propriétés du corps que nous connoiffons, & que nous n'en puiffions connoître aucune qui ne s'en déduife. Or il a été montré ci-deffus, que toutes les propriétés des corps que nous connoiffons; favoir, l'impénétrabilité, la figure, la divifibilité, la mobilité, fe déduifent naturellement de l'idée de l'étenduë. Et quant aux qualités particulieres des différens corps, quoique nous n'en connoiffons diftinctement qu'un très-petit nombre, nous favons pourtant qu'elles dépendent toutes de ces qualités premières, effentielles & générales que nous venons de nommer; c'est-à-dire, que les corps fenfibles ne différent entr'eux que par la différente groffeur, figure, mouvement, & fituation de leurs parties. Ainfi notre ignorance dans la Phyfique, ne vient pas de ce que la fubftance de la matiere ou du corps en général, nous foit entièrement inconnue, mais de ce que nous manquons de moyens pour découvrir la contexture particuliere des différens corps. Mais je foutiens qu'on ne viedra jamais à découvrir une qualité dans les corps, laquelle ne puiffe être déduite, ou pour mieux dire, ne doive être déduite de la même idée, d'où découlent l'impénétrabilité, la figure, la mobilité, & la divifibilité, qui font incontestablement les propriétés les plus effentielles des corps. Autrement il y auroit dans un même fujet, deux effences ou deux fubftances indépendantes l'une de l'autre. Il eft vrai, que l'inertie & l'attraction, telles qu'elles font conçues par quelques Phyficiens, ne peuvent être déduites de l'idée de l'étenduë: mais auffi, peut-on les concevoir avec d'autres Phyficiens, auffi-bien que le mouvement actuel, comme des effets de l'action d'une caufe extérieure fur la matiere; ainfi que je le prouverai bientôt. Par-là tout s'accorde, & on voit un peu plus clair dans la nature.

Secondement, de ce qu'on vient de dire, il s'enfuit que
 lorsque

lorsque les Cartésiens disent pour prouver que l'étenduë est l'essence du corps, qu'en écartant par abstraction toutes les autres propriétés du corps, on ne laisse pas que de retenir l'idée du corps, pourvu qu'on retienne l'idée de l'étenduë; & qu'au contraire, on n'a plus aucune idée du corps, dès qu'on perd de vuë l'idée de l'étenduë, cet ordre de leurs pensées n'est pas purement arbitraire, mais qu'il est fondé sur la nature des choses. De sorte qu'ils ne font pas dépendre la nature des corps, de l'arrangement de leurs pensées; mais que plutôt ils arrangent leurs pensées sur la nature des corps.

Mais, troisièmement, quoique les Cartésiens soutiennent qu'on peut penser à l'étenduë, sans penser distinctement aux propriétés qui en découlent, comme on peut penser à un triangle, sans penser que ses trois angles sont égaux à deux droits, ils ne prétendent pas pour cela, que l'étenduë puisse exister sans les propriétés qui en dépendent essentiellement, non-plus qu'un triangle ne peut exister sans les propriétés qui lui sont essentielles; mais les Cartésiens faisant voir qu'on peut penser à l'étenduë sans penser à ses propriétés, & qu'au contraire, on ne peut penser à l'impenétrabilité & aux autres propriétés des corps, sans penser à l'étenduë, ils prétendent prouver par cette opposition, que l'idée de l'étenduë présente à l'esprit le caractère d'une véritable substance, & que les propriétés des corps dépendent de cette substance & sont jointes avec elles.

De là il suit, en quatrième lieu, qu'il est faux qu'on puisse en arrangeant ses pensées dans un autre ordre, & écartant l'idée de l'étenduë, conserver néanmoins encore l'idée de quelque autre propriété du corps que ce soit. Cela paroît clairement dans la figure, qui n'est qu'une étenduë terminée de toutes parts; dans l'impenétrabilité qui suppose l'idée d'une étenduë, dans laquelle on ne sauroit placer une autre étenduë; dans la divisibilité qui suppose l'idée des parties de l'étenduë; & enfin, dans la mobilité qui suppose l'idée d'une chose qui peut changer de place, & qui par conséquent doit en occuper une par son étenduë.

XXIV. M. de Muschembrock, confond dans les qualités sensibles ce qui appartient à l'Ame avec ce qui appartient au corps.

L'exemple que M. de Muschembrock tire de l'idée de la pesanteur, est hors de propos. Cette pesanteur à laquelle son Esprit se borne, après avoir exclu de sa pensée jusqu'au centre de gravité de la boule qu'il tient en sa main; cette pesanteur dis-je, n'est plus une propriété du corps; elle n'est que l'effort ou le sentiment pénible qu'on éprouve en soutenant le poids d'un corps; lequel sentiment est une affection de l'Ame & non une propriété du Corps pesant. Il en est de cette pesanteur comme de la chaleur qu'on sent auprès du feu, comme de la douleur qu'on éprouve, quand on nous enfonce une épingle dans le doigt. Si on écarte l'idée des particules du feu & de leur mouvement, pour ne s'arrêter qu'au sentiment de chaleur qu'on éprouve, cette chaleur est un sentiment de l'Ame & non une qualité du feu. Si on écarte de sa pensée l'idée de l'épingle enfoncée dans le doigt & de l'effet qu'elle produit dans les fibres qu'elle déchire pour se borner uniquement à la douleur qu'on sent, on ne retient plus l'idée du corps qui pique. Et il ne serviroit de rien de dire, que pendant qu'on sent la pesanteur de la boule, on est averti par cela même de son existence, comme on est averti par la chaleur de l'existence du feu qui nous échauffe, par la douleur de l'existence de l'épingle qui nous pique: car dès-lors on ne se borne plus à penser précisément aux sentiments de pesanteur, de chaleur & de douleur dont on est affecté à l'occasion de ces choses; mais de plus, on pense à la boule qui cause la pesanteur, au feu qui cause la chaleur, à l'épingle qui cause la douleur. Assurément on ne peut être *averti* actuellement de l'existence d'une boule sans penser à cette boule; ni de l'existence du feu, sans penser au feu; ni de l'existence d'une épingle, sans penser à une épingle. Le sentiment de pesanteur sert à réveiller l'idée de l'existence de la boule qui pèse, mais il n'est pas formellement l'idée de cette existence; & ainsi des autres choses. On voit par là que M. de Muschembrock a confondu dans les qualités sensibles des Corps, ce qui est une affection de l'Ame, avec ce qui est véritablement une propriété du Corps.

„ Tout ce que nous connoissons des corps , reprend cet
 „ Auteur , nous devons l'apprendre par le secours de nos sens
 „ extérieurs : or nos sens ne nous font connoître que la surface
 „ des corps ; car à l'aide des yeux , nous découvrons seulement
 „ la surface , nous ne faisons que la toucher par le moyen du
 „ tact. Mais qu'est-ce qui se trouve renfermé au dedans de
 „ cette surface ? Certainement ce doit être cela même qui
 „ constitue proprement le corps. Or qu'est-ce que cela ? C'est
 „ ce que nous ignorons tous.

XXV. Selon
 M. de Muschem-
 brock , nous ne
 connoissons pas
 la substance des
 corps ; parceque
 nous ne pouvons
 pas l'aperce-
 voir par nos sens
 extérieurs.

Je réponds , que ce qui est au dedans de la surface des corps ,
 est précisément de même nature que cette surface qui en est
 l'écorce extérieure. En voyant une surface , nous ne voyons
 qu'une étendue en longueur & largeur ; car la couleur , on en
 convient aujourd'hui , n'appartient pas au corps ; en touchant
 une surface nous touchons une étendue impénétrable , ce qui
 est au dedans est de même nature , c'est le reste de cette éten-
 due impénétrable , qui s'étend non seulement en longueur & en
 largeur , mais aussi en profondeur. Si on prend une lame de
 plomb extrêmement mince & déliée , & qu'on la réduise en-
 suite en une masse cubique , une grande partie de ce qu'on dé-
 couvroit auparavant dans la surface , par les yeux & par le
 tact , se trouvera caché au dedans de la surface : en devient-il
 pour cela moins connoissable ? Si M. de Muschembrock pré-
 tend que nous ne connoissons pas la contexture particulière
 des parties qui constituent l'or ou le plomb ; je lui réponds
 que nous ne découvrons pas non plus cette contexture dans
 la surface , ni par les yeux , ni par le tact ; & que d'ailleurs , il
 ne s'agit pas ici de ce qui fait la différence essentielle de
 l'or & du plomb ; mais de ce qui fait comme la substance fon-
 cière de l'un & de l'autre.

XXVI. Réponse.

Enfin , dira-t-on , l'expérience ne nous force-t-elle pas de
 reconnoître dans la matière une force d'inertie , & une force
 d'attraction ? Ces forces ne peuvent pourtant se déduire de
 l'idée de l'étendue , donc l'étendue n'est pas la substance in-
 time de la matière , ou du corps en général.

L'expé-

XXVII. Ce que c'est que la force d'inertie dans la matiere.

L'expérience nous apprend qu'un corps perd toujours de son mouvement, quand il en communique quelque partie à un autre corps. Mais qu'il y ait dans le corps une force proprement dite, par laquelle il résiste au mouvement d'un autre corps, c'est ce que l'expérience n'apprend pas : bien loin de là, on peut prouver, qu'on ne sauroit admettre dans les corps une force proprement dite de communiquer le mouvement, ou d'y résister sans contredire ouvertement, ou les notions les plus claires, ou les expériences les plus constatées. Des corps doués de telles forces qui agiroient les uns contre les autres, étant des causes nécessaires, c'est une notion évidente par elle-même, que leur action devoit toujours être proportionnelle à la force avec laquelle ils agiroient. D'un autre côté, l'expérience fait voir, que dans la composition des mouvements, deux corps perdent plus de mouvement, qu'ils n'en communiquent, & qu'au contraire, dans la décomposition des mouvements, un corps en communique plus qu'il n'en perd. Donc si la communication des mouvements dependoit d'une force proprement dite qui fut dans les corps, soit pour le communiquer, soit pour y résister, l'effet ne répondroit pas toujours à la force avec laquelle les corps agiroient les uns contre les autres; mais il arriveroit au contraire, que l'effet seroit tantôt moindre & tantôt plus grand que sa cause. La communication du mouvement dans les corps, ne dépend donc que des Loix pleines de sagesse, selon lesquelles, l'Auteur de la Nature pour exécuter ses propres Decrets, l'entretient & le régle dans les corps par une action immédiate, libre & toute-puissante.

XXVIII. De l'attraction. Doctrine de M. de Muschembrock.

Quant à l'attraction, l'expérience apprend aussi, que quand deux corps sont placés à une certaine distance l'un de l'autre, ils s'approchent réciproquement, & s'attachent ensuite fortement l'un à l'autre; mais qu'un tel effet soit produit par une force d'attraction proprement dite, c'est ce que l'expérience n'apprend pas. Les Partisans de l'attraction, qui prétendent que, tout ce que nous connoissons des corps, nous devons l'appren-

„ l'apprendre par le secours de nos sens extérieurs. Ont-ils
 jamais apperçu une telle force d'attraction dans les corps par
 aucun de leurs sens? Je montrerai plus bas dans mes réponses
 à M. Locke, que si l'on devoit admettre dans la nature
 une attraction distinguée de l'impulsion, cette attraction ne
 pourroit être non plus que l'impulsion, qu'un effet de l'action
 immédiate de Dieu; avec cette seule différence, que la ren-
 contre des corps n'en seroit pas l'occasion. Cependant qu'il
 me soit permis, avant que de quitter ce sujet, de faire une
 courte réflexion sur la maniere de raisonner de quelques fa-
 meux Philosophes, qui défendent l'attraction proprement dite.
 M. de Muschembrock tom. 1. chap. 1. §. 5. établit comme
 une Loi générale de la nature, „ que tout changement que
 „ nous voyons survenir aux corps, n'arrive que par le moyen
 „ du mouvement. Soit, comme il l'explique ensuite, qu'un
 tel mouvement soit sensible, soit qu'il provienne d'une ma-
 tiere invisible, telle que l'air, ou le feu qui environnent les corps,
 les pénètrent & en agitent insensiblement les parties. D'un
 autre côté, le même Auteur parlant chap. 18. de la vertu
 attractive des corps, & en particulier de l'Aimant, auquel il
 ne manque pas d'attribuer une telle vertu, rapporte cette ob-
 servation déjà ancienne & commune, que „ le fer se change
 „ en Aimant, après être resté dans la même place sans se
 „ mouvoir pendant un grand nombre d'années, & sans avoir
 „ été rongé par la rouille. Il rapporte même d'après M. du Fay,
 une observation tout-à-fait singulière sur ce même sujet, elle
 ne fera peut-être pas ici hors de place, quand ce ne seroit que
 pour égayer la matiere. „ On voit, dit-il, sur une Tour de
 „ Marseille une grosse Cloche, laquelle se meut sur une grosse
 „ barre de fer, qui tourne des deux côtés dans une pierre
 „ molasse: cette barre est posée de niveau, & s'étend d'Orient
 „ en Occident, & autant qu'on peut s'en assurer par certaines
 „ remarques, tout cela doit avoir existé de cette maniere, il
 „ y a 420 ans (le livre de l'Auteur est imprimé en l'an 1739.)
 „ il s'est amassé aux deux extrémités de cette barre & de cette
 pierre,

„ pierre, une espèce de rouille épaisse, composée des particu-
 „ les qui se sont détachées de la pierre & du fer, & de l'huile
 „ avec laquelle on a graissé la barre, à quoi se fera aussi atta-
 „ ché le sel volatile répandu dans l'air: il s'est formé de tout
 „ cela une masse, qui étant tombée de la pierre, possède
 „ une grande vertu magnétique distribuée dans toutes ses
 „ parties.

XXIX. Consé-
 quence de cette
 Doctrine contre
 l'attraction.

Le principe & les observations de M. de Muschembrock supposées, je raisonne ainsi. Le Fer qui se change en Aimant après être resté dans la même place, subit un changement, puisqu'il acquiert la vertu attractive qu'il n'avoit pas auparavant; & cette nouvelle vertu est un effet de ce changement intérieur arrivé dans le Fer. Or un tel changement, selon la Loi générale établie ci-dessus par M. de Muschembrock, ne peut être causée que par le mouvement d'une matière subtile, qui environne le Fer, le pénètre, & donne à ses parties un nouvel arrangement par le mouvement qu'il leur imprime. C'est donc du changement de contexture dans le Fer, & d'une cause purement mécanique, que dépend la vertu magnétique que le Fer acquiert: Ce n'est donc pas une vertu d'attraction proprement dite; laquelle doit être indépendante de la figure & du mouvement des parties du corps; puisque selon ses auteurs, c'est une propriété aussi essentielle à la matière, que l'étendue ou la divisibilité.

XXX. Doctrine
 de M. Neuton.
 Conséquences de
 cette Doctrine
 contre l'attrac-
 tion proprement
 dite.

Tous les Philosophes conviennent, que c'est l'ignorance, où nous sommes de la véritable cause de certains effets naturels, qui les fait attribuer, par ceux qui font profession de vouloir tout expliquer, à des qualités occultes qu'ils supposent résulter de la forme spécifique des choses. Cette méthode est hautement désapprouvée par M. Neuton sur la fin de son traité d'Optique. Il y propose la force d'inertie & la force d'attraction, non comme des qualités occultes qui résultent de la forme spécifique, ou ce qui revient au même de l'essence des corps, mais comme des Loix générales, ou des principes généraux de mouvement. On voit par là, que les Neutoniens qui sont

de l'attraction une propriété intrinseque & essentielle de la matiere s'éloignent du sentiment de leur maître, & tombent dans les absurdités qu'il reproche lui-même aux Aristoteliens. S'ils disent que l'inertie, la gravité & l'attraction ne sont pas des qualités occultes dans les corps, mais des qualités manifestes; je leur demande s'ils entendent que ces qualités sont manifestes quant à leurs effets, ou s'ils veulent de plus qu'elles soient manifestes quant à la force qui produit ces effets. On ne doute pas que les effets de l'inertie, de l'attraction, de la gravité ne soient manifestes; on les expérimente à tout moment: mais prétendre qu'il y ait dans les corps une force proprement dite, d'inertie, une force de gravité & d'attraction, qui fasse que les corps s'attirent réciproquement, & qui produise les effets manifestes que nous voyons; c'est admettre dans les corps, des qualités qu'on suppose causes des effets manifestes, & qui ne sont pas elles-mêmes certainement manifestes; & c'est ce que M. Neuton condamne: prétendre que de telles qualités sont manifestes aussi bien que les effets qu'on leur attribue, c'est heurter visiblement le bon sens, & c'est de plus contredire ouvertement l'autorité de M. Neuton, qui dit en termes exprès, „ que ce „ qu'il appelle attraction, peut être produit par impulsion „ ou par d'autres moyens inconnus; qu'il n'emploie ce mot „ que pour signifier en général une force quelconque, par „ laquelle les corps tendent les uns vers les autres, quelle „ qu'en soit la cause; & c'est pour cela que M. Neuton se réduit enfin à ne proposer cette attraction, que comme une loi générale, ou un principe général de mouvement. Enfin s'ils disent que ce principe de mouvement est dans la matiere, ou soit dans les corps, il faudra qu'ils reconnoissent que la gravité résulte de la forme spécifique de la matiere. ou du corps en général; & que les différentes attractions qu'on remarque dans les différents corps, comme dans l'Aimant, dans les corps huileux &c., qui agissent selon des loix si différentes, résultent de la forme spécifique de ces différents corps;

& c'est encore ce que M. Neuton condamne ; c'est reprendre ces qualités occultes, qui selon lui arrêtent le progrès de la Philosophie naturelle, & qui pour cela ont été rejetées dans ces derniers tems: c'est reprendre en un mot le principe fondamental du système Aristotelicien, que l'essence des corps naturels, est le principe de leur mouvement & de leur repos : *Natura est principium motus, & quietis &c.*

D'où vient donc que les Philosophes sont si portés à introduire de semblables qualités dans la Physique: c'est, comme on vient de le remarquer, l'envie & l'impossibilité de tout expliquer qui les y entraîne ; & c'est ce qui fait voir, que ceux qui reprochent au Cartésianisme l'orgueilleuse présomption de prétendre de tout connoître, ne sont pas exemts de ce défaut, avec cette différence que les Cartésiens ne suivent que les idées toujours claires du Méchanisme, au lieu que leurs adversaires se font un plaisir de s'enfoncer dans l'obscurité des qualités, qu'ils veulent défendre à quelque prix que ce soit, quoiqu'ils avouent quelquefois qu'elles sont inintelligibles.

XXXI. Règle générale pour écarter de la Physique les qualités occultes.

Mais pour déraciner de la Physique ces fortes de qualités, qui l'ont si étrangement défigurée, & empêcher qu'elles n'y repullulent, ne pourroit-on pas proposer cette règle générale pour l'explication des effets naturels: savoir: que tout effet que l'on remarque dans les corps, & que l'on conçoit pouvoir être produit par une cause extérieure, quoiqu'on ne connoisse pas distinctement qu'elle est cette cause, ne doit jamais être attribué à une qualité intrinsèque des corps, dans lesquels on observe cet effet. Cette règle est fondée sur les notions claires de la substance & des facultés d'un sujet, telles qu'on les a expliquées ci-dessus. Mais on peut encore mieux l'éclaircir par des exemples. On remarque visiblement que la flamme s'élance continuellement du centre à la circonférence. Il n'y a pas long-tems que la véritable cause de cet effet a été incontestablement démontrée. On fait que les anciens Philosophes l'ont

l'ont attribuée à une tendance naturelle qu'ils supposoient dans le feu de bas en haut ; cependant ils concevoient qu'un tel mouvement pouvoit être produit par une cause extérieure, qui poussât la flamme de bas en haut. Voici comme Cicéron s'en explique dans son premier livre des Tusculanes. Après avoir dit que des quatre Elements, deux tendent au centre, & deux à la circonférence, il ajoute ces mots: *Sive ipsa natura superiora appetente, sive quod a gravioribus leviora natura repellantur*. Cicéron concevoit donc que le mouvement de la flamme pouvoit naître ou d'une tendance naturelle qui fût en elle, ou de l'action d'une cause extérieure qui la poussât du centre à la circonférence. Cela posé, il devoit selon la regle proposée, rejeter constamment la tendance naturelle, & poser pour certain que ce mouvement étoit produit par cette cause extérieure ; quoiqu'il ignorât quelle elle étoit précisément, & comment elle agissoit sur la flamme. Ainsi en attendant que l'expérience eût découvert cette cause, comme elle a été depuis découverte, il auroit écarté de la Physique une de ces qualités occultes, que la vérité fait toujours disparaître, dès qu'elle vient à être connue.

Comme on ignoroit autrefois, pourquoi la flamme se meut du centre à la circonférence, on ignore peut-être encore aujourd'hui pourquoi au contraire une pierre tend de la circonférence au centre. On conçoit que cet effet pourroit être produit par une tendance naturelle de la pierre, ou bien par une cause extérieure qui poussât la pierre de la circonférence au centre. M. Neuton lui-même reconnoit, liv. 3. de son traité d'Optique quest. 21. qu'un milieu étheré extrêmement élastique suffit pour pousser les corps avec toute cette puissance, que nous appellons gravité. Il reconnoit, quest. 18. 19. 20. que ce milieu étheré peut aussi produire les réfractions & les réflexions de la lumière ; ce qu'il confirme à la fin de la question 29. Cela posé, je dis selon la même regle, qu'on ne doit pas balancer à rejeter la ten-

XXXII. De la cause de la pesanteur.

dance naturelle , ou l'attraction proprement dite , & à reconnoître que ces effets font produits par l'action d'un milieu ; quoiqu'on ignore peut-être encore la nature de ce milieu élastique , & la maniere dont il agit sur les corps , comme on ignoroit du tems de Ciceron , la nature du milieu qui agit sur la flamme , & la pousse du centre à la circonférence .

XXXIII. De la cause de l'élasticité .

Il en est de même de l'élasticité ; on peut l'attribuer , si l'on veut , à une force naturelle & intrinsèque de répulsion . Mais pourtant l'on conçoit qu'elle peut provenir de l'action ou de la pression d'un fluide extrêmement subtil & agité . On ne doit donc pas non plus balancer . La regle proposée nous conduit à la pression du fluide ; & l'expérience confirme ce sentiment . L'eau en se raréfiant devient élastique . La cause qui produit la raréfaction , est certainement une matiere subtile & extrêmement agitée qu'on appelle feu . Ce même fluide est donc aussi la cause de l'élasticité , que l'eau acquiert en se raréfiant . On conçoit nettement qu'en comprimant l'eau que le feu raréfie , on met un obstacle à l'action du feu , qui par son mouvement écarte les particules de l'eau en les poussant de toutes parts ; l'action du feu tend donc à surmonter & à repousser cet obstacle . En faut-il davantage pour l'élasticité ?

Je n'apporte pas d'autres exemples , pour n'être pas trop diffus . Mais , si l'on veut prendre la peine de faire une application de cette regle à toutes les qualités occultes de la Physique ancienne , reconnues aujourd'hui pour fausses & inutiles ; on reconnoitra aisément qu'elles sont toutes détruites par la regle que je viens de proposer . Cette même regle nous oblige à chercher ailleurs que dans la matiere , le principe de son mouvement actuel , & nous fait ainsi remonter jusqu'à l'auteur de la nature , qui , comme le dit fort bien le Docteur Clarke , 2. replique à M. Leibniz , met continuellement en exécution par sa puissance le dessein qu'il a formé dès le commencement par sa sagesse .

Après

Après avoir montré que l'idée de l'étendue est l'idée d'une véritable substance, & que c'est de cette idée que découlent toutes les propriétés que nous connoissons dans les corps, il est aisé de déterminer ce que c'est précisément que l'idée de l'espace pur, que quelques gens font valoir comme une preuve incontestable de son existence; & ensuite quelle idée on doit attacher à ce mot de matiere premiere, ou de matiere en général, pour ne pas s'éloigner des principes de la saine Philosophie.

L'idée de l'espace pur, n'est autre que l'idée de l'étendue, considérée simplement selon sa longueur, sa largeur & sa profondeur, sans aucun égard à l'impenétrabilité, & aux autres propriétés qui en découlent. Cette idée ainsi abstraite, nous représente l'étendue de l'Univers, comme dénuée de toute qualité, & nous la fait concevoir comme un espace pur, qui s'étend d'une manière uniforme au de là de toutes les bornes, que notre imagination peut lui prescrire; & cela par les raisons que j'ai alléguées dans ma défense du sentiment du P. Malebranche, sur la nature des idées. De là venant à considérer les corps sensibles qui composent l'Univers, ils nous paroissent fort différens de cette étendue abstraite; & nous jugeons qu'ils sont placés dans cette étendue, parceque nous la concevons comme fixe & immobile; au lieu que nous voyons les corps sensibles changer continuellement de place; or ce jugement vient de ce que nous ne songeons pas, que l'idée de ce prétendu espace, n'est autre qu'une idée abstraite de l'étendue, en tant qu'elle est une propriété commune à tous les corps qui composent cet Univers; & qu'ainsi elle nous doit paroître dépouillée de toute qualité sensible, & de plus, uniforme, fixe, & immobile. Mais réellement chaque corps en particulier fait partie de cette étendue considérée *in concreto*, & ainsi chaque corps est à lui-même son propre lieu intérieur: mais cela n'empêche pas qu'on ne puisse considérer l'étendue abstraite comme un espace pur, uniforme, & immobile, qui renferme tous les

XXXIV. Idée
de l'espace pur.

corps

corps sensibles, & par rapport au point fixe, duquel nous concevions que les corps se meuvent & changent de place. Ce n'est qu'en ce sens qu'on doit entendre ce que je répète souvent en cet ouvrage; qu'il est essentiel à tout corps d'occuper une place dans l'espace: que le mouvement n'est que l'existence du corps en différentes parties de l'espace successivement &c.; je me suis accommodé ainsi aux suppositions ou aux expressions de ceux, dont je combats les sentimens pour le faire avec plus de force, & tirer de ces suppositions mêmes, de quoi démontrer la fausseté de leurs principes.

XXXV. Idée
de la matière
première.

L'idée de la matière première, c'est l'idée de cette même étendue en longueur, largeur & profondeur, considérée de plus, comme impénétrable & divisible en parties parfaitement homogènes: dans cette vaste étendue qui constitue la matière première, on peut donc concevoir comme une infinité de très petites particules, toutes distinctes les unes des autres, & de toutes sortes de figures. On conçoit que ces particules peuvent devenir extrêmement dures ou cohérentes; quelque soit la cause de leur dureté; qui sera, selon les différents systèmes, ou la compression du reste de la matière, considérée dans un état de parfaite fluidité, ou les mouvements conspirants, selon la pensée de M. Jean Bernouilli dans sa nouvelle Physique celeste; ou enfin, si l'on veut, une loi d'attraction; quoiqu'il ne paroisse pas que celle-ci puisse avoir lieu dans le système du plein. Ces particules de différente figure, étant ainsi devenues extrêmement dures, pourront s'attacher & s'unir les unes aux autres, & former, par leurs divers arrangements, des corpuscules essentiellement différens les uns des autres. Ces corpuscules qui peuvent être aussi d'une dureté à ne pouvoir être divisés par aucune force naturelle que ce soit, seront donc autant de petits corps élémentaires, dont l'assemblage formera les éléments sensibles, tels que l'eau, le sable, le limon, l'huile & tous les corps qu'il plaira aux Physiciens de regarder comme simples & élémentaires. Enfin des différentes combinaisons de

ces corps élémentaires entr'eux, on conçoit que naissent tous les corps mixtes, tels que les animaux, les végétaux &c. Ainsi tous les corps sont composés d'une même substance, c'est-à-dire, de l'étendue impénétrable en longueur, largeur & profondeur : malgré l'homogénéité de cette substance, ils diffèrent essentiellement entr'eux, par les divers arrangements & la différente contexture des particules de cette substance homogène. L'or & l'argent ne diffèrent que par la grosseur, la figure, la liaison, la densité des particules dont ils sont composés. Mais ces particules sont substantiellement de même nature.

Tel est le fondement de la Physique moderne, on ne peut reconnoître dans les corps une différence véritablement substantielle & indépendante des affections qu'on appelle mécaniques, sans en revenir aux formes substantielles, ou à quelque chose de semblable. C'est là pourtant où quelques nouveaux Philosophes, dont les écrits sont d'ailleurs si estimables par la politesse & le bon goût, voudroient encore nous ramener aujourd'hui.

M. de Voltaire dans son traité de Métaphysique, qui a paru à la tête de ses éléments de la Philosophie Newtonienne de l'édition de Londres 1741., est obligé de reconnoître que Neuton pensoit à peu près comme Descartes sur la matière première ; mais en même tems il a soin de faire remarquer que ce n'est pas le raisonnement comme Descartes, mais une fausse expérience de Boyle, qui l'avoit conduit à ce sentiment ; & que s'il n'eût pas été trompé, en croyant après Boyle, que l'eau se change en terre, il est à croire qu'il auroit pensé tout autrement ; „ puisqu'il ne formoit jamais de „ jugement qui ne fût fondé ou sur l'évidence des Mathé- „ matiques, ou sur l'expérience. Pour moi, je trouve dans M. Neuton, le système de la matière première établi de telle sorte, qu'il ne paroît pas que ce soit la seule expérience de Boyle qui l'y ait conduit, & qu'il eût dû par conséquent rejeter ce système, s'il étoit venu à découvrir la fausseté

de cette expérience. Mais quoiqu'il en soit, est-il bien décidé qu'on ne puisse former de jugement certain, qui ne soit fondé sur l'évidence des Mathématiques ou sur l'expérience? N'y a-t-il donc point d'autre principe qui puisse éclairer l'Esprit, & le conduire de raisonnement en raisonnement dans la recherche des vérités, qui sont hors de la sphère des Mathématiques & de l'expérience? Si cela est, il ne faudra plus compter parmi les sciences, ni la Métaphysique, ni la Morale. Et cependant on a cru jusqu'ici que c'étoit à la Métaphysique à répandre la lumière jusques sur les principes mêmes de la Géométrie. Mais voyons un peu s'il y a toujours bien de la justesse dans les raisonnements de ceux, qui ne veulent former de jugement qui ne soit fondé ou sur l'évidence des Mathématiques, ou sur l'expérience.

XXXVI. Première objection contre la matière première, qu'on ne peut s'en former aucune idée.

„ Qu'est ce qu'une matière première, dit M. de Voltaire; qui n'est rien des choses de ce monde, & qui les produit toutes? C'est une chose dont je ne puis avoir aucune idée, & que par conséquent je ne dois point admettre. Il est bien vrai que je puis me former en général, l'idée d'une substance étendue, impénétrable & figurable, sans déterminer ma pensée où à du fable, où à du limon, où à de l'or &c.; mais cependant ou cette matière est réellement quelque-une de ces choses, ou elle n'est rien du tout. De même je puis penser à un triangle en général, sans m'arrêter au triangle équilatéral, au scalène, à l'isocèle. Mais il faut pourtant qu'un triangle qui existe; soit l'un de ceux-là. Cette idée seule bien pesée, suffit peut-être pour détruire l'opinion d'une matière première.

XXXVII. Réponse.

On ne doit pas dire que la matière première ne soit rien des choses de ce monde, elle est au contraire toutes les choses de ce monde; j'entends du monde corporel, puisque tous les corps sont composés de cette matière première; qu'ils ne sont que des masses de cette matière, qui ne diffèrent entr'elles que par les divers arrangements de leurs parties. Cette matière première pourroit même exister actuellement

fans

fans être ni fable, ni or, ni limon &c. : alors ce feroit ,
 comme le dit fort bien M. de Gamaches, ce que les Philo-
 fophes entendent communément par le nom d'espace, mais
 un espace doué de toutes les propriétés qui lui conviennent
 essentiellement, comme à une chose positivement étendue,
 c'est-à-dire un espace impénétrable, & divisible en parties par-
 faitement homogenes. La comparaison que fait M. de Vol-
 taire entre une telle étendue en général, & un triangle en
 général n'est pas juste. L'équivoque de ce terme, *en général*
 lui a imposé. L'idée du triangle en général est une idée ab-
 strainte : l'idée de la matiere en général, ou de la matiere
 premiere n'est pas une idée abstraite, mais l'idée d'une ma-
 tiere homogene & réelle, dont tous les corps sont compo-
 sés. Il en est de la matiere premiere par rapport à l'or, au
 fable, au limon &c., comme de l'idée du fer par rapport à une
 horloge ; à une ferrure, à une scie, à un coffre &c. le fer
 est comme la matiere premiere de ces ouvrages de l'art. Le
 fer en un sens n'est ni une horloge, ni une ferrure, ni une
 scie &c., & en un autre sens, il est toutes ces choses ; car
 ces différentes choses ne sont que le fer même arrangé d'une
 telle ou telle façon. Tous les corps naturels ne sont que les
 ouvrages de l'art, ou de la sagesse du Créateur agissant sur
 la matiere. C'est en ce sens que Platon a défini la nature :
Ars Dei in materia. C'est en façonnant les différentes par-
 ties de la matiere homogene selon les desseins de sa sagesse,
 que le Divin Ouvrier en a tiré toutes les productions de la
 nature. Et cela soit qu'il ait créé premierement la matiere
 dans cet état de parfaite homogenéité, & qu'ensuite il en
 ait arrangé les différentes parties, selon qu'il a jugé à pro-
 pos, soit qu'il l'ait créée toute partagée en différents amas,
 & avec ces divers arrangements qui constituent les différents
 corps. Car l'un & l'autre lui étoit égal. Tout ainsi qu'on
 conçoit qu'en voulant créer une horloge, il auroit pu commen-
 cer par créer la matiere, dont il auroit voulu qu'elle fût com-
 posée, & lui donner ensuite l'arrangement convenable pour

en faire une horloge ; ou bien créer tout d'un coup cette matière dans l'arrangement qu'elle doit avoir pour constituer une horloge.

L'Illustre Auteur du spectacle de la nature dans son histoire de la Physique expérimentale, Entretien VIII. trouve *admirables* les Philosophes, qui admettent une matière première (ce sont pourtant de son aveu tous les Philosophes qui ont jamais été) *de chercher l'analyse de l'or, & de le réduire en ses principes pour les pousser jusqu'à la matière première. Autant vaudroit, ajoute-t-il, analyser des fleurs au fourneau des Chymistes dans l'espérance de trouver en dernière décomposition une fleur en général au fond du récipient.* Quelque brillante que soit cette comparaison d'une fleur en général avec la matière première, on sent bien qu'elle n'est pas plus juste que celle que M. de Voltaire a tirée du triangle en général : & la même réponse peut bien suffire pour détruire l'impression, que ces fortes de traits font ordinairement dans l'esprit des Lecteurs, qui pour la plupart sont plus frappés de ce qui éblouit l'imagination, que de ce qui éclaire l'entendement.

XXXVIII. Seconde objection; qu'en remuant au hazard la matière on en pourroit former des corps organisés.

„ 2. Dit M. de Voltaire, si la matière quelconque mise en mouvement suffisoit pour produire ce que nous voyons sur la terre, il n'y auroit aucune raison pour laquelle de la poussière bien remuée dans un tonneau, ne pourroit produire des hommes & des arbres, ni pourquoi un champ semé de bled, ne pourroit pas produire des Baleines & des Ecrevisses au lieu de froment.

XXXIX. Réponse.

Tous les ouvrages de l'art, quelques merveilleux qu'ils soient, ne s'exécutent pourtant qu'avec de la matière & du mouvement. C'est par le mouvement qu'un ouvrier coupe & retranche les parties superflues d'une masse de matière, pour en faire les pièces qui doivent composer sa machine; & c'est par le mouvement qu'il les assemble dans la juste disposition, où elles doivent être pour former un seul tout, qui réponde à l'unité du dessein qui a réglé son action. Cette vérité supposée, si un homme qui n'auroit d'autre idée

de la construction de ces machines ingénieuses , qui malgré leur simplicité, ne laissent pas que de renfermer un nombre prodigieux de parties , dont la liaison réciproque plus admirable encore que la structure de chacune en particulier , ne pourroit être devinées que très difficilement par un habile Mécanicien , qui les verroit defassemblées & dispersées confusément sur une table : tels que sont, par exemple , les Tableaux mouvants du fameux Pere Sebastien , qui a su imiter , selon la judicieuse remarque de M. Fontenelle, d'assez près le Méchanisme des Animaux par l'art merveilleux de réduire en un petit espace un grand nombre d'organes, qui produisent de grands effets ; si , dis-je, un homme qui n'auroit d'autre idée de la construction , sinon qu'elle est composée d'une certaine matiere arrangée par le moyen du mouvement , s'avifât sérieusement de prendre une certaine quantité de cette matiere , de la couper , de la remuer & d'en assembler au hazard les différentes parties , dans l'espérance de rencontrer enfin une construction parfaitement semblable à celle d'un tableau mouvant du P. Sebastien , que devoit-on penser de la conduite de cet homme ? Or peut-on s'imaginer qu'il fût plus aisé de rencontrer la construction d'un arbre ou d'un cheval, en remuant de la poussiere dans un tonneau ? M. de Voltaire avoue dans ce même chapitre que les mêmes sels, les mêmes soufres, en un mot les mêmes Elements qui forment le bled par un certain arrangement, forment aussi, mais par un autre arrangement, notre sang, nos chairs, & tout ce que nous sommes quant au corps. Qu'il dise donc pourquoi une certaine quantité de ces sels, de ces soufres &c. en un mot une certaine quantité de farine bien remuée dans un tonneau, ne produiroit pas le sang & les chairs d'un animal ? Mais qui ne voit que si pour exécuter les ouvrages de l'art , le mouvement qu'on imprime à la matiere ne doit pas être un mouvement quelconque , un mouvement aveugle, mais qu'il doit être réglé & mesuré selon certaines loix, qui portent toujours le caractère d'une intelligence plus

ou moins étenduë; les ouvrages de la nature infiniment supérieurs aux ouvrages de l'art par le nombre, la variété, la délicatesse, & la précision de leurs parties, par cette infinité de combinaisons & de rapports des unes avec les autres, qui se réduisent enfin à l'unité la plus juste & la plus régulière, ne peuvent donc être formés que par le moyen d'un mouvement réglé sur des loix qui portent le caractère d'une sagesse absolument infinie.

XL. Que la détermination des especes s'accorde parfaitement avec l'idée d'une matiere premiere & homogene.

„ Quand donc M. de Voltaire ajoute que puisqu' aucun
 „ mouvement, aucun art n'a jamais pu faire venir des pois-
 „ sons au lieu de bled dans un champ, ni des nestes au
 „ lieu d'un agneau dans le ventre d'une brebis, ni des ro-
 „ ses au haut d'un chêne, ni des soles dans une ruche
 „ d'abeilles &c.; on en doit conclure que toutes les especes
 „ ont été déterminées par le Maître du monde, qu'il y a
 „ autant de desseins différents qu'il y a d'especes différentes,
 „ & que de la matiere & du mouvement il ne naîtroit
 „ qu'un cahos éternel sans ces desseins; tout ce qu'il dit là
 est vrai, mais tout aussi s'accorde parfaitement avec nos
 principes sur la matiere premiere & le mouvement. Quand
 nous disons que tous les corps sont composés d'une même
 matiere, & qu'ils ne diffèrent entr'eux que par les divers
 arrangements des parties de cette matiere, nous ne préten-
 dons pas qu'un mouvement aveugle soit la cause efficiente
 de ces divers arrangements. Bien loin de-là, nous ne recon-
 noissons aucune efficience proprement dite dans le mouve-
 ment: nous ne le regardons que comme une passion dans la
 matiere; & comme nous pensons qu'il n'y a que celui qui
 donne & conserve l'Être à la matiere, qui puisse lui imprimer
 le mouvement: nous croyons aussi que cet Être infiniment
 puissant & infiniment sage regle tous les mouvements,
 & tous les arrangements qu'il donne à la matiere sur les
 desseins éternels de sa sagesse. J'avoue que dès le commen-
 cement du monde, Dieu a déterminé sur autant de desseins
 & de plans particuliers, selon notre maniere de concevoir,
 l'orga-

l'organisation particulière de toutes les espèces d'animaux & de plantes, dont il a voulu enrichir & parer la nature ; mais puisque M. de Voltaire convient que les mêmes Elements différemment arrangés dans le bled & dans notre corps forment l'un & l'autre, il faut aussi qu'il convienne que les germes de tous les animaux & de tous les végétaux, qui contiennent leurs corps déjà tous formés & organisés, sont composés de ces mêmes Elements seulement arrangés d'une manière un peu différente dans les uns & dans les autres. De-là il suit que quoique tous ces germes soient formés d'une même matière, cependant leur texture particulière, la conformation & la disposition déterminées de leurs fibres & de leurs vaisseaux, est une cause très-suffisante pour faire qu'ils ne puissent croître, & se développer que d'une manière déterminée, & qu'ainsi la seule différence de l'arrangement, que le Créateur a mise entre les différentes parties de la matière, fera toujours qu'on ne verra jamais croître des poissons au lieu de bled dans un champ, ni des roses au haut d'un chêne, ni des nesses au lieu d'un agneau dans le ventre d'une brebis &c.

Mais au moins, repliquera-t-on, ces Elements dont les végétaux & les Animaux sont composés, ces Etres primitifs qui ne se décomposent jamais, dont on ne peut tirer que leurs propres parties plus atténuées, de tels Elements ne peuvent être formés d'une seule matière homogène : il faut que chacun ait sa nature propre & invariable. L'expérience même confirme ce sentiment, puisque le sel n'a jamais pu être changé en soufre, l'eau en terre, l'air en feu, l'or en sable &c., donc ces natures sont chacune à elles-mêmes leur matière première. Tel est le dernier argument de M. de Voltaire, & telle est aussi la preuve, sur laquelle l'Auteur du spectacle de la nature insiste davantage pour appuyer le même sentiment.

XLI. Troisième objection contre la matière première : que les Elements ont chacun leur nature propre & invariable.

Sans entrer ici dans des détails de Physique & de Chymie, XLII. Réponse.
par lesquels on pourroit peut-être fort bien prouver que

tous

tous ces prétendus Elements ne font ni si simples, ni si invariables qu'on les suppose; pour répondre solidement à l'objection proposée, il n'est besoin que d'écarter toute équivoque de l'état de la question. Si l'on prétend que les Elements, quels qu'ils soient, sont sortis tous formés de la main de Dieu, & que de la maniere, dont il les a formés, il n'y a dans la nature aucune force capable de les décomposer, & de les réduire en d'autres principes; c'est ce que nous n'aurons pas difficulté d'accorder; mais aussi ce n'est pas de quoi il s'agit. La question est de savoir, si ces Elements sont tous réellement formés d'une même matiere homogene; de sorte qu'une massule élémentaire d'or, par exemple, ne diffère d'une massule élémentaire d'eau, que par les divers arrangements des plus petites particules, dont ces massules sont composées. Je dis ceci dans la supposition de la divisibilité de la matiere à l'infini, que je regarde comme une vérité démontrée. Mais quand même on voudroit supposer, que les particules élémentaires sont autant d'atômes indivisibles, on en pourroit conclure tout au plus, que ces atômes diffèrent essentiellement par leur figure, mais non jamais par leur substance. Revenant donc à la supposition de la divisibilité de la matiere à l'infini, il est évident, que quand on dit que les particules élémentaires, les globules de l'eau, par exemple, sont parfaitement solides; on ne doit pas entendre par cette solidité, ou plutôt par cette dureté parfaite une indivisibilité absolue, mais seulement une très-grande force de cohésion, qui empêche que les parties, dont ces globules sont composés, ne puissent être divisées par l'action des corps qui les environnent. De là il suit évidemment qu'il n'y a pas contradiction que ces globules ne pussent changer de figure, si Dieu le vouloit. D'un autre côté il est clair, que si par la volonté de Dieu les globules de l'eau de sphériques qu'ils sont, devenoient cubiques, ils ne pourroient plus former par leur assemblage un corps sensible, tel que l'eau, mais un autre corps doué de qualités sensibles

tout-

tout-à-fait différentes : ce feroit un corps confistant, opaque, d'une densité, & par conféquent d'une gravité spécifique différente de celle de l'eau : il en est de même des maſſules élémentaires de l'or. Si Dieu leur faisoit changer de figure, il est évident que le corps qui en résulteroit ne pourroit conserver les mêmes qualités sensibles que nous remarquons dans l'or ; il y auroit du changement dans sa densité, dans sa couleur, dans sa flexibilité, dans sa fixité ; puisque de telles qualités dépendent essentiellement de la grosseur, de la configuration, & de la liaison des particules, dont l'or est actuellement composé . Ce feroit donc un corps d'une nature tout-à-fait différente de celle de l'or. Par là on voit que les Elements pourroient absolument changer de nature ; & que quand on dit qu'ils sont naturellement invariables & indéſtructibles, on ne doit pas entendre qu'ils soient tels essentiellement, mais seulement par l'institution de l'Auteur de la nature.

C'est donc pouſſer la chose un peu loin, que de dire avec M. de Voltaire „ que pour que les parties primitives de sel „ se changent en parties primitives d'or, il faut deux choses, anéantir ces éléments de sel, & créer des éléments „ de l'or. Puisque l'on conçoit aisément qu'en changeant la configuration intérieure des particules composantes les parties primitives de l'or & du sel, Dieu changeroit aussi la nature de ces parties primitives ; & qu'ainsi, puisque la nature de ces parties primitives dépend de la configuration des petites particules, dont elles sont composées, Dieu pourroit sans doute changer un élément de sel en un élément de l'or, en donnant aux particules de celui-là, le même arrangement, qui constitue la nature de celui-ci.

Une marque certaine qu'il y a de l'excès à prétendre, que la transmutation d'un élément en un autre élément soit absolument impossible ; c'est qu'une telle prétention a conduit M. Voltaire jusqu'à soutenir encore que „ puisque dans la „ constitution présente de cet Univers, l'élément qui sert à faire

XLIII. Contradiction de M. de Voltaire.

est impossible que

faire

„ faire un homme , soit changé en l'élément d'un arbre ou
 „ d'une pierre , il faudroit pour faire un élément de pierre
 „ à la place d'un élément d'homme , anéantir un de ces
 „ éléments , & en créer un autre à sa place ; & cela sans
 songer qu'un peu auparavant il avoit dit , que les mêmes
 éléments qui forment le bled , forment aussi par un différent
 assemblage le corps de l'homme . On auroit beau dire , pour
 justifier sa proposition , qu'il ne parle que de la constitution
 présente de cet Univers , une telle limitation ne peut faire
 ici aucun sens raisonnable . Car où il entend par cette con-
 stitution les loix établies dans la nature ; & en ce sens quoi-
 qu'il soit vrai que la transmutation d'un élément en un autre
 élément soit naturellement impossible , il ne s'en suit pas de
 là , que pour changer un élément en un autre élément , il fa-
 lût anéantir l'un , & créer l'autre en sa place ; puisqu'une
 telle voie seroit aussi extraordinaire , & aussi contraire à la
 constitution présente de cet Univers , que celle de changer
 la configuration intérieure de ces éléments : ou bien il entend
 par la constitution présente de cet Univers , la nature & l'es-
 sence de la matiere , telle qu'elle a été créée ; & en ce sens
 la proposition est absolument fausse , puisqu'à ne considérer
 que l'essence de la matiere indépendamment des loix établies ,
 la transmutation de l'or en sel n'est pas plus impossible , que
 la transmutation du bled en la chair d'un animal .

XLIV. Conclusion de ce discours : que tous les hommes ont la même idée de la substance des corps .

Nous avons donc prouvé jusqu'ici , que toutes les propriétés de la matiere se déduisent de l'idée de l'étenduë ; & on a vu que les principes mêmes de M. Locke , nous ont fourni des preuves convaincantes de cette déduction , & des réponses aux difficultés , qui en détournant l'attention de l'Esprit auroient pu la rendre douteuse . Or cela ne fait-il pas voir clairement , que M. Locke n'a pas une autre idée que le P. Malebranche de la substance de la matiere , quoiqu'il en juge différemment . Car premièrement M. Locke , & tous les hommes doivent avoir la même idée de l'étenduë ; puisque selon lui , l'idée de l'étenduë est une idée simple , par rapport à la-

à laquelle l'Esprit est passif, & qui doit être par conséquent la même dans tous les Esprits.

2. On a montré par les principes mêmes de M. Locke, qu'entre l'idée de l'étenduë, & celle de l'impénétrabilité, il y a une connexion nécessaire & si évidente, que l'Esprit en a une perception immédiate & intuitive. Or M. Locke avoue que la solidité ajoutée à l'étenduë, fait la substance du corps.

3. On a fait voir, que la distinction des parties, leur figure, leur mobilité, & leur divisibilité découlent nécessairement de l'idée d'une étenduë impénétrable, & M. Locke en tombe d'accord.

4. On a fait voir aussi, & M. Locke le dit expressément, que les qualités secondes des corps dépendent entièrement des différentes déterminations des qualités premières, c'est-à-dire, de la grosseur, de la figure, de la liaison, du mouvement des parties étenduës & solides, dont ils sont composés.

M. Locke voit donc, aussi-bien que le P. Malebranche, que l'étenduë est le soutien de toutes les qualités premières & secondes, que nous observons dans les corps; & tout homme qui voudra y apporter quelque attention, ne pourra manquer d'en voir autant. Or qu'est-ce que la substance des corps, sinon le sujet des qualités que nous y remarquons, lesquelles qualités n'existent que par l'existence de ce sujet, puisqu'elles ne sont que des manières d'Être, ou des modes de son existence. Or il est clair que l'impénétrabilité, la figure, la divisibilité &c. ne peuvent exister que dans l'étenduë. L'étenduë donc, en tant qu'elle existe avec ces modes ou manières d'Être, qui en sont inséparables, est la substance du corps; & considérée abstractivement en elle-même, elle en est l'essence; parceque c'est cette première chose que nous concevons dans les corps, & qui est la source de toutes leurs propriétés.

Voici enfin une preuve que l'étenduë ne peut être la propriété d'une autre substance plus occulte, à laquelle on vou-

XLV. Démonstration, que l'étenduë ne peut

droit

être une propriété de quelque substance occulte.

droit bien savoir ce qui manque pour être une véritable démonstration. Toute propriété est un mode de la substance, c'est-à-dire, qu'elle est la substance même, en tant que modifiée, ou existante d'une certaine manière. Donc on ne peut avoir une idée claire d'une propriété, qu'on n'ait une idée claire de la substance; puisque l'idée de la propriété renferme nécessairement l'idée de la substance dont elle est un mode, & que même elle n'est que l'idée de la substance, en tant qu'existante d'une certaine façon. Or nous avons une idée claire de l'étenduë; puisque c'est une idée simple, qui représente clairement à tous les hommes le même objet; je veux dire, une dimension en longueur, largeur & profondeur; & qu'une telle idée est l'objet de la Géométrie, qui est la plus claire de toutes les sciences. Donc si l'étenduë étoit la propriété d'une autre substance, cette substance ne pourroit être occulte, comme on le suppose; mais elle devroit être connue aussi évidemment que l'étenduë; puisque l'étenduë ne seroit que cette substance même. Ceux-là donc font une supposition visiblement absurde, qui prétendent que la substance de la matière est un certain sujet incompréhensible, dont l'étenduë n'est qu'une propriété.

XLVI. Que ceux, qui défendent cette substance occulte, ne jugent pas selon leurs idées.

En un mot M. Locke, & tous les Philosophes, qui refusent de reconnoître l'étenduë comme une véritable substance, raisonnent sur l'essence du corps à peu près, comme quelques Aristoteliciens sur l'essence des modes, de la rondeur, par exemple; un Aristotelicien voit aussi-bien qu'un autre homme, qu'en disposant les parties d'un corps de telle façon, que les parties de la circonférence soient toutes également éloignées de celle qui est au milieu, il en résulte essentiellement la rondeur dans ce corps: il voit donc évidemment que la rondeur n'est qu'une disposition de parties, & que cette disposition n'est pas différente des parties ainsi disposées. Il apperçoit donc évidemment ce que c'est que la rondeur, il en voit l'essence de la manière la plus claire & la plus distincte. Cependant malgré cette évidence, il lui plaît de juger que

que la rondeur est toute autre chose; que c'est une entité réellement distinguée & séparable du corps rond. Mais ce jugement fait-il qu'il n'ait les mêmes idées que les autres Philosophes. Non sans doute: il prouve seulement qu'un tel Philosophe ne juge pas selon ce qu'il voit. C'est ce que font ceux, qui ne peuvent s'empêcher de voir que l'étendue est ce que l'on conçoit de premier dans le corps, cette chose d'où découlent toutes ses propriétés; cette chose en un mot, par laquelle on conçoit qu'un corps, comme une pierre, a son existence propre, & qui malgré cela veulent recourir à des sujets occultes & incompréhensibles pour en faire la substance des corps.

Il est donc démontré, que c'est dans l'étendue impénétrable que consiste la substance de la matière, & que par conséquent les corps ne peuvent avoir d'autres facultés ou qualités, que celles qui résultent de la figure & du mouvement des parties de cette étendue impénétrable, dont ils sont composés. Il a de plus été démontré, que la faculté de penser ne peut consister dans aucun arrangement, ou mouvement des parties de la matière; puisque ce ne sont que des rapports de distance, qui n'ajoutent aucune perfection intrinsèque à la matière. Il paroît donc qu'on ne fauroit solidement établir les principes, sur lesquels M. Locke a fondé sa démonstration de l'immaterialité de Dieu, qu'il n'en résulte une démonstration invincible de l'immaterialité de toute substance pensante.



CINQUIEME PARTIE.

Examen des raisons , sur lesquelles M. Locke appuie son doute touchant l'immaterialité de l'Ame .

SECTION PREMIERE.

I. Exposition
du célèbre doute
de M. Locke sur
la materialité de
l'Ame .

C'Est au Chap. 3. du Liv. 4., où il traite de l'étenduë de la connoissance humaine, que M. Locke propose son fameux doute sur l'immaterialité de l'Ame .

Après avoir établi que l'étenduë de notre connoissance, est non seulement au dessous de la réalité des choses, mais qu'elle ne répond pas même à l'étenduë de nos propres idées ; parceque n'en connoissant pas tous les rapports, il nous est impossible de résoudre toutes les questions, qu'on peut faire sur chacune de ces idées, il en apporte deux exemples, l'un tiré de la Géometrie, l'autre de la Métaphysique.

„ Nous avons, dit-il, des idées d'un quarré, d'un cercle,
 „ & de ce qu'emporte égalité ; cependant nous ne serons
 „ peut-être jamais capables de trouver un cercle égal à un
 „ quarré, & de savoir certainement s'il y en a. Nous avons
 „ des idées de la matiere & de la pensée ; mais peut-être
 „ ne serons-nous jamais capables de connoître ; *si un Etre*
 „ *purement materiel pense ou non*, par la raison qu'il nous
 „ est impossible de découvrir par la contemplation de nos
 „ propres idées, sans révelation, si Dieu n'a point donné
 „ à quelques amas de matiere disposés, comme il le trouve
 „ à propos, la puissance d'appercevoir & de penser ; ou s'il
 „ a joint & uni à la matiere ainsi disposée, une substance
 „ immatérielle qui pense. *Car par rapport à nos notions, il*
 „ *ne nous est pas plus mal-aisé de concevoir, que Dieu peut*,
 „ *s'il lui plaît, ajouter à notre idée de la matiere la faculté*
 „ *de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre sub-*
 „ *stance avec la faculté de penser ; puisque nous ignorons*

„ en quoi confiste la pensée , & à quelle espèce de sub-
 „ stance cet Etre Tout-puissant a trouvé à propos d'accor-
 „ der cette puissance , qui ne fauroit être dans aucun Etre
 „ créé , qu'en vertu du bon plaisir & de la bonté du Créa-
 „ teur . Je ne vois pas quelle contradiction il y a , que Dieu
 „ cet Etre Pensant , Eternel , & Tout-Puissant donne , s'il
 „ veut , quelques degrés de sentiment , de perception & de
 „ pensée à certains amas de matiere créée & insensible , qu'il
 „ joint ensemble , comme il le trouve à propos ; quoique j'aie
 „ prouvé , si je ne me trompe , l. 4. c. 10. que c'est une parfaite
 „ contradiction de supposer que la matiere , qui de sa nature
 „ est évidemment destituée de sentiment & de pensée , puisse
 „ être ce premier Etre pensant qui existe de toute éternité .

On a déjà vu que la démonstration de M. Locke , que la matiere ne fauroit être le premier Etre pensant , est toute fondée sur ce principe , que la simple ou pure matiere n'est que de l'étenduë solide , incapable de se donner le mouvement , quand elle est une fois en repos , & dont les parties ayant reçu le mouvement ne peuvent que se heurter , se diviser , & rien de plus ; de sorte qu'il est autant impossible , que la matiere avec le mouvement puisse produire la pensée , qu'il l'est , que le néant produise la matiere ; parcequ'il faudroit pour cela que l'arrangement , c'est-à-dire , la juxtaposition ou relation locale des parties solides de la matiere devînt une pensée , *ce qui est la chose du monde la plus absurde* . Voila ce que M. Locke admet , & suppose comme évident par la contemplation de nos propres idées .

Puis donc que l'Etre , ou la réalité du sentiment de la perception & de la pensée , n'est point contenu dans la simple & pure matiere ; pour donner à la matiere quelques degrés de sentiment , de perception & de pensée , il faut absolument que Dieu lui ajoute quelques degrés d'Etre & de réalité de plus que ce qu'elle en a par sa propre nature , d'où il suit évidemment qu'un Etre *purement materiel* ne peut penser ; puisque de l'aveu de M. Locke , il ne peut
 acquérir

II. Qu'un tel doute renverse les principes de sa démonstration de l'immatérialité de Dieu .

acquérir la pensée par le simple arrangement des parties solides de la matière, mais seulement par l'addition de quelques nouveaux degrés d'Être, lesquels n'étant point contenus dans la pure matière, font qu'un Être matériel auquel ils sont ajoutés, ne peut, ni ne doit plus être considéré comme un Être purement matériel.

III. La réalité de la pensée ajoutée à la matière, devroit être une substance.

En second lieu, il est évident par la contemplation de nos propres idées, que tout Être qui a son existence & sa réalité propre distinguée de l'existence, & de la réalité d'un autre Être, est une substance qui ne peut appartenir à un autre Être, comme faculté ou mode de cet Être : c'est par là que nous connoissons qu'un caillou posé sur une planche est une substance distinguée de cette planche, & qu'il seroit de la dernière absurdité de penser que le caillou fût une faculté ou propriété de la planche, ou la planche, une faculté ou propriété du caillou.

Puis donc que la faculté de penser, de l'aveu de M. Locke ne peut être tirée du sein de la matière, ni produite par l'arrangement de ses parties; il faudroit pour l'ajouter à la matière, que Dieu la créât de rien, comme il a créé la matière même au commencement du Monde; & comme l'existence est l'effet de la création, il faut que tout Être que Dieu crée séparément d'un autre Être, ait aussi son existence propre distinguée de celle de cet autre Être. Ainsi la faculté de penser produite dans la matière, comme on le suppose, par une création distinguée de la création de la matière, aura son existence propre distinguée de celle de la matière; elle sera par conséquent une substance distinguée de la matière, & ne pourra plus en être une faculté ou propriété.

IV. La faculté de penser ajoutée à la matière, si elle n'est pas une substance; doit être un accident péripatéticien.

En troisième lieu, ou que M. Locke convient que les facultés d'un sujet, ne sont que des modifications de ce sujet, qui n'ont aucune réalité distinguée de celle du sujet, comme nous le connoissons évidemment par la contemplation de nos propres idées; & alors il doit aussi convenir que la matière

ne peut avoir d'autres facultés que celles qui dépendent de la grosseur, de la figure, du mouvement, & de la texture de ses parties solides, qui sont, selon M. Locke, les qualités premières de la matière, d'où dérivent toutes ses autres qualités ou facultés : & comme de son aveu la faculté de penser ne dépend aucunement de ces qualités premières de la matière, il s'ensuivra évidemment contre lui, que la faculté de penser ne peut jamais devenir une faculté de la matière : ou que M. Locke reconnoît que les facultés d'un sujet sont des Êtres distingués réellement de ce sujet, & pour lors il revient aux formes substantielles & aux accidents de l'école, qu'il rejette ailleurs avec tant de mépris comme de pures chimères ; & il devra par conséquent reconnoître contre ses propres décisions, que les deux facultés de l'Âme, qu'on appelle entendement & volonté, sont des Êtres distingués réellement de l'Âme ; & que Dieu pourroit détacher ces deux facultés de sa propre Âme, pour ajouter p. e. la faculté, ou l'Être de son entendement à son chapeau, & la faculté ou l'Être de sa volonté, à son épée.

En quatrième lieu, on ne peut comprendre pourquoi M. Locke, parlant de la faculté de penser que Dieu peut ajouter à la matière, ne dit pas absolument que Dieu peut l'ajouter à tout amas de matière, mais seulement à certains amas de matière disposés, comme il le trouve à propos ; car puisque l'arrangement des parties de la matière ne peut aucunement contribuer à la pensée, & qu'il faut que cette faculté lui soit ajoutée d'ailleurs ; tout amas de matière, quelque disposition de parties qu'on lui attribue, est également capable, ou pour mieux dire, également incapable de recevoir une telle faculté.

De tout cela, il suit évidemment qu'il y a non seulement une contradiction manifeste, mais encore un paradoxe infoutenable en cette proposition de M. Locke : *Qu'il ne nous est pas plus mal-aisé de concevoir que Dieu peut ajouter à notre idée de la matière la faculté de penser, que de comprendre*

V. Qu'on ne sauroit comprendre pourquoi M. Locke énonce une certaine disposition dans l'amas de matière auquel Dieu pourroit ajouter la faculté de penser.

VI. Contradiction & paradoxe infoutenable de M. Locke dans son doute sur la matérialité de l'Âme.

qu'il

qu'il y joigne une autre substance qui pense. Car, ou l'on entend par le mot de faculté un mode ou un rapport qui naît de la constitution intérieure de la substance, ainsi que M. Locke le dit quelque part; & alors il est clair que la matière ne peut avoir de facultés, que celles qui naissent de la grosseur, de la figure, du mouvement, & de la liaison de ses parties, & que comme il est impossible que la faculté de penser soit un effet, & une détermination de ces sortes de qualités de la matière, il est aussi impossible que la matière puisse jamais avoir la faculté de penser: ou l'on entend par faculté, un Être distingué de son sujet, & alors outre que l'on confond l'idée de la substance avec l'idée de ses facultés, on retombe dans les formes & les accidents de l'école, que selon M. Locke, il est non seulement mal-aisé, mais absolument impossible de concevoir. Au lieu que rien n'est plus facile que de concevoir, que Dieu joigne à la matière une substance qui pense; en ce sens qu'il établisse par un rapport réciproque les mouvements de la matière, causes occasionnelles des pensées dont il affecte l'Âme, & les pensées & volontés de l'Âme, causes occasionnelles des mouvements qu'il produit dans le corps. On auroit beau se récrier qu'il n'est pas démontré que l'union de l'Âme & du corps dans l'homme ne consiste que dans un tel rapport réciproque. Sans entrer dans cet examen, il nous suffit ici qu'on ne puisse nous contester ces deux choses, l'une qu'on peut aisément concevoir une telle union du moins comme possible, l'autre qu'une telle union supposée, il y auroit entre l'Âme & le corps cette même communication de pensées & de mouvements, que nous y observons; cela, dis-je, suffit pour faire sentir l'extravagance de cette proposition de M. Locke: qu'il ne nous est pas plus mal-aisé de concevoir que Dieu ajoute à la matière la faculté de penser, qu'il n'est aisé de concevoir qu'il y joigne une substance douée de la faculté de penser.

SECTION SECONDE

Des Causes occasionnelles .

Cette même maniere d'entendre & d'expliquer l'union de l'Ame avec le corps ruine aussi entièrement la preuve, que M. Locke apporte pour justifier la proposition que nous venons de réfuter , puisqu'elle n'est appuïée que sur cette fausse supposition , dont nous avons déjà démontré l'absurdité par ses propres principes , v. ci-dessus p. 1. que le corps produit des sensations dans l'Ame , non comme cause purement occasionnelle , mais comme cause vraiment efficiente par une action immédiate sur l'Ame , qui soit l'effet & la suite d'un vrai pouvoir actif , & d'une vraie vertu qui soit en lui. Voici ses paroles: „ Le corps, autant que nous pouvons le con-
 „ veoir , n'est capable que de fraper & d'affecter un corps,
 „ & le mouvement ne peut produire autre chose que du mou-
 „ vement , si nous nous en rapportons à tout ce que nos
 „ idées nous peuvent fournir sur ce sujet ; de sorte que lorf-
 „ que nous convenons que le corps produit le plaisir ou la
 „ douleur , ou bien l'idée d'une couleur ou d'un son , nous
 „ sommes obligés d'abandonner notre raison, d'aller au de là
 „ de nos propres idées , & d'attribuer cette production au
 „ seul bon plaisir de notre Créateur . Or puisque nous som-
 „ mes contraints de reconnoître que Dieu a communiqué au
 „ mouvement des effets, que nous ne pouvons jamais com-
 „ prendre que le mouvement soit capable de produire, quelle
 „ raison avons nous de conclure qu'il ne pourroit pas or-
 „ donner que ces effets soient produits dans un sujet , que
 „ nous ne saurions concevoir capable de les produire, aussi-
 „ bien que dans un sujet, sur lequel nous ne saurions com-
 „ prendre que le mouvement de la matiere puisse opérer en
 „ aucune maniere .

Je connois qu'on est obligé d'abandonner sa raison & d'al-
 ler non seulement au delà de ses propres idées , mais encore

I. Pour justifier son doute sur la materialité de l'Ame, M. Locke suppose dans le corps une véritable puissance d'agir sur l'Esprit.

II. Fausseté d'une telle prétention .

contre les connoissances les plus claires, dès qu'on veut de toute force que le corps produise le plaisir, la douleur, & toutes les idées de l'Ame par une action immédiate, & par une vertu qui soit en lui. Mais quelle nécessité d'attribuer au corps une telle faculté? Et puisque nous devons recourir *au seul bon plaisir de notre Créateur*, que ne le faisons-nous d'une manière conforme à nos notions les plus claires, & qui ne nous oblige pas d'abandonner notre raison, ni d'aller au delà de nos idées? Nous n'avons qu'à penser que Dieu ayant voulu comme Auteur de la nature, unir l'Ame au corps par une communication réciproque de pensées & de mouvements, telle que nous l'éprouvons en nous-mêmes, il a établi que les mouvements du corps, qui se communiquent jusqu'à la partie principale du cerveau, ou à l'aboutissant de tous les nerfs, fussent occasions des mouvements qu'il produit dans le corps. Lorsqu'ensuite des loix générales de la communication du mouvement le corps est affecté de certaines impressions, qui peuvent en entretenir, ou en déranger l'économie & la machine; Dieu donne aussi-tôt à l'Ame par son action immédiate sur elle des sentimens de plaisir ou de douleur, qui la portent à s'intéresser pour la conservation du corps; & l'Ame ensuite de ces sentimens, se déterminant à mouvoir son corps d'une manière ou de l'autre; cette volonté de l'Ame est l'occasion de ce mouvement que Dieu produit lui-même dans le corps. Par exemple, les différentes réflexions des rayons, selon la différence des surfaces dont ils sont réfléchis, causent dans l'organe de la vue différentes impressions, qui sont occasions que Dieu affecte l'Ame de divers sentimens de couleurs, par le moyen desquelles elle distingue les objets, & se porte ensuite à s'en approcher ou à s'en éloigner. On ne peut entrer dans le détail de ce rapport réciproque de pensées & de mouvements, qu'on ne se convainque pleinement qu'il est fondé sur des loix pleines de sagesse, de bonté & de puissance, puisque nous le voyons si bien proportionné à tous les besoins de l'homme, & si propre

propre, non seulement à procurer la conservation de chaque homme en particulier, mais aussi à entretenir la société entre tous. C'est ce qu'on verra détaillé dans les œuvres du P. Malebranche avec une précision & une netteté, qui ne laissent rien à souhaiter: on y verra les loix de l'union de l'Ame & du corps éclaircies, par des recherches si curieuses & si savantes, & par des remarques si fines & si judicieuses, que pour peu d'ouverture d'esprit que l'on ait, on ne pourra assez admirer la vaste étendue du génie, & des connoissances de ce grand homme.

Mais, comme nous ne pouvons mieux faire ici que de confuter M. Locke par M. Locke-même, nous nous contenterons de rapporter ce qu'il dit à ce sujet, quoi qu'il soit bien éloigné de s'expliquer avec la netteté & la précision du P. Malebranche l. 2. chap. 7. §. 4. „ Il dit que la douleur „ est souvent produite par les mêmes objets, & par les mêmes idées qui nous causent du plaisir. L'étroite liaison „ ajoute-t-il, qu'il y a entre l'un & l'autre, & qui nous „ cause souvent de la douleur par les mêmes sensations dont „ nous attendons du plaisir, nous fournit un nouveau sujet „ d'admirer la sagesse, & la bonté de notre Créateur, qui „ pour la conservation de notre Etre, a établi que certaines „ choses venant à agir sur nos corps nous causassent de la „ douleur, pour nous avertir par là du mal qu'elles peuvent „ nous faire, afin que nous songions à nous en éloigner.

*Preuves en faveur du système des causes occasionnelles,
contre les prétendues facultés actives attribuées
par quelques Philosophes à la matiere.*

1. **P**UISQUE c'est en vertu d'un établissement de notre Créateur digne de sa sagesse & de sa bonté, que certaines impressions qui se font sur notre corps, selon qu'elles sont capables d'en entretenir ou d'en déranger la structure, sont suivies d'un sentiment de plaisir ou de douleur, qui avertit

III. Passage de M. Locke sur les loix de l'union de l'ame & du corps.

IV. Première preuve tirée de ce passage en faveur des causes occasionnelles.

l'Ame de ce qu'elle a à faire pour la conservation de son corps; n'est-il pas plus naturel & plus simple, plus conforme à la raison & au bon sens de penser que Dieu, qui ne cesse d'exécuter par sa puissance ce qu'il a établi par sa sagesse, *semel jussit, semper parat*, suivant les loix qu'il a lui-même établies pour la conservation & l'utilité de l'homme, produit dans son Ame les sentimens de plaisir & de douleur, par lesquels il a voulu qu'elle fut avertie des impressions qui se font dans son corps; en sorte que ces impressions ne soient que la condition ou l'occasion qu'il a établie pour affecter l'Ame de tels sentimens, que de s'imaginer que les corps produisent eux-mêmes ces sentimens de plaisir & de douleur par une efficace qui soit en eux, & en supposant contre toutes les lumieres de la raison qu'ils puissent agir immédiatement sur l'Ame.

V. Observation de M. Locke sur le même sujet qu'un corps agissant avec plus ou moins de force sur nos organes, nous cause des sentimens tout-à-fait opposés.

„ Mais, continue M. Locke, comme il n'a pas eu seulement en vue la conservation de nos personnes en général, mais la conservation entière de toutes les parties, & de tous les organes de notre corps en particulier, il a attaché en plusieurs occasions un sentiment de douleur aux mêmes idées, qui nous font du plaisir en d'autres rencontres. Ainsi la chaleur, qui dans un certain degré nous est fort agréable, venant à s'augmenter un peu plus, nous cause une extrême douleur. La lumiere elle-même, qui est le plus charmant de tous les objets sensibles, nous incommode beaucoup, si elle frappe nos yeux avec trop de force, & au de là d'une certaine proportion.

S E C O N D E P R E U V E .

VI. Seconde preuve fondée sur cette observation.

CETTE observation que vient de faire M. Locke, que l'action d'un objet, l'action du feu, par exemple, & de la lumiere, & l'impression qu'elle fait sur nos sens, qui jusqu'à un certain degré nous cause un sentiment de plaisir si touchant & si agréable, venant à être augmentée un peu plus

plus, non seulement ne nous cause pas un plaisir un peu plus grand, mais plutôt une douleur insupportable; cette observation, dis-je, a fourni au P. Malebranche un argument bien convaincant que l'action des corps n'est qu'une occasion, & non pas une vraie cause efficiente, & immédiate des sensations de l'Ame. En effet, toute cause devant produire son effet d'une manière proportionnée à la force avec laquelle elle agit, il est évident qu'une cause, dont la force s'augmente du double, du triple &c., doit produire un effet double, triple &c. Ainsi l'action du feu & de la lumière, qui dans un degré déterminé de force, produit un certain degré déterminé de plaisir, venant à s'augmenter du double, du triple &c., elle devrait produire un plaisir double, triple &c., & non pas un effet tout contraire, telle qu'est une douleur cuisante & insupportable. Cela fait voir évidemment que les sensations de l'Ame ne répondant aucunement à la force, avec laquelle les corps agissent, elles ne sauroient être des effets immédiats de leur action. L'impression des corps ne peut donc en être que la cause occasionnelle, parceque, comme poursuit fort bien M. Locke.

„ C'est une chose sagement & utilement établie par la nature, que lorsque quelque objet met en desordre par la force de ses impressions, les organes du sentiment dont la structure ne peut qu'être fort délicate, nous puissions être avertis par la douleur que ces fortes d'impressions produisent en nous, de nous éloigner de cet objet, avant que l'organe soit entièrement dérangée, & par ce moyen mis hors d'état de faire ses fonctions à l'avenir. Il ne faut que réfléchir sur les objets qui causent de tels sentiments, pour être convaincu que c'est-là effectivement la fin ou l'usage de la douleur. Car quoiqu'une trop grande lumière soit insupportable à nos yeux, cependant les ténèbres les plus obscures ne leur causent aucune incommodité, parceque la plus grande obscurité ne produisant aucun mouvement déréglé dans les yeux, laisse cet excellent

organe

VII. Autre observation de M. Locke, que le défaut de l'action du corps produit quelquefois en nous des idées positives.

„ organe de la vue dans son état naturel , fans le bleffer en
 „ aucune maniere . D'autre part un trop grand froid nous
 „ caufe de la douleur, auffi bien que le chaud , parceque le
 „ froid eft également propre à détruire le tempérament, qui
 „ eft néceffaire à la confervation de notre vie & à l'exer-
 „ cice des fonctions différentes de notre corps : tempéra-
 „ ment qui confifte dans un degré moderé de chaleur , ou
 „ fi vous voulez , dans le mouvement des parties infenfibles
 „ de notre corps réduit à certaines bornes .

T R O I S I E M E P R E U V E .

VIII. Démon-
 ftration des cau-
 fes occafionelles
 fondée fur cette
 obfervation .

L'Idée ou la fenfation des ténèbres & du noir eft auffi
 pofitive , felon M. Locke l. 2. chap. 8. que l'idée ou
 la fenfation de la lumière & du blanc ; & il affure §. 2. qu'on
 peut dire avec vérité qu'on voit les ténèbres . Cependant il
 eft bien clair que la caufe extérieure de la fenfation des té-
 nèbres & du noir, n'eft qu'une fimple privation , c'eft-à-dire,
 le défaut d'action des rayons fur la rétine ; & c'eft ce qui
 fait conclure à M. Locke §. 4. qu'on pourroit prouver par
 là, qu'une caufe privative peut du moins en certaines rencon-
 tres, produire une idée pofitive . Il ajoute pourtant §. 6. qu'il
 fera mal-aifé de déterminer s'il y a effectivement quelque
 idée, qui vienne d'une caufe privative , jufqu'à ce qu'on ait
 déterminé, fi le repos eft plutôt une privation que le mou-
 vement . Ces chofes fupposées on peut raifonner ainfi : Que
 le repos foit ou ne foit pas plutôt une privation que le mou-
 vement , il eft certain que la caufe extérieure qui excite en
 nous la fenfation des ténèbres & du noir, n'eft que la priva-
 tion d'une caufe pofitive , je veux dire, de l'impreffion que
 les rayons font fur la rétine . Or il eft évident d'un côté
 qu'une telle privation ne fauroit être une caufe vraiment
 efficiente, capable de produire quelque effet par un pouvoir
 actif qui foit en elle , puifque la privation d'une chofe n'eft
 que le néant de cette chofe , & que le néant ne fauroit avoir

de

de propriété positive: d'un autre côté il n'est pas moins évident que Dieu peut se servir d'une privation, comme d'occasion pour produire lui-même comme cause efficiente, un effet positif. Donc, si l'idée ou la sensation des ténèbres & du noir n'est pas moins positive, comme le prétend M. Locke, que celle de la lumière & du blanc; sa cause extérieure qui n'est autre que la cessation de l'action des rayons sur la rétine ne sauroit être regardée comme une cause vraiment efficiente, mais seulement occasionnelle, que le Créateur, ensuite des loix générales de l'union de l'Âme & du corps emploie, comme une condition nécessaire, pour produire dans l'Âme par son action immédiate, les sensations positives des ténèbres & du noir. Et s'il est démontré qu'il est la seule cause efficiente des idées positives des ténèbres & du noir, & qu'il est déterminé à les produire en nous en vertu d'une cause occasionnelle, la régularité & l'uniformité de sa conduite, jointe à l'impossibilité où l'on est, de concevoir qu'un corps puisse produire par une impression corporelle des idées purement spirituelles, & qui n'ont aucune ressemblance avec tout ce qu'on remarque dans les corps, comme l'avoue M. Locke, ne doit-elle pas nous convaincre absolument qu'il est aussi la seule cause efficiente & immédiate des sensations de la lumière, du blanc, du plaisir, de la douleur, & généralement de tous les sentiments, dont l'Âme est affectée à l'occasion des différents corps qui nous environnent, & que leurs impressions sur nos organes ne sont que les causes occasionnelles, qui le déterminent en vertu de son décret à nous en affecter.

Quant à la question de savoir, si le repos est plutôt une privation que le mouvement, il est bien aisé de la décider, après avoir déterminé l'idée du mouvement, & reconnu l'absurdité qu'il y a à penser que ce soit un petit Être distingué réellement du corps mu; on convient que le mouvement n'est qu'un changement de place, & pour déterminer ce changement par l'idée la plus simple & la plus distincte, on peut

IX. Que le repos & le mouvement sont deux états du corps également passifs, & également positifs.

dire

dire que le mouvement n'est que l'existence d'un corps en différentes places successivement. Pour bien entendre cette définition il est important de remarquer que par rapport au corps ce n'est pas une chose différente d'exister simplement, & d'exister dans une place : en effet tout corps est essentiellement étendu, & tout ce qui est étendu, est par cela-même essentiellement commensurable à l'espace, & doit par conséquent y occuper nécessairement une place. L'idée de l'existence dans une place est donc inséparable par rapport au corps, de l'idée de son existence en général. Et S. Augustin confirme pleinement ce sentiment par ces deux fameux passages, dont les Cartésiens ont tiré tant d'avantage contre leurs adversaires. Ep. 57. *Spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, & quia nusquam erunt, nec erunt*, l'autre de quant. anim. c.4. *Prius abs te quaero, utrum corpus ullum putes esse, quod non pro modo suo habeat aliquam longitudinem, & latitudinem, & altitudinem? Si hoc demas corporibus, quantum mea opinio est, neque sentiri possunt, neque omnino corpora esse recte existimari*. De là il suit que l'effet formel de la création du corps est non seulement de le faire exister en général, mais aussi de le faire exister dans une place. L'existence du corps dans la place est donc un effet formel de la création; & comme la conservation n'est qu'une création continuée, de même que nous concevons que dans le premier instant de sa création le corps doit nécessairement exister dans sa place, où Dieu commence à le faire exister; nous concevons aussi que dans les instants suivans, pendant lesquels Dieu le conserve, il ne peut exister que dans la place où Dieu continue à le faire exister, en continuant l'action toute-puissante par laquelle il l'a tiré du néant. Si Dieu en le conservant le fait exister dans la même place pendant plusieurs instans successifs, nous concevons ce corps en repos; s'il le fait exister en différentes places successives pendant plusieurs instans successifs, nous le concevons en mouvement. Le repos n'est donc que l'existence du corps affectée à une même place pendant quelque

tems,

tems , le mouvement , l'existence du corps affectée à différentes places successivement , & l'un & l'autre est l'effet immédiat de l'action toute-puissante qui le fait exister; puisque, comme nous l'avons déjà remarqué, exister simplement , & exister dans une place est la même chose par rapport au corps. Le repos & le mouvement ne peuvent donc avoir d'autre cause que celle qui peut faire exister le corps ou dans la même place , ou en différentes places successivement, c'est-à-dire, que le repos & le mouvement dépendent immédiatement de la cause qui donne & qui conserve l'existence au corps. Cela fait voir que le repos & le mouvement sont deux états également positifs, mais également passifs du corps; & c'est ce qui prouve évidemment que la communication du mouvement n'est point l'effet d'un pouvoir qui soit dans les corps , ou dans les Esprits créés, & que la rencontre des corps & la volonté des Esprits ne sont que des causes occasionnelles , qui déterminent l'Auteur de la nature à exécuter cette communication, selon certaines loix qui ne portent pas moins le caractère d'une puissance infinie que d'une providence infiniment sage.

Lors donc que , pour faire cesser notre étonnement à la vue d'un amas de matiere doué de la faculté de penser, M. Locke vient nous dire que nous sommes également éloignés de comprendre comment les corps peuvent produire des idées dans une Ame spirituelle, que prétend-il autre chose que de rendre plausible une absurdité par une autre absurdité, & faire passer une supposition extravagante à la faveur d'une autre qui ne l'est pas moins . N'est-il pas en effet bien étrange de vouloir absolument que les corps produisent des idées dans l'Ame par un pouvoir actif qui soit en eux, chose qu'on ne peut admettre, sans abandonner la raison, comme M. Locke est contraint de l'avouer , pendant qu'il y a une autre hypothèse, dans laquelle on explique d'une maniere simple , naturelle , conforme à la raison , & sans aucune difficulté comment les impressions qui se font sur le corps sont

X. Que la méthode de M. Locke conduit au Pyrronisme. Caractères de la vérité & de l'erreur .

fuivies d'idées & de sensations dans l'Ame. Pourquoi abandonner sa raison, aller au delà de ses idées, & courir après des facultés inintelligibles pour expliquer des effets, qu'on explique beaucoup mieux sans ces puissances chimériques? Ce n'est que parceque nous voulons confondre la cause occasionnelle avec la cause immédiate & vraiment efficiente, que certains effets nous paroissent enfoncés dans un abyme de difficultés insurmontables: les difficultés s'applanissent, l'obscurité s'évanouit, les ténèbres se dissipent, dès que nous suivons dans les choses la distinction que nous voyons dans nos idées. Est-ce là un caractère de l'erreur? Un des principaux caractères de la vérité dans les sentimens des Philosophes, c'est sans doute, lorsque nous voyons que ces sentimens se soutiennent l'un l'autre, que l'un sert à éclaircir les difficultés qu'on peut faire contre l'autre, qu'ils se réunissent, pour ainsi dire, en un seul point de vue, qui en fait voir la connéxité sans aucune opposition entr'eux, ni avec les idées claires & distinctes que nous pouvons avoir des choses. Or c'est ce qui se trouve parfaitement dans notre système de l'immaterialité de l'Ame soutenu par celui des causes occasionnelles; au lieu que M. Locke ne peut soutenir sa thèse qu'en adoptant un sentiment, qu'il reconnoit être formellement opposé à toutes nos idées, & qu'on ne peut par conséquent admettre *sans abandonner sa raison*. Or n'est-ce pas là un caractère de l'erreur, que de se mettre ainsi dans la nécessité d'adopter les plus étranges absurdités pour la soutenir, ou pour mieux dire, de se mettre dans l'impuissance de rejeter comme fausse aucune proposition, quelque opposition qu'elle puisse avoir avec nos idées les plus claires & les plus distinctes. Un homme qui abandonne sa raison, pour se persuader que la matiere peut penser, & que le corps produit effectivement les idées dans l'Ame, malgré les preuves qu'on apporte du contraire, quelle difficulté peut-il trouver *dans les formes substantielles, les ames végétatives, les especes intentionnelles des Péripatéticiens, l'ame du monde des*

Platoniciens , la tendance des atômes vers le mouvement des Epicuriens ? Quelle difficulté aura-t-il à se persuader qu'une mouche peut produire un monde entier , & qu'un caillou peut avoir plus d'intelligence qu'un Cherubin ? Mais ce qui est le comble de l'illusion , & qu'on ne sauroit trop répéter , c'est que ces Messieurs , qui veulent bien par un excès d'humilité abandonner leur raison dans les matieres , où cette raison pourroit les éclairer , ne laissent pas que de vouloir absolument juger par la raison même de certaines vérités de Religion , par lesquelles Dieu veut exercer la Foi , & non l'intelligence des Fideles , & qu'il leur propose par conséquent sous le sceau de l'autorité infaillible dont il a revêtu son Eglise ; au lieu qu'ils emploiroient plus utilement leurs études à rechercher les marques de cette autorité infaillible , que la raison ne manqueroit pas de leur faire connoître évidemment , s'ils apportoient à une étude si importante un peu plus d'application , & un peu moins de préjugés . Alors ils seroient vraiment sages , en croyant à la parole de Dieu dont le sens leur seroit expliqué par une autorité infaillible , & vraiment humbles en captivant leur entendement , & ne cherchant pas à foumettre à leur foible raison la vérité des Oracles , que la Majesté d'un Dieu propose à la Foi & à la vénération des hommes .

S E C T I O N T R O I S I E M E .

MAis , pour reprendre le fil du discours que fait M. Locke l. 4. chap. 3. §. 6. pour soutenir la prétendue impossibilité , où nous sommes , selon lui , de jamais découvrir par la contemplation de nos idées , si ce n'est pas quelque amas de matiere qui pense en nous , cet Auteur ajoute que tout ce qu'il vient de dire n'est aucunement pour diminuer la croyance de l'immaterialité de l'Ame , qu'il ne parle pas de probabilité , mais d'une connoissance évidente , qu'il est digne de la modestie d'un Philosophe de ne pas prononcer

I. Autre prétention de M. Locke pour justifier son doute sur la materialité de l'Ame : qu'une démonstration philosophique de son immaterialité importe peu à la Religion.

en maître, où l'évidence requise nous manque, qu'il nous est utile de distinguer jusqu'où peut s'étendre notre connoissance, que dans ce monde nous ne sommes pas en un état de vision, comme parlent les Théologiens, & que les grandes fins de la Religion & de la Morale sont établies sur d'assez bons fondemens, sans le secours des preuves de l'immaterialité de l'Ame tirées de la Philosophie.

II. Réponse. A tout cela il est aisé de répondre qu'une démonstration philosophique de l'immaterialité de l'Ame, & une bonne philosophie en général peut être d'un grand secours à la Religion, pour dompter l'orgueil des Esprits forts qui ne s'écartent ordinairement du respect qu'ils doivent à la Religion, que parcequ'ils se laissent séduire par de faux principes; que quoique l'état, où nous sommes dans ce monde, ne soit pas un état de vision, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait plusieurs vérités que l'Esprit est capable de connoître évidemment; que s'il est utile de distinguer jusqu'où peut s'étendre notre connoissance, pour ne pas nous flatter de connoître ce qui surpasse réellement notre capacité, il n'est pas moins utile de pousser notre connoissance jusqu'où elle peut s'étendre, pour ne rien perdre des connoissances que Dieu a proportionnées à notre état, & augmenter la capacité & la perfection de notre Esprit par la connoissance de la vérité qui est sa nourriture naturelle; & qu'enfin, puisque nous avons des démonstrations de l'immaterialité de l'Ame, & non pas seulement de simples probabilités, quand même de telles démonstrations ne seroient pas de la conséquence dont elles sont, ce seroit toujours s'ôter la satisfaction de connoître une vérité, & dérober à l'Esprit une partie des richesses auxquelles il a droit de prétendre, que de ne vouloir pas apporter toute l'attention à les comprendre. On pourra juger par là s'il y a beaucoup de justesse dans le raisonnement qui va suivre, par lequel M. Locke conclut ici son discours sur la materialité de l'Ame.

III. Troisième
prétention de

„ C'est pourquoi, ce sont ces paroles, la nécessité de se
déter-

„ déterminer pour , ou contre l'immaterialité de l'Ame n'est
 „ pas si grande, que certaines gens trop passionnés pour leur
 „ propre sentiment ont voulu le persuader : dont les uns
 „ ayant l'Esprit trop enfoncé, pour ainsi dire, dans la ma-
 „ tiere, ne sauroient accorder aucune existence à ce qui
 „ n'est pas materiel ; & les autres ne trouvant point que la
 „ pensée soit renfermée dans les facultés naturelles de la ma-
 „ tiere, après l'avoir examinée en tout sens avec toute l'ap-
 „ plication dont ils sont capables, ont l'assurance de conclure
 „ de là que Dieu ne sauroit lui-même donner la vie & la
 „ perception à une substance solide.

Les Théologiens & les Philosophes conviennent sans peine qu'on ne limite aucunement la toute-puissance de Dieu, quand on dit que Dieu ne peut faire ce qui implique une contradiction dans les termes, comme qu'une chose soit, & ne soit pas en même tems ; quoiqu'il semble par l'impropriété de cette expression, qui ne signifie pourtant autre chose sinon que ce que Dieu fait, il le fait, il semble qu'on mette des bornes à sa puissance infinie. De ce principe incontestable les Théologiens & les Philosophes concluent qu'on peut, sans blesser le respect dû à la toute-puissance de l'Être souverain, assurer sans crainte que les essences des choses sont absolument invariables, puisqu'elles ne sont que les degrés d'Être, selon lesquels l'essence de Dieu est participable par les créatures, & dont Dieu par conséquent contient les idées invariables & archetypes dans sa Divine Essence. Or les facultés des choses n'étant pas des Êtres réels distingués de leur sujet, & n'étant essentiellement que des manieres d'Être, ou des déterminations de la substance, ainsi qu'il a déjà été prouvé par M. Locke même, il s'ensuit que toute faculté, qui ne peut résulter de l'essence d'une chose, & qui ne peut être une détermination de la substance, ne sauroit être une faculté de cette chose. Or M. Locke tombe d'accord qu'il est autant impossible que la pensée soit une détermination des qualités premières originaires, & essentielles de la ma-

tiere,

M. Locke : que d'être parler avec une assurance blamable, que de nier que Dieu puisse accorder à la matiere la faculté de penser.

IV. Réponse : qu'il y a contradiction à supposer dans la matiere la faculté de penser.

tiere, lesquelles font la grosseur, la figure, le mouvement, la liaison de ses parties, qu'il est impossible que le néant produise la pensée; donc autant qu'il est impossible que le néant produise la pensée, il l'est aussi que la faculté de penser soit une faculté de la matiere. La contradiction qu'il y a donc à supposer que la matiere puisse recevoir la faculté de penser, ne seroit être plus manifeste qu'elle l'est dans les principes de M. Locke: en effet que répondre à cet argument: toute faculté de la matiere est essentiellement une détermination de ses qualités premieres: la faculté de penser ne peut être une détermination des qualités premieres de la matiere; donc elle ne peut être une faculté de la matiere. M. Locke devrait donc reconnoître que ce n'est pas sans raison, qu'on a l'assurance de conclure d'un tel raisonnement, que Dieu ne sauroit accorder à la matiere la faculté de penser, puisque cette prétendue faculté seroit, & ne seroit pas en même tems une faculté de la matiere. Elle le seroit, comme on veut bien le supposer gratuitement, elle ne le seroit pas, puisqu'elle ne résulteroit pas des qualités premieres de la matiere.

V. Quatrième
prétention de M.
Locke: qu'il n'est
pas plus difficile
d'allier la sensa-
tion avec l'éten-
duë, que l'exi-
stence avec une
chose non éten-
duë.

„ Mais quiconque, poursuit M. Locke, considérera com-
bien il nous est difficile d'allier la sensation avec une ma-
tiere étendue, & l'existence avec une chose qui n'ait ab-
solument point d'étendue, confessera qu'il est fort éloigné
de connoître certainement ce que c'est que son Ame.
C'est-là, dis-je, un point qui me semble tout-à-fait au
dessus de notre connoissance. Et qui voudra se donner la
peine de considérer & d'examiner librement les embarras,
& les obscurités impénétrables de ces deux hypothèses,
n'y trouvera gueres de raisons capables de le déterminer
entièrement pour, ou contre la materialité de l'Ame, puis-
que de quelque maniere qu'il regarde l'Ame, ou comme
une substance non étendue, ou comme de la matiere éten-
duë qui pense, la difficulté qu'il aura à comprendre l'une
ou l'autre de ces choses l'entraînera toujours vers le fen-
timent

„ timent opposé , lorsqu'il n'aura l'Esprit appliqué qu'à l'un
 „ des deux on ne peut nier que nous n'ayons en
 „ nous quelque chose qui pense ; le doute même que nous
 „ avons sur sa nature , nous est une preuve indubitable de
 „ la certitude de son existence ; mais il faut se résoudre à
 „ ignorer de quelle espece d'Etre elle est. Du reste c'est en
 „ vain qu'on voudroit à cause de cela douter de son éxi-
 „ stence , comme il est déraisonnable en plusieurs autres ren-
 „ contres de nier positivement l'existence d'une chose , par-
 „ ce que nous ne saurions comprendre sa nature .

Je reconnois sans peine avec le P. Malebranche, que nous ne connoissons notre Ame que par sentiment intérieur , & nullement par idée claire . Mais aussi je suis convaincu , & je crois l'avoir déjà suffisamment prouvé , que nous avons une idée claire & distincte de l'étenduë solide , ou de la matiere en général , & que cette idée fournit une démonstration invincible , que la matiere est absolument incapable de penser . Le sentiment même intérieur que nous avons de notre pensée , pour peu d'attention qu'on veuille y apporter , suffit pour nous convaincre pleinement , que la pensée est une chose absolument indivisible , & par conséquent immatérielle . S'il nous est donc difficile d'allier l'existence avec une chose qui n'ait point d'étenduë , ce n'est , peut-être ,
 „ que parce que nous sommes de ces gens , qui ayant l'Es-
 „ prit enfoncé dans la matiere ne sauroient accorder aucu-
 „ ne existence à ce qui n'est pas materiel . Mais peut-on
 dire avec la moindre apparence de vérité , que de quelque maniere qu'on regarde l'Ame , ou comme une substance non étenduë , ou comme de la matiere étenduë qui pense , la difficulté qu'il y a à comprendre l'une ou l'autre de ces choses doive entrainer un Esprit pénétrant & judicieux vers le sentiment opposé , lorsqu'il ne s'appliquera qu'à l'un des deux ? Que nous ne connoissons pas clairement qu'elle est cette chose non étenduë qui pense en nous , que nous ne puissions nous représenter nettement comment elle est faite ,

VI. Absurdité
 d'une telle pré-
 tentiou .

je veux l'avouer ; mais avec cela peut-on dire qu'il y ait quelque démonstration, ou même quelque raisonnement tant soit peu plausible, qui prouve qu'il y ait contradiction à supposer l'existence d'une telle substance ? Bien loin de-là, le raisonnement nous y conduit naturellement, & M. Locke a été obligé d'avouer ci-dessus qu'il y a au moins assez de probabilités en faveur de l'immaterialité de l'Âme, pour en autoriser justement la croyance. Mais quand il s'agit d'allier la sensation & la pensée avec la matière, peut-on dire simplement, qu'il nous est seulement difficile de concevoir un tel alliage, après tant de preuves convaincantes, que nous croyons avoir données de la contradiction manifeste qu'il y a à le supposer ? C'est donc bien à tort que M. Locke voudrait persuader par un raisonnement très-faux à la vérité, mais aussi très-séduisant pour les Esprit superficiels que „ qui voudra se donner la peine d'examiner librement les embarras, & les obscurités impénétrables des „ deux hypothèses, n'y pourra gueres trouver des raisons „ capables de le déterminer pour, ou contre la materialité „ de l'Âme.

SIXIEME PARTIE

Examen des raisons de M. Locke en faveur
de son doute sur la materialité de l'Âme
contre le Docteur Stillingfléet.

SECTION PREMIERE.

I. Extrait de la dispute du Docteur Stillingfléet avec M. Locke fait par M. Coste.

LE Docteur Stillingfléet ayant entrepris d'attaquer M. Locke sur sa fameuse proposition ; que nous ne saurions découvrir par la contemplation de nos propres idées, si Dieu n'a point donné à certains amas de matière la faculté de penser, les partisans de ce Philosophe ne manquèrent pas de publier „ que le Docteur
fût

„ fut battu par le Philosophe, qui employoit des armes
 „ dont il connoissoit la trempe, & qui raisonnoit en homme
 „ instruit du fort & du foible de l'Esprit humain. M. Coste
 qui nous promet ici un extrait exact de tout ce que M. Locke a dit sur ce sujet, pour repousser les attaques du Docteur Stillingfléet, nous fait savoir en même tems que ce Philosophe n'a pas manqué dans le dernier ouvrage qu'il écrivit contre ce Docteur, d'éclaircir sa pensée, & de la prouver par toutes les raisons dont il put s'aviser. J'ai donc lieu de croire que l'extrait de M. Coste contient tout ce que l'Esprit humain a su inventer de plus fort, de plus subtil, & de plus spécieux pour défendre, pour insinuer, pour donner au moins quelque couleur de vraisemblance à la pensée de M. Locke sur la materialité de l'Ame. Mais comme, selon la sentence d'un ancien Sage, rien n'est plus fort que la vérité, j'ose entreprendre d'y répondre, esperant de montrer clairement qu'il ne faut rien de plus qu'une courte application des principes, que j'ai posés jusqu'ici pour satisfaire pleinement à toutes les nouvelles prétendues difficultés de M. Locke, quelques subtiles qu'on veuille bien les supposer. Voici donc l'extrait qui commence.

„ La connoissance que nous avons, dit d'abord le Docteur Stillingfléet, étant fondée, selon M. Locke, sur nos idées, & l'idée que nous avons de la matiere en général, étant une substance solide (on doit remarquer que si l'idée de la matiere en général est une substance solide, l'étenduë doit aussi être nécessairement comprise en cette idée, puisque la solidité ne peut convenir qu'à l'étenduë)
 „ & celle du corps une substance étenduë, solide, & figurée, dire que la matiere est capable de penser c'est confondre l'idée de la matiere avec l'idée d'un Esprit.

„ Pas plus, répond M. Locke, que je confonds l'idée de la matiere avec l'idée d'un cheval, quand je dis que la matiere en général est une substance solide & étenduë, & qu'un cheval est un animal, ou une substance solide,

II. Premier argument du Docteur Stillingfléet: qu'attribuer la pensée à la matiere c'est confondre l'idée de la matiere avec celle de l'Esprit.

III. Réponse de M. Locke.

„ étenduë , avec fentiment & motion fpontanée .

IV. Preuve en faveur de l'argument du Docteur Stillingsfleet .

Les facultés d'un fujet ou d'une fubftance ne font que des modes de cette fubftance , & le mode n'eft que la fubftance même , en tant que modifiée ou éxiftante d'une certaine façon . Donc attribuer à la fubftance du corps les facultés qui font naturelles à la fubftance de l'Efprit , c'eft attribuer au corps les modes de l'Efprit , & en mettant la définition à la place du défini , c'eft attribuer à la fubftance du corps en qualité de faculté la fubftance de l'Efprit , en tant que modifiée d'une certaine façon ; c'eft confondre par conféquent l'idée de l'une avec l'idée de l'autre ; c'eft vouloir identifier par une contradiction manifefte deux chofes effentiellement différentes , telles que le font deux fubftances . L'exemple du cheval ne prouve rien ; car , ou M. Locke ne reconnoit dans le cheval que de la matiere & du mécanifme ; & en ce cas il ne peut y avoir dans le cheval ni fentiment , ni motion , laquelle ne dépende des loix générales de la communication du mouvement ; ou bien il reconnoit dans le cheval une fubftance diftinguée de la matiere , qui foit le principe du fentiment , & de la motion fpontanée qu'il fuppofe dans le cheval , & en ce cas il eft clair que fon exemple eft tout-à-fait hors de propos .

V. Prétention de M. Locke, qu'en ajoutant à la matiere des qualités non contenues dans fon effence, on ne la détruit pas pour cela .

„ L'idée de la matiere , poursuit M. Locke , eft une fub-
 „ ftance étenduë & folide : par tout où fe trouve une telle
 „ fubftance , là fe trouve la matiere & l'effence de la matiere ;
 „ *quelques autres qualités non contenues dans cette effence qu'il*
 „ *plaiſe a Dieu d'y joindre par deſſus* . P. e. Dieu crée une
 „ fubftance étenduë & folide , fans y joindre par deſſus au-
 „ cune autre chofe ; & ainſi nous pouvons la confidérer en
 „ repos . Il joint le mouvement à quelques unes de fes par-
 „ ties , qui confervent toujours l'effence de la matiere . Il en
 „ façonne d'autres en plantes , & leur donne toutes les pro-
 „ priétés de la végétation , la vie , & la beauté qui fe trouve
 „ dans un roſier , & un pommier ; & à d'autres parties il
 „ ajoute le fentiment & le mouvement fpontané , & les au-
 „ tres

„ tres propriétés qui se trouvent dans un Elephant .

On voudroit bien savoir ce que M. Locke entend ici par ces qualités non contenues dans l'essence de la matiere , & qu'il suppose que Dieu peut ajouter à la matiere . M. Locke liv. 2. c. 8. distingue deux sortes de qualités de la matiere, les qualités premières qui lui sont essentielles , sçavoir la grosseur , la figure , la mobilité , la liaison de ses parties ; & les qualités secondes qui ne sont autres que les différentes puissances , par lesquelles les corps agissent les uns sur les autres , & qui selon lui résultent toutes des différentes déterminations des qualités premières . Cela posé , je demande ici , où par le nom des qualités , dont M. Locke croit la matiere capable , il entend ces différentes déterminations de ses propriétés essentielles , qui combinées d'une infinité de différentes façons peuvent aussi fournir une infinité de différentes qualités ; & alors il est clair que la matiere ne peut avoir d'autres qualités , que celles qui sont contenues originairement dans son essence ; où il entend des réalités , des Etres totalement distingués de la matiere , & alors il faut qu'il retombe dans les accidens péripatéticiens , qu'il traite ailleurs de chimeres & d'absurdités . Au reste il n'est aucunement nécessaire de recourir à ces qualités chimériques non contenues dans l'essence de la matiere , pour expliquer les propriétés de la végétation des plantes , & du mécanisme des animaux . „ Dieu , par exemple , dit M. Locke , crée „ une substance étendue & solide en repos , il joint le mou- „ vement à quelques unes de ses parties , qui conservent „ toujours l'essence de la matiere . Mais aussi le mouvement , ou la capacité de recevoir le mouvement se déduit parfaitement de l'étendue , qui est l'essence de la matiere , ou du moins la première de ses qualités essentielles . En effet la divisibilité est une suite de l'étendue , & la mobilité une suite de la divisibilité . La mobilité est si essentielle à la matiere , que quand même on supposeroit un plein infini , on pourroit pourtant toujours concevoir le mouvement dans quelques

VI. Facilité d'un tel sentiment . L'idée du mouvement se déduit de l'essence de la matiere .

unes de ses parties, par la même raison qu'on conçoit qu'un globe peut se mouvoir sur son centre dans une surface concave, pourvu qu'on suppose les deux surfaces, la convexe, & la concave parfaitement polies, quoiqu'elles se touchent exactement de toutes parts, & qu'elles ne laissent lieu à aucun vuide.

VII. La végétation des plantes est aussi une suite des qualités essentielles de la matière.

„ Dieu, ajoute M. Locke, façonne d'autres parties de la
 „ matière en plantes, & leur donne toutes les propriétés
 „ de la végétation, la vie, & la beauté qui se trouve dans
 „ un rosier, & un pommier par dessus l'essence de la ma-
 „ tière. Mais pour façonner en plante un amas de matière,
 il ne faut que lui donner un certain arrangement & un certain mouvement: toutes les propriétés de la végétation ne dépendent en effet que de cet arrangement, & de ce mouvement: la vie d'une plante consiste dans la circulation de la sève; ainsi il n'y a rien dans les plantes, qui ne soit une suite, & une dépendance des qualités premières de la matière, rien qui ne puisse être déduit de son essence.

VIII. Ce que c'est que la beauté dans les corps.

Quant à la beauté qui se trouve dans un rosier & un pommier, on ne peut pas dire, à proprement parler que ce soit une perfection ajoutée à la matière, non plus qu'à proprement parler, on ne peut pas dire que la beauté d'une statue soit une perfection ajoutée au bloc de marbre dont elle a été faite; car bien loin qu'on doive ajouter quelque chose de positif à un bloc de marbre, pour en faire une statue, qu'au contraire ce n'est qu'en retranchant de ce bloc des parties réelles & positives qu'on vient à la former. Et généralement parlant, il est évident que la beauté des corps considérée dans les corps mêmes, ne peut consister que dans un certain arrangement de parties disposées selon certaines proportions. Or je dis que cet arrangement ne peut donner aux parties qui composent le tout ainsi arrangé, aucune perfection réelle & intrinsèque qu'elles n'eussent pas auparavant, ni par conséquent au tout qui en résulte, & qui n'est pas distingué des parties qui le composent. En effet les parties
 de

de la matiere par leurs divers arrangements n'acquièrent précifément que des diverfes juxtapofitions ou relations locales ; & une fimple relation locale n'ajoute aucun degré d'Être ou de perfection intrinfeque à aucune partie de la matiere , qui demeure conftamment la même , foit qu'une autre partie s'en approche ou s'en éloigne , qu'elle fe place à fa droite ou à fa gauche &c. Il n'y a donc de beauté dans les corps , qu'en tant qu'ils portent le caractère de l'art de la fageffe , & de l'intelligence qui les a façonnés : ainfi la beauté n'eft proprement que dans l'idée , felon laquelle le corps a été arrangé . C'eft dans cette idée que fe trouve le charme & la perfection de la beauté . La beauté n'eft dans le corps , que le rapport qu'il a par l'arrangement de fes parties à cette idée , felon laquelle il a dû être arrangé pour être appellé beau . C'eft ce qui paroîtra encore plus évidemment , fi on confidère que les couleurs , dont la variété & la juftte diftribution releve avec tant d'éclat la beauté des objets , & nous la rend fi touchante , ces couleurs , dis-je , ne font que dans l'Ame , & qu'il n'y a dans les corps qu'une certaine configuration de parties propre à réfléchir les rayons de la lumiere , qui felon leur différent degré de réfrangibilité doivent exciter en nous le fentiment de ces couleurs . Ainfi à proprement parler , il n'y a dans les corps que la puiffance d'exciter en nous l'idée , & le fentiment de beau par l'impreffion qu'ils peuvent faire fur nos organes ; mais la forme de la beauté ne s'y trouve point : la forme de la beauté , felon S. Auguftin , c'eft l'unité : *Forma omnis pulchritudinis unitas eft* . S. Aug. ep. 18. * Et il n'y a point de vraie unité dans les corps , puifque les parties qui s'uniffent pour compofer un tout ne laiffent pas que d'être toutes diftinguées l'une de l'autre , fans que par leur nouvelle fituation , & leur nouvel arrangement

* *D. Anselm. in Profolog.* Nam quidquid est partibus junctum, non est omnino unum, fed quodammodo plura, & diverfum a fe ipfo, & vel actu, vel intellectu diffolvi poteft.

gement elles puissent acquérir aucune réalité, aucune perfection qu'elles n'eussent pas auparavant. Un tout donc qui n'est un que par l'union de plusieurs parties distinguées l'une de l'autre, ne peut avoir plus de perfection qu'il n'y en a dans ses parties considérées en elles-mêmes. Car, comme je l'ai déjà dit, d'un côté il est évident que le tout n'est pas quelque chose de distinct de ses parties prises ensemble, & il ne l'est pas moins de l'autre que des parties assemblées ne peuvent se donner par cet assemblage, qui n'est en elles qu'une relation locale, aucune perfection par dessus celle qu'elles avoient déjà par elles-mêmes. Pour qu'un tout fût plus parfait que ses parties, il faudroit que ses parties s'identifiassent, & que toute la réalité & la perfection, qui est dispersée dans toutes, se trovât réunie dans un seul tout simple & indivisible. Mais c'est ce qui ne peut être dans les corps, & ce qui fait que cette forme de la beauté, qui n'est point dans chaque partie du corps en tant que desunie, & qui est pourtant en elle-même une perfection très-réelle, ne sauroit être produite réellement & intrinsequement dans le corps, lors même que toutes ses parties sont disposées selon les regles du beau. Mais cette unité parfaite qui constitue la forme du beau, & qui ne sauroit se trouver dans aucun tout materiel, se trouve dans l'idée spirituelle qui le représente. En effet nous ne connoissons pas les corps immédiatement, & par eux-mêmes, comme l'avoue M. Locke, mais par l'intervention de leurs idées. Les idées sont donc des choses réelles, distinguées des corps, & qui pourtant les représentent. Lors donc que je regarde une statue faite selon toutes les regles de l'art, ce n'est pas la statue materielle, qui est l'objet immédiat de mon esprit qui la voit, c'est l'idée qui la représente, & que j'apperçois immédiatement. Or cette idée spirituelle qui la représente, & qui est en elle-même une & indivisible, ne peut la représenter qu'en tant qu'elle réunit dans sa simplicité toute la réalité des différentes parties de la statue avec tous leurs rapports, & toutes

leurs

leurs proportions, & qu'elle les présente ainsi comme un seul tout à l'esprit. Cette idée qui contient donc d'une manière simple & indivisible toute la réalité des différentes parties qu'elle représente; car elles ne pourroit les représenter; si elle n'en contenoit la réalité; cette idée, dis-je, a en elle-même toute la perfection qu'auroit un tout matériel, si ses parties pouvoient se communiquer leur propre perfection, & s'identifier en un seul tout simple & indivisible. C'est donc dans cette idée que je trouve la forme de la beauté, la parfaite unité: *Forma omnis pulchritudinis unitas est*. Admirable propriété des idées qui représentent la matière, sans contenir formellement les propriétés de la matière, & qui doivent par conséquent les contenir éminemment, c'est-à-dire, en avoir toute la réalité, sans en avoir les défauts.

„ Enfin, poursuit M. Locke; Dieu ajoute à d'autres parties le sentiment & le mouvement spontané, & les autres propriétés qui se trouvent dans un Elephant. Comme je ne reconnois pas de différence entre un Elephant, & un Cheval par rapport au sentiment & au mouvement spontané, je ne répéterai pas au sujet de l'Elephant ce que j'ai dit un peu plus haut du Cheval. Je fais remarquer seulement que le Traducteur de M. Locke ajoute ici à la fin de son extrait quelques réflexions assez importantes sur ce passage, & relève quelques bevuës de son Auteur au sujet de l'ame des bêtes.

IX. La vie des brutes ne favorise point la prétention de M. Locke.

S E C T I O N S E C O N D E.

Après tous ces exemples qu'il croit absolument inconceutables, M. Locke trouve fort extraordinaire, que si on veut faire un pas en avant, & soutenir que „ Dieu „ peut joindre à la matière, la pensée, la raison, la volition, aussi-bien que le sentiment & le mouvement spontané, il se trouve aussi-tôt des gens prêts à limiter la „ puissance du Créateur, & à dire que c'est une chose que „ Dieu ne peut point faire, parceque cela détruit l'essence

I. Fausse prétention de M. Locke, qu'en niant que Dieu puisse accorder à la matière la faculté de penser, on borne sa toute-puissance.

de

„ de la matiere, ou en change les propriétés essentielles ,
 „ fans apporter d'autres preuves d'une telle assertion, si non
 „ que la pensée & la raison ne sont pas renfermées dans
 „ l'essence de la matiere. Elles n'y sont pas renfermées, j'en
 „ conviens, dit M. Locke; mais une propriété qui n'étant
 „ pas contenue dans la matiere vient à être ajoutée à la ma-
 „ tiere, n'en détruit point pour cela l'essence, si elle la
 „ laisse être une substance étenduë & solide. *Autrement* que
 „ deviendra l'essence de la matiere dans une plante, & dans
 „ un animal, dont les propriétés sont si fort au dessus d'une
 „ substance purement solide & étenduë.

On a déjà fait voir que les propriétés, qualités, & fa-
 cultés d'une chose n'étant que des modes ou des détermi-
 nations de son essence, il est impossible que cette chose puisse
 avoir d'autres propriétés que celles, qui peuvent être dédui-
 tes de son essence, & qui y sont par conséquent renfermées.
 On a fait voir qu'une propriété qui ne seroit point contenue
 dans l'essence d'une chose, & qui lui seroit ajoutée, devroit
 être ou un accident péripatéticien, ou pour mieux dire,
 une autre substance, puisque cette prétendue propriété au-
 roit elle-même son propre Etre, sa propre réalité distinguée
 de celle du sujet, auquel on voudroit la supposer ajoutée.
 Si donc une propriété n'est pas une substance, comme il est
 absurde de le supposer, si ce n'est pas un accident péripa-
 téticien, comme en convient M. Locke, il s'ensuit que toute
 propriété ne peut être qu'une modification de la substance
 ou de son sujet, & par conséquent attribuer à la matiere
 une propriété qui ne soit pas une modification de l'étenduë
 solide, c'est en détruire l'essence; puisqu'il faut supposer
 pour cela que la matiere ne soit plus de l'étenduë solide,
 mais une autre chose dont cette propriété soit une modifica-
 tion. L'essence de la matiere n'est pas détruite dans une
 plante, parceque, comme les Physiciens en conviennent, il
 n'y a rien dans une plante qui ne dépende des qualités pre-
 mières de la matiere. Pour ce qui est des animaux, où

l'on admet en eux du sentiment, & alors on ne peut disconvenir qu'il n'y ait en eux plus que de la pure matiere; ou l'on n'y reconnoit que de la pure matiere sans autre substance ajoutée, & alors on ne peut plus y reconnoître du sentiment.

Voyons maintenant ce qui suit dans l'extrait. „ Mais ajoute-t-on, il n'y a pas moyen de concevoir comment la matiere peut penser, j'en tombe d'accord; mais inferer de là que Dieu ne peut pas donner à la matiere la faculté de penser, c'est dire que la toute-puissance de Dieu est renfermée dans des bornes fort étroites, par la raison que l'entendement de l'homme est lui-même fort borné.

A Dieu ne plaise que nous voulions renfermer la toute-puissance du Créateur dans des bornes étroites, où notre entendement se trouve lui-même renfermé, & que nous prétendions jamais que Dieu ne peut faire une chose, dès que nous ne concevons pas comment il la peut faire. Mais quoiqu'on ne doute pas que Dieu ne puisse faire une infinité de choses, qui surpassent la portée de notre entendement, toujours est-il vrai que Dieu ne peut rien faire de ce qui enferme une contradiction manifeste; parcequ'il faudroit supposer qu'il feroit une chose, & qu'en même tems il la détruiroit, & qu'ainsi elle feroit, & ne feroit pas en même tems: or quand nous difons que Dieu ne peut accorder à la matiere la faculté de penser, ce n'est pas simplement, comme M. Locke voudroit le faire accroire; parceque nous ne saurions concevoir comment la matiere peut penser; mais c'est parceque nous concevons clairement qu'il y a une contradiction manifeste à supposer que la matiere pense, comme il a été prouvé jusqu'ici.

„ Si Dieu ne peut donner aucune puissance, poursuit M. Locke, à une portion de matiere, que celle que les hommes peuvent déduire de l'essence de la matiere en général, si l'essence ou les propriétés de la matiere sont détruites par toutes les qualités qui nous paroissent au dessus de

II. Suite de la même matiere.

III. Suite du même sujet.

„ la matiere , & que nous ne faurions concevoir comme
 „ des conféquences naturelles de cette effence, il est évident
 „ que l'effence de la matiere est détruite dans la plupart
 „ des parties fenfibles de notre fyftême , dans les plantes, &
 „ dans les animaux .

Ce raisonnement de M. Locke me paroît un peu ambigu. Je ne fais , s'il veut dire qu'il y a des qualités , & des puiffances que Dieu peut ajouter à la matiere , quoiqu'elles ne puiffent être aucunement déduites de fon effence; ou bien s'il accorde que toutes les qualités de la matiere dépendent à la vérité de fon effence, mais que les hommes ne pouvant concevoir comment elles en peuvent être déduites, elles leur paroiffent au dessus de la matiere; & cela ou parceque l'effence de la matiere n'est pas simplement l'étenduë folide, mais quelque chose de caché, & tout-à-fait éloigné de notre compréhension; ou parceque l'étenduë folide peut être capable de quelque chose de plus que de figure & de mouvement, quoique nous ne puiffions le concevoir; ou enfin parceque le sentiment, la pensée &c. pourroient réfulter d'une certaine configuration, & d'un certain mouvement de fes parties folides. Mais en quelque fens qu'il plaife à M. Locke d'interpréter fon raisonnement, il ne peut éviter de fe contredire de façon ou d'autre. Car en premier lieu s'il prétend que Dieu peut ajouter à la matiere des qualités, qui ne foient pas déduites de fon effence, il s'enfuivra que ces qualités auront donc leur existence & leur réalité diftinguée de celle de la matiere, & qu'elles feront par conféquent ou des fubftances, ou des accidents péripatéticiens. En fecond lieu s'il prétend que l'effence de la matiere n'est pas l'étenduë folide, mais quelque chose de plus caché, ou bien que l'étenduë folide peut avoir d'autres^{qualitez}, que celles qui dépendent de la groffeur, de la figure, du mouvement, & de la liaifon de fes parties, ou enfin que la pensée peut réfulter d'un certain arrangement & d'un certain mouvement des parties de la matiere, il faut qu'il détruife le fondement de fa démonstration

stration de l'immaterialité de Dieu , qui est toute appuyée sur ces principes , que la matiere n'est tout simplement qu'une substance étendue & solide , qui étant une fois en repos ne peut se donner le mouvement par elle-même , que quelques-unes de ses parties ayant reçu le mouvement ne peuvent faire que se heurter, se diviser, & rien de plus, & qu'enfin il est autant au dessus des forces de la matiere de produire la pensée avec le mouvement, qu'il est au dessus des forces du néant de produire la matiere. Ce que M. Locke ajoute , que si la matiere ne pouvoit avoir de qualités, que celles qui sont des conséquences naturelles de son essence, elle seroit détruite dans la plûpart des parties sensibles de notre systême, dans les plantes & dans les animaux, a déjà été réfuté en ce qui regarde les plantes & les animaux, voyons maintenant comment il prétend le prouver par rapport aux autres parties sensibles de notre systême.

„ On ne sauroit comprendre, dit M. Locke , comment
 „ la matiere pourroit penser, donc Dieu ne peut lui don-
 „ ner la puissance de penser. Si cette raison est bonne, elle
 „ doit avoir lieu en d'autres rencontres. Vous ne pouvez
 „ concevoir que la matiere puisse attirer la matiere à au-
 „ cune distance, moins encore à la distance d'un million
 „ de lieuës; donc Dieu ne peut lui donner une telle puis-
 „ sance. Vous ne pouvez concevoir que la matiere puisse
 „ sentir, ou se mouvoir, ou affecter un Etre immateriel,
 „ & être mue par cet Etre; donc Dieu ne peut lui donner
 „ de telles puissances; ce qui est en effet nier la pesanteur,
 „ & la révolution des planetes autour du Soleil, changer
 „ les bêtes en pures machines sans sentiment ou mouvement
 „ spontané, & refuser à l'homme le sentiment & le mouve-
 „ ment volontaire.

Prétendre que Dieu ne puisse accorder à la matiere la fa-
 culté de penser, précisément parcequ'on ne sauroit compren-
 dre comment cela pourroit se faire, ce seroit sans doute très-
 mal raisonner: aussi n'est-ce pas sur un tel raisonnement,

IV. M. Locke
 recourt à l'attrac-
 tion pour justi-
 fier sa préten-
 tion.

V. Que l'attra-
 ction ne sauroit
 être une qualité
 intrinsèque de la
 matiere.

comme on a pu le voir jusqu'ici, que nous nous appuyons pour nier que la matiere puisse jamais être capable de penser : ce n'est pas sur notre ignorance, & sur les bornes étroites de notre entendement qu'une telle thèse est fondée ; c'est sur nos idées les plus claires & les plus distinctes, c'est sur la connoissance que nous avons de la contradiction manifeste qu'il y a à supposer la faculté de penser dans la matiere. Les raisonnemens qu'on a employés jusqu'ici pour rendre cette contradiction évidente & palpable, peuvent être appliqués à toutes les autres qualités & puissances, que les Philosophes pour couvrir leur ignorance attribuent si libéralement à la matiere, & qui ne peuvent être déduites de la grosseur, de la figure, du mouvement, & de la liaison de ses parties. On ne peut concevoir, dit M. Locke, que la matiere puisse attirer la matiere à aucune distance ; nous en convenons, s'il l'entend d'une vraie puissance, ou vertu qui soit dans la matiere, non seulement parcequ'une telle puissance ne peut être une détermination des qualités premières de la matiere, ce qui est essentiel à toute faculté par rapport à son sujet, comme on l'a montré plus haut par M. Locke même, mais aussi parceque la puissance de mouvoir, de quelque façon que ce soit, n'étant autre que la puissance de faire exister le corps en différentes places successivement ; une telle puissance n'est pas différente en elle-même de la puissance de créer, & l'action de mouvoir de l'action de créer. L'action de mouvoir, je le répète encore, ne fait qu'ajouter quelques circonstances ou quelques déterminations à l'action de créer en général. Par l'action de créer simplement, Dieu fait exister un corps qui n'existoit pas encore, & le fait exister dans la place où il veut qu'il existe ; puisque exister dans une place n'est pas une chose différente, que d'exister simplement par rapport au corps. Par l'action de conserver, Dieu continue à créer ce corps, c'est-à-dire qu'il continue à vouloir qu'il existe, ou dans la même place, ou dans quelque autre qui lui plaît : ainsi la conservation n'ajoute

à la

à la création qu'une circonstance ou une détermination, qui est la continuation de la volonté ou de l'action, par laquelle Dieu veut que le corps existe ; mais dans le fond c'est toujours la même action, c'est la création en tant que continuée . Enfin par l'action de mouvoir, Dieu fait exister le corps successivement en différentes places. L'action de mouvoir n'ajoute donc qu'une nouvelle circonstance, une nouvelle détermination à l'action, par laquelle Dieu conserve le corps. L'action de conserver emporte seulement l'idée, que Dieu veut que le corps continue à exister, en quelque place que ce soit . L'action de mouvoir emporte de plus l'idée que ce corps existe successivement en différentes places contiguës ; mais dans le fond c'est toujours la même action, par laquelle Dieu crée & conserve le corps, continuant à le faire exister en différentes places .

On ne peut donc concevoir aucune attraction entre les parties de la matiere, que dans le sens qu'on y conçoit de l'impulsion ; c'est-à-dire que comme le choc des corps, qui n'est autre que leur rencontre avec un certain degré de masse & de vitesse, est l'occasion que Dieu a établie pour regler le mouvement dans ces corps, selon certaines loix & certaines proportions pleines de sagesse, que l'expérience a fait connoître en partie aux Physiciens ; ainsi la masse de chaque partie de la matiere considérée en elle-même, & son éloignement d'une autre partie quelconque de matiere est aussi une occasion, que Dieu a établie par une autre loi générale pleine de sagesse, pour faire approcher une partie de l'autre avec un degré de mouvement qui soit en raison directe de leurs masses, & en raison inverse des quarrés de leurs distances . *

VI. Comparaison
de l'impulsion,
avec l'attraction.

C'est-là la seule explication intelligible qu'on puisse donner
de

* *Mentor moderne discours 106. de Monsieur Adisson, Stéele &c. Le principe de la gravitation des corps ne sauroit être expliqué que d'une seule maniere ; c'est en l'attribuant à la volonté directe, & à l'opération immédiate de Dieu, qui l'a trouvé le plus propre à maintenir l'ordre dans le monde corporel.*

de l'attraction, sur laquelle font encore partagés les plus célèbres Philosophes de notre siècle. Les Newtoniens, qui en veulent faire une propriété intrinsèque de la matière, & qui lui soit aussi essentielle, que l'étendue ou la divisibilité, non seulement s'éloignent du sentiment de leur Maître, mais de plus ils justifient pleinement par un sentiment si insoutenable tout ce qu'il y a jamais eu de qualités occultes dans les écoles, & s'envelopent eux-mêmes dans ce fatras d'obscurités, qui a justement dégoûté les personnes de bon sens. Ce qui est d'autant plus étonnant que supposé qu'on ait besoin de l'attraction pour l'explication de la nature, on peut la regarder comme une loi générale de cette nature, & que dans tout système il faut enfin recourir à une telle loi générale, qui soit l'effet immédiat de la volonté du Créateur; puisque c'est lui réellement qui a créé le monde par sa puissance, & l'a formé par sa sagesse. Au reste prétendre qu'il y ait une attraction proprement dite dans la matière, ce n'est pas seulement renouveler les qualités occultes, mais de plus c'est admettre une contradiction manifeste; à vouloir qu'un corps agisse par son action immédiate où il n'est point. Quand on suppose que Saturne à tant de millions de lieues est attiré par le Soleil, on suppose que l'action du Soleil imprime un certain mouvement à Saturne. Il faut donc que cette action soit reçue immédiatement dans Saturne, puisqu'elle est la cause immédiate de son mouvement. Or je demande, cette action du Soleil qui se trouve dans Saturne, pendant que le Soleil en est éloigné de tant de millions de lieues, est-ce un Être distingué du Soleil agissant, est-ce un corps, n'est-ce rien? Les plus étranges absurdités doivent-elles donc toujours trouver des protecteurs parmi ce qu'on appelle les Philosophes?

Je ne répète pas ici ce que j'ai déjà dit plus haut sur le sentiment & le mouvement spontané des bêtes, ni sur l'étrange prétention de M. Locke qu'ôter à la matière toute capacité de pouvoir jamais penser, & toute-puissance d'affecter immédiatement un Être immatériel, & d'en être immé-

diante-

diatement affectée, se soit ôter à l'homme le sentiment & le mouvement volontaire. Je ne suis déjà que trop fâché que la facilité de M. Locke à rebattre toujours les mêmes objections m'entraîne si souvent, comme malgré moi, à répéter les mêmes réponses, pour ne rien laisser en arriere.

S E C T I O N T R O I S I E M E.

„ **D**ieu, continue M. Locke, a créé une substance :
 „ que ce soit, par exemple, une substance étendue
 „ & solide : Dieu est-il obligé de lui donner, outre l'Être,
 „ la puissance d'agir ? C'est-ce que personne n'osera dire, à
 „ ce que je crois. Dieu peut donc la laisser dans une par-
 „ faite inactivité. Ce sera pourtant une substance. De même
 „ Dieu crée, ou fait exister de nouveau une substance im-
 „ matérielle qui sans doute ne perdra pas son Être de sub-
 „ stance, quoique Dieu ne lui donne que cette simple exi-
 „ stence, sans lui communiquer aucune activité. Je deman-
 „ de à présent quelle puissance Dieu peut donner à l'une de
 „ ces substances qu'il ne puisse point donner à l'autre.

Pour répondre à cette difficulté de M. Locke, il n'est précisément besoin que de déterminer la signification de ce mot *puissance*. Si par *puissance* l'on entend un Être distingué de son sujet, tels que sont les accidents & les formes de l'école, je ne nierai point que Dieu ne puisse indifféremment attacher toutes sortes de puissance à l'une ou à l'autre de ces substances. Mais M. Locke doit se souvenir que ces accidents & ces formes ne sont pour lui que des chimères, & qu'on ne peut en avoir d'autre idée que celle du son des syllabes dont ces mots sont composés. Si, au contraire, par le mot de puissance on entend une qualité, qui ne soit précisément qu'une modification de son sujet, & qui n'ait par conséquent aucune réalité distinguée de celle du sujet, il est bien évident que Dieu ne peut donner à la substance étendue & solide que les puissances, qui peuvent dépendre de la

I. Supposition
 absurde de M.
 Locke de deux
 substances créées
 dans une parfaite
 inactivité, aux-
 quelles Dieu
 peut ajouter in-
 différemment
 toutes sortes de
 qualités.

grosseur, de la figure, du mouvement, & de la liaison de ses parties, ainsi qu'il a déjà été expliqué plus haut par M. Locke même. Quant à la substance immatérielle, comme nous n'avons pas une idée claire de son essence, nous ne pourrions déterminer les puissances, dont elle est ou n'est pas capable; mais au moins pouvons-nous dire avec toute assurance, qu'une substance immatérielle est absolument incapable des puissances, qui naissent de la grosseur, de la figure, du mouvement, & de l'arrangement des parties; puisque pour cela il faudroit supposer qu'elle fût elle-même composée de parties, & qu'ainsi elle fût en même tems matérielle & immatérielle. Il est donc clair qu'une substance immatérielle en quelque inactivité qu'on la suppose, ne peut jamais être capable des puissances propres à la substance matérielle; & que par la même raison, celle-ci ne peut non plus être capable des puissances propres à celle-là. Et certainement quelle différence y auroit-il entre la nature de l'Esprit, & celle du corps, si l'un & l'autre étoit capable des mêmes propriétés, des mêmes puissances, des mêmes qualités? Mais écoutons la suite des objections de M. Locke.

II. Suite du même sujet par rapport à la faculté de penser.

„ Dans cet état d'inactivité, reprend M. Locke, il est visible qu'aucune d'elles ne pense: car penser étant une action, l'on ne peut nier que Dieu ne puisse arrêter l'action de toute substance créée sans annihiler la substance, & si cela est, il peut aussi créer, ou faire exister une telle substance, sans lui donner aucune action.

Il n'est pas décidé que la substance immatérielle, qu'on nomme Esprit, puisse être sans pensée, & malgré les preuves que M. Locke prétend donner du contraire; & qui ne font rien moins que concluantes au jugement même de son Traducteur, on peut soutenir avec beaucoup de vraisemblance que la pensée est à l'Esprit, ce que la figure est au corps; en sorte que comme la figure en général est une qualité essentielle au corps, quoiqu'il en change souvent; de même la pensée en général doit être considérée comme essentielle à l'Esprit,

à l'Esprit, quoiqu'il en change continuellement. Il est faux d'ailleurs que toute pensée soit une action ; on comprend sous le nom de pensée la perception des objets que nous voyons, & cependant une telle perception, comme en convient M. Locke, est une passion, & non une action de l'Esprit. Ainsi quand on avoueroit que la substance immatérielle peut être sans pensée, toujours seroit-il vrai de dire qu'elle est essentiellement capable de recevoir la pensée ; de la même façon que la substance étendue & solide supposée dans un état parfait d'inactivité, seroit toujours essentiellement capable de recevoir une figure qu'elle n'auroit pas actuellement. Puis donc que l'état d'inactivité, où M. Locke suppose la substance immatérielle, aussi bien que la substance étendue & solide, n'ôte pas à ces substances leur capacité naturelle, il s'ensuit que comme la substance immatérielle ne peut jamais recevoir ni figure, ni mouvement, ni arrangement de parties, parcequ'il n'y a qu'une substance étendue & composée de parties, qui soit par sa nature capable de telles qualités ; la substance étendue & solide ne peut non plus recevoir ni sentiment, ni perception, ni pensée, ni les autres qualités, dont la substance immatérielle est seule par sa nature essentiellement capable.

„ Par la même raison, poursuit M. Loche, il est évident
 „ qu'aucune de ces substances ne peut se mouvoir elle-même.
 „ je demande à présent, pourquoi Dieu ne pourroit-il point
 „ donner à l'une de ces substances, qui sont également dans
 „ un état de parfaite inactivité, la même puissance de se
 „ mouvoir qu'il donne à l'autre, comme, par exemple, la
 „ puissance d'un mouvement spontané, laquelle on suppose
 „ que Dieu peut donner à une substance non solide, mais
 „ qu'on nie qu'il puisse donner à une substance solide.

On a déjà prouvé que la puissance de mouvoir n'étant pas dans le fond différente de la puissance de créer, cette puissance de mouvoir ne peut convenir qu'à l'Être Tout-puissant, & que par conséquent les Esprits & les corps

III. Suite du même sujet par rapport à la faculté de se mouvoir.

ne peuvent être que causes occasionnelles des mouvements qu'ils semblent produire, soit par la pensée, soit par l'impulsion ou l'attraction. Mais quand même on supposeroit dans le corps une vraie puissance de mouvoir un autre corps, toujours est-il constant qu'on ne peut sans une contradiction manifeste supposer dans aucun corps, ni dans aucun Etre, la puissance de se mouvoir lui-même; c'est-ce que S. Thomas démontre p. 1. qu. 2. art. 3. & pose pour fondement de sa première preuve de l'existence de Dieu. Il faudroit en effet pour cela, que ce corps fût en même tems actif & passif par rapport au même effet, c'est-à-dire, qu'il fût en même tems la chose mouvante, & la chose mue, le principe & le terme de l'action, ce qui donne le mouvement, & ce qui le reçoit, en un mot qu'il fût, pour me servir des termes de l'Ecole, consacrés par ce Docteur en acte & en puissance, *relate ad idem*, ce qui est manifestement contradictoire. Quant à l'Esprit, la seule puissance active, que l'expérience nous découvre en lui, c'est la puissance de choisir, ou de vouloir quelque chose par une détermination active de la volonté. Mais cette faculté active n'a rien de commun avec la puissance de mouvoir. La volonté par ses actes ne produit rien hors d'elle-même; cet acte même de la volonté n'a aucun effet propre distingué de lui, c'est un acte purement intérieur & immanent, comme parlent les Scholastiques. Nous ne concevons pas clairement à la vérité comment se fait cet acte, & comment il émane de la volonté; mais l'expérience & le sentiment intérieur de ce qui se passe en nous-mêmes, ne nous permet pas de douter que notre Ame n'ait la faculté de vouloir, de choisir, de se déterminer: & d'ailleurs on ne sauroit prouver par aucun raisonnement déduit d'une idée claire & distincte, que cette faculté ne puisse convenir aux Esprits, comme l'on démontre par l'idée claire du mouvement, que la puissance de mouvoir ne peut convenir qu'à l'Etre Tout-puissant.

Ensuite de ce qu'on vient de rapporter de la puissance
de

de se mouvoir, que M. Locke suppose qu'on doit reconnoître incontestablement dans la substance immatérielle, cet Auteur ajoute que cette puissance est pourtant aussi incompréhensible dans la substance immatérielle que dans la matière, & de là il conclut „ que dans l'une & dans l'autre de ces „ substances il y a quelque chose, que nous ne connoissons pas, „ par exemple, dit-il, la gravitation de la matière vers la matière selon différentes proportions qu'on voit à l'œil, pour ainsi „ dire, montre qu'il y a quelque chose dans la matière que nous „ n'entendons pas, à moins que nous ne puissions découvrir „ dans la matière une faculté de se mouvoir elle-même, ou „ une attraction inexplicable & inconcevable, qui s'étend „ jusqu'à des distances immenses & presque incompréhensibles.

Il est bon de faire ici remarquer un défaut, qui regne dans presque tous les raisonnements de M. Locke. Après avoir prétendu prouver qu'il y a quelque chose, soit dans la substance immatérielle, soit dans la substance étendue, que nous ne connoissons pas, ce qu'on peut lui passer sans difficulté, cet Auteur se croit en droit d'en conclure qu'on peut admettre indifféremment dans l'une & dans l'autre de ces substances toutes sortes de facultés & de qualités, & celles-là mêmes, que nous connoissons évidemment être incompatibles avec leur nature. Autre chose est de ne pas tout connoître dans une substance, autre chose est de n'y rien connoître. Nous ne connoissons pas tout dans les Esprits, ni dans les corps, on en convient; mais de là s'ensuit-il qu'on ne puisse prouver évidemment, comme l'a fait S. Thomas, & comme l'ont fait tous les Philosophes, que la puissance de se donner le mouvement ne peut convenir ni à l'une, ni à l'autre de ces substances; étant essentiellement vrai que : *quidquid movetur, ab alio movetur.*

M. Locke objecte de nouveau l'attraction qu'il suppose être dans la matière une puissance de se mouvoir elle-même. A cela je réponds de nouveau que s'il ne pouvoit y avoir de gravitation dans la matière vers la matière, qu'au moyen

IV. M. Locke revient à l'attraction.

V. Défaut dans le raisonnement de M. Locke.

VI. Qu'en remontant de cause en cause il faut enfin en venir à une action immédiate de Dieu sur la matière.

d'une puissance de se mouvoir elle-même, il est bien certain qu'on ne pourroit connoître ce que c'est que la gravitation de la matiere, à moins qu'on ne pût y découvrir cette puissance & cette attraction, que M. Locke appelle avec raison une *attraction inexplicable & inconcevable*; mais s'il y a un autre moyen d'expliquer d'une maniere très-simple & très-intelligible la gravitation de la matiere vers la matiere, sans recourir à de telles facultés non seulement inexplicables & inconcevables, mais absolument chimériques & contradictoires, par quelle loi M. Locke veut-il nous obliger de comprendre ces facultés incompréhensibles, avant que nous puissions connoître ce que c'est que la gravitation de la matiere vers la matiere. Or dès que l'on conçoit que la gravitation réciproque des parties de la matiere est un effet d'une loi générale, & d'un établissement de l'Auteur de la nature, ainsi qu'il a été expliqué ci-devant, on ne trouve plus cette gravitation si incompréhensible. Aussi n'est-ce qu'en remontant aux vrais principes, qu'on peut trouver l'éclaircissement des difficultés, qui se présentent de premier abord dans la considération des effets. Les effets particuliers dépendent des loix générales de la nature; & les loix générales de la nature n'ont pu être établies que par l'Auteur de la nature. Il y a donc de l'extravagance dans la méthode de certains Philosophes, qui pour expliquer ces loix générales aiment mieux recourir à des facultés inintelligibles, qu'ils ont soin de revêtir de quelque nom spécieux, qu'à la providence de celui qui gouverne le monde par sa puissance, & par sa sagesse. Qu'on remonte de cause en cause tant qu'on voudra; qu'on explique solidement par le poids & le ressort de l'air les effets particuliers, qu'autrefois l'ignorance des Philosophes attribuoit à l'horreur imaginaire du vuide; qu'on explique ce poids & ce ressort de l'air par les loix de l'attraction, ou par la pression de la matiere subtile, & de ses tourbillons; qu'on fasse voir comment ces tourbillons ont pu, & ont dû même se former selon

les loix connues de la communication des mouvements ; si on demande enfin ce qui imprime le mouvement à la matiere subtile , & d'où vient que la communication du mouvement dans le choc des corps , se fait selon certaines loix plutôt, que selon une infinité d'autres loix qui pouvoient être, comme la variété des opinions qui regne encore aujourd'hui parmi les plus célèbres Philosophes & Mathématiciens le prouve invinciblement : si dis-je, on demande quelle est la cause du mouvement de la matiere subtile , & des loix de ce mouvement , c'est enfin à Dieu qu'il faut recourir de toute nécessité . Et certes , à moins que de faire profession ouverte d'athéisme , on ne peut nier que dans la subordination des causes naturelles, il n'y en ait enfin une qui soit l'effet immédiat de l'action de Dieu sur la matiere . Qu' Epicure & Lucrece s'efforcent tant qu'ils voudront de jeter par des railleries mal placées , un certain ridicule sur cette dépendance, que nous reconnoissons dans la nature par rapport à son Auteur ; leurs traits ne peuvent faire d'impression que sur des Esprits foibles . Dans cette action immédiate de l'Auteur de la nature sur la matiere , qu'on ne peut méconnoître sans renoncer à toutes les lumieres de la raison & du bon sens, nous découvrons d'une maniere certaine & évidente, l'origine du mouvement , & la source de ces loix pleines de sagesse , qui en reglent la distribution dans les différentes parties de la matiere . Mais les Epicuriens qui se prétendent plus éclairés , & qui nous reprochent d'un ton moqueur , que ce n'est que parceque nous sommes au bout de notre latin, que nous recourons à Dieu, ces grands génies qui suivent d'autres routes dans l'explication de la nature , devroient donc nous dire quelque chose de plus vrai , de plus clair , de plus satisfaisant . Demandons-leur donc quel est le principe de mouvement , par lequel a été formé l'Univers ? C'est, répondent-ils gravement , que dans tous les atômes indivisibles & de différente figure, il y a une tendance naturelle au mouvement , en vertu de laquelle les uns se meuvent droitement de haut en bas , les autres obliquement ; ce qui

fait

fait qu'ils se rencontrent, qu'ils s'accrochent, qu'ils je n'en veux pas davantage; atômes figurés & indivisibles, tendance naturelle droite & oblique au mouvement; voila ce que vous préférez à l'action de Dieu, des chimères ridicules, absurdes, & où l'on démontre cent contradictions à une vérité démontrée par cent preuves évidentes. En faut-il davantage? Tout ceci prouve qu'on doit reconnoître que la premiere impression du mouvement dans la matiere, & les loix générales, par lesquelles il se distribue dans ses différentes parties, sont des effets immédiats de l'action de Dieu.

VII. Que les découvertes récentes de la Physique expérimentale ramènent tout au mécanisme.

Ce n'est en effet, que parceque nous ignorons comment la nature par une mécanique toujours uniforme, & par les loix constantes de la communication des mouvements dans les fluides & les solides, produit certains effets, que nous sommes portés à attribuer à la matiere des qualités, qui ne sont point contenues dans son idée. Par là nous avons une réponse toujours prête, quand on nous en demande l'explication; & au défaut de leur vraie cause que nous ne pouvons découvrir, nous disons sérieusement que la matiere est déterminée à opérer ainsi, par une qualité naturelle & intrinsèque. On voit, par exemple, les liqueurs s'élever & demeurer suspendues dans des tuyaux vuides d'air. On en demande la raison aux Philosophes: ceux-ci l'ignorent; mais pour ne pas demeurer court, ils attribuent à la nature une horreur invincible du vuide, qui passe ensuite généralement pour la vraie cause de cette élévation. Les fontainiers du Grand Duc de Toscane éprouvent que l'eau ne s'élève plus, dès qu'elle est arrivée à la hauteur de trente deux pieds; on consulte Galilée; & ce grand Homme ne fait qu'ajouter une limitation à l'horreur générale du vuide, & rend raison pourquoi l'eau ne monte que jusqu'à trente deux pieds. Le mercure ne monte que jusqu'à vingt sept pouces: voila d'abord les Philosophes qui décident, que l'horreur que la nature a du vuide n'est pas la même pour l'eau que pour le mercure. Enfin on n'a point douté de cette horreur imaginaire du vuide, jusqu'à ce que Torricelli & Pascal ont fait

voir,

voir, que tous ces différens effets ne procèdent que d'un seul principe très-simple, & entièrement uniforme à tout ce qu'on connoit des loix de la nature : ce principe est la pression de l'air, qui par sa pesanteur & son ressort agit sur l'eau & sur le mercure, selon les loix déterminées de l'équilibre des liqueurs. La dureté des corps, & leur élasticité, la pesanteur, l'aiman, l'électricité, nous présentent aujourd'hui des effets dont nous ignorons la vraie cause, tout de même qu'on ignoroit avant Torricelli & Pascal, la vraie cause de la suspension des liqueurs dans les tuyaux vuides d'air. Et aujourd'hui l'on fait encore précisément ce qu'ont fait autrefois ces Philosophes, que nous accusons d'ignorance & de présomption. On imagine une attraction universelle qu'on suppose être une qualité intrinsèque de la matiere, quoiqu'elle soit encore plus éloignée de son idée, que l'horreur du vuide ne l'est de l'idée de la nature. On y ajoute, à la vérité pour l'embellir, des calculs d'Algèbre qui manquoient à l'horreur du vuide, mais qu'on lui auroit pu tout aussi aisément attacher, car ces calculs ne regardent pas tant la cause prétendue des effets que les effets mêmes. Mais après tout, malgré ces calculs, on est obligé de varier l'attraction, tout comme on varioit l'horreur du vuide. Cela prouve bien que cette attraction n'est pas plus réelle que l'horreur du vuide. On ne la défend que par ce qu'on ignore par quel principe la nature produit tous ces effets aussi simplement, qu'elle élève à différentes hauteurs les différentes liqueurs par la pression de l'air. En un mot, à mesure que l'on fait quelque nouvelle découverte on voit disparaître quelque une de ces qualités, dont on charge inutilement la matiere, & on se rapproche toujours plus de la grosseur, de la figure, & du mouvement, qui sont les seules qualités contenues en son idée. L'antipéristase s'est éclipcée, dès qu'on a su pourquoi les grottes souterraines paroissent plus chaudes en hiver qu'en été, & qu'elles le sont réellement quelquefois. Ce n'est plus une qualité attractive du Soleil qui fait monter les vapeurs: c'est par impulsion que sa chaleur raréfie ces petites bulles,

qui

qui se trouvant par là de gravité spécifique, moindres que celles de l'air environnant sont obligées de monter, comme le bois plongé dans l'eau. On s'est moqué de l'Ame végétative des plantes, après que les recherches curieuses, & les observations fines & délicates de tant de savants Physiciens nous ont un peu mieux fait connoître le mécanisme de leur construction. Combien de sympathies & d'antipathies naturelles les expériences de Boyle n'ont-elles pas fait évanouir, en nous apprenant l'action des petits corps invisibles & impalpables, que la nature met en jeu pour produire les effets les plus merveilleux. Enfin qu'on parcoure toute la Physique, & on verra qu'on n'a jamais fait de découverte vraiment assurée qui ne se réduise aux loix de la mécanique. La seule analogie nous obligerait donc à reconnoître, que les qualités occultes & non contenues dans l'idée de la matiere décroissent précisément en raison inverse des découvertes qu'on y fait. Quand on connoitra bien toute la nature, on verra que tout s'y exécute par la grosseur, la figure, & le mouvement des parties solides de la matiere, & que ce n'est que parceque M. Locke n'a pas fait assez d'attention à cette importante vérité qu'il s'est jetté dans ces facultés chimériques de se mouvoir, & dans ces attractions inexplicables, qu'il suppose incontestablement dans la matiere.

VIII. Qu'on ne peut s'assurer dans les principes de M. Locke, si la faculté de penser & de se mouvoir elle-même n'est point essentielle à la matiere.

D'ailleurs puisque M. Locke reconnoit ici que la matiere est capable d'avoir la faculté de se mouvoir elle-même, & celle de penser, quoiqu'il soit impossible de concevoir comment ces deux facultés peuvent se trouver dans la matiere; par quelle raison pourra-t-il se convaincre lui-même, que ces deux facultés ne puissent convenir naturellement à la matiere, quoique nous ne concevions pas comment elles sont renfermées dans sa nature? Comment prouvera-t-il donc que la matiere une fois en repos n'auroit jamais pu se donner le mouvement, & que la matiere avec le mouvement n'auroit jamais pu produire la pensée, qui sont pourtant les deux fondemens principaux de sa démonstration de l'existence & de l'immaterialité de Dieu? Dira-t-il qu'il est impossi-

impossible de concevoir que la matiere une fois en repos se donne le mouvement, & que la matiere avec le mouvement produise la pensée? Mais, lui replique-t-on, cette impossibilité, où vous êtes de concevoir ces deux choses, nait-elle simplement de votre ignorance, & des bornes étroites de votre entendement, ou d'une connoissance évidente que ces deux choses sont réellement impossibles, fondée sur l'idée claire de l'essence de la matiere, & de ce qu'on doit entendre par les mots de qualités ou de facultés d'une chose? Si cette impossibilité nait simplement des bornes étroites de votre entendement, elle ne sauroit prouver, selon vos principes mêmes, que la chose soit en elle-même impossible; si au contraire, elle est fondée sur une connoissance claire de la nature de la matiere & de ses propriétés, comme nous le prétendons, vous devez reconnoître, quelque hypothèse qu'il vous plaise de faire, qu'il y aura toujours une contradiction visible à supposer que la matiere puisse jamais avoir la puissance de se mouvoir & la faculté de penser.

Pour mieux prouver encore qu'il y a dans la matiere bien des choses que nous n'entendons pas, & que Dieu peut joindre les choses par des connexions que nous ne saurions comprendre, M. Locke revient à l'étenduë & à la consistance de la matiere, prétendant que chaque partie de matiere ayant quelque grosseur, a ses parties unies par des moyens que nous ne saurions concevoir; d'où il conclut, selon sa méthode ordinaire, „ que toutes les difficultés qu'on forme „ contre la puissance de penser attachée à la matiere, fondées „ sur notre ignorance, & les bornes étroites de notre con- „ ception, ne touchent en aucune maniere la puissance de „ Dieu, s'il veut communiquer à la matiere la faculté de „ penser, & que ces difficultés ne prouvent point qu'il ne „ l'ait pas actuellement communiquée à certaines parties de „ matiere, disposées, comme il le trouve à propos, jusqu'à „ ce qu'on puisse montrer qu'il y a contradiction à le sup- „ poser.

IX. Objection
de M. Locke,
tirée de la cohé-
sion.

On a déjà distingué l'union des parties de la matiere qui résulte de l'étenduë d'avec la cohésion, qui rend les corps plus ou moins consistants. Rien n'est plus clair que l'union qui fait l'étenduë, puisqu'elle n'est qu'une simple juxtaposition des parties situées les unes auprès des autres, & qui doivent par leur naturelle indifférence au repos & au mouvement demeurer en cet état, jusqu'à ce que quelque cause extérieure ne les sépare par le mouvement. Quant à la cohésion qui fait la dureté des corps, nous savons en général qu'elle dépend des loix du mouvement produit, où à l'occasion de la pression de la matiere subtile, ou par l'attraction expliquée dans le sens qu'on a vu ci-devant; ce qui suffit à un Métaphysicien pour écarter de l'idée de la matiere les qualités occultes & chimériques, que l'ignorance de quelques Physiciens voudroit lui attribuer. L'union des parties de la matiere ne peut donc être à M. Locke d'aucune utilité pour applanir les difficultés qu'on rencontre, dès qu'on veut lui attribuer la pensée. Et comme ces difficultés ne sont pas fondées sur notre ignorance, mais sur la connoissance claire de la nature de la matiere; qui nous fait voir évidemment la contradiction qu'il y a à supposer qu'elle pense; nous pouvons profiter sans scrupule du droit que M. Locke nous accorde à la faveur de cette condition, que nous croyons avoir bien remplie, de nier absolument, & sans craindre de blesser le respect dû à la Toute-puissance de Dieu, qu'il puisse accorder la pensée & la raison à un amas de matiere, puisque de là il s'ensuivroit que cet amas seroit en même tems materiel & immateriel, ce qui ne peut être.

S E C T I O N Q U A T R I E M E .

I. Selon l'extrait de M. Coste le Docteur Stillingfleet attribuoit le sentiment à la pure matiere dans les bêtes.

M. Coste reprenant le fil de son extrait continue en ces termes: „ quoique dans cet ouvrage M. Locke ait „ expressément compris la sensation sous l'idée de penser „ en général, il parle en sa replique au Docteur Stillingfleet du

„ du sentiment dans les brutes, comme d'une chose distincte
 „ de la pensée: parceque ce Docteur reconnoit que les bê-
 „ tes ont du sentiment. Sur quoi M. Locke observe, que
 „ si ce Docteur donne du sentiment aux bêtes, il doit re-
 „ connoître, ou que Dieu peut donner, & donne actuelle-
 „ ment la puissance d'appercevoir & de penser à certaines
 „ particules de la matiere, ou que les bêtes ont des ames
 „ immateriales. Ce que M. Locké ajoute qu'on ne fauroit
 „ admettre.

Ce raisonnement de M. Locke est très-juste, & je ne vois pas comment le Docteur Stillingfléet put admettre, que les bêtes ont du sentiment, ne reconnoissant en elles que de la matiere toute simple. Cela montre que ce Docteur n'avoit pas bien saisi le principe, sur lequel doit rouler toute cette question de l'immaterialité de l'Ame, & m'ôte la surprise de voir ou d'entendre dire, qu'il ait été battu avec une si bonne cause, malgré la foiblesse des arguments de son adversaire. Au reste, puisqu'il est également absurde, & contre la raison d'attribuer le sentiment à la simple matiere, ou de reconnoître dans les brutes une ame immaterielle, cela fait voir que le seul sentiment plausible & conforme à la raison, qu'on puisse tenir sur les opérations des brutes, c'est de les réduire, comme font les Cartésiens, à un pur mécanisme.

Le Docteur Stillingfléet, poursuit M. Coste, avoit demandé à M. Locke ce qu'il y avoit dans la matiere, qui pût répondre au sentiment intérieur que nous avons de nos actions. „ Il n'y a rien de tel, répond M. Locke, dans la „ matiere considérée simplement comme matiere. Mais on „ ne prouvera jamais que Dieu ne puisse donner à certaines „ parties de matiere la puissance de penser, en demandant „ comment il est possible de comprendre, que le simple corps „ puisse appercevoir qu'il apperçoit.

Les preuves qu'on a données jusqu'ici de l'incapacité absolue. où est la matiere de pouvoir jamais recevoir la faculté

II. Raisonnement
 conséquent de
 M. Locke con-
 tre ce Docteur.

III. Autre argu-
 ment du Docteur
 Stillingfléet pour
 l'immaterialité
 de l'Ame, avec
 la réponse de M.
 Locke.

IV. Eclaircisse-
 ment & confir-
 mation de l'ar-

gument du Docteur Stillingfléet.

de penser ne dépendent aucunement de la question, que fait ici le Docteur Stillingfléet à Mr Locke. Cependant, comme le sentiment intérieur, que nous avons de notre perception, fait que la pensée se réfléchit en quelque sorte sur elle-même, on en peut tirer une preuve assez convaincante, que la pensée ne sauroit consister dans aucun arrangement ou mouvement des particules de la matiere; puisqu'il est impossible qu'une particule de matiere se réfléchisse sur elle-même, & que pourtant, selon M. Locke, toute substance qui apperoit devant nécessairement s'appercevoir de sa propre perception, il est essentiel à toute substance pensante que sa pensée se réfléchisse sur elle-même.

V. Le Docteur Stillingfléet avoit que Dieu peut changer un corps en Esprit. Raifonnement de M. Locke en conséquence de cet aveu.

„ Le Docteur Stillingfléet, continue M. Coste, avoit dit
 „ qu'il ne mettoit point de bornes à la Toute-puissance de
 „ Dieu, qui peut, dit-il, changer un corps en une substance immatérielle, c'est-à-dire, répond M. Locke, que
 „ Dieu peut ôter à une substance la solidité qu'elle avoit
 „ auparavant, & qui la rendoit matiere, & lui donner ensuite la faculté de penser qu'elle n'avoit pas auparavant,
 „ & qui la rend Esprit, la même substance restant. Car, si
 „ la même substance ne reste pas, le corps n'est pas changé
 „ en une substance immatérielle; mais la substance solide est
 „ annihilée avec toutes ses appartenances, & une substance
 „ immatérielle est créée à la place, ce qui n'est pas changer
 „ une chose en une autre, mais en détruire une, & en faire
 „ une autre de nouveau.

VI. Réponse: en quel sens on doit reconnoître que Dieu peut changer les corps en Esprits.

Si l'on doit interpréter favorablement l'expression & la pensée du Docteur Stillingfléet, comme l'équité le requiert, il faut croire que ce Docteur a voulu dire que Dieu peut changer un corps en un Esprit, en ce sens que Dieu peut néantir un corps, & à l'occasion de son anéantissement créer un Esprit pour le substituer à sa place. L'usage commun de la langue permet en effet qu'on emploie le mot de changement, pour signifier la substitution d'une chose au lieu d'une autre, quoique la première ne se convertisse pas

en la seconde: c'est ainsi que l'on dit qu'on a changé d'habit, de maison, de meubles, de nourriture &c, Mais, si l'on veut prendre le mot de changement dans le sens rigoureux que l'entend M. Locke, pour le changement que subit une chose, quand elle devient autre de ce qu'elle n'étoit, comme quand le sable se change en verre, le bois en feu, l'eau en glace &c., la même matiere restant, il faut avouer qu'on ne peut supposer sans contradiction qu'en ce sens le corps puisse être changé en une substance immatérielle. En effet la substance du corps étant essentiellement une substance matérielle, c'est-à-dire, une substance étendue, solide, & composée de parties; car c'est ce qu'on entend par le mot de substance matérielle, supposer qu'une telle substance soit changée en une substance immatérielle, & qu'elle reste pourtant après le changement, c'est supposer qu'une même substance devienne immatérielle, en même tems qu'elle reste matérielle, & étendue; ce qui fait, comme l'on voit, une contradiction manifeste. Ce n'est donc que dans les corps, où il peut arriver qu'un corps se change en un autre, la même substance restant; parceque l'étendue solide étant la substance de la matiere en général, & cette substance se trouvant la même en tous les différents corps, dont la différence ne consiste qu'en une différente constitution intérieure des parties de la matiere; il est clair qu'on peut changer cette constitution sans changer la substance de la matiere; & ainsi un corps se change en un autre, la même substance restant; mais c'est parceque la substance est la même dans tous, & que leur différence essentielle ne consiste que dans les différentes modifications, dont cette substance est capable. Mais prétendre que la substance du corps puisse devenir immatérielle, la même substance restant, c'est prétendre une de ces trois choses, ou que le corps soit réellement distingué de sa propre substance; de sorte que le corps étant détruit, sa substance ne laisse pas que de lui survivre, ou que le corps ne soit pas une substance essentielle.

tiellement étenduë & materielle, ou enfin qu'une substance étenduë & materielle puisse devenir immaterielle, ne laissant pas que de rester materielle.

VII. Avantages que M. Locke prétend tirer de l'aveu du Doct. Stillingfléet.

On voit par ces absurdités manifestes, que rien ne seroit plus étrange que la pensée du Docteur Stillingfléet, s'il avoit cru que Dieu peut en ce sens changer un corps en une substance immaterielle, & M. Locke auroit eu raison de tirer d'un tel aveu les avantages, que M. Coste rapporte, & qui sont. 1. Que la substance du corps n'étant plus corps, mais une substance immaterielle, cette substance immaterielle seroit pourtant sans pensée; car l'exclusion des qualités du corps ne seroit pas capable de lui donner des qualités plus excellentes. 2. Que cette substance pourtant seroit devenue capable de recevoir la faculté de penser. 3. Que Dieu après lui avoir donné la faculté de penser, pourroit lui rendre de nouveau l'étenduë & la solidité, & la rendre materielle, & que par là on auroit une substance materielle pensante.

VIII. Ces avantages n'ont aucun fondement.

Mais tout ce beau discours, dont il paroît que M. Locke s'applaudit plus que de raison, n'est qu'un palais enchanté, qui n'a pour tout fondement que cette supposition manifestement absurde & contradictoire, que la substance du corps qui n'est que le corps même, c'est-à-dire, une chose essentiellement étenduë, solide, & composée de parties, puisse être changée en une substance qui n'a point de parties, restant pourtant la même qu'auparavant, c'est-à-dire; étenduë, & composée de parties.

Nous passons sous silence ce qui suit immédiatement dans l'extrait de M. Coste, qui ne regarde que l'utilité, qui peut revenir à la Religion d'une démonstration philosophique de l'immaterialité de l'Ame; parceque nous avons déjà traité ce point avec assez d'étenduë, & que nous croyons avoir suffisamment éclairci les difficultés, que M. Locke ne fait ici que répéter. C'est pourquoi nous allons entrer dans la discussion des opinions des anciens Philosophes sur l'immaterialité de l'Ame, par laquelle M. Coste finit son Extrait.

SEPTIEME PARTIE.¹⁷⁵

Preuves qu'entre les anciens Philosophes plusieurs
ont reconnu la substance de l'Âme
absolument immatérielle.

Monsieur Locke quitte enfin le caractère & le personnage de Philosophe, pour prendre à son tour celui de Docteur. Sa méthode jusqu'ici a été de ne prendre pour guide de ses sentimens que ses propres pensées, sans se mettre en peine de fouiller dans l'antiquité, pour y trouver de quoi appuyer par l'autorité de ces Hommes illustres, qui la rendent si respectable, soit au vulgaire, que rien n'éblouit tant qu'un grand nom, soit aux Savants, qui se piquent d'une érudition recherchée. Peut-être que n'ayant pas trouvé dans le Docteur Stillingsfléet un Homme assez rompu aux raisonnemens méthaphysiques, pour s'en laisser convaincre aisément, M. Locke a-t-il cru qu'il pourroit mieux le persuader par l'autorité des Anciens; s'il lui faisoit voir que son sentiment n'est dans le fond que celui de toute l'antiquité, qui selon lui, n'a jamais fait plus d'honneur à la substance pensante, que de la croire d'une matiere plus fine & plus déliée, que ne le sont les corps grossiers qui tombent sous nos sens.

Voici en effet ce que nous en apprend M. Coste dans son extrait. „ Au reste M. Locke ayant prouvé par des passa-
„ ges de Virgile & de Ciceron, que l'usage qu'il faisoit du
„ mot Esprit, en le prenant pour une substance pensante;
„ sans en exclure la materialité, n'étoit pas nouveau, le
„ Docteur Stillingsfléet soutient que ces deux Auteurs distin-
„ guoient expressément l'Esprit du corps. A cela M. Locke
„ répond qu'il est très-convaincu, que ces Auteurs ont distin-
„ gué ces deux choses, c'est-à-dire, que par corps ils ont
„ entendu les parties grossieres & visibles d'un homme, &

I. Selon M. Locke les Anciens n'ont distingué l'Esprit du corps qu'en prenant le corps pour une matiere grossiere, & l'Esprit pour une matiere subtile pensante.

par

» par Esprit une matiere subtile , comme le vent , le feu ,
 » ou l' ether , par où il est évident qu'ils n'ont pas prétendu
 » dépouiller l'Esprit de toute materialité . Ainsi Virgile dé-
 » crivant l'Esprit ou l'Ame d'Anchise , que son fils veut
 » embrasser nous dit .

Ter conatus ibi collo dare brachia circum :

Ter frustra compresa manus effugit imago ,

Par levibus ventis , volucrique simillima somno .

II. Deux choses
 à distinguer dans
 ce sentiment de
 M. Locke .

» Et Ciceron suppose dans le premier livre des questions
 » Tufculanes , qu'elle est air ou feu : *Anima fit animus*, dit-il,
 » *ignisve nescio*, ou bien un air enflammé , *inflammata anima*,
 » ou une quinte-essence introduite par Aristote , *quinta quæ-*
 » *dam natura ab Aristotele introducta* .

Je trouve dans cet extrait deux Thésés , ou propositions
 de M. Locke , qu'il faut soigneusement distinguer . Dans la
 premiere il ne prétend autre chose , que de prouver , par des
 passages de Virgile & de Ciceron , que l'usage qu'il fait du
 mot *Esprit* , en le prenant pour une substance pensante , sans
 en exclure la materialité , n'est pas nouveau . C'est là une
 vérité de fait qu'on n'a garde de lui contester : on fait que
 le mot *Spiritus* dans sa signification originale ne veut dire
 autre chose que l'air , le vent , ou le souffle , d'où viennent
 ces expressions si familières dans le latin *Spiritum ducere* &c. ,
 il en est de même du mot *Anima* , qui vient du grec *ἀνεμος*,
 qui signifie le vent ; & Ciceron nous apprend que le mot
Animus est derivé du mot *Anima* . *Ipse autem Animus ab Anima*
dictus est .

L'autre Thése de M. Locke consiste en ce que le Docteur
 Stillingsfléet ayant soutenu , que Virgile & Ciceron distin-
 guoient expressément l'Esprit du corps , M. Locke prétend
 que ces Auteurs n'ont distingué ces deux substances , qu'en
 ce sens , que par corps , ils ont entendu les parties grossières
 & visibles d'un homme , & par Esprit , une matiere subtile ,
 comme le vent , le feu , ou l'éther ; & qu'ainsi il est évident
 qu'ils n'ont pas prétendu dépouiller l'Esprit de toute espece

de

de materialité. C'est cette seconde proposition exclusive, que je crois devoir ici réfuter, faisant voir par le premier livre des Tusculanes, que Cicéron a su distinguer nettement l'Esprit du corps, en le prenant pour une substance pensante dépouillée de toute materialité.

Et pour procéder avec ordre, je remarque d'abord qu'il est arrivé dans le grec, & dans le latin par rapport aux mots d'Esprit & d'Ame, ce qui a coutume d'arriver en toutes les langues, qu'un même mot est souvent employé à signifier des choses tout-à-fait différentes. En effet nous voyons que les mots d'Esprit & d'Ame, qui originairement ne signifioient que l'air, le souffle, ou le vent, ont été aussi employés & reçus généralement pour signifier le principe de la pensée, quoiqu'on ne puisse nier que l'idée de l'air, & celle du principe de la pensée ne soient des idées très-différentes l'une de l'autre. Or comme c'est l'usage qui détermine la signification des mots, il n'est pas vraisemblable, que ces mots d'Esprit & d'Ame aient été communément déterminés à signifier le principe de la pensée, ensuite de l'opinion de quelques Philosophes qui ont cru que la substance pensante n'étoit réellement qu'une portion d'air ou de vent; il est au contraire bien plus croyable que l'opinion de ces Philosophes n'est venue, que de l'équivoque de ces termes *Esprit* & *Ame*. Car comme à considérer simplement les idées qu'on a des choses indépendamment des mots, on ne découvre pas plus de connexion entre le principe de la pensée & l'idée de l'air, qu'entre ce même principe & l'idée d'une pierre, ce qui a déterminé ces Philosophes à joindre l'idée de l'air & du feu, plutôt que toute autre idée avec le principe de la pensée, pour n'en faire qu'une même substance, n'a été apparemment que la liaison purement accidentelle, que ces idées se trouvent avoir par rapport au mot, ou au signe commun, par lequel on les a désignés dans l'usage introduit dans la langue. Il est si ordinaire aux hommes d'assujettir leurs idées aux mots, qu'on ne doit pas être surpris

III. Equivoque des mots Esprit & Ame, qui dans leur signification originale signifient l'air, le souffle &c.

que cela arrive si souvent à ceux, qui font profession de Philosophie.

IV. D'où vient qu'on a adopté ces termes préféralement à tant d'autres, pour signifier le principe de la pensée.

Si l'usage a donc établi, que les mots d'Esprit ou d'Ame, qui originairement ne signifioient que l'air, le vent, ou le soufflé, signifiaient aussi le principe de la pensée, je crois qu'il n'en faut pas chercher d'autre raison que la relation de coexistence, pour me servir des termes de M. Locke, que l'on a observée entre la respiration, & la pensée dans l'homme pendant tout le tems de sa vie; de sorte qu'on a jugé qu'il y avoit dans l'homme un principe de vie, qui étoit également le principe de la respiration & de la pensée; & comme le principe de la pensée ne tombe point sous les sens, & qu'il est par conséquent moins connu, que la respiration dont on s'apperçoit si sensiblement, il n'est pas surprenant que les hommes aient désigné ce qu'ils ne connoissoient que fort obscurément, par ce, qu'ils connoissoient plus clairement, & qu'ils aient employé, pour signifier le principe de la pensée, le même terme dont ils se servoient pour signifier le soufflé, l'haleine, ou la respiration.

V. Que la signification originale de ces termes ne prouve pas que tous ceux, qui s'en sont servis pour exprimer le principe de la pensée, aient fait consister ce principe dans un air subtil.

Mais, quoique les mots d'Esprit & d'Ame, qu'on a employé communément à signifier la substance pensante, signifiaient aussi originairement l'air, le vent, & le soufflé, il ne s'ensuit pas que tous les Philosophes de l'antiquité, qui se sont servis de ces termes d'Esprit & d'Ame déjà établis par l'usage, pour désigner la substance pensante, aient cru que cette substance n'étoit réellement qu'une matiere subtile, tel que l'air, le feu, ou l'éther. Bien loin de là, nous en trouvons, qui plus enfoncés encore dans la matiere, ont cru que la substance pensante nommée Ame & Esprit n'étoit qu'une partie grossiere & visible du corps humain; & d'autres, qui s'élevant au dessus de la matiere, l'ont absolument depouillée de toute materialité. C'est-ce qui paroît évidemment par les différentes opinions des Philosophes sur la nature de l'Ame, que Ciceron rapporte au 1. liv. des Tusculanes, & par les raisonnemens que fait cet Auteur pour en prouver l'immortalité.

Le but de Cicéron dans ce livre est de prouver, que non seulement la mort n'est pas un mal, mais plutôt elle doit être regardée comme un bien. Car, dit-il, si l'Âme meurt avec le corps, elle doit perdre tout sentiment, & ne plus par conséquent être malheureuse. La mort donc qui conduit à un terme, après lequel il ne peut plus y avoir de mal, ne sauroit être elle-même regardée avec raison comme un mal. Si au contraire, continue Cicéron, l'Âme survit au corps, comme il est bien plus probable, elle ne fera par la mort que de se délivrer de son corps, où elle étoit renfermée, comme dans une étroite prison, & dans une demeure indigne d'elle: alors prenant l'essor, elle pourra voler aux Cieux, pour y jouir d'un bonheur éternel dans une tranquillité parfaite. Selon ce sentiment on ne peut douter que la mort ne soit un bien. Ensuite d'un tel raisonnement, Cicéron expose en raccourci les différentes opinions, qu'ont eu les Philosophes sur la nature de l'Âme, & fait voir en les confrontant, combien le sentiment de ceux qui l'ont cru immatérielle, & par conséquent immortelle, est plus vraisemblable & mieux fondé à tous égards.

Il rapporte en premier lieu l'opinion de ceux, qui ont cru que l'Âme n'étoit que la substance du cerveau, ou le cœur même, & celle du célèbre Empédocle, qui tout habile qu'il étoit pour un ancien, n'a pas laissé que de tomber dans une erreur non moins absurde, en disant que l'Âme étoit le sang répandu dans le cœur, qui l'humecte & qui l'arrose: *Empedocles animum censet esse cordi suffusum sanguinem*. Voilà donc des Philosophes, qui en se servant du mot d'Âme pour exprimer le principe de la pensée, n'ont pas cru pour cela que l'Âme fût un air subtil; & qui au contraire se sont persuadés qu'elle étoit composée d'une matière épaisse, grossière & compacte, tels que sont le cerveau, le cœur, & le sang.

Zénon le Stoïcien, continue Cicéron, a pensé que l'Âme étoit un feu: *Zenoni Stoico animus ignis videtur*. Ce sentiment aussi-bien que celui de ceux, qui ont cru que l'Âme étoit

VI. But de Cicéron dans son premier livre des Tuscules. Raisonnement de cet Auteur pour prouver que la mort n'est pas un mal.

VII. Opinion d'Empédocle, & des autres Philosophes, qui ont cru que l'Âme étoit une partie visible du corps humain.

VIII. Opinion de Zénon, qui a cru que l'Âme étoit un feu préférée par Cicéron aux précédentes.

un air subtil, a paru à Ciceron beaucoup plus vraisemblable que les premières opinions que nous avons rapportées. Il regardoit comme une grossièreté visible qu'on pût s'imaginer, que l'Âme, cette substance si pure & si active, ne fût qu'une masse lourde & épaisse, tel que le cerveau, le cœur, & le sang.

IX. Qu'a en juger par la droite raison l'opinion de ceux, qui faisoient consister l'Âme en une partie organisée, étoit plus raisonnable que celle de Zenon.

Cependant, comme à bien prendre les choses, il est certain que l'air & le feu ne sont pas d'une matière plus parfaite que le cerveau & le cœur; & qu'au contraire le cerveau & le cœur ont par dessus l'air & le feu l'avantage d'être des corps organisés, dont la structure est ce qu'il y a de plus merveilleux dans la nature, laissant à part les préjugés des sens, on auroit dû regarder comme moins absurde l'opinion, qui attribuoit la pensée au mécanisme d'une matière si artistement travaillée par la nature, que celles qui la faisoient dépendre de la tumultueuse rapidité, qui agite les particules de l'air & du feu.

X. Opinion d'Aristoxene. Explication de son harmonie.

Aristoxene Philosophe, & Musicien tout ensemble faisoit consister l'Âme dans une certaine harmonie de tout le corps. Je crois que l'harmonie dont parloit ce Philosophe, n'étoit que le mécanisme du corps, dont l'admirable structure & la proportion, qui regne entre toutes ses parties, devoient produire, à ce qu'il croyoit, ces mouvements si réglés; d'où résultoit le sentiment & la pensée; de même que dans l'harmonie d'un concert la proportion, qui se trouve entre les voix & les instruments de musique, fait regner parmi cette variété de sons un accord & une correspondance, qui nous charme & nous enleve. Ce Philosophe étoit Disciple d'Aristote.

XI. Opinion de Dicearque, en quel sens il disoit que l'Âme n'est rien.

On peut rapporter au sentiment d'Aristoxene celui de Dicearque autre Disciple d'Aristote, qui disoit, comme Ciceron le tire de ses ouvrages, que l'Âme n'est rien, que c'est un mot vuide de sens, & que cette vertu secrète, qui nous fait sentir & agir, est également répandue dans tous les corps vivants, sans qu'elle en soit quelque chose de distinct, ou

de séparable, qu'enfin le corps n'agit & ne sent, qu'en vertu d'une certaine configuration, & d'un certain arrangement que la nature lui donne. On voit par là, que le sentiment de Dicearque étoit que la pensée fût une modification du corps; & c'est ce qui lui faisoit dire que l'Âme n'étoit pas un Être séparable du corps, & que par elle-même elle n'étoit rien; comme en effet toute modification d'un sujet n'est rien, si on veut la séparer de son sujet. Tous ces Philosophes faisoient l'Âme non seulement matérielle, mais aussi mortelle, si nous en exceptons les Stoïciens, qui pensoient que les Âmes de leurs Sages, étant d'un feu plus épuré, avoient aussi plus de force & d'activité, pour se faire jour à travers l'air grossier qui nous environne, & pénétrer jusqu'à la sphère du feu, où elles devoient se conserver toujours. Venons maintenant à ceux, qui non seulement ont cru l'Âme immortelle, mais qui de plus l'ont conçue sous l'idée d'une substance immatérielle.

Xenocrate Disciple de Platon Homme de la vertu la plus rigide, & d'une continence à toute épreuve, ne reconnoit, dit Cicéron, dans l'Âme ni figure, ni rien de semblable au corps: *Xenocrates animi figuram, & quasi corpus negavit esse;* mais il la fait consister dans un nombre, dont l'activité, selon Pythagore est la plus grande qui soit dans la nature: *Verum numerum dixit esse, cujus vis, ut jam antea Pythagoræ visum erat, in natura maxima esset.* On fait que Pythagore avoit grand soin de voiler ses pensées sous des énigmes ou des symboles, ne doutant pas que cet air mystérieux, avec lequel il annonçoit ses oracles, & qui en cachoit l'intelligence à tout autre qu'à ses Disciples, ne dût leur attirer plus de respect, & de vénération de la part du public. Mais, sans nous engager dans ces recherches pleines d'érudition, où sont entrés tant de Savants pour en découvrir le sens, nous nous contenterons de ce que Plutarque nous apprend par rapport au sujet, dont il est ici question, savoir, que Pythagore ayant défini l'Âme un nombre qui se meut,

XII. Opinion de Xenocrate & de Pythagore: que par nombre ils ont entendu la pure intelligence.

il n'avoit entendu par ce nombre que l'intelligence même : *Pythagoras*, dit-il, de plac. philos. l. 4. c. 2. *Animam censuit numerum seipsum cientem : numerum autem pro mente accipit*.

XIII. Que le mot *Mens* intelligentie signifie la pure pensée sans aucune idée de materialité.
Passage décisif de Plutarque à ce sujet.

Or je ne crois pas que le mot *Mens* ait jamais signifié autre chose que la pensée, la raison, & l'intelligence pure, que le sentiment intérieur nous fait appercevoir en nous-mêmes, & qui ne renferme certainement aucune materialité; puisqu'en pensant simplement à la pensée, il est sûr que nous n'y concevons ni étendue, ni figure, ni divisibilité, ni aucune autre propriété de la matiere; de sorte qu'en prenant précisément le sens attaché au mot *mens*, c'est-à-dire, *intelligence*, nous ne saurions rien nous y représenter de matériel. D'où il suit que le sentiment de ceux, qui ont fait consister l'essence de l'Âme dans cette intelligence, qu'on appelle *mens*, sans nous avertir que la nature de cette intelligence fût autre chose que cette intelligence même; ce sentiment, dis-je, semble revenir à celui de Descartes, qui fait consister l'essence de l'Âme dans la pensée. Mais ce qui ne laisse aucun lieu de douter du sentiment de Xenocrate, & de Pythagore à ce sujet, c'est que Plutarque dit ouvertement dans le Chapitre suivant, que Pythagore est un de ceux, qui ont depouillé l'Âme de toute materialité, *qui corporis expertem animam ponunt*. Et qu'on n'objecte pas que Plutarque prend ici le mot de corps pour une matiere grossiere, qu'il oppose à une matiere plus subtile, selon ce que nous avons ci-dessus dans M. Locke. Car Plutarque rapporte au même endroit l'opinion des Stoïciens, & des autres Philosophes, qui pensoient que l'Âme fût une portion d'air subtil & enflammé; & il reconnoit en même tems que ces Philosophes faisoient l'Âme corporelle; marque certaine, que sous le nom général de corps Plutarque comprenoit non seulement la matiere grossiere, mais aussi la subtile; & qu'ainsi, quand il dit que Pythagore a cru l'Âme incorporelle, on doit entendre qu'il l'a depouillée entièrement de toute espece de materialité.

XIV. Opinion de Platon mis

On doit en dire autant de Platon & d'Aristote, que Plutarque

tarque met aussi-bien que Pythagore au rang de ceux, qui ont cru l'Ame exemte de toute materialité. Platon divisoit l'Ame en deux parties, l'une raisonnable, & l'autre irraisonnable; & celle-ci il la subdivisoit encore en deux parties, savoir la convoitise & la colere, ou, pour me servir des termes de l'Ecole, en appetit concupiscible, & appetit irascible. Ainsi, ayant fait trois parties de l'Ame, il leur assigne, dit Ciceron, à chacune son logement dans le corps humain.

Je ne doute pas qu'on ne regarde, & avec raison, comme une reverie toute pure cette division de l'Ame en trois parties, & cette distribution de logements, que Platon leur assigne. Cependant, malgré les notions obscures de ces tems là sur tout ce qui regarde la bonne Philosophie, ces Anciens ne laissoient pas que d'entrevoir cette importante vérité, qui depuis a été si bien prouvée par Descartes, que l'intelligence & la raison ne peuvent appartenir en aucune maniere à la nature du corps. Platon n'a en effet séparé la convoitise & la colere, qu'il nomme les deux parties irraisonnables de l'Ame d'avec la raisonnable, que parcequ'il croyoit par un faux préjugé, que la colere & la convoitise provenoient de la constitution du corps; ce qu'il ne pouvoit supposer de la raison & de l'intelligence pure, qu'il regardoit comme quelque chose d'infiniment plus parfait, plus noble, & plus relevé, que tout ce que l'on peut comprendre sous le nom de corps & de matiere. Et c'est en conséquence de cette doctrine que Platon croyoit, que les deux parties irraisonnables de l'Ame devoient périr avec le corps, mais que la partie raisonnable, qu'il définit la substance intelligente, ne pouvoit être sujette à la corruption & à la mort. C'est-ce que Plutarque nous apprend ch. 2. & 7.

Aristote le plus grand des Philosophes, en exceptant toujours Platon, dit Ciceron, soit par l'étendue de son génie, soit par l'exactitude de ses recherches, ayant établi le feu, l'air, l'eau, & la terre, comme les quatre Elements

qui

par Plutarque.
aussi-bien que
Pythagore dans
le nombre de
ceux, qui ont cru
l'Ame absolu-
ment immate-
rielle.

XV. Opinion
d'Aristote.

qui par leurs divers assemblages formoient tous les différents corps, dont la nature est composée, ne crut pas cependant qu'on pût en tirer l'origine de l'Ame. La pensée, la prévoyance, la facilité d'apprendre & d'enseigner, l'invention des Arts, la mémoire, l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, le plaisir, la douleur, & tant d'autres affections, dont l'Ame est susceptible, lui paroissoient bien au dessus de la nature de ces corps élémentaires. Il se trouva par conséquent obligé d'admettre une cinquième nature pour l'Ame, qui n'ayant eu jusques là aucun nom particulier fut appelée par lui *εντελεχία*, mot que Ciceron traduit par une motion continuée & perpétuelle.

XVI. La cinquième nature introduite par Aristote, reconnue pour immatérielle par Ciceron,

M. Locke suppose que cette cinquième nature introduite par Aristote, n'est qu'une matiere plus subtile que celle des quatre Elements; mais assurément ce n'est pas ainsi que Ciceron l'a entendu: car premièrement il distingue très-nettement le sentiment d'Aristote de celui de tous les autres Philosophes, qui concevoient l'Ame sous l'idée d'un air extrêmement subtil & délié, & entièrement semblable à celui qu'elle devoit, selon eux, aller respirer un jour dans la plus haute région des Cieux. En second lieu Ciceron témoigne qu'il est très-difficile de comprendre ce que c'est que cette cinquième nature introduite par Aristote; pendant qu'ailleurs il ne montre jamais de difficulté à comprendre qu'il y ait un feu & un air sans comparaison plus pur, & plus subtil que celui, dans lequel nous vivons, qui est si souvent obscurci par les nuages, agité par les vents, infecté par les vapeurs & les exhalaisons terrestres. Enfin pour peu de réflexion qu'on fasse sur le passage de Ciceron, que je rapporte ici au long, on ne pourra guères plus avoir lieu de douter de son sentiment à cet égard. „ L'esprit humain, auquel Euripide ose „ bien donner le nom de Dieu, est sans doute quelque chose „ de Divin. C'est pourquoi, si Dieu est un air ou un feu „ subtil, l'Esprit de l'homme l'est aussi; car de même que „ la nature celeste de Dieu doit exclure tout mélange de

terre

„ terre & d'eau, ces principes grossiers ne peuvent non plus
 „ avoir lieu dans l'Esprit. Mais si c'est la cinquième nature
 „ qu' Aristote a le premier introduitè, cette nature est assu-
 „ rément commune à Dieu & à l'homme. C'est ce senti-
 „ ment, que nous avons suivi dans le Livre de la Consolation,
 „ & que nous avons exprimé en ces termes. On ne fauroit
 „ trouver en terre l'origine des Esprits : car il n'y a rien
 „ dans les Esprits de mixte & de composé, ou qui ait pu
 „ naître, & se former de la terre, il n'y a rien non plus
 „ d'humide, & qui resente la nature de l'air ou du feu.
 „ Car dans la nature de ces choses nous ne voyons rien
 „ absolument, qui renferme l'activité & la perfection de la
 „ memoire, de l'intelligence & de la pensée : rien qui soit
 „ capable de retenir le souvenir des choses passées, prévoir
 „ les futures, embrasser les présentes, qui est tout ce qu'on
 „ peut imaginer de Divin. C'est pourquoi on ne trouvera
 „ jamais que des facultés si excellentes aient pu venir à l'hom-
 „ me d'autre part que de Dieu même. Il faut donc avouer
 „ que l'Esprit a une nature & une essence qui lui est parti-
 „ culiere, & qui est tout-à-fait différente de toutes ces
 „ autres natures, dont l'usage nous rend la connoissance
 „ plus familiere. Ainsi tout ce qui sent, qui entend, qui
 „ veut & qui vit par la pensée, doit être céleste & divin,
 „ & par conséquent éternel. Dieu lui-même ne peut pas
 „ être conçu autrement, que comme une intelligence qui vit
 „ par elle-même, dégagée de toute materialité, & exemte
 „ de composition dissoluble, qui sent tout, qui meut tout,
 „ & qui est elle-même dans une motion perpétuelle. C'est
 „ d'un tel genre d'Être que l'Ame est aussi ; sa nature est la
 „ même. Où est donc, me dites-vous, une telle intelligen-
 „ ce, & quelle est-elle ? Où est la vôtre, vous répons-je,
 „ & quelle est-elle ? Pouvez-vous me le dire ? Est-ce donc,
 „ parceque je ne puis pas comprendre tout ce que je vou-
 „ drois, que vous voulez m'empêcher de me fonder sur ce
 „ que je conçois clairement ? *Et plus bas il ajoute. A moins*

„ que d'être entièrement stupide en ce qui regarde la Phy-
 „ sique, il faut avouer que dans les Esprits il n'y a rien ab-
 „ solument de mixte & de composé, rien qui résulte de la
 „ jonction & de l'assemblage de plusieurs parties, qui soient
 „ distinguées l'une de l'autre. Ce qui étant ainsi, l'Esprit
 „ ne peut se diviser, ni se résoudre en parties, ni par con-
 „ séquent mourir. Car la mort n'est que la séparation des
 „ parties, qu'une force de cohésion tenoit auparavant jointes
 „ & liées ensemble.

Ce passage ne laisse aucun lieu de douter, que cette nature particulière toute céleste & divine, que Cicéron après Aristote attribue à l'Esprit, & qu'il distingue de l'air & du feu subtilisés autant qu'on le voudra, n'est pas une nature matérielle de quelque subtilité, ou de quelque finesse qu'on la veuille concevoir; puisqu'il écarte de l'idée de cette nature une des propriétés les plus essentielles de la matière, & qui ne convient pas moins à la matière la plus subtile & la plus fine, qu'à la plus grossière & la plus épaisse, savoir d'être composée de parties, distinguées & séparables les unes des autres. C'est pour cela que Cicéron nous avertit si souvent, qu'il ne faut pas croire de pouvoir se représenter l'Esprit sous une forme, ou une figure particulière, qui ne peut convenir qu'à ce que nous connoissons par les sens & l'imagination; qu'on ne peut connoître la pensée, que par la pensée même; qu'il faut s'élever au dessus des sens, & qu'enfin c'est la marque d'un petit génie de croire, qu'on ne peut concevoir ce qu'on ne peut imaginer.

XVII. Ce qu'on doit entendre par la motion perpétuelle, que les Anciens attribuoient à l'Esprit.

Quant à cette motion perpétuelle, que les Anciens reconnoissent dans l'Esprit, il est bien de remarquer qu'elle n'est rien de semblable au mouvement local, c'est-à-dire, au passage d'un corps, d'un lieu en un autre. Cette motion ne signifie que la suite & la chaîne des pensées qui se succèdent, & la rapidité, avec laquelle la pensée vole, pour ainsi dire, d'un objet à un autre objet, malgré leur immense éloignement. C'est ainsi que l'Esprit dans un moment parcourt le

Ciel,

Cile, la terre, la mer. Nous appuyerons cette explication, qui est d'ailleurs si naturelle de l'autorité de Thales de Milet le premier des sept Sages de la Grece, & l'un des plus grands Philosophes de l'antiquité. *Velocissimum omnium, quæ sunt, dit-il, est mens; nam tantæ celeritatis est, ut uno temporis puncto cælum omne collustret, maria pervolet, terras, & urbes peragret.*

Il est donc bien faux, que Cicéron suppose toujours que l'Ame est air ou feu. S'il ne combat pas toujours expressément cette opinion, c'est parceque son but principal étoit de persuader l'immortalité de l'Ame, & que ceux, qui étoient dans ce sentiment, ne nioient pas qu'elle fût immortelle, & qu'au contraire ils prétendoient expliquer physiquement, comment elle pouvoit se conserver. Ils supposoient pour cela, que des quatre Elements les deux plus grossiers la terre & l'eau tendoient toujours vers le centre, & que les deux autres l'air & le feu tendoient toujours à s'en éloigner, soit par une sympathie naturelle, soit parcequ'étant moins pesants ils devoient être repouffés en haut par les Elements plus pesants, & leur furnager. Or l'Ame, disoient-ils, étant d'un air & d'un feu incomparablement plus subtil, plus délié, plus léger que l'air & le feu élémentaires, qui environnent la terre & l'eau, dans l'une & dans l'autre hypothèse, l'Ame en sortant du corps devra voler vers le Ciel en ligne droite, & monter jusqu'à ce qu'ayant trouvé une matiere homogène à la sienne, elle s'y trouve en équilibre, alors n'étant point troublée par les passions, qui prennent leur source dans le corps, & ne pouvant plus être agitée, ni déchirée par les mouvements de l'envie, elle se trouvera dans une paix profonde, & un calme inaltérable, & se livrera entièrement à la satisfaction de contempler la beauté de ce monde, ce qui devra la rendre éternellement heureuse; parceque l'Esprit n'a point de désir naturel plus ardent, ni plus permanent, que celui de connoître la vérité; & que rien par conséquent n'est plus capable de le combler d'une satisfaction

XVIII. Sentiment de Cicéron sur la nature de l'Ame.

plus douce, & plus durable que la connoissance de la vérité. Tel étoit à peu près le raisonnement de ces Philosophes, à qui Cicéron ne laissoit pourtant pas que de dire, que son sentiment étoit que l'Âme avoit une nature particulière, & qui lui étoit entièrement propre. *Quæ est animo natura? propria, puto, & sua.* Mais, reprenoit-il, que l'Esprit soit air ou feu, dès que vous tombez d'accord qu'il ne laisse pas que d'être immortel, je n'en veux pas disputer, cette discussion ne regarde pas le sujet principal de la question que nous traitons : *Sed fac igneam, fac spirabilem, nihil ad id, de quo agimus.* Et dans un autre endroit il marque positivement qu'il y avoit à craindre pour l'immortalité de l'Âme, au cas que ce sentiment prévalût. Si l'Âme est air, disoit-il avec raison, peut-être elle se dissipera; si elle est feu, peut-être elle s'éteindra. *Si anima est aer, fortasse dissipabitur, si ignis extinguetur.*

Je ne crois pas devoir m'arrêter ici à discuter les passages de Virgile : on ne doit pas attendre d'un Poète payen, qui n'a parlé de l'Âme que fort incidemment, une exactitude & une précision rigoureuse. Il se feroit trop écarté de son but, si au lieu de chercher à plaire par des images & des sentiments, il s'étoit attaché à fatiguer l'esprit par des raisonnements abstraits sur une matière si éloignée de son sujet. Il me suffit bien d'avoir prouvé par Cicéron, qui a peut-être été le plus savant Philosophe, aussi-bien que le plus éloquent Orateur de l'antiquité, que cet Auteur, & plusieurs des anciens Philosophes qu'il cite, ont su comprendre qu'il étoit bien plus conforme à la raison de dépouiller l'Âme de toute espèce de matérialité, que de la croire seulement d'une matière un peu plus déliée que celle qui tombe sous nos sens.

HUITIEME PARTIE

Nouvelles Preuves de l'immaterialité de Dieu,
 & des Intelligences créées, tirées de l'Écriture,
 des Peres, & de la raison, principalement
 contre un nouveau Syffême, fondé en partie
 fur les principes de M. Locke, & dont
 la maxime fondamentale est, qu'on
 ne peut rien concevoir
 fans étenduë.

SECTION PREMIERE.

§. I.

IL a été sagement remarqué, que comme il n'y a point de vérité, qui n'ait donné naissance à d'autres vérités, il n'y a point non plus d'erreur, qui n'ait enfanté d'autres erreurs. C'est par un juste exercice & un usage légitime de leurs facultés intellectuelles, que les Hommes savent profiter des vérités qui déjà ont été découvertes, pour conduire leur esprit à la recherche de celles qu'ils ignorent; & c'est par un honteux abus de ces mêmes facultés, que faussifiant souvent une fausse maxime, revêtue de quelque couleur de vraisemblance pour un principe incontestable, une telle maxime devient dans l'esprit de celui qui l'adopte une source d'erreurs, qui se multiplient à l'infini, & dont les absurdités les plus manifestes ne sauroient arrêter le cours. M. Locke n'a jamais prétendu prouver que tout ce qui existe, jusqu'à Dieu même, soit matériel & étendu; beaucoup moins a-t-il pensé d'en faire un article de Foi. Il prétend seulement. 1. Qu'on ne peut démontrer par la raison, que la matiere ne soit pas capable de recevoir la faculté de penser. 2. Que l'usage qu'ont fait les Anciens du mot *Esprit*

&

& *Ame*, nous autorise à envisager le principe de la pensée, comme une substance qui n'est pas dépouillée de toute matérialité. 3. Que la Révélation nous enseigne que l'Ame est immortelle, mais non pas qu'elle soit immatérielle. 4. Que les Peres de l'Eglise n'ont jamais entrepris de démontrer que la matière fût absolument incapable de penser. C'est même par ce dernier Article que M. Coste acheve son Extrait. M. Locke n'est pas allé plus loin. Mais un nouvel Auteur, qui a médité quinze ans sur les principes de cet Auteur, ne s'est pas arrêté en si beau chemin. Le fruit de ses méditations a paru dans un Ouvrage intitulé: *Essai d'un Système nouveau concernant la nature des Etres Spirituels, fondé en partie sur les principes du célèbre M. Locke &c.* L'Auteur est un certain M. Cuentz, comme nous l'apprend le Journal de Hollande, qui donne un Extrait de ce prétendu nouveau Système, & qui dans les réflexions, dont il l'accompagne, a su joindre à la solidité du jugement, l'agrément d'une raillerie délicate, qui en relève, & en fait encore mieux sentir le ridicule.

Précis du nouveau Système de M. Cuentz sur la nature de Dieu, & des Intelligences créées.

La proposition fondamentale de ce Système est conçue en ces termes: „ Les propriétés & les fonctions, que nous attribuons tous à l'Ame, cette partie la plus noble de l'homme, ne sauroient être conçues dans un Etre absolument non étendu.

Cette proposition se trouve conçue encore plus généralement dans celle qui suit: „ Nous ne saurions nous former aucune idée positive de quelque Etre que ce soit réellement existant, & absolument non étendu. Ces sortes d'Etres ne sont donc absolument que des fictions de l'esprit humain des Etres de raison. Le Journaliste nous fait savoir qu'il a cherché avec soin dans tout l'Ouvrage quelque preuve d'une Thèse si importante, & sur laquelle tout le Système est appuyé; mais que par tout il l'a trouvé supposée par l'Auteur, comme un principe, ou un axiome qui n'a pas besoin de preuves. Voici maintenant quelques autres propo-

propositions qui suivent, & qui font comme le corps du Système.

„ La révélation ne fait aucune mention de l'existence de
 „ cette sorte d'Êtres: elle ne fait que distinguer les Êtres
 „ en invisibles & impalpables, & en visibles & palpables à
 „ nos sens grossiers, en mortels & immortels. C'est à ceux,
 „ qui soutiennent l'affirmative, l'existence des Êtres absolu-
 „ ment non étendus à le prouver. Ils ne le prouveront jamais.
 Après un tel défi cet Auteur peut-il se plaindre, si on l'accuse d'une insigne témérité?

„ Notre Ame ne peut être conçue sans étendue réelle.
 Cette étendue réelle consiste dans un corps spirituel, c'est-
 „ à-dire, invisible, impalpable à nos sens grossiers, *indivisible*,
 „ immortel, dans un corps organisé, qui en cette qualité
 „ est la cause matérielle instrumentale, & *sine qua non* de la
 „ puissance active & passive, ou de toutes les modifications
 „ de l'Ame -- Un corps organisé, indivisible & immortel :
 quel amas de contradictions!

„ La puissance active & passive de l'Ame résulte du souffle
 „ divin, dont Dieu a animé le premier Être humain créé.
 „ Ce souffle divin est un principe de vie, qui en vertu de
 „ la volonté & de la Toute-puissance Divine, comme cause
 „ instrumentale, & *sine qua non*, met l'Ame humaine douée
 „ de ce corps spirituel, & de ce souffle, en état d'exercer
 „ cette puissance active & passive. Ce souffle divin n'est pas
 „ un principe actif par lui-même, un Être créé, ou une sub-
 „ stance. Il n'est que mode dans sa manière d'Être, c'est
 „ une modification, ou pour mieux dire, une émanation
 „ immédiate & constante de la Divinité même, sans que
 „ pour cela elle perde rien de sa substance réelle -- Entende
 „ qui pourra.

„ La propagation des Ames humaines, dans la postérité
 „ d'Adam a lieu à l'instar de celle du corps grossier, & se fait
 „ quant au corps spirituel par formation, & quant au prin-
 „ cipe de vie par communication.

„ L'Être

„ L'Être suprême est réellement étendu dans sa divine ma-
 „ nière d'exister, quoiqu'incompréhensible à nos lumières
 „ foibles & bornées. Cette proposition est fondée sur la ré-
 „ velation même, sur l'immensité réelle qu'elle attribue à cet
 „ Être des Êtres, & sur l'activité de sa Toute-puissance. Tous
 „ les autres Êtres au dessus de la nature humaine sont réel-
 „ lement étendus.

Voilà en raccourci une idée de ce profond Systême, qui
 n'est nouveau que parcequ'il renouvelle des erreurs monstrueu-
 ses, que la Religion de concert avec la raison paroissent
 avoir abolies depuis si long-tems.

Devant donc prouver, contre M. Locke, que la révéla-
 tion de l'Écriture, & la tradition des Peres de l'Église nous
 obligent à reconnoître non seulement, que l'Âme est immor-
 telle par la volonté de Dieu, mais de plus qu'elle est im-
 matérielle par sa nature: j'ai cru que je ne pouvois mieux
 venir à bout de mon dessein, qu'en faisant voir que l'Écri-
 ture, & les Peres, qui attribuent à Dieu une immaterialité
 absolue, ce que M. Locke ne conteste pas, se servent des
 mêmes termes, & des mêmes expressions, en parlant de l'im-
 materialité des Intelligences créées; ce qui devra ôter toute
 équivoque sur la distinction du corps & de l'Esprit, qu'on
 ne voudroit reconnoître qu'en ce sens, que le corps fût une
 matière grossière & sensible, & l'Âme ou l'Esprit une ma-
 tière plus subtile, & par là invisible & impalpable à nos
 sens. De cette manière j'ôte au nouveau Systême, fondé en
 partie sur les principes de M. Locke, cette partie de prin-
 cipes, sur laquelle on prétend l'appuyer; & d'autre part la
 confutation des erreurs monstrueuses du nouveau Systême,
 reconnues pour telles par les Partisans mêmes de M. Locke,
 entrainera avec soi la confutation de cette partie des Maxi-
 mes de M. Locke, qui a donné lieu à la production du
 nouveau Systême.

Et pour procéder avec ordre en cette discussion, je prou-
 verai en premier lieu, que non seulement il est faux qu'on

ne puisse rien concevoir sans étendue, qu'au contraire nos idées les plus claires nous obligent de reconnoître, qu'il doit y avoir quelque chose, qui soit absolument non étendu.

2. Je prouverai par l'Écriture, & par la raison, que Dieu est un Être absolument non étendu. Et pour mieux confondre l'erreur & l'impieté du nouveau Sytême, je tirerai mes preuves de la Révélation, de l'immenfité que l'Écriture attribue à l'Être des Êtres, & de l'activité de sa Toute-puissance, qui sont les principaux points, par lesquels l'Auteur prétend soutenir sa Thèse. 3. Je prouverai par l'Écriture & les Peres, que la Spiritualité, que l'Écriture attribue aux Intelligences créées, n'exclut pas seulement un corps grossier & sensible, mais aussi toute matiere, quelque subtile qu'on la veuille concevoir.

§. 2.

D E M O N S T R A T I O N.

Qu'il doit exister quelque chose qui soit absolument non étendu.

1. **P**Rincipe. Il est certain, & chacun peut s'en convaincre par sa propre expérience, qu'on peut penser à l'intelligence, à l'amour, à la justice, à la bonté, à la miséricorde, à la liberalité, à la tempérance.

2. Principe. Il est certain, & chacun peut s'en convaincre aussi par sa propre expérience, qu'en concevant précisément l'intelligence, l'amour, la liberalité &c. on ne conçoit rien d'étendu. Car premierement ce seroit une chose visiblement absurde de demander de quelle grosseur, & de quelle figure est l'intelligence, l'amour, la liberalité &c., si elle est ronde, quarrée, ovale &c.; & cependant si on devoit concevoir la pensée, l'amour, & la liberalité sous l'idée d'une chose étendue, il faudroit aussi concevoir une figure en ces choses; puisque toute étendue finie est nécessairement figurée.

2. Quand on parle d'une plus grande, ou d'une moindre

bonté, justice, libéralité &c., il est visible que ce n'est pas d'une plus grande ou d'une moindre étendue que l'on parle; ce qui pourtant devrait être, si l'idée qu'on a de ces choses étoit l'idée de choses étendues. Il est donc évident que l'on conçoit plusieurs choses sans étendue.

3. Principe. Tout ce que l'on conçoit, doit avoir quelque réalité: car le néant n'est pas concevable. De ces principes, on peut former la Démonstration suivante.

Tout ce que l'esprit conçoit clairement, doit avoir sa réalité, telle qu'elle est renfermée dans l'idée claire qu'il en a: or est-il que l'esprit conçoit plusieurs choses, qui ne renferment point d'étendue dans l'idée qu'il en a. Donc ces choses doivent avoir leur Etre, & leur réalité sans étendue.

Et qu'on ne m'objecte pas que ces choses, que l'esprit conçoit sans étendue, ne sont pas des substances, mais seulement des modes de l'esprit; car à cela je réponds qu'un mode sans étendue suppose une substance sans étendue; puisqu'il est impossible qu'une manière d'Etre d'une substance étendue soit sans étendue; ainsi de ce que nous concevons dans l'esprit des modes qui sont sans étendue, nous pouvons en tirer un argument très-convaincant, que l'esprit lui-même est sans étendue. Et pour ne laisser lieu à aucune chicane, j'ajoute que, quand je dis qu'il est impossible que le mode d'une substance étendue soit sans étendue, j'entends parler d'un mode réel qui affecte la substance, & y cause un changement formel, & non des modes qui naissent simplement d'un rapport, que peut avoir la substance avec une chose extérieure; rapport qui ne fait aucun changement dans la substance; & qui constitue plutôt une dénomination extérieure qu'un vrai mode intrinsèque.

PREMIERE DEMONSTRATION.

*Que l'Être de Dieu est absolument non étendu,
tirée de ses attributs en général.*

SELON le nouveau Systême, il ne doit point y avoir de substance hormis l'étenduë ; car s'il y avoit quelque substance qui ne fût pas l'étenduë même, cette substance seroit par elle-même une chose non étenduë. Or il est aisé de prouver que la substance de Dieu ne sauroit être l'étenduë même. Si la substance de Dieu étoit l'étenduë, les attributs de Dieu seroient des modifications de l'étenduë ; car tous les attributs d'une chose ne sont que des modifications de sa substance : or est-il que les attributs de Dieu, comme la justice, la puissance, la bonté, la sagesse &c. ne sont pas des modifications de l'étenduë ; puisque l'idée de ces attributs ne renferme rien d'étendu, & qu'on peut y penser sans penser à l'étenduë ; ce qui ne pourroit être, s'ils étoient des modifications de l'étenduë ; par la même raison que, parceque la figure est un mode de l'étenduë, on ne peut séparer l'idée de l'étenduë, de l'idée de la figure. Donc &c. le principe, sur lequel cet argument est fondé, savoir que si l'on ne peut rien concevoir sans étenduë, la substance de toutes choses doit être l'étenduë même, ce principe, dis-je, est une vérité incontestable. En effet, si l'on ne peut rien concevoir sans étenduë, il faut que l'étenduë soit la première idée, & l'attribut le plus essentiel qu'on conçoit en toutes choses ; il faut qu'elle fasse par conséquent comme le fond de la substance de chaque chose.

SECONDE DEMONSTRATION.

Que l'Être de Dieu est absolument non étendu, tirée de sa différence substantielle d'avec les corps.

LA raison & la révélation s'accordent également à nous convaincre, qu'entre l'Être de Dieu & celui des créatures, on doit reconnoître une différence substantielle; c'est-à-dire, que les créatures ne sont pas de la même substance que Dieu, comme l'on peut dire qu'une pierre est de la même substance qu'une orange, parceque l'une & l'autre de ces choses est formée d'une matière homogène, & qu'elles ne diffèrent entr'elles, que par les différentes modifications de cette matière. L'excellence de l'Être de Dieu au dessus de celui des créatures si souvent, & si expressément marquée dans les Écritures, nous assure pleinement qu'entre l'Être de Dieu & celui des créatures, il ne peut y avoir aucun rapport de perfection, & que l'un par conséquent ne sauroit être de la même substance que l'autre. Or, si Dieu étoit formellement étendu, il seroit de même substance que tous les corps. Voici comment je le prouve. Pour que Dieu, étant étendu, ne fût pas de même substance que les corps grossiers, visibles & palpables; il faudroit que l'étenduë de Dieu, & l'étenduë de ces corps fussent substantiellement différentes. Or l'idée de toute étenduë, ou bien toute idée d'étenduë, étant toujours la même, & représentant immuablement à l'esprit le même objet, c'est-à-dire, une longueur, largeur & profondeur, de laquelle dépendent les mêmes propriétés; il est autant impossible qu'une étenduë positive ne soit pas de même nature que toute autre étenduë positive, qu'il est impossible qu'une idée ne soit pas toujours la même idée. S'il n'y avoit donc rien de réel qui ne fût étendu, il n'y auroit aucun Être, qui différât substantiellement de quelque autre Être que ce soit. La substance seroit par tout la même; & entre Dieu & une fleur, il n'y auroit que du plus & du moins de

la différence, qui est entre une fleur & un caillou; puisque cette différence ne pourroit procéder que des différentes modifications de la même substance.

C'est ce que l'Auteur du prétendu nouveau Systême ne donne que trop à entendre; puisque la différence qu'il reconnoit entre les Etres spirituels, & les Etres materiels, il la fait principalement consister en ce que les Etres spirituels sont des corps subtils, invisibles, & impalpables à nos sens grossiers, & que les Etres materiels sont des corps visibles & palpables à nos sens grossiers. Or je demande, est-ce une plus grande perfection dans un corps, d'Être invisible & impalpable à nos sens grossiers, c'est-à-dire, de ne pouvoir affecter ni notre vue, ni notre attouchement, que de pouvoir les affecter, & de se rendre ainsi visible & palpable? Si cela est, il faudra dire que l'eau devient plus parfaite, quand elle s'éleve en vapeurs insensibles, que lorsque toutes ses parties étoient assemblées en une masse visible & palpable: il faudra dire que le feu en détruisant l'organisation d'une plante, ne laisse pas que d'en faire un corps plus parfait, en divisant de telle sorte les parties de ce bois qu'elles deviennent invisibles & impalpables. Mais à considérer la chose en elle-même; n'est-il pas évident que la qualité de visible & de palpable dans un corps, n'étant que le pouvoir de faire sur nos sens, une impression qui soit suivie d'une certaine sensation; la qualité contraire d'invisible & d'impalpable, bien loin d'être une perfection positive dans un corps, n'est précisément qu'un défaut, & une privation du pouvoir de faire sur nos sens une impression sensible. N'est-il pas évident que la puissance ou l'impuissance d'ébranler les organes des sens, n'étant fondée que sur le rapport qu'a la masse, & la vélocité d'un corps avec la résistance de ces organes, il n'y a point de corps si subtil, qui ne pût être visible & palpable à un organe, dont la structure seroit d'une délicatesse proportionnée à la subtilité de ce corps, & qui par là seroit susceptible de l'impression la plus legere? On voit.

voit par là que la qualité d'invisible & d'impalpable dans un corps, n'est pas une qualité absolue, mais seulement relative; & l'expérience même nous apprend que des corps visibles & palpables à certains animaux, nous sont absolument invisibles & impalpables. Ces corps devront donc être spirituels par rapport à nous, & matériels par rapport à ces animaux. Mais en eux-mêmes en seront-ils plus ou moins parfaits? Il seroit donc ridicule de prétendre que les corps, que leur subtilité rend invisibles & impalpables à nos sens grossiers, dussent être plus parfaits que ceux, qui ont assez de masse pour pouvoir les affecter. Et si cela est, si, dis-je, la différence qu'on reconnoit entre les Etres spirituels, & les Etres matériels, n'empporte pas une plus grande perfection dans l'Etre spirituel, que dans le matériel, quel sera le principe, & la source des perfections, qui doivent pourtant distinguer nécessairement les Etres spirituels des Etres matériels?

§. 4.

Explication des passages de l'Ecriture, où elle attribue à Dieu le nom d'invisible.

DE ce qu'on vient de voir, que la subtilité, qui rend un corps invisible & impalpable, n'est qu'une qualité relative de ce corps à l'organe des sens, & non une perfection positive au dessus de celle de tout autre corps, il s'en suit évidemment, que lorsque l'Ecriture attribue à Dieu, & aux Esprits créés le titre d'invisibles, voulant nous faire comprendre par un tel attribut, que ce sont des Etres plus parfaits & plus excellents que tout ce que nous pouvons voir ou sentir, on ne doit point interpréter ces passages en ce sens, que Dieu & les Esprits créés sont des corps, qui par leur subtilité échappent à nos sens grossiers, qualité qui ne les rendroit pas plus parfaits que tout autre corps, mais qu'on doit de toute nécessité interpréter ces passages en ce sens, que par l'attribut d'invisible, l'Ecriture entend désigner un Etre
sub-

substantiellement différent des corps, un Etre absolument immatériel & non étendu.

Une autre preuve invincible de la même vérité est, qu'en supposant que Dieu, & les Esprits créés soient des corps organisés, des Etres réellement étendus, ils devraient avoir essentiellement la qualité de visibles & de palpables, quelque subtilité qu'on leur attribue. En effet la qualité de visible & de palpable n'étant dans le corps que la puissance d'ébranler les organes de la vue, & de l'attouchement, on ne sauroit contester que Dieu & les Esprits créés, quelque subtilité qu'on leur suppose, ne soient plus avantageusement doués d'une telle puissance, que le Soleil ou quelque autre corps que ce soit. Dieu seroit donc toujours essentiellement visible & palpable à la maniere des corps grossiers; puisque pouvant toujours affecter nos sens grossiers, on pourroit rapporter à Dieu, comme à l'étenduë de tout autre corps, les sentimens de couleur, de chaleur &c., dont on est affecté en les voyant, & les touchant &c.

Mais, pour venir en particulier aux passages de l'Ecriture, je commence par celui de S. Paul en son Epître aux Rom. chap. I. v. 20. *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, & Divinitas.* Ces choses invisibles de Dieu, qui depuis la création du monde se sont fait connoître, comme à l'œil, par ses ouvrages; aussi-bien que sa puissance éternelle & sa Divinité, ces choses invisibles, dis-je, ne sont autres que les perfections de Dieu, sa sagesse, sa bonté, sa justice, dont l'Apôtre parle au long dans ce chapitre. Or la sagesse, la bonté, la justice, la puissance, qui sont les perfections invisibles de Dieu, ne sont-elles invisibles, que parceque ce sont des corps d'une subtilité à ne pouvoir réfléchir la lumière, & fraper nos yeux; ou bien, sont-elles invisibles, parceque dans l'idée que nous avons de la sagesse, de la bonté, de la justice, de la puissance, il n'entre absolument rien d'étendu, ni de figuré, rien qui puisse affecter nos sens, quand

ils deviendroient d'une délicatesse à pouvoir être ébranlés par l'impression la plus légère? Je ne crois pas qu'on puisse hésiter un moment à reconnoître que ce dernier sens est le seul, qu'on puisse raisonnablement donner au mot *invisible* dans ce passage de l'Apôtre, & que le premier seroit un sens visiblement absurde & ridicule. L'Apôtre ne donne donc ici le nom d'invisible aux perfections de Dieu, à sa bonté, à sa justice, à sa puissance, que pour nous faire comprendre que ces choses sont au dessus de toute nature corporelle, & qu'elles sont absolument immatérielles & non étendues; & joignant, comme il fait, la Divinité à la puissance, *virtus*, & *Divinitas*, & aux autres attributs qu'il qualifie du titre d'invisibles, il fait voir que c'est dans le même sens que la Divinité elle-même est invisible, & que l'Etre de Dieu par conséquent est absolument immatériel & non étendu.

Un autre passage, qui peut servir à éclaircir en quel sens l'Écriture attribue à Dieu le nom d'invisible, c'est celui du même Apôtre en son Épître aux Colossiens chap. 1. v. 15., où parlant de Jésus-Christ, il dit qu'il est l'image du Dieu invisible. Or c'est proprement selon la Divinité, c'est-à-dire, en tant qu'il est le Fils, la raison, le verbe, & la sagesse du Père, que Jésus-Christ est l'image du Dieu invisible. C'est ce qu'on prouve clairement par cet endroit même, où il est dit, que c'est par lui, & en lui que toutes choses ont été créées, & par le verset 10. du chap. 1. de l'Épître aux Hébreux, où l'Apôtre applique à Jésus-Christ ces paroles du Psaume 101. *Initio tu Domine terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cœli*. C'est vous Seigneur, qui dès le commencement avez fondé la terre, & les Cieux sont les ouvrages de vos mains. Or c'est par son verbe & par sa raison, qui de toute éternité est en Dieu, & est Fils de Dieu, & qui a pris chair dans le tems, comme nous l'apprend S. Jean dès le commencement de son Évangile, que Dieu a fait toutes choses. Jésus-Christ étant donc le Verbe & la sagesse du Père, c'est en ce sens qu'il est l'image du Dieu invisible; & c'est-

& c'est ce qui paroîtra encore mieux, en confrontant le texte de l'Apôtre avec le chap. 7. du Livre de la Sageffe, où cette Divine Sageffe, & sa génération éternelle font si admirablement expliquées. La Sageffe y est-il dit v. 26., est l'éclat de la lumière éternelle, le miroir sans tache de la majesté de Dieu, & l'image de sa bonté : *Candor est enim lucis æternæ, & speculum sine macula Dei majestatis, & imago bonitatis illius*. Or il est évident, comme on l'a déjà remarqué, que l'idée de la Sageffe ne renferme aucune idée d'étendue, puisqu'il n'y a ni étendue, ni figure qui puisse représenter la Sageffe, & qu'en pensant précisément à la Sageffe, il n'y a rien d'étendu dans l'idée qu'on en a. Donc cette Sageffe est invisible, parcequ'elle est absolument non étendue & immatérielle, donc Dieu, dont elle est l'image, l'éclat de sa lumière, le miroir de sa Majesté, est aussi invisible, parcequ'il est absolument immatériel & non étendu.

§. 5.

Troisième Preuve de l'immaterialité de Dieu, tirée de son Immensité.

C'Est par son Immensité que Dieu est par tout, qu'il remplit le Ciel & la terre, qu'il est tout dans le Ciel, & tout sur la terre, qu'il est tout en toutes choses, tout en tout lieu. L'Immensité de Dieu présente donc à l'esprit deux idées qu'on peut considérer séparément, la première qui regarde l'Immensité en elle-même, nous représente Dieu précisément comme existant en toutes choses; la seconde, qui regarde la manière dont Dieu est immense, nous représente Dieu comme existant tout en toutes choses, tout dans le Ciel, tout sur la terre, sans aucune division de sa substance; sans distinction de parties, sans qu'on puisse dire qu'il y ait une plus grande partie de Dieu dans un plus grand corps, que dans un plus petit. L'une & l'autre de ces considérations, qui sont également fondées sur l'Écriture & la raison,

I. L'Immensité de Dieu renferme deux idées.

1. Que Dieu est en toutes choses.

2. Qu'il est tout en toutes choses.

nous fournissent des preuves très-convaincantes, que l'Être de Dieu est absolument immatériel & non étendu.

II. Preuve de l'Immensité de Dieu par l'Écriture.

Premièrement on ne peut douter que Dieu ne soit par tout: je remplis le Ciel & la terre, dit le Seigneur: *Cœlum, & terram ego impleo*. Seigneur, dit l'Auteur du Pseaume 138. où irai-je pour me dérober à votre Esprit, & où m'enfuirai-je dedevant votre face? Si je monte dans le Ciel, vous y êtes: si je descends dans l'enfer, vous y êtes encore: si je prends des ailes dès le matin, & si je vais demeurer dans les extrémités de la mer, votre main même m'y conduira, & ce sera votre droite qui me soutiendra: *quo ibo a spiritu tuo, & quo à facie tua fugiam?* &c.

III. Preuve de la même vérité par l'action de Dieu.

C'est ce que l'action de Dieu démontre aussi de la manière la plus évidente. Il est certain que c'est l'action de Dieu qui donne l'Être à toutes les créatures. Or l'action doit atteindre le sujet, sur lequel, & dans lequel se fait l'action; puis donc que c'est par l'action de Dieu que les créatures ont l'Être, il faut que cette action soit reçue dans tout ce qu'elles ont d'Être, il faut qu'elle les pénètre intimement; & comme l'action de Dieu n'est point distinguée de sa substance, en tant qu'elle agit, il s'enfuit de là que Dieu agissant intimement dans l'Être des créatures, doit être intimement uni par sa substance à l'Être des Créatures. Or si Dieu étoit étendu, il ne pourroit être intimement uni à ses créatures, il ne pourroit les pénétrer, il ne pourroit remplir l'Univers. Car il a déjà été démontré ci-dessus que toute étendue exclut d'elle-même toute autre étendue, & que comme il est impossible que deux étendues ne fassent qu'une seule étendue, il est aussi impossible que deux étendues se pénètrent mutuellement. Donc l'idée de l'Immensité exclut l'idée de l'étendue, bien loin que par l'Immensité de Dieu on puisse prouver que son Être est étendu,

IV. Beau passage de S. Gregoire de Nazianze, où il prouve l'imma-

Cet argument a été poussé avec beaucoup de force par S. Gregoire de Nazianze surnommé par excellence le Théologien, dans sa seconde Oraison sur la Théologie. Voici les paroles

paroles de ce Pere: *Quinam vero illud tueri poterimus, quod ait Scriptura, Deum omnia pervadere, atque implere: juxta illud, nonne Cœlum, & terram ego impleo? & Spiritus Domini replevit orbem terrarum: si Deus partim circumscribat, & partim circumscribatur? aut enim per vacuum hoc univversum grafabitur, & res omnes nobis peribunt; ut sic Deus contumelia afficiatur; nimirum & qui corpus sit, & iis, quæ procreavit, careat; aut corpus in corporibus erit, id quod fieri non potest; aut implicabitur, aut opponetur; aut quemadmodum liquida invicem miscentur, ita ille alia secabit, ab aliis secabitur, quod ipsis etiam Epicuri atomis magis est absurdum, & anile.* S. Gregoire fait voir par ces paroles, que comme il est impossible qu'un corps soit dans un autre corps, il seroit impossible que Dieu fût dans ses créatures, s'il étoit corps ou étendu, d'où il s'ensuivroit non seulement que l'Écriture nous trompe en disant que Dieu remplit le Ciel & la terre; mais aussi que toutes les créatures devroient retomber dans le néant, comme étant hors de Dieu. A quoi il faut ajouter que Dieu n'auroit jamais rien pu créer, parcequ'ou il auroit fallu qu'il eût créé dans lui ou hors de lui; il ne pouvoit rien créer hors de lui à cause de l'infinité de son étendue; il ne pouvoit non plus rien créer dans lui à cause de l'impénétrabilité de l'étendue. Donc &c.

terialité de Dieu
par son Immen-
sité.

S. Gregoire confirme la même doctrine dans son Oraison à Cledonius contre Apollinaire. Cet hérétique disoit que dans Jesus-Christ, il n'y avoit que la Divinité unie au Corps sans Ame raisonnable ou humaine; ne pouvant comprendre que la Divinité & l'Ame pussent se trouver dans le même corps. A cela S. Gregoire répond, que si la Divinité & l'Ame devoient être dans le corps à la maniere des corps cela ne pourroit être; qu'un vaisseau, par exemple, capable seulement de contenir un muid ne sauroit en contenir deux, & qu'un espace rempli par un corps, ne sauroit recevoir un autre corps. *Nec corporis spatium, duo aut plura corpora complectetur.* On voit par ce passage que ce S. Docteur recon-

V. Autre passage
du même Pere:
que l'impénétra-
bilité, selon ce
Pere, est une
propriété essen-
tielle du corps.

roissoit l'impénétrabilité comme une propriété essentielle au corps. Mais continue-t-il, si vous considérez les choses intelligibles & incorporelles, ne voyez-vous pas que moi-même je renferme mon Ame, ma raison, & le S. Esprit, & qu'avant moi, cet Univers composé de natures visibles & invisibles renfermoit aussi le Pere, le Fils & le S. Esprit? Car telle est la nature des choses intelligibles, qu'elles peuvent s'unir & se pénétrer soit entr'elles, soit avec les corps, d'une manière incorporelle & invisible. S. Gregoire attribue donc à Dieu & à toutes les intelligences la propriété de pouvoir se pénétrer mutuellement, propriété qui les distingue essentiellement de tout corps grossier ou subtil tant qu'on voudra, donc deux parties ne peuvent absolument se pénétrer, ni occuper le même espace. C'est ce qui confirme ce que j'ai établi ci-dessus contre M. Locke, qui prétend que Dieu & les Esprits créés sont impénétrables, aussi-bien que les corps à tout autre Etre de la même espece.

Ce passage prouve aussi contre le même Auteur, que quoique les Peres n'aient peut-être pas expressément agité cette question, si Dieu pouvoit accorder à la matiere la faculté de penser, parceque leur but n'étoit pas de disputer en Philosophes sur ce qui peut ou ne peut pas être, mais d'établir en Théologiens ce qui est, selon les Dogmes de la Foi; cependant on peut fort bien déduire de leurs principes qu'ils reconnoissoient la matiere comme absolument incapable de recevoir la faculté de penser. En effet S. Gregoire distingue les Etres doués d'intelligence, d'avec les Etres corporels & étendus, en attribuant à ces deux sortes d'Etres des propriétés non seulement différentes, mais diamétralement opposées, telles que sont la pénétrabilité & l'impénétrabilité. L'Etre materiel ne peut donc jamais devenir l'Etre qui pense, que sa nature & ses propriétés ne soient détruites, & changées en une autre nature, & en d'autres propriétés totalement opposées.

Si nous considérons en second lieu, que Dieu est tellement
immense,

immense, qu'il est tout entier en toutes choses, qu'il remplit le Ciel & la terre sans aucune division de sa substance, ni distinction de parties, qu'il n'est pas un million de fois plus grand dans le Soleil que dans la terre, quoique le Soleil soit un million de fois plus grand que la terre, cette considération nous convaincra encore davantage que l'immensité de Dieu est tout-à-fait incompatible avec l'idée, que nous avons de tout Etre corporel & étendu. Il s'agit donc de s'affurer que tel est en effet l'attribut de l'Immensité qui convient à Dieu. Or quoique notre foible raison ne puisse comprendre comment Dieu est tout entier en toutes choses, comme elle ne peut non plus comprendre la divisibilité à l'infini d'une matière finie; cependant, comme on ne laisse pas que de voir par l'idée claire qu'on a de la matière, qu'elle doit être divisible à l'infini, & que cet attribut se déduit nécessairement de son essence; de même on peut connoître par l'idée de l'Etre infiniment parfait, que c'est un attribut de son essence, que d'être tout en toutes choses sans distinction de parties, & sans division de sa substance. La Religion est aussi venue sur ce point au secours de la raison. Tous les Chrétiens en effet, si nous en exceptons les Antropomorphites, les Audiens, & quelques autres semblables, gens grossiers & ignorants, dont l'erreur à eu peu de suite, tous les Chrétiens, généralement parlant, n'ont jamais eu d'autre idée de l'immensité de Dieu. C'est ce qu'il seroit aisé de vérifier par des passages formels des Peres, & des Docteurs de tous les siècles. Or cette idée les Chrétiens l'ont puisée non seulement dans la tradition, mais aussi dans les Ecritures, qui parlant de l'immensité de Dieu nous le représentent toujours comme un Etre, qui voit tout, qui pénètre tout, & qui toujours le même existe indivisiblement en tout lieu, & en toutes choses. *Si je monte au Ciel, vous y êtes, si je descends aux enfers, vous y êtes*, dit le Psalmiste. Ce n'est pas une partie de Dieu qui soit au Ciel, & une autre partie qui soit aux enfers: le même Dieu qui est au Ciel

avec

VI. L'immaterialité de Dieu prouvée par son Immensité en ce que Dieu est tout en toutes choses.

avec tous ses attributs , avec toute sa sagesse, toute sa bonté; toute sa puissance , toute son infinité; est aussi tout le même aux enfers avec toute sa sagesse , toute sa puissance, & tous ses autres attributs . Si Dieu, & ses attributs étoient des choses étenduës , il y auroit plus de Dieu , plus de sa sagesse, de sa bonté , de son infinité dans le Soleil que dans la terre, plus dans un éléphant que dans une fourmi; ce qui est manifestement absurde & ridicule .

VII. Passage de l'Apôtre à ce sujet .

C'est un même Esprit qui opère tout en toutes choses, dit S. Paul: *unus & idem Spiritus*. Or si nous devons concevoir l'immenfité de Dieu sous l'idée d'un corps infiniment étendu, à peu près comme nous concevons l'éther ou l'air subtil, qui se répand dans la vaste immentité des Cieux, on ne pourroit non plus dire avec S. Paul, que l'Esprit qui opère dans un homme, est celui-là même qui opère dans un autre; qu'on ne peut dire, par exemple, que l'air qu'on respire à Paris est le même que celui qu'on respire à Rome. Si l'usage permet qu'on dise que c'est le même air par tout, cette expression ne signifie que la ressemblance & l'homogénéité; & on convient sans peine que l'air qui est à Paris est une chose, un corps, un individu tout-à-fait différent de celui qui est à Rome . Or on ne peut, sans contredire ouvertement les paroles, & le sens de l'Apôtre, prétendre que ce ne soit pas le même Esprit unique & indivisible, qui opère dans tous les hommes. Il faut donc convenir que l'Esprit de Dieu est tout en toutes choses, & que par conséquent, il n'est ni corporel, ni étendu à la maniere des corps .

VIII. Passage du Livre de la Sagesse .

C'est l'idée que nous donne aussi de la sagesse subsistante de Dieu, l'Auteur du Livre de ce nom . La sagesse, dit-il, chap. 7. unique en elle-même peut tout, immuable en elle-même change tout, & renouvelle tout . *Et cum sit una omnia potest, & in se permanens omnia innovat*. Elle atteint par tout par sa pureté & sa simplicité: *Attingit autem ubique propter suam munditiam*. L'opposition que met le passage cité entre l'unité de la sagesse, & la multiplicité des effets qu'elle produit,

&

& où elle atteint, n'auroit pas lieu, si elle n'étoit une, indivisiblement. On voit sans peine le rapport parfait qu'il y a entre ces deux parties du verset 27. cité: Etre immuable, & pourtant produire toutes les vicissitudes des choses créées; être simple, & pourtant produire toute la multiplicité des choses créées: mais un tel rapport n'a plus lieu, dès que l'on conçoit la sagesse subsistante de Dieu sous l'idée d'un Etre étendu; puisqu'alors ce ne seroit plus par son unité, sa pureté, & sa simplicité qu'elle produiroit toutes choses, mais par la distinction de ses parties & la coextension de sa substance.

§. 6.

Quatrième preuve de l'immaterialité de Dieu, tirée de sa simplicité & de son immutabilité.

L'Idée que nous devons avoir de la simplicité de Dieu, nous fait concevoir tous ses attributs, toutes ses propriétés & ses perfections, comme réunies & identifiées en un seul tout unique & indivisible. C'est ce qui suit nécessairement de l'idée de l'Etre infiniment parfait. Un Tout qui n'est un, que par l'union de plusieurs parties distinguées entr'elles, ne peut avoir plus de perfection, que n'en ont toutes ses parties ensemble, puisque le tout n'est pas distingué de ses parties prises collectivement; & toutes ces parties prises ensemble, n'ont pas plus de perfection réelle & intrinsèque, que chaque partie prise en particulier; car les parties situées les unes auprès des autres, ne pouvant se communiquer aucune perfection en vertu de cette situation, qui n'est qu'une relation locale, il est évident que la collection, qui n'est elle-même qu'une relation qui résulte de toutes ces situations, n'est pas une perfection réelle & intrinsèque, & qu'elle ne peut faire que le tout qui consiste en une telle collection, soit réellement plus parfait que ses parties. Cela posé, il est évident qu'un tout n'est parfait qu'autant que tout ce qu'il contient, se trouve réuni & identifié en un seul sujet unique

I. La simplicité, sur laquelle est fondée la souveraine perfection de Dieu, ne peut convenir à une nature matérielle.

&

& indivisible. Et c'est en cela par conséquent que consiste la souveraine perfection de Dieu, qu'il renferme dans la simplicité de son essence tous les degrés d'Être, qui peuvent être conçus par un entendement infini. Or il est bien clair qu'une telle simplicité ne peut convenir à un Être corporel & étendu, dans lequel on peut distinguer une infinité de parties, dont l'une n'est pas l'autre, & qui ne peuvent par conséquent être identifiées dans un même sujet unique & indivisible. Donc la simplicité, cet attribut de Dieu, sur lequel est fondée sa souveraine perfection, ne sauroit être compatible avec l'idée de l'étendue. Donc il est faux que Dieu soit formellement étendu.

II. Que ceux, qui font Dieu matériel, retombent nécessairement dans les rêveries d'Epicure sur la nature des Dieux. Beau passage de Cicéron à ce sujet.

D'ailleurs ceux, qui ne reconnoissent d'Être & de perfection que dans l'étendue, doivent sans doute aussi reconnoître qu'un corps organisé à plus de perfection, qu'un corps non organisé. Aussi, selon M. Cuentz, l'Esprit est-il un corps organisé. Dieu donc, qui est le plus parfait de tous les Êtres, devra être un corps organisé. Je ne pense pas qu'on puisse faire consister cette organisation dans un assemblage d'ossements, de fibres, de vases, d'humeurs &c., tels qu'on les trouve dans le corps de l'homme & des autres animaux. Et je crois qu'on ne peut s'en faire d'autre idée; que de l'organisation qu'Epicure attribuoit à ses Dieux, & que Cicéron tourne en raillerie l. 1. de nat. Deor. *Nec vero ea species corpus est*, dit Velleius Epicurien un des interlocuteurs, parlant de Dieu: *Sed quasi corpus, nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem*. Sur quoi Cotta autre interlocuteur, qui fait le personnage d'Académicien, raisonne ainsi. *Timuit Epicurus, ne si unum visum falsum esset, nullum esset verum; omnes sensus veri nuncios esse dixit, nihil horum nisi callide; graviozem enim plagam accipiebat, ut leviozem repelleret. Idem facit in natura Deorum, dum individuorum corporum concretionem fugit, ne interitus, & dissipatio consequatur, negat esse corpus Deorum, sed tanquam corpus, nec sanguinem, sed tanquam sanguinem. Mirabile videtur quod non rideat aruspex, cum aruspicem viderit:*

hoc

hoc mirabilius, quod vos inter vos risum tenere possitis: non est corpus, sed quasi corpus. Hoc intelligerem quale esset, si id in cereisingeretur, aut fictilibus figuris: in Deo quid sit quasi corpus, & quasi sanguis intelligere non possum: ne tu quidem velles, sed non vis fateri: ista enim a vobis quasi dictata redduntur, quæ Epicurus oscitans hallucinatus est, cum quidem gloriaretur, ut videmus in scriptis se magistrum habuisse nullum, quod & non prædicanti tam facile credam, sicut mali ædificii Domino glorianti se architectum non habuisse. Et un peu plus bas il ajoute sur le même sujet: Nunc istuc quasi corpus, & quasi sanguinem quid intelligis? Ego enim scire te ista melius, quam me non fateor solum, sed etiam facile patior. Cum quidem semel dicta sunt, quid est quod Vellejus intelligere possit, Cotta non possit? Itaque corpus quid sit, sanguis quid sit intelligo: quasi corpus, & quasi sanguis quid sit, nullo prorsus modo intelligo. Nec tu me celas, ut Pythagoras solebat alienos, nec consulto dicis occulte tanquam Heraclitus, sed quod inter nos liceat, ne tu quidem intelligis. Illud video pugnare te; species ut quædam sit Deorum, quæ nihil concreti habeat, nihil solidi, nihil expressi, nihil eminentis, sitque pura, levis, perlucida. Dicemus ergo idem, quod in Venere coa: corpus illud non est, sed simile corpori, nec ille fusus, & candore mixtus rubor sanguis est, sed quædam sanguinis similitudo, sic in Epicurco Deo non res, sed similitudines rerum esse.

J'ai transcrit au long ces passages, qui semblent faits exprès pour ceux, qui se mêlent de faire de nouveaux Systèmes sur la materialité de Dieu & des Intelligences créées: j'ai cru que pouvant aisément se reconnoître dans le tableau, que Cicéron leur présente, peut-être seroient-ils honteux de voir, qu'ils ne font que réchauffer les anciennes reveries des Epicuriens. En effet ou ils prétendent que l'étendue de Dieu & des intelligences n'est point différente en elle-même, & quant à sa substance de l'étendue de tous les corps, & alors ils ravalent Dieu & les Esprits au rang de tout ce qu'il y a de plus vil dans la matiere; ou ils prétendent que l'étendue

de Dieu & des Esprits est une étendue différente de celle des corps ; que les Esprits , comme ils disent , sont à la vérité des corps subtils & organisés , mais indivisibles ; & alors ne voient-ils pas , que pour ne pas admettre une substance immatérielle , ils sont forcés de recourir à une sorte de corps , & de matière sans comparaison plus inconcevable . Car d'un côté il est certain que toute étendue qu'on conçoit , est essentiellement semblable à toute autre étendue qu'on puisse concevoir ; & M. Locke même défie qu'on puisse connoître de la différence entre deux parties de matière , considérées en elles-mêmes . D'un autre côté , il y a contradiction à supposer qu'un corps organisé puisse être indivisible , puisque toute organisation suppose une distinction de parties . Lors donc que ces Messieurs , pour se débarrasser d'une substance immatérielle qu'ils disent leur Être inconcevable , ne font pas difficulté d'avancer & de soutenir de tels paradoxes , ne pourroit-on pas leur attribuer avec raison la même finesse , que Cicéron attribue aux Epicuriens : *nihil horum , nisi callide ; graviozem enim plagam accipiebat , ut leviozem repelleret.*

III. L'immatérialité de Dieu prouvée par son immutabilité.

Mais quelle que soit cette prétendue organisation qu'on voudroit admettre en Dieu , toujours est-il certain qu'elle ne pourroit s'allier avec l'immutabilité , cet attribut de Dieu , que nous trouvons si souvent marqué dans les Écritures en termes clairs & précis . En effet par le moyen de cette organisation il pourroit y avoir en Dieu un mouvement intérieur & circulaire des parties , dont cette organisation seroit composée ; il arriveroit ainsi des changements dans Dieu ; & ses parties pourroient être arrangées dans un ordre tantôt plus , & tantôt moins parfait ; ce qu'on ne peut penser , à moins que d'avoir le malheur d'être du nombre de ces insensés , dont parle l'Apôtre Ep. aux Rom. chap. I. v. 23. *Qui mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis &c.*

§. 7.

Que le mot Esprit dans les Ecritures, appliqué à Dieu, aux Anges, & aux Ames humaines, signifie une substance dépouillée de toute materialité.

Ceux qui ne veulent point reconnoître d'intelligences dépouillées de toute materialité, & qui malgré cela ne veulent pas qu'on les soupçonne de s'écarter en rien de la révélation, prétendent que toute la différence, que met l'écriture entre les Esprits & les corps, consiste en ce que par corps, elle entend une matiere compacte, grossiere & sensible, & par Esprit une matiere si subtile & si déliée qu'elle échappe à nos sens, & qui outre cela est douée de la faculté de penser. Ils s'appuient pour cela sur l'équivoque du mot *Esprit*, & sur la difficulté, que les hommes ont toujours éprouvée à exprimer par des noms propres tout ce qui ne tombe pas sous les sens, & qu'ils ne peuvent, pour ainsi dire, montrer au doigt. Les hommes ne connoissent point leur Ame par une idée, qui leur en représente clairement la nature; ils ne l'apperçoivent que par le sentiment intérieur qu'ils en ont, comme je l'ai expliqué dans ma défense du P. Malebranche contre M. Locke, & quoique ce sentiment joint à l'idée claire, que nous avons de la matiere, fuffise pleinement pour en démontrer l'immaterialité, cependant la privation de l'idée claire de l'Ame, ne laisse pas que d'augmenter la difficulté de s'exprimer à son sujet d'une maniere assez nette, & assez précise, pour ne laisser aucune prise aux équivoques, & aller au devant des illusions, où celles-ci ne manquent jamais de jetter les esprits peu attentifs. Cicéron a reconnu que l'Ame ne se voit pas elle-même, c'est-à-dire, qu'elle n'a pas une idée qui lui représente clairement sa nature; mais que pourtant on peut reconnoître l'excellence de sa nature par ses sublimes opérations, dont chacun s'apperçoit intimement par le sentiment intérieur qu'il en a. *Tuf. I. Non tantum valet*

I. Que le défaut d'un nom propre à exprimer la nature des intelligences, a servi de prétexte aux materialistes, pour autoriser leur erreur. D'où vient ce défaut.

animus, ut sese ipse videat. Et plus bas il ajoute : Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut Deum non vides, tamen ut Deum agnoscis ex operibus ejus, sic ex memoria rerum, & inventione, & celeritate motus, omnique pulchritudine virtutis vim Divinam mentis agnoscito.

II. Sentiment de S. Gregoire de Nazianze sur le même sujet.

Ce défaut d'un nom propre à exprimer la nature des intelligences, & qui nait, comme je viens de le remarquer, de la privation, où l'on est en cette vie de l'idée claire de leur nature, a été aussi reconnu par S. Gregoire de Nazianze. *Quæ animo, & ratione intelliguntur, dit ce Pere, Orat. ad Evag. Monach. de Divinit., extra omnem appellationem posita sunt; quoniam intelligibilium rerum, corporeque vacantium nomen proprium nullum est. Quonam enim modo vocari queant, quæ se in nostrum quidem conspectum cadunt, nec humanorum sensuum instrumentis ullo modo capi possunt?* Les mots dont on se sert pour exprimer l'Ame, étant donc empruntés des choses matérielles, & ne reveillant point une idée claire de sa nature, mais plutôt l'idée de ces choses matérielles dont ils sont empruntés, il n'est pas surprenant que bien des gens se laissent tromper par cette ambiguïté, & que le même terme reveillant en eux avec une notion confuse & obscure de la substance pensante, l'idée d'une substance matérielle, subtile & déliée, plus facile à concevoir, ils confondent ces deux idées dans leur esprit, comme elles se trouvent déjà unies, & pour ainsi dire, confondues dans le même terme, qui sert à exprimer l'une & l'autre. Tout ce préambule n'est précisément, que pour faire voir qu'on ne doit pas être surpris que l'Écriture, qui parle le langage des hommes, tel qu'il est vulgairement en usage parmi eux, se serve indifféremment du mot *Esprit* tantôt pour signifier le vent, le souffle, l'air, ou l'éther, selon la signification originale de ce mot, & tantôt pour signifier des intelligences dépouillées de toute matérialité, selon l'usage commun de tous ceux qui ont reconnu de telles substances. Pour ôter maintenant aux materialistes

l'avan-

l'avantage qu'ils prétendent tirer de l'équivoque de ce terme, pour obscurcir le vrai sens de la révélation, je vais montrer par des passages exprès & formels, que par le mot *Esprit* l'Écriture entend une substance absolument dépouillée de toute matière, quand elle applique ce mot à Dieu, & aux autres Êtres doués d'intelligence.

Je commence donc par le chap. 2. de la Genèse v. 7. *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, & inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, & factus est homo in animam viventem.* Les Pères ont communément entendu par ce souffle de vie, que Dieu répandit sur Adam, l'Âme spirituelle qu'il créa & unit à son corps, pour faire par l'union de ces deux natures cette espèce d'Être, qu'on appelle l'homme. Mais d'autres Interprètes, & sur tout le célèbre Grotius, *Auteur*, au rapport du P. Calmet comment. Sur le Ps. L., *presque toujours singulier, & souvent dangereux dans ses opinions théologiques*, quoique si savant d'ailleurs, prétendent qu'on ne fau- roit par ce passage pris à la lettre, établir la spiritualité ou l'immortalité de l'Âme: ils croient que ce souffle de vie ne signifie que la respiration & la vie purement animale de l'homme. Pour se convaincre de la fausseté de cette opinion, il n'y a qu'à remarquer, que Moïse distingue ici dans la formation de l'homme deux actions de Dieu, l'une, par laquelle il tire & forme l'homme du limon de la terre, & l'autre, par laquelle il crée le souffle de vie, ou l'Esprit qu'il répand sur son visage. Ces deux actions sont aussi très-expressément marquées dans le dernier chap. de l'Écclesiaste v. 7. Que la poussière rentre dans la terre d'où elle avoit été tirée, & que l'Esprit retourne à Dieu qui l'avoit donné. *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat, & Spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* La première partie du verset de l'Écclesiaste: *revertatur pulvis in terram suam.* Que la poussière retourne dans la terre d'où elle a été tirée, se rapporte visiblement à la première partie du verset de Moïse: *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ*, où il nous apprend

III. Que par le *Spiraculum vitæ* du chap. 2 de la Genèse on doit entendre une Âme absolument immatérielle.

apprend que l'homme, quant au corps, a été tiré de la terre, & la seconde partie du verset de l'Ecclesiaste, & *Spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum*: Que l'Esprit retourne à Dieu qui l'a donné, se rapporte visiblement à la seconde partie du verset de Moïse, & *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, & nous détermine ainsi à entendre par ce *spiraculum vitæ*, l'Esprit joint au corps de l'homme, & qui retourne à Dieu quand le corps retourne en la terre dont il a été tiré. En effet, si l'on confronte ces deux passages avec ceux du chap. 1. de la Genèse, où il est parlé de la formation des animaux, on trouvera que le souffle de vie, qui anime les brutes, est produit en eux par la même action, par laquelle Dieu les tire & les forme de la terre & de l'eau préexistante, laquelle action répond à celle, qui est exprimée dans la première partie du verset de Moïse: *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ*. Voici les paroles du Texte sacré v. 20. & 21. *Dixit etiam Deus: producant aquæ reptile animæ viventis, & volatile super terram sub firmamento Cæli. Creavitque Deus cæte grandia, & omnem animam viventem, atque motabilem, quam produxerant aquæ in species suas, & omne volatile secundum genus suum. Et v. 24. Dixit quoque Deus: producat terra animam viventem in genere suo, jumenta, & reptilia, & bestias terræ secundum species suas. Enfin au chap. 2. v. 19. il dit: Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animalibus terræ, & universis volatilibus Cæli adduxit &c.* On voit ici que tout ce qui constitue la vie animale, le corps des animaux, l'organisation de ses parties, les esprits subtils qui donnent le ressort aux fibres, d'où viennent ensuite la respiration, la circulation des humeurs, le mouvement progressif, & toutes les autres fonctions animales, enfin tout ce qui est principe matériel de vie, on le voit, dis-je, tiré du sein de la terre & de l'eau, on le voit formé d'une matière préexistante, & par une seule & même action, qui répond précisément à celle qui est exprimée dans la première partie du verset de Moïse: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo*.

limo terræ. C'est donc par cette action qu'a été formé tout ce que l'homme a de commun avec les bêtes; & c'est là ce que l'Ecclesiaste désigne évidemment par le nom poussière, & qui ayant été tiré de la terre doit rentrer en terre, comme en effet tout ce qui constitue la vie animale des bêtes a été tiré de la terre, & doit rentrer en terre. Cet Esprit donc, que Moïse dans la seconde partie du verset cité témoigne avoir été répandu sur le visage de l'homme après sa formation, & qui doit retourner à Dieu qui l'a donné, pendant que tout ce qui dans l'homme a été tiré de la terre, doit rentrer en terre, cet Esprit, dis-je, ne peut être la respiration, ou un principe matériel de vie animale; puisqu'un tel principe a été tiré de la terre aussi-bien pour l'homme, que pour les autres animaux, & qu'il doit aussi rentrer en terre. Un tel Esprit ne pourroit retourner à Dieu, pendant que tout ce qui a été tiré de la terre retourne en terre. Il faut donc convenir que l'Esprit, qui distingue l'homme de la bête, qui reste après la dissolution de la machine, qui n'a pu être tiré de la matière préexistante, & qui a dû être créé par une action particulière; cet Esprit enfin, par lequel l'homme à la distinction des autres animaux, a été créé à l'image, & à la ressemblance d'un Dieu immatériel, ne fauroit être lui-même un Etre matériel: il n'est ni air, ni feu, ni quelque autre matière subtile, quelle qu'on veuille lui donner; puisque tout cela est commun aux autres animaux, & auroit pu être tiré, aussi-bien qu'eux, de la matière préexistante. Voilà donc un Esprit immatériel clairement désigné dans la Genèse, & l'Ecclesiaste.

Le Livre de la Sagesse nous fournit sur ce même sujet deux passages, qui sont, s'il se peut, encore plus décisifs. Je fais que les Protéstants de concert avec les Juifs, & les Semipélagiens ne reçoivent point ce Livre au rang des Ecritures canoniques; mais je fais aussi que nos Théologiens leur ont prouvé très-solidement, que ce n'est pas sans raison qu'il a été reconnu pour tel, dès les premiers siècles par les decrets

IV. L'erreur des materialistes réfutée expressément dans le Livre de la Sagesse.

les plus authentiques de l'Eglise : ainsi je puis sans difficulté me servir d'un Livre, dont l'autorité ne doit point être douteuse. Nous trouvons dans le chap. 2. de ce Livre que le Sage fait tenir à un impie qu'il introduit, les mêmes discours à peu près, qu'ont fait autrefois les Sectateurs d'Epicure dans l'antiquité, & que les prétendus Esprits forts font encore aujourd'hui parmi nous. Voici ses paroles : *Les méchants ont dit dans l'égarément de leurs pensées : le tems de notre vie est court & fâcheux. L'homme après sa mort n'a plus de bien à attendre, & on ne sait personne qui soit revenu des enfers. Nous sommes nés comme à l'aventure, & après la mort nous serons, comme si nous n'avions jamais été. La respiration est dans nos narines comme une fumée, & l'Ame est comme une étincelle de feu qui remue notre cœur. Lorsqu'elle sera éteinte, notre corps sera réduit en cendres. L'Esprit se dissipera comme un air subtil &c. . . . Venez donc, jouissons des biens présents &c.* Tels sont les discours des impies; mais telle est aussi la sentence de condamnation, que le Sage prononce contre eux, sentence terrible, & qui devoit jeter le trouble & l'effroi dans l'esprit de ceux, qui se trouvent en pareilles dispositions, s'ils ne sont absolument insensibles dans leur stupidité : *ils ont eu ces pensées, & ils se sont égarés, parceque leur propre malice les a aveuglés.* Le Sage deplorant donc ici l'aveuglement des méchants, & l'égarément de leurs pensées, qui en est une fuite, sur la mortalité de l'Ame, ne nous laisse aucun lieu de douter de la fausseté du raisonnement, par lequel ils tâchoient de se convaincre, & de se persuader de la mortalité de l'Ame. Cependant ce raisonnement, que le Sage rapporte comme un modele de l'égarément des pensées des hommes, sur quoi roule-t-il, sinon sur la supposition de la materialité de l'Ame, sur cette supposition qu'on embrasse aujourd'hui si avidement, que l'Ame n'est qu'un air subtil, un feu épuré, une matiere déliée, invisible & impalpable à nos sens grossiers? C'est de ce principe, dont les impies déduisoient tout naturellement la mortalité de l'Ame; & c'est aussi ce principe faux

faux & pernicieux, que le Sage condamne ici hautement avec le dogme affreux, qui en est la conséquence naturelle.

L'autre passage est celui du chap. 13., où le Sage parlant aussi des impies dit v. 1. & 2. *Tous les hommes qui n'ont point la connoissance de Dieu, ne sont que vanité: ils n'ont pu comprendre par les biens visibles celui qui est souverainement, & ils n'ont point reconnu le Créateur par la considération de ses ouvrages: mais ils se sont imaginés que le feu, ou le vent, spiritum, ou l'air le plus subtil, ou la multitude des étoiles, ou l'abyme des eaux, ou le Soleil & la Lune étoient les Dieux qui gouvernoient le monde.* Le Sage nie donc ici ouvertement, que Dieu soit un *Esprit*, en prenant ce mot dans le sens d'un air aussi subtil qu'on le veuille concevoir: il nie que Dieu soit un feu ou une matière céleste, telle qu'on la reconnoit dans les astres. Or on ne peut nier tout cela de Dieu, qu'on ne le dépouille absolument de toute matérialité. Car quelque corps, quelque matière subtile qu'on veuille imaginer, on ne pourra jamais s'en faire d'autre idée que celle d'un air subtil, d'un feu épuré, d'une matière extrêmement déliée. On peut lui donner d'autres noms, mais en variant & multipliant les mots, on ne variera & on ne multipliera pas les idées. Le Sage exclut donc par ces deux passages toute matérialité de l'idée de Dieu & de l'Âme. C'est une erreur des impies, selon lui, d'appeller ces deux natures du nom d'*Esprit*, en prenant ce mot dans le sens d'un air subtil, & d'une matière, quoique très-déliée, quoique invisible & impalpable. Donc le nom d'*Esprit* attribué dans l'Écriture aux Êtres intelligents signifie une substance pensante dépouillée de toute matérialité.

Venant maintenant au nouveau Testament, je trouve dans les Actes des Apôtres chap. 23. Que les Saducéens, & les Pharisiens étoient en dispute sur deux points essentiels: *Saducei dicunt non esse resurrectionem, neque Angelum, neque Spiritum: Pharisei autem utraque confitentur.* Les Saducéens disoient qu'il n'y avoit aucune résurrection à espérer, & de

V. Le livre de la Sagette nie formellement que Dieu soit *Esprit* dans le sens d'une matière déliée.

VI. L'erreur des Saducéens condamnée par l'Apôtre prouve l'immatérialité absolue des *Esprits*.

plus qu'il n'y avoit ni Ange, ni Esprit; les Pharisiens au contraire soutenoient l'un & l'autre; & quant à cette doctrine S. Paul se proteste ici entièrement Pharisien. Les Saducéens étoient donc dans l'erreur, non seulement à croire qu'il n'y eût point de résurrection, mais aussi à croire qu'il n'y eût ni Ange, ni Esprit; & même cette seconde erreur paroît avoir été la source de la première. Or en prenant le mot *Esprit* dans le sens d'une substance matérielle pensante, les Saducéens pouvoient-ils nier qu'il n'y eût des Esprits? Ne sentoient-ils pas en eux-mêmes un principe de pensée? Ils ne pouvoient donc nier l'existence des Esprits, qu'en prenant les Esprits pour des substances immatérielles; & l'Écriture condamnant leur erreur à ce sujet établit irréfragablement l'existence de ces natures immatérielles intelligentes, qu'elle appelle du nom d'Esprits.

VII. Explication
des paroles de
Jésus-Christ.
Dieu est Esprit.

L'Évangile nous fait entendre la même vérité en S. Jean chap. 4. La Samaritaine parlant avec Jésus-Christ: *Nos peres, lui dit-elle, ont adoré en cette montagne, & vous autres vous dites que c'est à Jérusalem qu'il faut adorer.* Jésus-Christ lui répond: *Femme, croyez-moi, le tems est venu, auquel vous n'adorerez plus le Pere, ni en cette montagne, ni à Jérusalem..... le tems est venu, & c'est à cette heure que les vrais adorateurs adoreront le Pere en Esprit, & en vérité.* Et ensuite: *Dieu est Esprit, & ceux qui l'adorent, doivent l'adorer en Esprit, & en vérité.* De ce que Dieu est Esprit, Jésus-Christ en infere qu'on doit adorer Dieu en Esprit: il explique le rapport, qui est entre la nature spirituelle de Dieu, & le culte spirituel qu'on doit lui rendre: il fait connoître l'un par l'autre. Or le culte spirituel consiste principalement dans la connoissance & dans l'amour: il consiste à porter de Dieu des jugemens vrais, & à faire que notre amour soit conforme à nos jugemens. La vérité dans l'entendement, & l'amour dans la volonté sont donc les deux parties essentielles du culte spirituel qu'on doit rendre à Dieu; & un tel culte est parfaitement conforme à l'idée, que l'Écriture nous donne de

Dieu,

Dieu, en l'appellant si souvent vérité & amour. L'Esprit de Dieu est plus d'une fois nommé dans l'Évangile de S. Jean, Esprit de vérité, & dans sa première Epître chap. 4. v. 16. Dieu, dit-il, est amour ou charité, *Deus charitas est*. Dieu est donc vérité & amour. Il est la première, la souveraine, l'immuable, la subsistante vérité, parcequ'il est la première, & la souveraine intelligence, qui connoit dans la simplicité & l'infinité de son Être tous les degrés d'Être, qui constituent toutes les essences possibles, & l'immuabilité de leurs rapports, d'où dépend l'immuable certitude des propositions qu'on appelle d'éternelle vérité. La vérité se trouve dans une connoissance qui est parfaitement conforme à son objet; la connoissance de Dieu est parfaitement conforme à son propre Être, qui renferme éminemment tous les Êtres possibles: la connoissance de Dieu n'est que l'Être même de Dieu, en tant qu'il se connoit parfaitement: Dieu est donc la première, l'immuable, & la subsistante vérité: Dieu est aussi l'Amour subsistant: *Deus charitas est*. Dieu s'aime infiniment, & dans son Être, il aime tous les Êtres, qui y sont contenus éminemment, à proportion de leurs degrés d'Être & de perfection, par lesquels ils s'approchent plus ou moins de lui. Mais l'amour que Dieu porte à son Être, n'est aussi que son Être même, en tant qu'il s'aime nécessairement & immuablement. Dieu est donc en ce sens l'Amour subsistant, la Charité par excellence. Par là on découvre un rapport sensible entre la nature spirituelle de Dieu, & le culte spirituel que nous lui devons. Mais, si Dieu n'est Esprit, que parcequ'il est d'une matière invisible & impalpable, quoi de moins conséquent que ce discours de Jesus-Christ, Dieu est Esprit, & ceux qui l'adorent, doivent l'adorer en Esprit & en vérité? Concluons donc que, puisque la vérité est le fondement de l'adoration spirituelle qu'on doit à Dieu, la vérité, dis-je, qui fait qu'on n'attribue rien à Dieu qui soit indigne de lui, & contraire à la révélation, ceux-là certainement sont bien éloignés d'adorer Dieu en Esprit & en vérité, qui ne rougissent

pas de rabaïſſer Dieu au rang de ſes créatures , en le concevant ſous l'idée d'un Etre materiel & étendu ; pendant que l'écriture toute attentive à nous le repréſenter ſous l'idée de ſa ſageſſe , de ſa puiffance , de ſa juſtice , de ſon immutabilité , de ſon éternité , & de tant d'autres attributs , qui ne renferment rien de materiel & d'étendu , élève notre Eſprit à Dieu par des penſées incomparablement plus ſublimes & plus relevées , que tout ce que nous pouvons faiſir dans la matiere , & dans l'étendue , où il n'y a rien qui ſoit ſubſtantiellement différent de tout ce qui s'offre à nous de viſible & de palpable dans les corps les plus groſſiers .

VIII. Que le corps ſpirituel , dont parle l'Apôtre ; bien loin de favoriſer le ſentiment des matérialiſtes , le renverſe entièrement .

Je dois remarquer enfin , que quand l'Apôtre parle en ſa premiere Epître aux Corinthiens chap. 15. v. 44. du corps ſpirituel , dans lequel les juſtes réſusciteront , il n'y a rien aſſurément dans cette expreſſion , qui favoriſe le ſentiment des matérialiſtes ; & que même ils ne peuvent ſans contradiction employer ce Texte à la déſenſe de leur Syſtème . En effet , que veulent-ils que nous entendions par ce mot *Eſprit* ? Un corps , diſent-ils , qui échape par ſa ſubtilité à nos ſens groſſiers , un corps inviſible & impalpable . Or le corps des bienheureux ne fera certainement ni inviſible , ni impalpable : le Corps même de Jeſus-Chriſt réſuscité , Corps ſans doute le plus ſpirituel de tous ceux , qui pourront jamais réſusciter , n'a-t-il pas été vu & touché après ſa réſurrection ? N'eſt-ce pas même par ce moyen que Jeſus-Chriſt convainquit ſes Apôtres , qu'il n'étoit pas un phantôme , comme ils ſe l'imaginoient : *Palpate , & videte , quia Spiritus carnem , & oſſa non habent* ? Le ſens du mot *Spirituel* , quand il eſt appliqué aux ſubſtances penſantes , eſt donc bien ^{différent} de celui , que l'Apôtre a eu en vue , quand il a dit que les juſtes réſusciteront avec un corps ſpirituel . Et certainement le corps en réſuscitant ne doit pas changer de nature , mais ſeulement de maniere d'Etre . Il fera entièrement ſoumis à l'Eſprit , qui n'éprouvera plus à ſon occaſion ces paſſions violentes ; ces mouvements déreglés , ces plaiſirs trompeurs , auxquels il doit réſiſter

sister par un effort continuel, s'il ne veut se laisser entrainer au précipice : de plus le corps ne sera plus sujet à la corruption, aux infirmités, aux passions de la vie animale. Et c'est en ce sens que l'Apôtre le nomme Spirituel; puisqu'il oppose le Spirituel à l'animal : *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale; seminatur in corruptione, surget in incorruptione &c.*

SECTION SECONDE.

Preuves de l'Immaterialité absolue de Dieu, & des Intelligences créées, tirées des Peres de l'Eglise.

QUOIQUE les Materialistes, & généralement tous les Hétérodoxes de notre tems, ne fassent pas grand cas de l'autorité des Peres, dont le mépris ne peut du moins pourtant que de rejaillir sur la Religion instituée par Jesus-Christ, dont ils ont été les propagateurs; ils ne laissent pas cependant que de profiter, autant qu'ils peuvent, de certaines expressions équivoques ou obscures, qui se rencontrent quelquefois dans les écrits de ces Saints Docteurs, pour les tirer à leur parti, & se mettre sous l'autorité de ces grands Hommes, & sous des noms si fameux, comme à l'abri des soupçons peu favorables, que la singularité de leur opinion rejetée depuis si long-tems par toute l'Eglise, peut faire naître justement dans l'esprit des personnes sensées. *Quant à nos Peres de l'Eglise*, dit hardiment l'Auteur des *lett. philos. lett. sur Locke*, plusieurs dans les premiers siècles ont cru l'Âme humaine, les Anges & Dieu corporels. Je ne crois pas que cet Auteur ait jamais voulu s'engager à donner des preuves de tous les jugements, que la vivacité de son esprit lui a fait hazarder plus d'une fois dans ses différents ouvrages; je ne parle pas de ceux où il traite la poësie; il y est beaucoup plus retenu; aussi entend-il bien la matiere. Je parle de ceux, où il traite la Physique, la Métaphysique, la Théologie &c. Quant à notre sujet, si on lui

I. Les Materialistes recourent à l'autorité des Peres.

lui demandoit, sur quel fondement, il ose attribuer avec tant de confiance aux Peres des premiers siècles, l'opinion de la materialité de l'Ame, & de Dieu même, je ne doute point qu'il ne répondît ingénument qu'il a commencé par s'en fier au rapport d'autrui, & qu'accablé de tant de différentes études, il n'a pu encore trouver assez de loisir, pour s'instruire par lui-même de la doctrine des Peres par une lecture suivie, & un examen attentif de leurs ouvrages.

II. Tertullien expliqué par S. Augustin.

Ceux qui voudroient nous persuader, que les anciens Peres de l'Eglise ont cru Dieu corporel, s'appuient principalement sur l'autorité de Tertullien, qui dit à la vérité tout nettement, que Dieu pour être Esprit ne laisse pas que d'être corps: *Quis negabit Deum corpus esse, etsi Spiritus est?* Quand on ne s'attache qu'aux paroles, rien ne paroît plus décisif que ce passage, mais qu'on aille rechercher soigneusement quelle signification Tertullien attachoit au mot de corps, & on trouvera dans son Livre contre Hermogene, que par corps, il n'entendoit précisément que la substance même de chaque chose: *Cum ipsa substantia corpus sit cujusque rei.* C'est ainsi que S. Augustin explique Tertullien. Liv. des Hérés. chap. 86.

III. Que les Peres, qui ont cru les Anges unis à des corps, n'ont pas cru pour cela que leur substance intelligente unie à ces corps fût elle-même matérielle.

Quant aux Anges on pourra bien prouver, que plusieurs des anciens Peres les ont cru unis, aussi-bien que les Ames humaines à des corps organisés, mais d'une subtilité, d'une perfection, d'une beauté infiniment supérieure à celle du corps humain. Je trouve même en S. August. l. 2. de Trin. cap. 7. un passage exprès sur ce sujet, dans lequel il paroît avoir prévenu M. Locké sur la conjecture, que cet Auteur propose l. 2. chap. 23. p. 13. touchant la maniere, dont les Anges peuvent connoître les objets: *Ipsam corpus suam*, dit S. Augustin, *cui non subduntur, sed subditum regunt, in species, quas vellent accommodatas, atque aptas actionibus suis, mutant, atque vertentes secundum attributam sibi a Creatore potentiam.* Mais quoique plusieurs Peres aient cru les Anges unis à des corps, aussi-bien que les Ames humaines, il ne s'ensuit

s'enfuit pas qu'ils aient cru que leur nature, en tant qu'intelligente & distincte du corps, auquel ils la croioient unie, dût être corporelle, comme ils n'ont pas cru que l'Ame humaine, quoique unie à un corps, fût elle-même corporelle. Il seroit inutile de citer ici S. Augustin: qu'on l'ouvre par tout où l'on voudra, on le trouvera toujours ouvertement déclaré pour l'immaterialité absolue de la substance pensante, quoique unie à un corps: il la prouve même cette immaterialité d'une maniere admirable en plusieurs de ses ouvrages, & sur tout en celui de *quantitate animæ*. Les Peres les plus célèbres de l'Eglise dès les premiers siècles n'ont pas pensé autrement. Si dans leurs écrits on trouve quelques endroits un peu obscurs, quelque expression équivoque, il est juste, & les regles de la bonne critique l'exigent, qu'on les explique par les endroits, où ils s'expriment d'une maniere claire, nette & précise. Je vais donc rapporter quelques-uns de ces passages des Peres, qui ne laissent aucun lieu de douter des vrais sentimens d'un Auteur, & par lesquels il sera aisé d'éclaircir les endroits un peu embrouillés, qu'on pourroit objecter.

On a déjà vu ci-dessus de quelle maniere S. Gregoire de Nazianze prouve l'immaterialité de Dieu. Il n'en faudroit pas davantage pour s'assurer du sentiment de ce Pere à cet égard: mais je crois qu'on ne fera pas fâché de voir outre cela comment il nous trace en peu de mots l'idée que nous devons avoir de la nature toute spirituelle de Dieu. C'est dans l'Oraison déjà citée au Moine Evagre: *Simplex profecto est, atque indivisibilis essentia simplicitatem, corporisque vacantem a natura habens*. Il explique ensuite comment cette simplicité de la nature s'accorde parfaitement avec la Trinité des Personnes; qui est la question que lui avoit proposé le Moine Evagre, & à laquelle il répond par cette Oraison.

Quant aux Anges, & à l'Ame humaine, S. Gregoire s'explique nettement dans sa seconde Oraison sur la Pâque. Il y dit que Dieu, après avoir créé le Monde intelligible,

qui

IV. L'idée de la Spiritualité de Dieu tracée nettement par S. Gregoire de Nazianze.

V. L'immaterialité des Anges, & de l'Ame humaine, enseignée par le même Pere.

qui comprend les intelligences, voulut aussi créer le Monde sensible & materiel, qui comprend tout ce que renferme le Ciel & la Terre. Or le Ciel & la Terre ne renferment pas seulement des corps grossiers, visibles & palpables, mais aussi les corps subtils, tels que l'éther, invisibles & impalpables. S. Gregoire comprenoit donc aussi cette sorte de corps sous le nom des natures materielles, qu'il distingue si nettement des natures spirituelles & intelligentes. Et c'est ce qui paroît encore mieux par ce qu'il ajoute ensuite, que Dieu créa le Monde sensible, pour faire voir qu'il pouvoit produire non seulement des natures, où l'on pût entrevoir une certaine proximité & ressemblance avec la sienne propre, telle qu'on la découvre dans les Etres intelligents, qu'on ne peut appercevoir que par la pensée; mais aussi des natures tout-à-fait diffeemblables, telles que sont celles qui tombent sous les sens, & celles-là sur tout qui sont entièrement privées de vie & de mouvement. *Ut perspicuum faceret se non modo sibi ipsi cognatam, & propinquam naturam, sed etiam omnino alienam posse procreare; Divinitatis enim propinquæ sunt intellectibiles naturæ, ac mente sola perceptibiles: alienæ autem penitus quæcumque sub sensus cadunt, atque his adhuc remotiores, quæ vita omni, & motu carent.* S. Gregoire venant enfin à la création de l'homme dit, que Dieu a voulu réunir en lui l'intelligible & le sensible, prenant de la matiere déjà créée tout ce qui appartient au corps, & lui inspirant de lui-même ce souffle, que l'Ecriture nomme l'Ame intellectuelle, & l'image de Dieu: *Animal unum ex utroque hoc est, ex invisibili, & visibili fabricatur, atque a materia, quæ prius jam creata erat, accepto corpore; a se autem spiraculum inferens, quod quidem intellectualem animam, & imaginem Dei Scriptura vocat.* Si la nature de l'Ame n'étoit invisible & spirituelle, que parcequ'elle est d'une matiere plus subtile, Dieu sans doute l'auroit pu tirer de la matiere qui existoit déjà, en la divisant & subtilisant autant qu'il l'auroit jugé à propos. C'est pourtant ce que S. Gregoire n'admet pas, & qui fait voir
que

que ce S. Pere n'a nommé l'Ame spirituelle & invisible , que parcequ'il l'a crue d'une nature tout-à-fait différente de celle du corps , c'est-à-dire , immatérielle & non étendue.

Origene bien plus ancien que S. Gregoire de Nazianze, & l'un des plus savants Docteurs de l'Eglise, prouve au long l'immaterialité de Dieu dans son Periarchon. Dans l'avant-propos il remarque d'abord, que selon la façon de parler des personnes simples & ignorantes, le mot *incorporel* s'adapte le plus souvent à tous les corps, que leur subtilité nous rend invisibles & impalpables : *In consuetudine hominum, omne quod tale non fuerit, id est solidum, & palpabile, incorporeum in simplicioribus, vel imperitioribus nominatur, velut si quis aerem istum quo fruimur, incorporeum dicat, quandoquidem non est tale corpus, ut comprehendi, ac teneri possit, urgentique resistere.* Origene ayant donc reconnu que ce n'est qu'improprement, qu'on appelle incorporel ce qui ne laisse pas que d'être véritablement corps, quoique d'une subtilité à ne pouvoir être apperçu par les sens; il ajoute que la question est de savoir, si Dieu est incorporel dans le sens rigoureux & philosophique, c'est-à-dire, absolument immatériel & non étendu : & cette question, poursuit-il, ne regarde pas seulement Dieu le Pere, mais aussi le Fils, & le S. Esprit; & de plus toute Ame, & toute nature raisonnable : *Eadem quoque hæc de Christo, & de Spiritu Sancto requirenda sunt, sed & de omni Anima, atque rationabili natura ulterius requirendum est.* Origene ayant ainsi établi l'état de la question dans son préambule, entre tout de suite en matiere, & commence par détruire les vaines prétentions de ceux, qui pour faire Dieu materiel abusoient de certains passages de l'Ecriture, où cet Etre Suprême est appelé Air, *Spiritus*, feu, & lumiere, en donnant lui-même à ces passages l'interprétation la plus juste, & la plus solide. A cette interprétation il joint plusieurs preuves de l'immaterialité de Dieu, & conclut enfin par ces belles paroles, qui ne laissent aucun lieu à douter de son sentiment : *Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse*

VI. L'immaterialité absolue de Dieu & des Intelligences créées, reconnue & prouvée par Origene.

putandus est Deus , sed intellectualis natura simplex , nihil omnino in se adjunctionis admittens , uti ne majus aliquid , aut inferius esse credatur , sed ut sit ex omni parte potens , & ut ita dicam totus mens . Il ne faut pas s'imaginer , dit-il , ou que Dieu soit corps , ou qu'il soit par sa nature uni à un corps : Dieu est une nature intellectuelle & toute simple . Sa perfection ne résulte pas de l'assemblage de plusieurs parties , & on ne peut dire qu'il soit plus parfait selon une partie , & moins parfait selon l'autre : il est simplement un & indivisible , & sa nature est toute unité , & toute intelligence .

Origene montre ensuite que la nature intelligente , qu'il désigne par le mot *Mens* , n'exige aucun lieu corporel pour agir selon sa nature : il le prouve par la contemplation même de notre Ame , à qui la différence des lieux n'ajoute , ni n'ôte aucun degré de facilité à comprendre ; une telle facilité , ajoute-t-il , ne dépend pas non plus d'une étendue , ou grandeur corporelle , puisque l'Ame est incapable d'accroissement corporel , & qu'elle ne croit que par l'intelligence . Et ensuite , il ne faut pas s'imaginer , dit-il , que l'Ame croisse avec le corps jusqu'à l'âge de vingt ou de trente ans par une augmentation corporelle : ce n'est que par l'étude , par l'instruction , & par les autres exercices de l'Esprit , que ses facultés intellectuelles se perfectionnent , que ses notions se dévelopent , & que sa capacité s'augmente de plus en plus . Si dans l'enfance l'Ame ne fauroit atteindre à un tel degré de perfection , ce n'est qu'à cause de la foiblesse des organes , qui lui servent comme d'instruments , & qui ne lui permettent pas de soutenir le travail d'une longue application , ni même d'apporter l'attention nécessaire pour bien discerner les objets . C'est en effet la délicatesse des organes , qui les rend plus susceptibles de toutes les impressions des objets extérieurs , lesquelles sont suivies de sentiments très-vifs dans l'Ame , qui fait que l'Ame occupée de tels sentiments , qui se succèdent presque continuellement , ne fauroit apporter une attention assez forte pour en arrêter le cours ,

& se

& se fixer à la contemplation de quelque idée, sur tout si elle est un peu abstraite. Enfin, poursuit Origene, si quelqu'un ose soutenir que l'Ame est corporelle, qu'il me réponde comment elle est capable de connoître un si grand nombre de vérités, & de rapports si subtils, & si compliqués: d'où lui vient la force de la mémoire, & la connoissance des choses invisibles: qu'il dise comment l'intelligence des choses incorporelles peut se trouver en une nature corporelle: comment un corps peut entendre tout ce qu'il y a de plus sublime dans les sciences, & jusqu'aux Dogmes divins, qui sont assurément incorporels. Peut-on douter après tout cela du sentiment d'Origene sur la nature absolument immatérielle & non étendue de tout Etre pensant?

S. Basile surnommé le Grand établit nettement l'immatérialité de Dieu dans son premier Livre contre Eunomius. Quand on dit que Dieu est incorruptible, cela signifie, dit S. Basile, qu'il ne peut y avoir de corruption en Dieu; quand on dit qu'il est invisible, cela signifie qu'il excède la faculté que nos yeux ont de voir; quand on dit qu'il est incorporel, cela signifie qu'il n'est pas étendu en longueur, largeur, & profondeur. *Incorruptibile non adesse Deo corruptionem significat; invisibile, excedere ipsum omnem per oculos apprehensionem; & incorporeum non esse ipsum essentiam triplici dimensione mensurabilem.* On voit que S. Basile écarte ici de la notion de Dieu cette triple dimension, qui est essentielle à toute matière grossière ou subtile, visible ou invisible, palpable ou impalpable; dimension, qui étant jointe avec l'impénétrabilité, constitue, selon ce même Pere, l'essence du corps.

C'est ainsi qu'il s'en explique dans sa troisième Homélie sur l'ouvrage des six jours: *Extra Scripturam firmum & solidum dicunt corpus, quod densum est, & plenum, quod ad distinctionem contra mathematicum dicitur. Est autem mathematicum, quod in solis dimensionibus esse ipsum habet, in latitudine dico, longitudine, & profunditate: solidum vero quod supra dimensiones etiam soliditatem, ac renitentiam habet,* Ce passage fait voir

VII. Sentiment formel de S. Basile sur ce sujet. Ce S. Docteur fait consister l'essence du corps dans l'étendue impénétrable.

qu'il regardoit l'étenduë fans solidité, comme une abstraction de l'Esprit, qui fait l'objet des Mathématiques, & qu'il ne croyoit pas qu'il y eût d'étenduë physique & réelle, qui ne fût accompagnée de la solidité, & de la résistance, ou impénétrabilité, qui en est l'effet formel.

VIII. Beau passage de S. Basile, où il prouve l'immaterialité de Dieu par l'immaterialité de l'Ame.

S. Basile ne s'explique pas moins clairement au sujet de l'immaterialité de l'Ame à la fin de sa trentedeuxième Homilie, dont le sujet est le Texte de Moïse; rentrez en vous-même, *attende tibi ipsi &c.*; il y prouve même l'immaterialité de Dieu par l'immaterialité de l'Ame. *Porro in summa exacta tui ipsius consideratio sufficientem tibi exhibebit manuductionem, etiam ad notionem Dei. Si enim attenderis tibi ipsi, nihil opus habebis ex universorum structura ipsum Opificem investigare, sed in te ipso, veluti parvo quodam mundo magnam Conditoris sapientiam videbis. Incorporeum cogita esse Deum ex Anima incorporea in te existente, & qui non circumscribitur loco, quandoquidem mens tua neque primariam habet in loco moram, & conversationem, sed per conjunctionem ad corpus in loco est. Invisibilem esse Deum crede, tuæ ipsius animæ consideratione facta, quandoquidem etiam ipsa corporalibus oculis incomprehensibilis est: neque enim colorata est, neque figura prædita, neque aliquo corporali charactere comprehensa, sed ex actionibus solum cognoscitur. Quare neque in Deo quæsieris cognitionem per oculos, sed menti fidem committe, & intellectualem de ipso comprehensionem habe. Admirare Artificem, quomodo Animæ tuæ vim ad corpus colligavit &c.* En un mot, dit S. Basile, une exacte considération de votre intérieur suffira pour vous conduire jusqu'à la connoissance de Dieu même. Si vous rentrez en vous-même, vous n'aurez pas besoin d'aller chercher dans la structure de l'Univers celui qui en a été l'Ouvrier: vous trouverez en vous-même, comme dans un petit monde, les caractères visibles de la sagesse du Créateur. Jugez que Dieu est incorporel, par l'Ame qui est en vous, qui est elle-même incorporelle. Pensez qu'il ne peut être compris, ni renfermé en aucun lieu; puisque votre Ame même, à ne regarder que

sa nature, n'est pas dans le lieu, & qu'elle n'y est, qu'en tant qu'elle est unie à son corps: croyez sans peine que Dieu est invisible; puisque votre Ame ne sauroit être apperçue par les yeux du corps: car elle n'a ni couleur, ni figure, ni aucune autre qualité du corps, & on ne peut la connoître que par ses opérations &c.

Ce raisonnement de S. Basile ne prouve pas seulement l'immaterialité de l'Ame, & par celle-ci, l'immaterialité de Dieu; mais de plus, ce qui soit dit en passant, il justifie pleinement la démonstration de Descartes de l'existence de Dieu contre les scrupules mal fondés de quelques Scholastiques, qui craignent que prétendre démontrer l'existence de Dieu, autrement que par la considération de ses ouvrages, ce ne soit donner atteinte au célèbre passage de l'Apôtre Ep. 1. aux Rom. chap. 1. *Invisibilia Dei &c.* Descartes en proposant sa démonstration de l'existence de Dieu, déduite de l'idée de l'Etre Suprême, n'a pas prétendu affoiblir les autres preuves démonstratives, que les créatures nous fournissent de cette même existence, & qui pour être plus sensibles, sont aussi plus à la portée du commun des hommes; mais il prétend qu'indépendamment de telles preuves la seule idée de Dieu; de l'Etre infini, & souverainement parfait fournit une démonstration exacte, & pour ainsi dire, géométrique de l'existence de Dieu. Il est étonnant que la prévention contre le Pere de la nouvelle Philosophie ait tant pu dans l'Esprit de quelques Docteurs Chrétiens, que par attachement à leurs préjugés, & à leurs erreurs philosophiques, qu'il a combattues avec tant de force, & dont il a enfin triomphé si glorieusement, ils n'aient pas craint de l'accuser d'impieté, pour avoir fourni à la Religion une nouvelle arme invincible contre les Athées, ajoutant aux preuves qu'on avoit déjà de l'existence de Dieu, une démonstration si belle & si lumineuse, que jusqu'ici on n'a rien su y opposer que d'absurde & de pueril. Quelle gloire pour ce Grand Philosophe, que les premiers principes, sur
lesquels

IX. Ce passage de S. Basile justifie pleinement la démonstration de Descartes de l'existence de Dieu.

lesquels il établit sa Métaphysique dans ses méditations, fervent aussi de fondement inébranlable aux deux vérités capitales de la Religion, l'existence de Dieu, & l'immatérialité de l'Âme ! S. Basile justifie ici pleinement sa méthode : il va même plus loin que Descartes ; non seulement il assure que les notions intérieures, que nous trouvons en nous-mêmes, suffisent pour nous conduire à Dieu ; mais de plus il ajoute, que si nous y faisons attention, comme il faut, nous n'aurons plus besoin d'aller chercher dans la structure, l'ordre, la beauté, & l'ornement de l'Univers, les traits de la sagesse, & des autres attributs du Créateur.

X. Conclusion. Je ne crois pas devoir ici entasser un plus grand nombre de passages des Peres : ceux que je viens de rapporter, sont, je pense, plus que suffisants pour confondre la présomption de ces Ecrivains, qui décident si hardiment sur les sentiments des Peres des premiers siècles, dont il ne paroît pas qu'ils aient une connoissance bien profonde, & ne craignent pas d'imputer à cette vénérable antiquité une erreur aussi monstrueuse, que d'avoir cru l'Âme humaine, les Anges, & Dieu même corporels. On a pu voir qu'Origene, S. Basile, S. Gregoire de Nazianze, S. Augustin non seulement ont donné le nom d'Esprit aux Etres doués d'intelligence & de pensée ; mais que, pour prévenir toute équivoque, ils se sont expliqués sur la signification de ce mot *Esprit*, de manière à ne laisser aucun doute, qu'ils le prenoient dans le sens d'une substance absolument immatérielle & non étendue.

Les Auteurs payens, qui passent encore aujourd'hui communément parmi les personnes de bon sens pour ceux, qui ont su le mieux entre-voir, & suivre les lumières de la raison parmi les ténèbres du paganisme, Pythagore, Platon, Xenocrate, Aristote, Cicéron &c. ne se sont pas expliqués différemment sur la nature de l'Âme, & de Dieu.

Aujourd'hui qu'on est éclairé des lumières de la Religion infiniment supérieures à celles de la raison ; lumières qui n'ont point brillé à l'esprit de ses Savants payens : aujourd'hui qu'une

qu'une méthode nouvelle, heureuse production d'un rare génie, a porté dans les principes de la Philosophie une clarté jusqu' alors inconnue, & nous a appris à distinguer dans les qualités sensibles des corps, ce qui appartient au corps, & ce qui convient à l'Ame, qui en est affectée : aujourd'hui que les Materialistes mêmes conviennent que les sentiments, qu'on éprouve à l'occasion des corps, sont des modifications de la substance pensante, & que les qualités sensibles, qu'une erreur populaire attribue aux corps, ne sont que la puissance qu'ils ont d'exciter en nous certains sentiments par l'arrangement & le mouvement de leurs parties : aujourd'hui enfin que toutes les nouvelles découvertes de la Physique expérimentale concourent toutes à dépouiller la matière des qualités, qui ne sont pas contenues en son idée, & ramènent tout à ce peu de principes si clairs, si simples, si féconds, que la nouvelle méthode de Descartes a introduit, je veux dire à la grosseur, à la figure, & au mouvement des parties solides de la matière ; qu'on dise par quel étrange renversement d'idées les Materialistes, qui adoptent de telles vérités, quand il ne s'agit que de physique, ne veulent plus y faire d'attention, dès qu'il s'agit de faire la matière pensante, & ne craignent pas, en remettant dans la matière toutes sortes de qualités occultes & incompatibles avec son idée, de se contredire eux-mêmes, de détruire tout le système de la nouvelle Physique, & d'obscurcir la clarté des principes, qui l'ont fait triompher de cet assemblage obscur de formes & de qualités, qui composoient le système de la vieille Philosophie.

Cet embarras, ou pour mieux dire, cet abyme de difficultés, où se trouvent plongés les Materialistes, seulement pour tenir dans le doute d'une matière pensante, cette perplexité, qui tantôt leur fait rejeter, & tantôt reprendre les qualités occultes, devroient, ce me semble, une fois leur ouvrir les yeux, & leur faire connoître l'absurdité de leur sentiment. Si l'autorité de M. Locke les retient dans leur préjugé,

préjugé, on vient de démontrer contre cet Auteur, que par les mêmes principes, par lesquels il démontre l'immaterialité de Dieu, on peut démontrer d'une manière également convaincante l'immaterialité de l'Ame. On a fait voir que toutes les difficultés, par lesquelles il s'efforce d'embarraffer cette question, ne sont que de vains phantômes, & que si elles pouvoient donner quelque atteinte à l'immaterialité absolue, nécessaire à tout Etre pensant, elles renverferoient du même coup le fondement, sur lequel il appuie lui-même l'immaterialité de Dieu. C'est cette liaison si étroite entre ces importantes vérités, qui a fait que M. Locke n'a pu, malgré toute sa subtilité, s'engager à soutenir l'une, & à combattre l'autre, sans se jeter dans des contradictions presque continuelles, telles qu'on les a relevées dans cet ouvrage, & encore en a-t-on dû omettre un plus grand nombre. De plus on a établi d'une manière encore plus invincible la vérité des principes, qui prouvent l'immaterialité de Dieu, & ensuite celle des Intelligences créées. C'est vouloir donc s'aveugler de propos délibéré, que de douter un moment de l'erreur du materialisme: c'est boucher les oreilles à la voix de l'irréfragable autorité de la Religion; & c'est fermer les yeux à la lumière de la raison. Le materialisme enfin est une erreur capitale, qui n'attaque pas simplement quelque vérité particulière de la Religion, & de la Philosophie: il va à saper les fondements de l'une & de l'autre. Combien y a-t-il du materialisme au spinosisme; on ne le fait que trop; & le spinosisme établi plus de Religion. Dans la Philosophie le materialisme confond toutes les idées: on ne fait plus où l'on en est. Les idées les plus claires ne servent plus de règle aux jugements des Philosophes. S'avise-t-on de faire à ces Messieurs un argument précis, tiré, par exemple, de l'idée claire qu'on a de l'étendue & du mouvement: d'abord ils vous répondent; que savons-nous? Selon nos idées cela doit être ainsi; mais la substance de chaque chose nous est inconnue, & en vertu de ce sujet inconnu il n'y a rien, qui

ne puisse avoir des qualités incompatibles avec l'idée que nous en avons. Voilà donc tout renversé. On tourne le dos aux idées qui nous éclairent : on se plonge dans le cahos ténébreux de celles qui nous manquent ; & au lieu de suivre le fil des vérités, que nos idées nous peuvent faire connoître, on ne craint plus de s'égarer dans les doutes, les détours, les incertitudes, & les absurdités du Pyrronisme.

*Eclaircissement sur l'impénétrabilité de la matiere,
contre la prétendue pénétration de certains corps.*

Ceux qui voudront prendre la peine d'approfondir les raisonnemens, par lesquels Descartes, & ses Sectateurs ont prétendu prouver, que l'impénétrabilité est une suite nécessaire de l'étendue, qui tacheront de n'attacher aux mots, dont ils se servent que des idées bien déterminées, & d'en considérer avec attention la liaison & les différens rapports, trouveront peut-être, avec satisfaction que de telles preuves ne sont pas loin de ce qu'on appelle une rigoureuse démonstration.

Tous les Philosophes reconnoissent généralement, que la matiere est naturellement impénétrable. Mais pourquoi convient-il à la matiere d'être impénétrable? Ce n'est pas sans doute à cause de son poids, de sa couleur, de sa fluidité, de sa dureté, de sa rareté, ou densité &c. ; car la matiere, soit qu'elle ait ces qualités, ou qu'elle ne les ait pas, est également impénétrable ; l'eau est aussi impénétrable que la glace, & ainsi des autres. Si on dit que c'est à cause de sa solidité, il faudroit attacher à ce mot de solidité une idée différente de celle qu'on attache au mot d'impénétrabilité, & faire voir ensuite comment l'idée de l'impénétrabilité se déduit de l'idée de la solidité. Mais pour multiplier les mots, on ne multiplie pas les idées, & je défie qui que ce soit d'avoir deux idées distinctes à attacher à ces deux mots de solidité & d'impénétrabilité, qui réellement ne signi-

fient que la même chose. Qu'y a-t-il donc dans la matière, qui nous lui fasse attribuer l'impénétrabilité? M. Locke l'a dit: ce sont ses dimensions. Les dimensions sont donc la raison de l'impénétrabilité dans la matière. Donc selon toutes les règles de la Logique, & du bon sens, par tout où il y aura des dimensions, il y aura aussi l'impénétrabilité.

Mais comme de telles idées sont un peu abstraites, elles échappent aisément. Ainsi le moindre doute qui naît d'ailleurs, & sur tout de quelque chose de sensible, suffit pour interrompre le fil, & faire ensuite rejeter, comme autant d'illusions, les preuves qu'on en tire. C'est ce qui me persuade qu'il est très-important de répondre à une objection prise dans l'expérience même, par laquelle quelques nouveaux Philosophes prétendent établir la pénétration actuelle des dimensions de la matière.

Cette expérience est, que deux liqueurs mêlées ensemble, savoir l'eau commune & l'huile de vitriol occupent moins d'espace, qu'elles n'en occupoient chacune séparément avant leur mélange. M. Hauksbée, qui la rapporte dans l'abregé des Transactions philosophiques, nous apprend que le Docteur Hooke, après avoir fait cette observation, pensa avoir découvert un nouveau principe de Physique dans la pénétration des dimensions de ces deux liqueurs, & qu'il crut pouvoir l'employer avec succès, pour expliquer un grand nombre d'effets naturels, tels que ceux de l'électricité, de la poudre à canon &c. Une prétention si nouvelle, & si contraire au sentiment général des Physiciens reveilla l'attention de M. Hauksbée, lui fit renouveler cette expérience, pour mieux s'assurer de ce qu'il en étoit. Voici le fait en peu de mots. En mêlant ces deux liqueurs, il s'excite une ébullition considérable, & le vase s'échauffe à tel point, que les doigts ont peine à en soutenir la chaleur: pendant cette effervescence on voit s'exhaler quantité de vapeurs & de bulles d'air: & le volume des liqueurs diminue notablement. Pour expérimenter si cette diminution ne provenoit point,

peut-

peut-être, de l'évaporation des liqueurs, M. Hauksbée les pesa exactement avant que de les mêler, & après leur mélange l'ébullition & l'évaporation ayant cessé : il trouva que la diminution du poids étoit peu de chose, & n'étoit pas proportionnelle à la diminution du volume : & en effet le volume continua encore à diminuer pendant deux ou trois jours, sans pourtant que le poids diminuât sensiblement. Telle est l'expérience.

Mais avant que de recourir à la pénétration des corps, & poser un principe plus obscur que tous les effets, qu'on en voudroit déduire, expliquer par son moyen, il me semble qu'il faudroit être démonstrativement assuré, que la diminution du volume dans ces deux liqueurs mêlées ne peut provenir en aucune façon de ce mécanisme fondé sur la grosseur, la densité, la figure, & le mouvement des parties, que cent autres expériences nous découvrent, comme à l'œil, dans la nature. D'où il suit qu'en donnant une explication mécanique de cet effet, puisée dans l'analogie de la nature, on arrête tout d'un coup l'étrange conséquence de la pénétration des corps, qui détruit cette analogie, & renverse les fondements du mécanisme. Car quoiqu'on ne puisse pas démontrer que la chose s'exécute réellement de la façon dont on l'explique, cela prouve seulement que la nature fait diversifier le mécanisme à l'infini ; mais on ne laisse pas de voir que c'est un effet, qu'on peut, & qu'on doit rapporter au mécanisme. On pourroit justifier cette méthode par les ouvrages de l'art, puisque l'art, selon Aristote, ne fait qu'imiter la nature.

Il n'est pas extraordinaire de trouver parmi le peuple, & ce mot de peuple a plus d'extension, qu'on ne lui en attribue ordinairement, des gens qui rapportent à quelque opération magique les mouvements véritablement surprenants de certaines machines singulières, dont il n'est pas aisé d'imaginer la construction. Dans l'impuissance où ils sont d'y rien comprendre, la Magie les débarrasse aussi-tôt de la peine

d'en chercher l'artifice. Si pour les détromper un habile Méchanicien entreprenoit de tracer un jeu de ressorts, capable de produire à peu près de tels mouvements, on ne pourroit pas dire que ce Méchanicien eût deviné au juste la disposition de la machine; mais toujours auroit-il prouvé que le jeu de cette machine dépend des loix réglées de la mécanique. C'est presque la même chose des effets naturels. La peine qu'ont les Philosophes à en découvrir le mécanisme, leur a fait prendre souvent un chemin plus court: autrefois c'étoient des sympathies, des antipathies, des antipéristases, des horreurs du vuide; aujourd'hui ce sont des attractions, & des repulsions de cinquante sortes: on y ajoute encore des pénétrations. Mais tous ces grands mots sont encore moins significatifs dans la bouche des Philosophes par rapport aux effets physiques, que l'opération magique dans la bouche du peuple par rapport aux effets de l'art, qui sont au dessus de sa portée. Ainsi les expériences mêmes ne feront jamais qu'une physique obscure & informe, si l'on manque de méthode & de raisonnement.

Avant donc que de déduire la pénétration des corps de l'expérience proposée ci-dessus, essayons, si nous ne pouvons pas en donner une explication conforme aux loix, & au mécanisme de la nature, puisque, comme on vient de le remarquer, quoiqu'on ne puisse pas se flatter d'avoir rencontré juste, une telle explication fera toujours voir que le mécanisme suffit pour cette expérience, & que c'est au mécanisme par conséquent qu'on doit la rapporter.

1. Il est certain que tout fluide est composé de parcelles dures ou consistantes, & que la fluidité consiste en ce que ces parcelles détachées les unes des autres, ou très peu cohérentes glissent facilement les unes sur les autres, & cèdent à une légère impression. On n'a pas reçu le sentiment de Galilée, qui a cru que dans les fluides les parties de la matière étoient divisées à l'infini, c'est-à-dire, que toutes les parties, dans lesquelles on conçoit qu'un corps est divisible à l'infini,

à l'infini, se trouvoient dans un fluide entièrement détachées les unes des autres. Si tous les corps, quelques différents qu'ils soient, entr'eux, venoient à perdre cette force de cohérences, qui tient leurs petites parties liées les unes aux autres, on conçoit aussi que toutes ces parties perdroient leur configuration particulière: ainsi tous ces corps se fondroient en une masse de matiere parfaitement homogene; de sorte que l'idée de Galilée ne convient point aux fluides, mais seulement à la matiere premiere, telle qu'elle est expliquée par les Cartésiens.

2. Les parcelles dont les fluides sont composés, ayant leur grosseur & leur figure déterminée, il est évident qu'elles sont elles-mêmes composées d'autres plus petites particules unies ensemble, qui peuvent laisser entr'elles de petits pores ou interstices. Les expériences de M. Neuton sur la lumiere, & les couleurs nous autorisent à reconnoître ces pores. Ainsi dans tout fluide il y a non seulement des pores entre les parcelles dont il est composé, mais aussi des pores d'un second ordre dans ces petites parcelles.

3. Il suit de là que deux fluides, ou même un fluide & un solide peuvent se mêler ensemble, sans augmenter considérablement le volume qu'ils occupoient séparément avant le mélange: cela arrive, lorsque les parties de l'un peuvent se loger aisément entre les pores de l'autre. Il peut aussi arriver que les parties d'un fluide soient si petites par rapport à celles d'un autre fluide, qu'elles pourront s'insinuer dans les pores du second ordre, dont les parcelles sont composées.

4. Galilée a remarqué, que si un corps admet entre ses pores une matiere plus legere que l'air extérieur, cette matiere fera perdre à ce corps une partie de son poids égale à la force qu'elle a de s'élever; & qu'ainsi ce corps deviendra plus pesant par la seule évaporation de cette matiere plus legere que l'air extérieur. C'est une des raisons que ce grand Homme apporte, pour expliquer pourquoi les briques deviennent plus pesantes après avoir été cuites. Il n'y a
rien

rien là que de conforme aux loix de l'Hydrostatique.

5. La liqueur qu'on appelle improprement huile de Vitriol n'est, selon M. Lemerî dans son cours de Chimie, qu'un sel acide, fixe, fort, pesant, & extrêmement caustique. Cet habile Chymiste prétend que l'huile de Vitriol contient beaucoup de feu, & c'est à ce feu qu'il attribue l'ébullition que produit son mélange avec l'eau, avec l'esprit de Vitriol, & d'autres liqueurs. Il n'est pas nécessaire d'apporter ici les raisons de M. Lemerî pour rendre sa supposition vraisemblable. Quand elle ne le seroit pas d'elle-même, l'autorité seule de M. Lemerî suffiroit pour lui donner beaucoup de poids.

6. En mêlant donc l'huile de Vitriol avec l'eau commune, le feu qui ne pouvoit pas agiter aisément les sels fixes du Vitriol, à cause de leur pesanteur & de leur grosseur, trouve dans les particules de l'eau beaucoup plus subtiles un sujet plus proportionné à son action; il les agite donc avec impétuosité. De là l'effervescence & l'ébullition, pendant laquelle il doit s'exhaler non seulement une grande quantité de vapeurs d'eaux, & des sels plus atténués du Vitriol, mais aussi le feu que l'eau, comme plus pesante, chasse des pores du Vitriol pour s'y loger, & enfin l'air qui naturellement devoit être plus raréfié dans les pores du Vitriol, à cause de son mélange avec le feu que l'air extérieur. Les sels du Vitriol ont dû aussi s'affaïsser, n'étant plus écartés par l'action du feu.

7. De là il suit, que quoiqu'en mêlant deux quantités égales, par exemple, d'eau commune & d'huile de Vitriol, leur volume pût n'être que fort peu augmenté, de ce que l'étoit le volume de chacune séparément avant le mélange par l'observ. 3., cependant l'évaporation qui suit l'effervescence peut le diminuer même considérablement.

8. Il suit aussi de l'observ. 4. que la diminution du volume par l'évaporation ne doit pas être proportionnelle à la diminution du poids; & que dans l'expérience de M. Hauksbée,

pour

pour juger si la diminution du poids répondoit à la diminution du volume , il auroit fallu ajouter la quantité du poids, que le feu & l'air raréfié , ôtoit à l'huile de Vitriol avant le mélange , & qui lui est revenue après l'effervescence ; cette quantité de poids pouvant contrebalancer celui, que ces deux liqueurs perdent par une évaporation de parties, qui diminue même sensiblement leur volume.

9. Pour expliquer enfin comment ces deux liqueurs continuent à perdre encore sensiblement de leur volume pendant quelques jours sans diminution de poids ; on peut dire que l'eau qui n'occupoit, selon ce qui a été dit jusqu'ici , que les pores du Vitriol du premier ordre compris entre les parcelles dont il est composé , s'infinue peu à peu, selon l'observat. 3. dans les pores du second ordre , c'est-à-dire, dans les pores de ces parcelles mêmes ; & on peut conjecturer cela d'autant plus probablement , que ces parcelles sont des sels fixes , pesants, & fort gros au moins par rapport aux particules de l'eau , lesquelles par conséquent pourront s'y insinuer. Ainsi à mesure que l'eau se mêlera plus intimément avec l'huile de Vitriol , celui-ci pourra s'affaïsser encore davantage, & l'un & l'autre diminuer peu à peu de volume , jusqu'à ce que les sels ne puissent plus recevoir d'eau .

Eclaircissement sur le mouvement relatif & l'espace pur .

DE ce que l'idée de l'espace pur , pénétrable , & immobile , n'est qu'une abstraction de l'esprit, & qu'il n'existe par conséquent rien de semblable dans la nature des choses ; il faut en conclure nécessairement que tout mouvement est relatif, & qu'il suppose toujours un point, que l'on regarde comme fixe , & auquel on rapporte l'éloignement successif, du le transport des corps. C'est ce que M. de Gama-ches établit par des raisonnements aussi subtils , que solides dans les deux premières Differtations de son Astronomie physique. Mais comme cette question regarde les principes de
la

la Philosophie , & que mon but dans cet ouvrage est de déterminer aussi nettement qu'il se puisse l'idée de la matière, je me flate qu'on ne m'accusera pas de sortir de mon sujet, & qu'au contraire ceux qui suivent les principes de Descartes, me sauront quelque gré de mon entreprise, si je fais voir que les caractères, par lesquels M. de Neuton distingue le mouvement absolu du mouvement relatif, peuvent convenir indifféremment à l'un & à l'autre de ces mouvements; & qu'ainsi l'on ne peut tirer de ces caractères aucun argument, qui prouve la nécessité, ou l'existence d'un mouvement véritablement absolu, ni par conséquent de l'espace pur dont ce mouvement seroit une suite nécessaire.

M. Neuton 1. p. des princ. déf. 8. définit le mouvement absolu, le transport d'un corps d'un lieu absolu en un autre lieu absolu, c'est-à-dire, d'une partie de l'espace immobile en une autre partie de ce même espace; & le mouvement relatif le transport d'un corps d'un lieu relatif & mobile en un autre lieu relatif & mobile: un lieu relatif & mobile est, par exemple, un bateau par rapport à ceux qui sont dedans.

Or on distingue le mouvement & le repos absolu, dit M. Neuton, du mouvement & du repos relatif par leurs propriétés, leurs causes, & leurs effets. Mais de ces trois caractères de distinction le plus marqué est celui des effets. Et c'est celui, par lequel je commencerai à faire voir l'inutilité d'une telle distinction.

„ Les effets, dit M. Neuton, qui distinguent le mou-
 „ vement absolu du mouvement relatif, sont les forces de s'éloi-
 „ gner de l'axe du mouvement circulaire. Car dans le mou-
 „ vement circulaire purement relatif ces forces sont nulles;
 „ mais dans le mouvement absolu, elles s'y trouvent toujours
 „ plus ou moins grandes, selon la quantité du mouvement.
 „ Si l'on suspend un vase, ou un seau à une corde ou ficelle
 „ fort longue, & qu'on le tourne sur lui-même, jusqu'à
 „ ce que la ficelle à force de se tordre se roidisse le plus
 „ qu'il

„ qu'il se pourra ; qu'ensuite on le remplit de l'eau, & qu'on
 „ le tienne quelque tems en repos avec l'eau , & qu'enfin
 „ on lui imprime subitement un mouvement en sens contraire,
 „ lequel lui fera continué par la ficelle en se détordant : au
 „ commencement du mouvement la surface de l'eau paroîtra
 „ unie , comme quand elle étoit en repos . Mais après que
 „ le vase agissant peu à peu sur l'eau par le frottement, lui
 „ aura communiqué sensiblement son mouvement circulaire,
 „ alors l'eau commencera aussi à s'éloigner peu à peu du
 „ milieu, & elle montera le long des parois du vase , en
 „ prenant une figure concave , & elle se haussera toujours de
 „ plus en plus , jusqu'à ce que venant à faire ses révolu-
 „ tions en tems égal à celles du vase , elle y soit dans un
 „ repos relatif . Cette élévation montre l'effort de s'écarter
 „ de l'axe du mouvement , & par un tel effort on vient à
 „ connoître , & à mesurer le mouvement circulaire vérita-
 „ ble & absolu de l'eau , lequel se trouve ici entièrement
 „ contraire au mouvement relatif . Au commencement pen-
 „ dant que le mouvement relatif de l'eau dans le vase étoit
 „ en son plus haut degré , un tel mouvement ne produisoit
 „ dans l'eau aucune force, aucun effort de s'éloigner de l'axe :
 „ l'eau ne s'élevoit point contre les parois du vase pour al-
 „ ler à la circonférence : sa surface gardoit un niveau par-
 „ fait . Ce qui fait voir que son véritable mouvement cir-
 „ culaire n'avoit pas encore commencé . Mais après que son
 „ mouvement relatif s'est diminué , son élévation contre les
 „ parois du vase a montré l'effort de s'éloigner de l'axe : &
 „ cet effort a marqué l'augmentation continuelle du mouve-
 „ ment circulaire , vrai & absolu , lequel n'est parvenu à son
 „ plus haut degré , que lorsque l'eau s'est trouvée en un
 „ parfait repos relatif dans le vase .

Telle est l'expérience , & tel est le raisonnement de Mon-
 sieur Neuton . Quoique cette expérience semble d'abord met-
 tre une différence sensible entre le mouvement absolu ; &
 le mouvement relatif , il est aisé pourtant d'en faire une

application toute contraire à celle de M. Neuton , & par là détruire la preuve qu'il en tire en faveur du mouvement absolu . Supposons pour cela , ainsi qu'il le fait lui-même un peu auparavant , la terre immobile dans l'espace pur : alors un bateau qu'on fera tourner sur son axe aura, selon M. Neuton , un mouvement circulaire , véritable & absolu : supposons encore que ce soit dans un tel bateau , qu'on fasse l'expérience de M. Neuton . Si au moment que la corde ou ficelle , à laquelle on a attaché le seau plein d'eau , commence à se détordre , on fait tourner le bateau en sens contraire , & avec une égale vitesse ; il est évident en premier lieu que dans les principes de M. Neuton , le seau n'aura plus qu'un mouvement relatif ; tel que seroit celui d'un homme , qui marcheroit d'Orient en Occident dans un bateau , tandis que le bateau descendroit avec une égale vitesse d'Occident en Orient . En effet dans cette supposition le seau , & l'homme sont toujours dans le même lieu absolu , & ils ne changent de place , que par rapport au bateau qui est un lieu relatif & mobile .

Il est évident en second lieu que l'eau , qui se meut dans le vase , doit avoir dans cette supposition un mouvement tout-à-fait contraire à celui , qu'elle a dans l'expérience de M. Neuton . Quand le vase commence à se mouvoir , l'eau , qui n'a pas encore pu prendre le mouvement du vase , est , selon l'expérience de M. Neuton , dans un repos absolu , quoiqu'elle soit dans son plus haut degré de mouvement relatif par rapport au vase . Mais ici qu'on fait tourner le bateau , & que le vase n'a qu'un mouvement relatif , il faut que l'eau participe le mouvement circulaire , vrai & absolu du bateau , jusqu'à ce que le vase lui ait imprimé son mouvement propre contraire à celui du bateau . Cette eau ne fait pourtant encore aucun effort pour s'éloigner de l'axe du mouvement , donc on ne peut pas distinguer le mouvement absolu du mouvement relatif par cet effort , lequel devrait toujours accompagner le mouvement circulaire , véritable & absolu .

Il est

Il est évident en troisième lieu, que dans la supposition qu'on vient de faire, à mesure que leseau communique de son mouvement propre à l'eau, elle perd elle-même peu à peu son mouvement absolu, & que quand elle parvient à faire ses révolutions égales à celles du vase, elle se trouve aussi-bien que lui dans un repos absolu, n'ayant non plus que lui qu'un mouvement relatif par rapport au bateau. Voici donc encore ici tout le contraire de ce qui arrive dans l'expérience de M. Neuton. Dans cette supposition l'eau fait effort pour s'éloigner de l'axe du mouvement, à mesure qu'elle perd son mouvement absolu, pour ne prendre qu'un mouvement relatif; & cet effort n'est dans son plus haut degré, que lorsque l'eau se trouve dans le repos absolu. Il est donc prouvé qu'un mouvement purement relatif, peut être, suivi de cet effort, qui selon M. Neuton, ne peut être l'effet que du seul mouvement véritable & absolu. On voit bien que ce qu'on appelle ici mouvement & repos absolu, suivant le sentiment de M. Neuton, n'est dans notre sentiment qu'un mouvement, & un repos par rapport à ceux qui seroient sur le rivage.

Mais, si l'on ne peut pas distinguer le mouvement absolu du mouvement relatif par leurs effets, on ne peut pas mieux les distinguer par leurs causes. Les causes, qui distinguent, selon M. Neuton, ces deux espèces de mouvement, sont les forces imprimées aux corps pour produire le mouvement, lesquelles il suppose nécessaires pour le mouvement absolu, & non pour le relatif: mais puisqu'on vient de prouver que les effets du mouvement relatif peuvent être les mêmes, que ceux que M. Neuton attribue au mouvement absolu, & que d'ailleurs les forces impresses doivent répondre exactement à ces effets, il est clair que ces forces, qui devraient toujours produire un mouvement absolu, peuvent ne produire qu'un mouvement relatif, & qu'ainsi on ne sauroit fonder sur de telles causes la distinction de ces deux mouvements, sans supposer ce qui est en question.

Enfin la propriété du mouvement absolu est, selon M. Newton, que les parties qui gardent leurs positions par rapport à leurs tous, participent le mouvement de ces mêmes tous; de sorte que, lorsque les corps ambiants se meuvent, ceux-là se meuvent aussi, qui sont relativement en repos dans ces mêmes ambiants. D'où il conclut qu'on ne sauroit définir le mouvement vrai & absolu, par le transport d'un corps du voisinage d'autres corps, que l'on regarde comme en repos. Car, dit-il, ces corps externes ne doivent pas seulement être regardés comme en repos, mais y être véritablement: autrement tous les corps enfermés en d'autres corps, outre ce transport du voisinage de leurs ambiants, participeront aussi les mouvements véritables de ces mêmes ambiants: & ce transport venant à cesser, ils ne feront pas véritablement en repos, mais seulement regardés comme en repos, de la même façon que le noyau renfermé dans la pêche se meut avec la pêche sans aucun transport du voisinage de la peau qui l'environne.

Un tel raisonnement prouve à la vérité, que supposé qu'il y eût un mouvement absolu, & sans relation à quelque autre corps que ce soit, on ne pourroit pas définir ce mouvement par le transport d'un corps du voisinage de ceux qui l'environnent, & que l'on considère seulement comme en repos: mais il ne semble pas prouver l'existence d'un tel mouvement. Si les ambiants, dit M. Newton, ne sont pas véritablement en repos, il s'ensuivra que les corps contenus dans ces ambiants, outre le transport de leur voisinage, participeront aussi les mouvements vrais de ces mêmes ambiants; c'est-à-dire, qu'ils participeront les autres mouvements relatifs de ces mêmes ambiants, & en cela je ne trouve aucune difficulté. Un homme, qui se meut relativement dans un vaisseau, en s'éloignant de la poupe, participera aussi le mouvement relatif du vaisseau par rapport au rivage: & l'un & l'autre participeront le mouvement relatif de la terre par rapport aux étoiles, qu'on regarde comme fixes. Tout le monde

monde convient qu'un corps peut être en repos, & en mouvement relatif en même tems. Il n'y a en cela aucun inconvenient : toute la différence est, qu'entre les Philosophes quelques-uns se bornent à ce repos, & à ce mouvement relatif, & que d'autres veulent de plus un repos, & un mouvement absolu, qui n'est point du tout nécessaire, & dont ils ont assez de peine à prouver la réalité.

Mais, dira-t-on, s'il ne peut y avoir de mouvement absolu, il s'ensuivra que s'il n'existoit qu'un seul corps, ce corps ne pourroit se mouvoir ; ce qui semble pourtant contraire à nos conceptions les plus claires. Avant que de répondre à cet argument, je prie le Lecteur de prendre garde de ne pas confondre ce qu'on appelle idée claire, ou simple perception de l'entendement, laquelle n'est point sujette à l'erreur, avec le jugement, où nous pouvons aisément nous tromper, sans même nous en appercevoir : car il est certains préjugés, que nous regardons comme des conceptions claires, ou comme des maximes incontestables ; parcequ'une longue habitude formée sur les observations des sens nous les a rendu familiers dès notre enfance. Rien n'est plus commun, ni plus aisé à apprendre que les regles, & les distinctions de la Logique : mais aussi rien de plus délicat, ni qui échape avec plus de facilité dans la pratique. Quelques Anciens d'ailleurs très-savants ont rejeté les Antipodes, sur ce prétexte, que de telles gens devroient avoir la tête en bas, & tomber dans le Ciel. Soutenir le contraire, étoit, selon eux, aller contre les conceptions les plus claires. Une observation constante leur avoit fait remarquer qu'un corps qu'on laisse tomber de quelque hauteur que ce soit, ne cesse point de tomber, & de descendre, tandis qu'il ne trouve aucun obstacle à sa chute : cette observation leur avoit fait juger ensuite, que tandis qu'un corps continuoit à se mouvoir, selon cette direction, il continuoit à tomber, & à descendre. Ce préjugé soutenu par l'imagination passoit chez eux pour une notion évidente, & obscurcissoit cependant l'idée claire de ce
qu'on

qu'on appelle monter & descendre, qui ne se dit que d'un mouvement du centre à la circonférence, ou de la circonférence au centre. Par une semblable illusion les Epicuriens s'imaginoient concevoir fort nettement, comment leurs atômes pouvoient descendre dans l'immensité du vuide; pendant qu'il est certain, que sans la détermination d'un centre du mouvement, il ne peut y avoir de mouvement ni en haut, ni en bas.

Ainsi quand on demande, si un corps qui existeroit seul, pourroit se mouvoir, je demande à mon tour, si l'on suppose que ce corps existe dans un espace positif, distingué de ce corps, & dans lequel il soit placé, ou si l'on ne conçoit rien, qui soit réellement & positivement étendu hors de ce corps. Si on suppose ce corps existant dans un espace réel, positif & étendu, je conçois que ce corps peut se mouvoir en cet espace; mais je conçois aussi, & je crois l'avoir démontré, que cet espace positif & étendu n'est autre que la matière dépouillée par abstraction de toute qualité sensible, & dans laquelle on ne s'arrête à concevoir que la seule étendue. Et quoique cette étendue soit réellement divisible en parties, & que ces parties soient mobiles, cependant comme elles ne peuvent se mouvoir, sans que d'autres parties les remplacent; & qu'ainsi elles présentent toujours à l'esprit la même idée d'étendue; de là vient qu'on regarde cette étendue comme immobile, parcequ'en effet il s'y conserve toujours la même mesure d'étendue. C'est ainsi que l'on dit, que le corps d'un animal est le même aujourd'hui qu'il étoit il y a vingt ans; parceque les parties, qui se sont dissipées par la transpiration, ont été continuellement remplacées par d'autres parties, & qu'ainsi ce corps a toujours été sensiblement le même.

Si l'on répond que cet espace infini, dans lequel on place le corps en question, n'est rien de réel, ni de positif; qu'il n'est qu'une pure privation de matière, un néant de corps; je demande, si l'on conçoit bien clairement un corps placé dans

dans le néant , & qu'un corps se meuve, c'est-à-dire, change de place , où il ne peut point y avoir de place , parcequ'il n'y a rien . D'ailleurs si l'espace est la privation des corps, l'espace se détruira par la création des corps ; puisque toute privation se détruit par la privation de la réalité , qui lui est opposée : ainsi on se contredit dans ce sentiment , quand on soutient que les corps sont placés dans l'espace ; puisqu' où est un corps , il ne sauroit y avoir la privation de ce corps, ni par conséquent l'espace qu'on fait consister en cette privation . Le mouvement d'un seul corps est donc impossible dans la supposition de cet espace privatif ; puisqu'on ne peut y concevoir ni place , ni changement de place , & qu'il y a même contradiction à les supposer dans un tel espace qui n'est rien , puisque le rien n'a aucune propriété , & qu'ici on veut le rendre commensurable au mouvement .

Enfin pour calmer les scrupules de ceux , qui craignent que ce ne soit blesser le respect , qu'on doit à la Toute-puissance de Dieu , que de nier la possibilité d'un vuide positif, & du mouvement d'un seul corps ; on les prie de considérer que cet espace pénétrable , positif & infini qu'ils admettent, doit être ou une chose réelle , éternelle & indépendante de Dieu ; ce qui donne atteinte à la souveraine indépendance, & au souverain domaine de l'Être Suprême ; ou qu'il est une propriété de Dieu ; ce qui faisant Dieu positivement, & formellement étendu , détruit sa souveraine simplicité ou spiritualité . Au lieu que nous autres nous soutenons qu'indépendamment de la création de Dieu , il ne peut rien y avoir de réel , ni de positif, de quelque nature qu'on le suppose ; que l'essence de la matiere consiste dans l'étenduë , parceque nous trouvons que l'impénétrabilité a une connexion nécessaire avec l'étenduë , mais que cette étenduë ne peut exister que par la création de Dieu ; qu'au reste , si l'on suppose que Dieu fasse de l'étenduë , il faut aussi supposer que Dieu crée de la matiere ; puisqu'il y auroit contradiction que l'essence d'une chose fût créée , & que cette chose ne le fût pas . Ainsi quand on suppose,

suppose, par exemple, que Dieu crée un vase vuide, on tombe en contradiction par un préjugé des sens, & de l'imagination. On suppose en effet que Dieu en créant ce vase, met une étendue réelle entre les parois de ce vase. Or cette étendue étant, comme on l'a prouvé, une portion de matière, aussi-bien que les parois du vase, on suppose que Dieu crée de la matière, & qu'il ne la crée pas en même tems. Et on tombe dans cette contradiction, parcequ'on s'imagine que cette étendue doit avoir moins de corps que les parois du vase, à cause qu'on n'y conçoit ni couleur, ni cohésion, ni pesanteur, ni résistance, ni aucune autre qualité sensible, comme si l'essence de la matière ne pouvoit être sans ces qualités, qui ne sont que les rapports, que peuvent avoir quelques portions de cette matière, combinées d'une certaine façon avec les organes de nos sens.

*Eclaircissement sur la legereté innée attribuée à certains corps,
& sur quelques effets de la pression de l'Ether.*

DÉpuis que la gravité a été considérée comme une qualité innée de la matière, ou tout au moins de certains corps; quelques Philosophes ont cru pouvoir reprendre avec autant de raison la legereté innée, & l'attribuer à d'autres corps, comme une qualité dépendante de leur essence. On la trouve dans un Essai Italien des Transactions philosophiques tom. 3. part. 3. chap. 1. §. 30. attribuée par un savant Anglois aux exhalaïsons sulphureuses & inflammables, & cela en conséquence de cette observation, que dans le récipient de la Machine pneumatique les exhalaïsons sulphureuses n'ont pas besoin d'être soutenues par l'air, mais que venant à être agitées par la chaleur, elles montent dans le vuide, s'élevent jusqu'au sommet du récipient, & s'y soutiennent, au lieu que les autres vapeurs tombent dans l'instant.

On ne peut assez reconnoître l'obligation qu'on a à ceux,
qui

qui prennent la peine d'éclaircir la nature par des expériences. Mais, j'ose le dire, ces Messieurs devroient prendre garde de ne pas diminuer le prix de leurs découvertes, & de ne pas étouffer, pour ainsi dire, la lumière qu'elles pourroient répandre dans la Physique; en introduisant dans la matière de nouvelles qualités occultes, à mesure qu'ils découvrent de nouveaux effets dans la nature.

Ceux, qui attribuent une legereté innée aux exhalaïsons sulfureuses, peuvent-ils se persuader, qu'après avoir pompé l'air aussi exactement qu'on le peut, du récipient de la Machine pneumatique, on parvienne à faire un vuide réel, égal à la capacité du récipient? La lumière, qui éclaire les objets dans ce récipient, fait voir en même tems qu'il est plein d'une matière beaucoup plus déliée que l'air, à moins qu'on ne voulût encore faire un accident de la lumière, lequel pût subsister dans le vuide. D'ailleurs n'est-il pas probable qu'il y reste toujours un peu d'air, quoiqu'extrêmement raréfié; ou même une matière étherée, peut-être moins subtile que la lumière, mais beaucoup plus subtile que l'air? Nous verrons bien-tôt que cet air subtil, ou matière étherée n'est pas si chimérique, que quelques fameux Physiciens, & M. de Muschembrock entre-autres ont voulu le faire croire. Ces considérations, qui font voir qu'il est beaucoup plus probable qu'il reste encore beaucoup de matière dans le récipient, après en avoir pompé l'air grossier, rendent aussi beaucoup plus probable l'explication de ceux, qui disent que les exhalaïsons sulfureuses agitées par la chaleur montent dans le récipient, pendant que les autres descendent; parcequ'étant moins pesantes, leur gravité spécifique se trouve être à peu près égale à celle de l'air subtil ou raréfié qui reste dans le récipient, & qu'ainsi la moindre impression de chaleur, c'est-à-dire de mouvement, suffit pour les faire monter au haut du récipient, où elles se soutiennent ensuite par la même raison, que les nuées se soutiennent en l'air.

Mais pourquoi chercher des probabilités, où l'on peut trouver des démonstrations? Une preuve démonstrative, que ce n'est pas par une legereté innée que les exhalaisons sulfureuses montent au haut du récipient dans l'expérience ci-dessus rapportée, c'est que la legereté doit faire le même effet sur les corps légers pour les faire monter, que la gravité fait sur les corps pesants, pour les faire descendre: or la gravité seule suffit pour faire descendre les corps pesants, lorsqu'ils ne rencontrent point d'obstacles qui les en empêchent. La legereté seule doit donc suffire pour faire monter les corps légers, pourvu qu'il n'y ait point d'obstacle. Mais, si le récipient est vuide, comme ces Messieurs le supposent, il n'y a certainement point d'obstacle, qui empêche les exhalaisons sulfureuses d'obeir à l'impression de la legereté. Pourquoi donc attendent-elles une impression étrangere, l'agitation de la chaleur avant que de monter?

S'ils disent que le récipient n'est pas vuide, ils reviennent à l'explication proposée ci-dessus. Car en ce cas cette matiere qui y reste, est une raison suffisante pour empêcher ces exhalaisons sulfureuses de retomber, après que l'agitation de la chaleur les a fait monter au haut du récipient.

Après avoir refuté cette prétendue legereté innée, qu'on attribue aux exhalaisons sulfureuses, il me reste encore à prouver qu'on doit admettre une matiere étherée beaucoup plus subtile que l'air. Comme cette matiere ne fait aucune impression sensible sur les organes de nos sens, quelques Philosophes, qui suivent aujourd'hui dans leur méthode des routes entièrement opposées à celles de Descartes, ont cru que c'étoit là une bonne raison de la rejeter, comme une chimere du Cartésianisme, & ils ont cru mieux faire, & suivre de plus près, & plus littéralement, si on peut le dire, l'expérience, & l'observation, en expliquant par autant de qualités propres, & intrinseques de la matiere un grand nombre d'effets, que les Cartésiens expliquent mécaniquement par le mouvement, & la pression de cette matiere.

Mais

Mais je trouve heureusement dans ce même Essai des Transactions philosophiques que je viens de citer, de quoi en établir solidement l'existence, & la nécessité. On y voit tom. 2. part. 2. chap. 3. §. 14. une savante Dissertation du Docteur Drake, sur le mouvement du cœur. Cet Auteur y fait voir que le cœur étant un muscle qui n'a point d'Antagoniste, son état naturel est celui de la Systole, laquelle est encore aidée par la dilatation des côtes, & du Diaphragme: que quelque forte que soit la constriction du cœur, jointe à celle des arteres, cette force qui pousse le sang, n'est pourtant, selon le calcul de Borelli, à la résistance qu'elle doit vaincre, que comme 1. à 45., & qu'en tout cas, elle est toujours beaucoup moindre que cette résistance; que par conséquent, ni l'impulsion que le sang reçoit de la constriction du cœur & des arteres, ni son poids, ni sa percussion, ni sa prétendue effervescence ne sont pas capables de le faire rentrer dans le cœur avec assez de force, pour pouvoir le dilater, & vaincre le mouvement naturel de ses fibres, qui tendent toujours à la constriction; qu'il n'y a par conséquent que le poids, & la compression de l'Athmosphère, qui puisse pousser le sang dans les veines après l'extinction de la force, que le cœur & les arteres lui ont imprimée, & l'y pousser avec assez de force, pour pouvoir surmonter la résistance du cœur à sa dilatation.

Jé n'apporte pas ici le détail des preuves sur lesquelles ce savant Docteur appuie son sentiment; il me suffit de les avoir indiquées, persuadé que ceux qui voudront se donner le plaisir de les voir dans l'Auteur, seront pleinement satisfaits & convaincus de la solidité de ses raisonnements. Or comme tous les phénomènes de la nature sont liés les uns aux autres, je trouve que la nouvelle découverte du Docteur Drake est une nouvelle preuve de l'existence d'une matiere étherée, beaucoup plus subtile que l'air. L'expérience apprend, qu'après avoir pompé l'air d'un récipient avec toute l'exaëtitude possible, il est certains animaux, qui ne laissent

pas que d'y vivre encore fort long-tems, & de conserver par conséquent la circulation de leur sang. Or il a été prouvé par le Docteur Drake, que la circulation du sang ne se peut faire sans la compression de l'Athmosphère. Mais après avoir pompé l'air avec toute l'exaëtitude possible dans la Machine pneumatique, il ne peut y rester tout au plus qu'un peu d'air extrêmement raréfié, & par cela même incapable d'une compression assez forte, pour pouffer le sang dans le cœur, malgré la résistance de ses fibres. Il faut donc que ce récipient soit rempli d'une autre matiere, qui supplée en quelque façon le poids de l'Athmosphère de l'air grossier. Et c'est cette matiere, que nous appellons matiere étherée ou air subtil. Or il est à remarquer, que comme cette matiere étherée se trouve par tout mêlée avec l'air, & que l'air nage, pour ainsi dire dans elle, il s'enfuit qu'elle doit aussi avoir beaucoup de part à plusieurs effets qu'on attribue à la pression de l'air: ainsi il n'est pas étrange que de tels effets ne cessent pas d'abord, que la compression de l'air grossier vient à cesser, que les hemisphères de Magdebourg, par exemple, restent encore attachés l'un à l'autre dans le récipient, après qu'on en a pompé l'air grossier &c. Au reste cette matiere étherée étant beaucoup plus subtile que l'air, son action doit être différente sur les différents corps, selon que la petitesse & la configuration de leurs pores lui laissent un passage plus ou moins libre. J'ai déjà remarqué que quoique M. Neuton se serve du mot d'attraction, pour expliquer le mouvement des Planettes, il avoue cependant, que tout ce qu'il attribue à ce principe mathématique, pourroit bien être produit par un milieu étheré, très-fluide, & très-élastique.

Et puisque nous avons tant fait que d'entrer dans cette discussion physique, & que l'éclaircissement de l'idée de la matiere, dépend en quelque façon de l'éclaircissement du mécanisme de la nature, il ne sera pas hors de propos de remarquer, qu'on ne doit pas attribuer avec le célèbre Monsieur

Heur Huygens, à la pression de cette matière subtile ou éthérée, la suspension du mercure à la hauteur de 70. pouces & plus dans des tuyaux fort étroits ; puisque laissant à part tant d'autres raisons, qui ont été relevées, le même effet devoit s'enfuivre également dans les tuyaux les plus larges. La cause de cette suspension n'est donc autre que l'adhésion du mercure aux parois du tuyau. Car on conçoit fort bien, que dans un tuyau capillaire les particules du mercure soutenues dans les pores, & les sinuosités du verre, peuvent soutenir aisément la colonne, ou pour mieux dire, le fil très-mince du mercure qui reste au milieu ; puisqu'on fait qu'entre ces particules il y a une force de cohésion, qui les attache les unes aux autres. Marque de cela, c'est qu'en secouant fortement ces tuyaux, le mercure tombe dans l'instant, & que si l'on a soin de les oindre auparavant de quelque matière huileuse, qui bouche les sinuosités du verre, & fasse glisser les parties du mercure, alors il y descend, comme dans les tuyaux les plus larges, & demeure suspendu à la hauteur de 28. pouces ou environ. Jusqu'ici il n'y a pas grande difficulté.

Mais ce qu'on m'a objecté, comme une difficulté plus considérable, c'est dit-on, qu'on a observé que le mercure suspendu dans un tuyau capillaire à la hauteur ordinaire, au lieu de descendre dans le récipient de la Machine pneumatique, à mesure qu'on en pompe l'air, s'éleve au contraire à une plus grande hauteur. Cette difficulté me parut d'abord assez embarrassante ; mais quoique je n'en aie jamais fait l'expérience, j'ai depuis fort bien compris, comment un effet si bizarre en apparence peut arriver. Toutes les fois que j'ai eu occasion de réitérer l'expérience commune de faire descendre le mercure, en pompant l'air du récipient de la Machine pneumatique, j'ai observé qu'au moment qu'on abaisse le piston, le mercure s'éleve tant soit peu, & qu'aussi-tôt il descend. Or il est visible que quand on abaisse le piston, c'est alors que l'air tombe dans la pompe, & que
cette

cette chute doit ajouter un degré de force à la pression qu'il exerçoit sur la surface du mercure où est plongé le tuyau, par sa pesanteur & son ressort. Cette pression étant donc augmentée par le mouvement de la chute, il est clair que dans ce moment le mercure doit s'élever dans le tuyau à proportion de cette augmentation ; mais comme cette pression ne dure qu'un instant, & qu'à mesure qu'il tombe de l'air dans la pompe, celui qui reste dans le récipient a moins de pesanteur & de ressort, parcequ'il est plus raréfié : il est clair aussi qu'après cette élévation instantanée, le mercure doit retomber aussi-tôt & descendre à proportion de la diminution de la force de l'air. Mais si le mercure se trouve dans un tuyau capillaire où l'adhésion soit capable de le soutenir, il arrivera premièrement, que chaque fois que l'on pompera l'air, le mercure s'élevera d'autant plus haut, que le tuyau sera plus étroit ; secondement qu'après s'être élevé à chaque secousse, il demeurera suspendu à la hauteur où ces secousses l'auront porté, en vertu de cette adhésion dont on vient de parler.

Eclaircissement sur la composition & la décomposition du mouvement.

ON ne peut rien souhaiter de plus clair, ni de plus précis, que ce que les Géomètres nous ont donné sur la composition & la décomposition du mouvement. Mais, comme le remarque fort bien un illustre Philosophe de nos jours, un effet analysé géométriquement, n'est pas un effet expliqué : aussi, malgré l'évidence que les Géomètres ont répandue sur les loix du mouvement composé, l'explication physique des effets qui s'ensuivent, en a toujours paru également difficile. C'est ce qu'on peut voir dans la première section de la nouvelle Méchanique de M. Varignon : s'il est vrai, disoient les Physiciens, que dans la composition du mouvement un corps en perde plus qu'il n'en communique, le mouvement se perdra peu à peu dans l'univers. M. de

Varignon tâche de les rassurer à cet égard, sur cette considération que s'il se perd du mouvement par la composition, il s'en augmente à peu près autant par la décomposition, & qu'une telle compensation de gain & de perte de mouvement, peut en conserver dans le monde une quantité moralement égale, suffisante, & beaucoup plus propre pour l'explication des phénomènes, que la Métaphysique, & rigoureuse supposée par M. Descartes.

Mais cette augmentation de mouvement paroît elle-même un paradoxe inconcevable. Comment comprendre en effet qu'un moindre mouvement en produise un plus grand, de sorte que si deux corps frappés obliquement par un autre corps, & ayant par conséquent les deux ensemble plus de mouvement, que n'en avoit le corps qui le leur à communiqué, venoient à frapper de la même manière chacun deux autres corps, & ceux-ci d'autres à l'infini, ces chocs ainsi multipliés à l'infini devroient produire une augmentation de mouvement à l'infini, un mouvement qui ne tiendroit plus rien de la limitation de sa première cause.

Quelque embarrassante qu'ait paru cette difficulté à quelques Physiciens, il me semble pourtant qu'il n'y a qu'à remonter aux premiers principes de nos connoissances, pour la faire entièrement disparaître. Cette difficulté en effet, si c'en est une, vient uniquement de ce qu'on adopte en Physique, & peut-être même sans s'en appercevoir deux fausses suppositions, mais d'autant plus dangereuses, que les préjugés de nos sens nous les ont rendu plus familières;

La première consiste en ce qu'on regarde le mouvement, comme une force, ou un principe d'action proprement dite, qui rend le corps effectivement agissant, & cause non seulement occasionnelle, mais proprement efficiente des effets, qui sont produits à la rencontre des corps. Ce n'est là pourtant qu'un préjugé des sens, & de l'imagination, combattu par nos idées les plus claires: quelle est en effet l'idée du mouvement, sinon l'idée du transport d'un corps d'un lieu

en un autre lieu ? C'est ainsi que le définit M. Neuton d'après les anciens Philosophes : or qui dit transport , dit un état passif , une modalité passive . Donc dire que le corps , qui étoit passif dans le repos , devient actif par le mouvement , c'est dire qu'il devient actif par une modalité passive , ce qui emporte contradiction .

L'autre supposition , dont la fausseté , ou pour mieux dire , l'erreur est encore plus visible , est de s'imaginer , que dès qu'une fois le corps est en mouvement , il se conserve par lui-même en cet état ; & qu'ainsi pour qu'un corps continue à se mouvoir , il n'est besoin que d'une force , qui lui imprime le mouvement par une action passagère , & non d'une cause , qui le lui conserve par une action permanente . Ce n'est pourtant là non plus qu'un préjugé des sens , tel à peu près que celui par lequel on est porté à s'imaginer , que dès qu'une fois un corps est créé , il n'est plus besoin d'une action immédiate de Dieu pour le conserver , mais qu'il se conserve , pour ainsi dire , par sa propre stabilité . Cette opinion , qui semble avoir été enseignée par Durand , est proposée problematiquement par M. Le-Clerc dans sa Pneumat. sect. 3. chap. 6. n. 6. & 7. C'est , selon lui , une de ces opinions sur lesquelles on ne peut rien décider par le défaut de preuves suffisantes pour éclaircir la vérité : & peut-être même que si le respect dû à la Religion ne retenoit bien des gens dans le sentiment opposé , l'opinion de Durand ne seroit-elle reçue que trop favorablement en un tems , où ceux qui se piquent de la Philosophie la plus raffinée , ramènent tout à l'observation des sens , & crient à l'erreur , & à l'illusion , dès qu'ils entendent parler de raisonnements fondés sur les idées de l'entendement pur .

Un tel préjugé vient uniquement de ce que trompés par nos sens , nous sommes portés à nous imaginer qu'il en est à peu près des ouvrages de Dieu après la création , comme des ouvrages des hommes après leur formation . On ne songe pas d'abord qu'un horloger , qui fait une montre , ne lui donne

pas l'existence, qu'il ne fait qu'assembler des parties, ou des pièces qui existoient sans lui, & qui continuent aussi à exister sans lui après leur assemblage; au lieu que Dieu donne l'existence aux choses, & qu'il la leur donne par la volonté qu'il a qu'elles existent: ainsi cette existence dépend immédiatement de la volonté de Dieu, ou ce qui revient au même, la volonté de Dieu est la cause immédiate de l'existence des choses. Or les choses créées ne continuent d'exister, que parceque Dieu veut qu'elles existent *in certa temporis differentia*, comme parlent les Scholastiques, tout le tems qui est déterminé par le decret de sa volonté. Ainsi l'existence, & la continuation de l'existence, ne sont pas deux effets distingués, mais un seul effet qui répond à une seule cause; c'est-à-dire, que l'existence reçue & continuée dépend du decret de la volonté de Dieu, qui en voulant cette existence, détermine le tems où elle doit commencer, & le tems qu'elle doit durer. La conservation dans les créatures, n'est donc que leur existence, ou leur création continuée dépendante du même acte de volonté, ou de la même action immédiate de Dieu, par laquelle elles ont commencé d'exister.

Lors donc que l'on considère un corps en repos, il est évident qu'il n'y a dans ce corps qu'une continuation d'existence dans le même lieu. Or l'idée du mouvement n'ajoute à l'idée du corps, qu'une continuation d'existence en différents lieux successivement. Le repos & le mouvement étant donc essentiellement une continuation d'existence, & ne différant que par un rapport extrinseque aux autres corps, dans lesquels ils sont placés, il est évident que l'un & l'autre est aussi bien que la conservation, un effet immédiat de l'action de Dieu. C'est ce que j'aurai occasion d'établir encore mieux dans mes réponses à M. Locke.

Ces choses supposées, il n'est pas étonnant que toutes les autres causes, que quelques Philosophes ont prétendu assigner de la continuation du mouvement, se trouvent absolument insuffisantes. Dire, par exemple, que c'est l'air, ou

quelque autre fluide, lequel circulant autour du corps le pousse par derriere, ce n'est rien dire, puisqu'il faut expliquer la cause de la continuation du mouvement dans ce fluide.

Dire que c'est une certaine qualité, qu'on nomme effort ou impétuosité, laquelle passant du corps qui choque dans celui qui est choqué, est la cause de la continuation de son mouvement; c'est expliquer une chose obscure par une plus obscure, ou pour mieux dire, inconcevable. Et sans rapporter ici les preuves, qui détruisent ces sortes de qualités, que l'Ecole attribue aux corps; lorsqu'une boule, qui en rencontre une autre s'arrête après lui avoir communiqué son mouvement, cet effort qu'on suppose qui passe de la premiere boule dans la seconde, ne peut être que l'effort par lequel elle en a reçu le mouvement, c'est-à-dire, l'effort, par lequel la premiere boule le lui a communiqué. Or cet effort n'est évidemment que l'impulsion: dire donc que l'effort a passé de la premiere boule dans la seconde, c'est dire que l'impulsion a passé d'une boule dans l'autre, ce qui est absurde & ridicule; puisque l'impulsion n'est essentiellement que la rencontre, ou le choc de deux corps.

Dire enfin que le corps continue à se mouvoir, parcequ'étant indifférent au repos & au mouvement, il continue de lui-même dans l'état où il a été une fois mis, jusqu'à ce que quelque autre cause l'en fasse changer, c'est dire que le corps n'a en lui-même aucune force, aucune tendance au repos, plutôt qu'au mouvement, & qu'ainsi il obéit également, & indifféremment à l'impression de la force, qui agit sur lui pour le mettre en repos ou en mouvement: mais ce n'est pas expliquer quelle est cette force, qui le tient dans l'état du mouvement. Si on dit qu'après que le corps a reçu le mouvement, il n'est plus besoin d'aucune force qui le lui conserve, mais qu'il s'y maintient de lui-même par son indifférence, c'est ce qu'il est aisé de réfuter par la nature même du mouvement. Le mouvement est le transport passif d'un corps
d'un

d'un lieu en un autre lieu. Car le corps ne peut avoir le mouvement, s'il ne le reçoit de quelque force agissante sur lui, & il est évident que l'état, dans lequel une chose est mise par une force agissante sur elle, ne peut être qu'un état passif; puisque la passion dans un sujet répond par une connexion nécessaire, à l'action de la cause qui agit sur lui. Le mouvement étant donc un transport passif, il n'est pas moins évident que ce transport actuel ne peut se faire sans une cause qui transporte actuellement. Or cette cause n'est pas le corps qui en choque un autre: car on ne peut pas dire que ce corps transporte l'autre corps dans tout l'espace, où il est transporté actuellement ensuite du choc; & on ne trouve pas dans le corps choquant l'idée de la force, que nous concevons devoir répondre à un transport continué & successif d'un lieu en un autre lieu.

Donc le choc ne peut être que l'occasion, qui détermine la force motrice toujours prête à agir sur les corps, à les mouvoir, selon les loix établies par l'Auteur de la nature. Et certes tous les Philosophes conviennent qu'un corps mu, selon une certaine direction, ne sauroit prendre de lui-même une autre direction. Si donc dans un corps, il n'y a point de force capable de lui faire prendre une autre direction, s'il n'y est poussé extérieurement; je ne vois pas quelle force interne on pourroit supposer, par laquelle il pût continuer de lui-même son mouvement dans la même direction, sans être actuellement poussé ou transporté; puisque la continuation du mouvement dans l'une & l'autre direction, exige une égale force, & que ces directions ne diffèrent entr'elles, que par un rapport purement extrinsèque.

Concluons donc qu'un corps ne continue dans l'état du mouvement, que parceque la force, qui le lui a imprimé, continue son action, ou son impression sur lui. Le commencement même du mouvement emporte nécessairement une succession dans l'action de la force motrice: on ne peut concevoir un commencement de mouvement sans concevoir un

transport, & l'idée d'un transport emporte celle d'une succession. Donc cette passion, qu'on peut appeller commencement de mouvement dans le corps, étant successive, elle exige une succession correspondante dans l'action qui l'a produite. Ce n'est donc pas le choc des corps qui produit le commencement du mouvement : car ce choc est instantané, au moins par rapport aux premières parties qui cèdent dans les corps moux & élastiques; ce qui revient toujours au même. Or cette force mouvante distinguée du choc des corps, lequel n'est que l'occasion de son action, cette force, dis-je, laquelle seule peut mettre les corps en mouvement, est celle-là même qui les conserve en cet état, en continuant de les transporter, ou de les faire exister successivement en différents lieux. On voit bien que cette force ne peut être que l'action immédiate de Dieu, comme on le prouve en plusieurs endroits de cet Ouvrage, quand l'occasion s'en présente. Mais comme cette force agit sur les corps selon différentes directions, on peut la concevoir comme partagée en autant de forces distinctes; & pour soulager l'imagination on peut concevoir ces forces, comme autant de ressorts, ou de mains qui pousseroient un corps, en ne cessant point de l'accompagner, comme quand on pousse une boule en l'accompagnant de la main dans le jeu du billard. Faisons maintenant l'application de ces principes au mouvement composé & décomposé.

Soit la boule A poussée par deux ressorts agissant l'un selon la direction, & avec la force AB, lequel par conséquent donneroit par lui-même à la boule une vitesse AB; l'autre agissant selon la direction, & avec la force AC, lequel donneroit par la même raison, s'il agissoit seul, à la boule une vitesse AC. Ces deux ressorts agissant partie de concert, partie selon des directions opposées, & accompagnant toujours la boule, ils lui feront prendre la direction, & la vitesse AE. Ces ressorts agissant donc en partie selon des directions opposées, ils n'emploient pas toute leur force à pousser

à pouffer la boule dans la direction AE ; mais ils emploient chacun une partie de leur force à se détruire, ou à s'équilibrer réciproquement. Ainsi la vitesse AE fera proportionnelle, non à la somme de ces deux forces entières, mais à la somme de leurs parties, qui agissent sur elle, & qui la pouffent.

Mais quand la boule arrivée au point E , rencontre obliquement deux autres boules, l'une selon la direction EF parallele à AB , l'autre selon la direction EG parallele à AC , ce choc est cause ou occasion que les forces, qui agissoient ensemble sur la boule A dans la direction AE , passent dans les deux autres boules ; puisqu'après le choc la premiere boule s'arrête, & celles-ci se meuvent. Or ces deux forces étant conçues comme deux ressorts, dont l'un agissoit selon la direction AB , & l'autre selon la direction AC , il est clair qu'au moment du choc, c'est-à-dire, au point E la direction AB se trouve être la direction parallele CE , & la direction AC se trouve être aussi la direction parallele BE . De là il s'en suit que ces deux forces, ou ces deux ressorts devant, selon les loix de la communication du mouvement, abandonner la premiere boule A pour passer dans les deux autres, le premier passera seul, & tout entier dans la boule qui se trouve sur sa direction EF , & l'autre dans la boule qui est sur sa direction EG . Ces deux ressorts agissant ainsi séparément, agiront selon toute leur force, & par conséquent le mouvement des deux boules choquées obliquement répondra à la somme absolue des deux forces AB , AC , pendant que la boule A n'en avoit que la partie, qui n'étoit pas détruite par l'opposition des directions. L'augmentation du mouvement dans la décomposition, vient donc uniquement de ce que deux ou plusieurs forces, qui agissant ensemble sur un même corps, se détruisoient en partie à cause de leurs directions, venant à rencontrer dans le choc quelques autres corps, elles passent dans ces corps, chacune selon sa propre direction, & se degageant ainsi les unes des autres, chaque

force

force en particulier s'emploie toute entière à mouvoir: d'où il résulte une plus grande quantité de mouvement, mais non une plus grande quantité de forces mouvantes dans l'univers. Le contraire arrive dans la composition du mouvement.

Mais la chose va plus loin. Supposant, comme on l'a dit, que les deux boules qui ont été poussées obliquement par la première vinssent aussi à en rencontrer obliquement deux autres, & celles-ci encore d'autres de la même manière, il est incontestable, & tous les Philosophes Géomètres en conviennent, que de telles rencontres multipliées à l'infini, produiroient une augmentation de mouvement à l'infini. Ceux qui pensent que la force, qui met les corps en mouvement, consiste dans leur mouvement même, doivent ici reconnoître qu'une force finie peut produire un effet plus grand qu'elle-même, & des effets toujours plus grands à l'infini: ce qui est manifestement absurde.

Mais dans le sentiment de ceux qui distinguent la force mouvante d'avec le mouvement, comme la cause d'avec son effet, il n'est pas difficile d'expliquer ce paradoxe apparent. Il faut donc remarquer que comme nous avons considéré le mouvement de la boule A par AE, produit par deux forces mouvantes AB, AC, agissant au premier instant selon les directions AB, AC sur la boule A, & dans chaque instant suivant, selon des directions parallèles, on peut aussi concevoir les deux forces AB, AC, comme composées chacune en particulier de deux autres forces, la première des deux forces AI, AL, la seconde des deux AR, AS. De là il suit que le mouvement de la boule E par EF parallèle & égale à AB, étant conçu produit par une force égale à la force AB, cette force EF peut être décomposée comme la force AB, & le mouvement EF considéré comme produit par deux forces, l'une ET égale à AL, & l'autre EO égale à AI. La boule E venant donc à choquer obliquement deux autres boules en F, ces deux forces passeront de la première boule dans les deux autres, l'une selon

la direction FH parallele à ET , l'autre felon la direction FD parallele à EO , ainfi qu'il a été expliqué ci - deffus . Or comme ces deux mouvemens FD , FH peuvent encore être décomposés à l'infini , on peut auffi concevoir que les deux forces AL , AI , qui leur répondent , fe décomposent à l'infini ; de forte que l'on peut confidérer le mouvement AE , comme produit par une infinité de forces , qui agiffant toutes fur la boule A , mais avec des directions obliques , & quelques-unes même entièrement oppofées , ne peuvent faire fur ce corps qu'une impreffion égale à celle d'une force finie AE . Mais à mefure que ces forces trouvent dans la rencontre oblique d'autres corps , l'occafion & le moyen de fe dégager les unes des autres , leur action fe développe , & s'exerce toute entiere fur ces autres corps .

Ainfi l'augmentation à l'infini du mouvement dans la rencontre oblique des corps , viendroit d'un fond de force réellement infini . Dans cette infinité de forces mouvantes , que nous pouvons confidérer dans le mouvement de chaque corps , & qui ne produifent pourtant qu'un effet fini , à caufe de l'infinie varieté de leurs directions , nous pouvons envifager en quelque forte l'action de Dieu dont la force eft infinie ; mais qui étant reçue dans un fujet fini , & compofée ou modifiée , pour ainfi dire , par les loix du mouvement établies par fa fageffe , produit des effets actuellement finis .

La compofition & la décompofition du mouvement ainfi confidérées , peuvent être regardées avec raifon comme le principe de tous les effets physiques . Si l'on conçoit la matiere dans fon état naturel , on n'y trouve aucun principe intérieur de cohéfion : toutes fes parties doivent fe defunir , & céder à la plus legere impreffion , parceque rien ne les attache l'une à l'autre . Mais fi quelque portion de cette matiere fe trouve prefée extérieurement par une infinité de forces , felon des directions oppofées , les plus petites particules , dont cette portion eft compofée , ne pouvant fe pénétrer , cette portion de matiere deviendra une mafcule extrême-

trêmement dure. Je ne crois pas qu'on puisse bien expliquer la dureté des corps, sans recourir à l'impression primitive du mouvement : cette dureté étant réellement le phénomène primitif de la nature, que tous les autres effets naturels supposent, & dont ils dépendent en partie.

Le P. Castel .

Un célèbre Philosophe, & Mathématicien de notre tems a judicieusement remarqué, qu'un avantage considérable du Systême Newtonien, étoit la détermination d'un centre du mouvement. Il me semble que la décomposition des forces mouvantes pourroit bien nous faire trouver cet avantage dans le Systême du plein, & d'une maniere peut-être moins arbitraire, que dans le Systême du vuide. Si l'on suppose que l'impression primitive du mouvement par AB se décompose en deux forces mouvantes l'une par AC, l'autre par AD, & que celles-ci se décomposent de la même maniere en deux autres forces mouvantes, & ainsi de suite, il est clair par l'inspection même de la figure II. que ces forces mouvantes iront se réunir en un point A, qui fera comme le centre, d'où partira tout à l'entour l'impression du mouvement. On peut même ajouter pour rendre la chose plus intelligible, que l'impression primitive du mouvement par AB sur la matiere, ou sur une portion de matiere, en se décomposant par AC, & par AD, divise cette masse de matiere AB en deux parties AC, AD, & ainsi de suite; en sorte que le mouvement, & la division de ses parties naissent de la décomposition de l'impression primitive du mouvement.

De là il suit que la matiere venant à se diviser à l'infini, & le mouvement de chacune de ses parties se décomposant à proportion, il se formera une infinité de centres, d'où le mouvement partira, selon une infinité de directions obliques les unes aux autres, & que par conséquent il se formera une infinité de tourbillons les uns dans les autres : ainsi la détermination des centres du mouvement, & la formation des tourbillons paroît pouvoir se déduire d'une loi simple, générale, mécanique, que l'expérience nous apprend avoir
certai-

certainement lieu dans la nature , en un mot de la loi de la décomposition des mouvements.

L'Auteur du *Traité de l'action de Dieu sur les Créatures* sect. 6. part. 2. c. 8. §. 2. remarque fort bien , que pour former & conserver l'Univers , ces deux voies simples proposées par quelques Philosophes . 1. Que le mouvement se continue en ligne droite . 2. Qu'il se communique à l'occasion du choc des corps , ne fussent pas ; mais qu'outre ces deux loix du mouvement , il faut encore différentes projections de matiere , & différentes déterminations du mouvement , parceque sans cela les parties de la matiere ne pourroient pas se rencontrer comme elles doivent faire , pour former & conserver les corps.

Si l'on peut donc déduire , comme on l'a fait , ces différentes projections de matiere , & ces différentes déterminations du mouvement , qu'il faut ajouter aux deux voies simples ci-dessus proposées , d'une autre loi également simple & géométrique , telle qu'est la décomposition du mouvement ; n'est-on pas en droit de regarder au moins comme probable la supposition qu'on vient de faire , que l'impression primitive du mouvement a été réglée , & distribuée dans toutes les parties de la matiere , suivant les loix , & les différentes déterminations d'un mouvement décomposé à l'infini ?

Au reste on ne doit pas s'imaginer , que ce que j'avance ici d'une force infinie qui communique le mouvement à la matiere , en la distribuant à toutes ses parties , selon toutes les différentes déterminations d'un mouvement décomposé à l'infini , soit contraire à ce que j'ai dit plus haut , qu'on peut concevoir tout mouvement fini , comme produit par une infinité de forces , lesquelles agissant sur un corps suivant une infinité de directions obliques , ne retiennent pour le pousser en avant , que la différence finie des forces dont l'action ne se détruit pas : car bien loin que l'un contredise l'autre , qu'au contraire l'un suit de l'autre . La raison est que comme par la divisibilité de la matiere à l'infini on conçoit , qu'en la divisant à l'infini , chaque partie de la

division est encore elle-même divisible à l'infini ; ainsi en décomposant un mouvement donné à l'infini, chaque mouvement décomposé est conçu, comme pouvant encore être décomposé à l'infini : & comme chaque partie finie de matiere contient une infinité de parties, lesquelles se déploient par la division ; ainsi tout mouvement peut être conçu, comme produit par une infinité de forces, lesquelles se déploient par la décomposition, de la façon dont il a été expliqué ci-dessus.

L A F I N.

TABLE

200 202(2)

*Supplément à l'Eclaircissement sur la pression de l'Ether,
avec une explication de la fixité de l'air &c.*

Quand j'ai dit dans le précédent Eclaircissement sur la prétendue legereté innée &c. qu'on ne devoit pas attribuer à la pression de l'Ether la suspension du mercure à la hauteur de 70. pouces & plus, dans les tuyaux capillaires, je n'ai pas prétendu m'opposer au sentiment de ceux, qui font dépendre de cette pression l'élevation extraordinaire des liqueurs dans ces mêmes tuyaux. Ceux qui savent que dans un typhon renversé le mercure, & les matieres métalliques se tiennent dans la branche capillaire au dessous du niveau de l'autre branche, pendant que le contraire arrive à toute autre liqueur qu'on connoisse, n'auront pas de peine à concevoir que l'Ether ne sauroit être la cause de cette suspension extraordinaire du mercure; puisque la pression de ce fluide est incapable par elle-même de l'élever à une telle hauteur; & qu'ainsi il n'y a que l'adhérence aux parois du tube qui puisse l'y soutenir, après qu'il y a été élevé en remplissant le tube.

Au reste je ne doute point qu'on ne puisse fort vraisemblablement expliquer par la pression de l'Ether, jointe à quelques autres circonstances purement mécaniques, tout ce que les phénomènes des tuyaux capillaires présentent de contraire, au moins en apparence aux loix communes de l'hydrostatique.

Il n'y auroit, ce me semble, qu'à étendre & détailler ce que M. Neuton dit à ce sujet dans une lettre à M. Boyle sur la cause des qualités naturelles, imprimée nouvellement dans le Journal de Rome du 1745. Ce grand génie y explique mécaniquement par le moyen de trois ou quatre suppositions non seulement les phénomènes des tuyaux capillaires, mais aussi ceux de la fermentation, de la gravitation, de la refraction &c., effets qu'il ne suffit pas à un Physicien de rapporter à une cause purement mathématique, telle

que celle qu'on entend communement par le mot d'attraction.

I. Dit-il, je suppose qu'il y ait une substance étherée répandue par tout, capable de raréfaction & de condensation, douée d'une parfaite élasticité, en un mot semblable en tout à l'air, excepté qu'elle est plus subtile.

II. Je suppose que cet Ether pénètre tous les corps, de telle façon pourtant qu'il soit plus rare entre leurs pores, que dans les espaces libres au dehors, & même d'autant plus rare que ces pores sont plus étroits. Et c'est ce que je suppose avec bien d'autres être la raison, pourquoi la lumière qui tombe sur les corps est rompue vers la perpendiculaire; pourquoi deux lames bien polies de métal restent encore attachées dans le récipient, après qu'on en a pompé l'air; pourquoi le mercure demeure quelquefois suspendu à la hauteur de plus de 30. pouces; & enfin que cet Ether est une des causes de la cohésion des parties de tous les corps, de la filtration, & de l'élevation de l'eau dans les tuyaux capillaires au dessus du niveau de l'eau, renfermée dans la cuvette où ils sont plongés; parceque j'ai quelque soupçon que l'Ether soit plus rare non seulement dans les pores insensibles des corps, mais aussi dans les cavités sensibles de ces mêmes tuyaux capillaires. Le même principe étheré fera donc aussi la cause, pourquoi un dissolvant pénètre avec violence les pores des corps qu'il dissout: cet Ether étant comme une atmosphère propre à les comprimer ensemble avec force.

III. Je suppose que l'Ether plus rare dans les pores des corps, & plus dense au dehors ne se termine pas en une surface mathématique; mais que ce changement se fait par degrés, c'est-à-dire, qu'à quelque distance du corps, l'Ether extérieur commence à se faire plus rare, & l'intérieur plus dense, & qu'ils passent ainsi par tous les degrés intermédiaires de densité dans les espaces intermédiaires. Et ce sera là la cause de l'inflexion des rayons &c.

IV. Quand deux corps s'approchent. l'un de l'autre, je suppose que l'éther compris entre ces deux corps devient plus

rare

rare qu'il ne l'étoit auparavant ; & cela parceque l'éther ne peut pas se mouvoir, & se replier de côté & d'autre aussi aisément dans l'espace étroit, que ces corps laissent entr' eux, qu'il le pouvoit faire avant qu'ils s'approchassent &c.

Quoique ces suppositions de M. Neuton ne soient tout au plus que vraisemblables, toujours est-il plus raisonnable de les employer dans l'explication des effets naturels, que de recourir pour cela à des qualités aussi peu connues par l'entendement, qu'aperçues par les sens. Un Philosophe raisonne ainsi : la nature employe certainement le mécanisme pour produire une infinité d'effets, dont on connoit évidemment la cause, les effets, par exemple, qu'on attribuoit autrefois à l'horreur du vuide. Donc les autres effets, dont nous ne connoissons pas encore certainement la cause, étant en beaucoup de choses semblables aux premiers, ils doivent aussi être produits par les loix d'un mécanisme à peu près semblable : & si nous ne pouvons pas en donner une explication, qui ne laisse rien à souhaiter, c'est que nous sommes encore bien éloignés de connoître à fond la disposition mécanique des parties, soit des solides, soit des fluides (dont on ne sauroit pourtant contester l'existence) pour en déduire les effets qu'ils doivent produire les uns sur les autres par les loix connues du mouvement. Un autre au contraire raisonne ainsi : on ne sauroit expliquer d'une manière évidente qu'un tel ou tel effet soit produit par une cause mécanique. Donc il est produit par une cause non mécanique. Je laisse au Lecteur à juger laquelle des deux méthodes est la plus raisonnable.

I. Revenant donc aux suppositions de M. Neuton, & à notre sujet en particulier, on comprendra aisément que l'éther ou l'air subtil, dont parle M. Neuton, doit être plus rare dans les cavités des tuyaux capillaires, & à plus forte raison dans les pores insensibles des corps ; parceque l'éther extérieur ne sauroit y exercer de tous côtés sa pression aussi librement qu'au dehors ; d'où il suit que l'air subtil renfermé dans ces petites cavités, y étant moins comprimé de côté, il doit

doit s'y dilater davantage , & devenir par conféquent plus rare . M. Boyle dans son effai fur la porofité des corps folides rapporte quelques expériences, qui prouvent que le verre eft pénétrable aux éxhalaiſons de pluſieurs corps, lesquelles doivent être par conféquent incomparablement plus ſubtiles que l'air groffier : l'atmosphère de l'aimant , & celle des corps électriques ſi ſenſibles par leurs effets ſont auffi d'une ſubtilité étonnante ; on feroit donc affez fondé à croire que les tubes capillaires , ayant auffi leur atmosphère , cette atmosphère peut conſtituer dans leur cavité un milieu encore plus ſubtil que l'air, dont parle M. Neuton , dont la preſſion fera par cette raiſon moins forte , que celle de cette matiere étherée qui preſſe au dehors.

II. Car il eſt à propos de remarquer que cet air ſubtil, auquel on donne généralement le nom d'éther, n'eſt pas tout de la même ſorte . Les parties mêmes de l'air groffier, qui eſt le vehicule du ſon , ne ſont pas toutes d'une égale groſſeur, ainſi que l'a prouvé le célèbre M. de Mairan par la différente viteſſe de ſa propagation , ſelon la différence des tons . Les différentes hauteurs , où le mercure demeure ſuspendu dans des différents verres, confirment la ſuppoſition de ce judicieux Philoſophe , que toutes les parties de l'air ſubtil ne ſont pas égales, qu'il y en a qui pénètrent le verre ſans difficulté, d'autres qui ne le peuvent pénétrer , d'autres qui le pénètrent plus ou moins facilement . Mille expériences nous convainquent tous les jours , que ſi la diviſion des parties de la matiere ne va pas à l'infini , elle eſt du moins indéfinie, & qu'elle paſſe tout ce que notre imagination peut concevoir . La lumière , le feu élémentaire répandu dans tous les corps ſont des fluides incomparablement plus ſubtils que l'air groffier . Or la nature n'agit point par ſaut . N'eſt-il donc pas plus probable qu'entre l'air groffier , & ces fluides ſi ſubtils la nature ait placé une infinité , pour ainſi dire , de termes moyens, ou de fluides qui nagent les uns dans les autres, & dont la ſubtilité ſ'augmente toujours inſenſiblement , juſqu'à venir
enfin

enfin à cette matiere premiere, ou subtile des Cartésiens, dont les parties n'ont aucun lien de cohésion qui les tienne attachées l'une à l'autre. Les Hemisphères de Magdebourg retiennent leur adhérence dans le vuide prétendu de la Machine pneumatique. Si l'on doit donc attribuer les effets semblables à des causes semblables, selon l'excellente regle de M. Newton; comme on ne peut douter que l'adhérence de ces Hemisphères dans l'air libre ne dépende de la pression de cet air, on ne doutera pas non plus que cette même adhérence dans le prétendu vuide ne dépende d'une cause également mécanique, c'est-à-dire, de la pression d'un fluide qui pénètre le verre, & qui comprime avec force certaines parties de ces Hemisphères qu'il ne sauroit pénétrer avec une égale facilité. C'est-ce qu'on trouvera détaillé avec plus de précision à la fin du second Tome des expériences de M. l'Abbé Nollet.

III. De ces suppositions il suit que l'air subtil, même dans le prétendu vuide de la Machine pneumatique, étant plus raréfié dans la branche capillaire d'un syphon renversé, que dans la plus large, il exercera sur la liqueur contenue en celle-ci une pression plus forte, que sur la liqueur contenue dans l'autre branche, & par conséquent elle devra s'y élever plus haut, & d'autant plus haut que le tuyau fera plus étroit. Ainsi l'élevation des liqueurs dans les tuyaux capillaires aura également lieu dans ce prétendu vuide, comme dans l'air grossier.

IV. Il suit encore de ces mêmes suppositions, que la longueur du tube ne sauroit influencer sensiblement à l'élevation des liqueurs; car dès qu'une fois l'air subtil se trouve plus raréfié dans le tube qu'au dehors, par la raison alleguée n. 1. il est clair que la pression de toute la colonne de l'air subtil doit être interrompue, & diminuée dès l'entrée même du tube; ainsi que le tube soit plus ou moins long, comme cette différence est absolument insensible par rapport à la hauteur de la colonne de l'Ether, elle ne peut apporter aucune variation sensible aux degrés de l'élevation de la liqueur dans le tube.

V. Les degrés de cette élévation toutes choses d'ailleurs égales devront dépendre en partie aussi de l'adhérence plus ou moins grande des différentes liqueurs aux parois du tube, puisque cette adhérence est une force qu'elles doivent surmonter dans leur élévation ; or cette adhérence peut-être produite, & par la densité qui cause un plus grand frottement, & par la figure des parties de la liqueur. Si l'adhérence produite par la figure des parties est plus grande dans une liqueur, que celle qui est produite par la densité dans une autre liqueur, il arrivera que la liqueur plus dense s'élèvera plus haut que la moins dense : ainsi l'eau en effet s'élève plus que l'esprit de vin.

VI. Il peut aussi arriver que le frottement produit par la densité d'une liqueur dans un tuyau étroit, ou ce frottement toutes choses d'ailleurs égales est plus grand que dans un tuyau plus large, soit tel que ni l'excès de la pression du milieu extérieur sur la pression du milieu contenu dans la cavité du tuyau capillaire, ni l'excès de la colonne contenue dans le tuyau plus large ne pourront le surmonter entièrement ; d'où il s'ensuivra que la colonne de la branche capillaire restera au dessous du niveau de l'autre branche, & d'autant plus au dessous que le tuyau sera plus étroit. C'est-ce qui arrive au mercure & aux matières métalliques. La figure de leurs parties doit aussi être comptée dans les différences qu'on pourroit trouver, qui ne répondroient pas à leurs densités.

VII. On peut encore expliquer assez heureusement par le moyen des suppositions qu'on vient de faire, un autre phénomène des tuyaux capillaires, qui est que la surface du mercure s'y élève en figure convexe, pendant que celle de l'eau s'y abaisse, & fait une figure concave. Il est naturel de concevoir la colonne de l'air subtil dans un tuyau, comme partagée en autant de couches cylindriques, lesquelles par la supposition de M. Neuton devront être plus denses vers l'axe du cylindre, & plus rares vers la surface du tuyau.

Ou si l'on aime mieux s'en tenir à la supposition, que nous avons ajoutée à celle de M. Neuton, savoir que le milieu, qui remplit la cavité d'un tuyau capillaire, est l'atmosphère même de toutes les parties de ce tuyau, il fera également aisé de concevoir. 1. Que les atmosphères de ces parties seront obligées de se mouvoir en tourbillons, par la résistance qu'elles rencontrent à leur mouvement direct. 2. Que ces atmosphères étant composées de parties d'inégale densité, les plus denses seront poussées de toute part vers le milieu du tuyau, où elles formeront par conséquent un milieu plus dense & plus résistant, que vers la surface intérieure du tuyau. L'eau trouvant donc plus de résistance au milieu du tuyau, ne s'y élèvera pas si haut que vers les bords. Mais pour ce qui est du mercure, comme il demeure suspendu dans la branche capillaire au dessous du niveau de l'autre branche, parceque, comme il a été dit, son frottement, & son adhérence aux parois du tube surpasse la force soit de la colonne de l'air subtil, quoique plus dense, qui presse dans la branche plus large, soit celle de la colonne du mercure, qui dans le tuyau plus large excède le niveau de l'autre branche; cependant ces forces ne cessant de presser, on conçoit aisément, que ne pouvant surmonter entièrement la résistance de l'adhérence, & du frottement du mercure contre les parois du tuyau, elles l'élèveront au moins tant soit peu vers le milieu; ce qui rendra sa surface convexe.

Et pour expliquer généralement, pourquoi la surface du mercure est toujours convexe dans un vase, qui n'en est pas plein, & qu'elle devient concave, dès que le vase est tout rempli, il faut faire attention que les loix de l'équilibre des liqueurs établies par les Mathématiciens supposent toujours un fluide parfait, dont les parties entièrement définies prendroient exactement la figure du vase, où il seroit contenu, sans pouvoir aucunement se soutenir par leur propre consistance. Or il est bien évident que le mercure n'est pas dans ce cas: ainsi quand on en verse un peu dans un verre,

verre, on voit que ses bords se détachent peu à peu des parois du vase, qu'ils s'élevent en s'arrondissant, & forment une figure, qui n'est soutenue que par la consistance du mercure, lequel se trouve par là rangé en quelque sorte dans la classe des corps durs ou moux, selon la définition d'Aristote: *quod suis terminis continetur*. Je n'entreprends pas de parler de la cause de cette consistance: j'ai proposé dans mon Eclaircissement sur la décomposition du mouvement une conjecture sur la cause primitive de la dureté des corps; & je me flatte qu'on me permettra de l'attribuer ici avec un grand nombre de célèbres Philosophes à la pression d'un fluide ambiant: d'autant plus que ceux, qui ont prétendu démontrer le contraire, n'ont pu, que je sache, en venir encore à bout. Lors donc qu'un verre est à demi-plein de mercure, il arrive d'un côté que les colonnes du mercure ne peuvent vaincre cette force de consistance, qui tient ses bords arrondis: d'un autre côté le vase empêche que les parties du mercure, qui s'appuient contre ses parois, ne puissent s'écarter. La surface du mercure doit donc s'y faire nécessairement convexe, par l'équilibre qui regne entre l'élevation des colonnes du milieu, & la consistance des bords du mercure, laquelle consistance est une force, qui empêche que les parties du mercure ne se desunissent, en cédant à la pression des colonnes du milieu, pour se mettre à un niveau parfait dans le vase.

Mais quand on remplit le verre, alors les bords du mercure, qui ne pouvoient s'étendre dans le vase à cause de la résistance de ses parois, s'étendent sans difficulté sur les bords mêmes du verre, qu'ils surmontent. Ainsi les bords du mercure, qui resserrés dans le vase soutenoient le poids des colonnes du milieu, qui formoient la surface convexe, pouvant s'étendre aisément sur les bords du verre, quand il est plein, ils cèdent à la pression de ces colonnes: or ils ne peuvent céder, que ces colonnes ne descendent par leur propre poids: d'où il suit qu'elles doivent rendre la surface

totale

totale du mercure concave. S'il s'agissoit d'un fluide parfait, dès qu'il surmonteroit les bords du vase, où il est contenu, il s'écouleroit, mais le mercure s'y soutient par sa consistance de l'épaisseur d'environ un écu. Et c'est-ce qui fait, au moins dans les verres, où j'en ai fait l'expérience que le point du plus grand abaissement dans la surface concave du mercure est encore au dessus des bords du verre, & qu'il feroit une surface convexe, si tout ce qui se soutient par sa propre consistance s'écouloit.

Après avoir bien essuyé un petit verre assez épais fait en cone renversé, je l'ai rempli d'eau par le moyen d'un petit entonnoir, & ayant réussi par là à faire que l'eau se soutint sur les bords de ce verre à une hauteur même assez considérable, je remarquai que sa surface étoit concave, quoique moins que celle du mercure. Plusieurs personnes, devant qui je fis cette expérience, sans être informées de mon dessein, ni savoir quel devoit être le resultat de l'expérience, jugerent toutes unanimement que l'eau s'abbaissoit vers le milieu, & je trouvai que la réflexion des objets dans cette surface répondoit parfaitement au jugement des yeux. Si donc pour l'ordinaire l'eau fait une surface convexe dans les vases, qui en sont pleins, c'est qu'ordinairement elle s'écoule, dès que par la pression des colonnes du milieu elle vient à surmonter les bords du vase, où elle est contenue.

VIII. Il n'est pas difficile de rendre raison par les mêmes principes, pourquoi dans un tuyau composé de deux parties, dont les diametres soient différents, si on le remplit jusqu'à la hauteur, où s'éleveroit l'eau dans un tuyau, qui fut par tout égal à la partie du plus petit diametre, & qu'on le plonge ensuite dans l'eau par l'autre partie, elle y restera suspendue à cette même hauteur, & qu'au contraire, si on plonge la partie du plus petit diametre, la liqueur, en montant dans la partie du plus grand diametre, y restera simplement suspendue à la hauteur, où elle s'éleveroit, si tout le tuyau étoit de ce même diametre. Dans le premier cas

La liqueur n'est repoussée en bas, que par la pression du milieu contenu dans la partie plus étroite, qui a moins de force que le milieu extérieur. D'où il suit que la pression de ce milieu sur la cuvette, n'étant pas contrebalancée par une pression égale dans la cavité du tuyau, elle fera équilibre avec la liqueur contenue dans tout le tuyau, quoique sa partie inférieure soit d'un plus grand diamètre. Dans le second cas la pression du milieu dans le tuyau, étant d'autant plus forte que la partie, où elle agit, est plus large, elle aura autant de force pour empêcher la liqueur de monter, que si le tuyau étoit par tout d'un égal diamètre. Pour mieux comprendre cette explication, il faudroit lire le détail de ces expériences dans M. Saurin, ou M. Nollet.

IX. Comme cet air subtil, qu'on nomme Ether, n'est pas tout également subtil, ainsi qu'on l'a prouvé, on peut aussi raisonnablement supposer, que dans les tuyaux plus larges une certaine partie de cet Ether s'infinue entre la liqueur, & les parois du tuyau, ce qu'elle ne sauroit faire dans les plus étroits. M. Cotes dans ses leçons de Physique expérimentale traduites par M. Le Monnier page 27., parlant d'une certaine expérience d'Hydrostatique, a soin d'avertir que cette expérience ne réussit que dans des tuyaux d'un très-petit diamètre: car, dit-il, s'il est un peu trop large, l'eau s'infinuant entre le tuyau & le mercure la fera manquer. On voit donc qu'il n'y a rien dans notre supposition, que de conforme aux loix de l'Hydrostatique, & que pourtant elle doit avoir beaucoup d'influence sur les différents effets des tuyaux capillaires, selon que cette partie d'air subtil peut s'y infinuer plus ou moins librement.

X. L'expérience fait voir, que si l'on induit l'intérieur du tube de suif, ou de quelque autre matière huileuse, l'eau ne s'y élève point. C'est peut-être ici un des cas les plus favorables à l'attraction. Cependant, comme cette attraction, malgré sa prétendue uniformité, n'a pu éviter le sort des autres systèmes, & qu'il a fallu la modifier de cent diffé-

différentes façons, pour l'appliquer aux différents effets de la nature; système pour système ne pourroit-on pas recourir ici aux atmosphères, dont l'existence dans tous les corps est une vérité incontestable, & généralement reconnue? Supposant donc que l'atmosphère des parties huileuses est plus dense, que l'atmosphère du verre, ou bien qu'il exhale de ces matières huileuses une grande quantité de particules de feu (ce qui est assez conforme à ce que nous connoissons de la nature de ces matières) on aura dans la cavité du tuyau un milieu, qui ou par la densité, ou par l'augmentation qu'il produit dans le ressort de l'air subtil, supplera au défaut de sa densité, & empêchera l'eau de s'élever.

Mais, comme il pourroit arriver que des personnes, qui n'auroient aucune difficulté à admettre les suppositions de M. Neuton, & les explications mécaniques qu'il en tire, se trouveroient encore embarrassées dans l'explication mécanique de l'élasticité de l'air tant grossier, que subtil; d'autant plus que quelques Philosophes appuyés sur les expériences de M. Hales prétendent qu'il n'est aucune cause mécanique, qui puisse faire perdre à l'air son élasticité, & le réduire en un état de fixité & de compression, tel qu'il se trouve en certains corps, d'où l'on en fait sortir une quantité prodigieuse, en lui rendant son élasticité; & qu'ainsi, pour expliquer ces passages comme instantanés de l'air d'un état d'élasticité à un état de fixité, & au contraire, il faut de toute nécessité recourir à des attractions, & à des répulsions naturelles; je crois devoir dire deux mots sur ce sujet, pour tâcher de rappeler ces effets au mécanisme.

Je dis donc premièrement que la cause de l'élasticité de certains corps, que nous connoissons, est certainement mécanique.

Un arc à force d'être tenu bandé perd son élasticité: or si la perte de cette élasticité provenoit de quelque attraction entre les parties de sa surface concave ensuite d'une plus grande proximité, cet effet devoit s'ensuivre dès le premier instant

instant que l'arc seroit bandé ; puisque l'effet que l'attraction peut produire à une certaine distance déterminée , elle le produit tout d'un coup , comme dans le point du contact ; au lieu qu'on conçoit fort bien que l'action d'un milieu, qui passe par les pores de l'arc bandé , peut par son agitation, & sa pression continuée déranger peu à peu la disposition des parties, & des pores de cet arc , & surmonter ainsi l'obstacle, que la courbure de l'arc oppose à son passage ; de sorte que par après le milieu étheré passant librement par l'arc courbé il ne fera plus d'effort pour le redresser, & ainsi l'arc aura perdu sa force élastique.

On conçoit donc que l'élasticité peut dépendre d'une certaine flexibilité, & disposition de parties, & de pores dans un sujet, & de l'action d'un milieu, qui passe plus ou moins librement dans ce corps, selon que ses parties sont dans telle ou telle situation ; de sorte que quand on les ôte de cette situation, en vertu de laquelle ce fluide passe plus librement dans ce corps, il faut qu'il fasse effort pour les y remettre. Or quoique le milieu, qui agit sur certains corps élastiques, puisse être lui-même élastique, & qu'on ne puisse même déterminer la graduation des fluides, ou des milieux élastiques plus subtils que l'air, il n'est pourtant pas nécessaire pour produire l'effet, que nous venons de décrire, & expliquer originairement l'élasticité, que ce milieu soit élastique : il suffit qu'il soit assez subtil pour pénétrer le corps, & qu'il ait assez de force, ou de mouvement pour en plier, ou en dilater les parties.

Je dis donc en second lieu que l'élasticité de l'air peut provenir aussi d'une cause mécanique.

Quelque subtile que paroisse à l'imagination une particule d'air, elle est pourtant aussi composée, que le corps le plus grossier que nous connoissons. Les petits animaux, qu'on nommoit autrefois imparfaits, sont aussi bien organisés que les plus grands, & les plus petites particules de matière ont aussi bien leurs structures particulières que les plus grosses.

On peut donc concevoir chaque particule d'air ; comme un corps doué d'une telle disposition de parties & de pores , que nageant dans un fluide beaucoup plus subtil , ce fluide tende à en dilater les petites parties par son agitation . Par exemple , on peut concevoir les particules de l'air , comme autant de ballons extrêmement déliés & flexibles , tous parsemés de pores, dont les uns donnent une entrée libre à cette matiere subtile & étherée , que nous regarderons ici comme l'élément du feu , & les autres la laissent sortir , quoiqu'avec plus de difficulté, que les premiers ne la laissent entrer . Rien de plus simple que cette construction , ni de plus conforme à ce que nous connoissons de la structure de tant d'autres corps . Cependant elle paroît suffire pour expliquer mécaniquement ces effets surprenants, dont on va chercher la cause dans des qualités absolument inintelligibles .

Cette mécanique supposée , on concevra aisément pourquoi la chaleur augmente le ressort de l'air ; c'est que l'élément du feu ne peut entrer en plus grande quantité dans les ballons de l'air , qu'il ne les enfle , & ne les tende davantage . Et cette tension fera que venant à se heurter les uns contre les autres , ils se repousseront avec plus de force . C'est-là peut-être tout le secret de la repulsion , qu'on attribue aux parties de l'air . Au reste comme on peut supposer que ces ballons s'enflent en quelque raison donnée que ce soit , on peut expliquer la dilatabilité de l'air par le moyen de ces ballons , aussi bien que par le moyen des lames à ressort , ou de toute autre figure , qu'on voudroit attribuer aux particules de l'air .

Il consiste par quelques expériences de M. Hales, que l'élasticité de l'air est le plus souvent fixée , ou suspendue par les vapeurs sulphureuses ; mais aussi les vapeurs sulphureuses peuvent avoir une telle grosseur , & une telle configuration , qu'elles s'arrêteront aisément dans les pores , par lesquels l'élément du feu s'insinue dans les ballons de l'air , & lui boucheront le passage , ce qu'elles ne pourront pas faire
dans

dans les pores, par où il fort, pour être trop étroits, comme on l'a dit ci-dessus, en supposant que l'élément du feu entre plus facilement dans les ballons de l'air, qu'il n'en fort. L'élément du feu ne pouvant donc plus s'insinuer dans un ballon d'air, celui, qui y étoit renfermé, en sortira peu à peu, soit à cause de son agitation continuelle, soit à cause du poids, & de la compression de la matiere sulphureuse, & du fluide environnant. Ainsi ce ballon s'applatira comme une vessie vuide, dont les côtés se touchent. De cette façon on conçoit que l'élasticité de l'air sera fixée ou suspendue, & qu'une quantité d'air, qui occupoit un grand volume dans son état de tension, pourra se reduire en un très-petit volume dans cet état de fixité, & se loger par conséquent en très-grande quantité dans les pores des différents corps; & qu'enfin si l'on parvient à débarrasser les particules de cet air ainsi comprimé des vapeurs sulphureuses, qui l'enveloppent, soit par la fermentation, soit par tout autre moyen, l'élément du feu, qui s'y insinuera de nouveau, lui rendra sa premiere élasticité. Ainsi cet air se dilatera prodigieusement, & selon que cette dilatation sera plus ou moins prompte, il produira des effets plus ou moins violents. Ainsi on expliquera fort bien la fameuse expérience du Docteur Slare, & quantité d'autres phénomènes.

Pour pousser encore plus loin cette explication mécanique, il me semble que ce seroit une pensée assez conforme aux expériences, que plusieurs habiles Physiciens, & M. Boerhaave entre autres ont communiqué au public sur le feu élémentaire également répandu dans tous les corps, que de le concevoir comme un fluide composé de petits tourbillons; mais d'un ordre différent, que ceux qui servent de vehicule à la lumiere; quoique ces deux especes de fluides puissent agir reciproquement l'une sur l'autre. Un effet universel, qui a fait juger aux Philosophes, que le feu étoit également répandu dans tous les corps; c'est de voir que tous les corps s'échauffent par le frottement. Pour expliquer un effet

fi commun , & fi peu difficile en apparence , mais auquel fe rapportent pourtant une infinité d'autres effets particuliers, & plus obscurs ; M. Boerrhaave prétend que le choc, & le frottement des corps produit dans leurs plus petites parties un mouvement de vibration ; ce qui fait que le feu s'infinue en plus grande quantité dans ces corps , & s'y condense . On conçoit aifément que le choc des corps peut exciter un mouvement de vibration dans leurs plus petites parties ; mais comment cela puiſſe cauſer une condensation du feu dans ces corps , & obliger le feu extérieur à s'y infinuer , c'est ce qu'il n'est pas aifé de comprendre , & M. Boerrhaave même ne le diſſimule pas . Je crois donc pouvoir hazarder une autre explication plus claire , & plus ſimple .

Le P. Maziere dans ſon excellent Traité des petits tourbillons de la matiere ſubtile rapporte , qu'après avoir verſé quelques gouttes de mercure dans une boule creuſe de verre remplie d'eau , il avoit obſervé qu'en ſecouant la boule un ſeul tourbillon de mercure ſe rompt ſans peine en cent autres , qui commencent à ſe réunir , lorſque le mouvement, qui a cauſé leur ſéparation , vient à ceſſer . Ce même Auteur établit d'un autre côté , que les forces centrifuges des tourbillons ſont en raifon inverſe de leurs diametres . Fàifant donc l'application de ces principes à ce , que nous avons dit plus haut , que le frottement produit de très-promptes vibrations dans les plus petites parties des corps , qui ſe choquent , nous trouverons que ces petites parties pourront par leurs ſecouſſes réitérées diviſer chaque tourbillon du feu élémentaire en pluſieurs autres petits tourbillons , par la même raifon qu'en ſecouant la boule on diviſe le tourbillon de mercure en cent autres petits tourbillons , & comme la force centrifuge des tourbillons eſt en raifon inverſe de leurs diametres , on voit que le feu peut recevoir par la diviſion de ſes tourbillons une augmentation de force tout-à-fait prodigieuſe . Et cette force ceſſera , lorſque les vibrations des petites parties venant à ceſſer , les petits tourbillons ſe réuniront,

ront, & reprendront leur premier état. Cette division des tourbillons du feu, augmentant leur surface, & par conséquent leur volume, elle devra aussi causer une raréfaction proportionnelle dans tous les corps, où elle a lieu. Or cette raréfaction est l'effet le plus propre, & le plus inséparable du feu, selon M. Boerrhaave. Je crois qu'on pourroit expliquer par ce moyen bien d'autres phénomènes du feu : mais mon dessein n'est précisément que d'indiquer quelques ouvertures, que le mécanisme présente pour pénétrer dans les secrets de la nature. Tant d'effets différents, qui se rapportent si visiblement aux loix générales, & toutes simples du mécanisme, doivent nous persuader qu'il est l'instrument de la nature ; & dans les occasions, où il se dérobe à nos connoissances, nous risquons moins de croire, que la nature a employé son art avec une délicatesse, qui nous échappe, que de croire qu'elle ait été obligée d'y renoncer, & d'emprunter au défaut de l'art le secours de certaines qualités occultes faites exprès, pour faire produire aux corps certains effets, qu'elle ne sauroit, comme le supposent ceux, qui bornent sa sagesse par leurs lumières, leur faire produire par l'arrangement, & le mouvement de leurs parties.

I M P R I M A T U R

*F. Joannes Dominicus Allonus Magister, & Vicarius
Generalis S. Officii.*

V. Chionius A. L. P.

Se ne permette la Stampa.

Morozzo per la Gran Cancellaria.

T A B L E DES SOMMAIRES.

P R E M I E R E P A R T I E .

Examen des Prîncipes, par lesquels M. Locke démontre
l'Existence, & l'Immaterialité de Dieu.

§. I.

- I. 1. **P** Rincipe de M. Locke; qu'il doit éxister quelque chose de toute éternité. page 1
- II. 2. Principe de M. Locke; qu'il y a deux sortes d'Etres pensants, & non pensants. 2
- III. Que dans le Systême de M. Locke, on ne sauroit s'assurer qu'il y ait des Etres non pensants. *ibid.*
- IV. 3. Principe de M. Locke; que la matiere une fois en repos ne peut se donner le mouvement. 4
- V. Que ce principe de M. Locke suppose que nous connoissons la substance de la matiere. Contradiction de M. Locke à ce sujet *ibid.*
- VI. 4. Principe de M. Locke; que la matiere avec le mouvement ne peut produire la pensée. 7
- VII. Que ce principe de M. Locke confirme contre lui, que nous avons une idée claire de la substance de la matiere. 8

§. I I.

- I. 5. Principe de M. Locke; que si la matiere étoit le premier Etre éternel pensant, il n'y auroit pas un Etre unique éternel pensant, mais une infinité d'Etres finis pensants. 9
- II. Le raisonnement de M. Locke n'est pas exactement juste. 10
- III. Confirmation du principe de M. Locke, qui prouve l'immaterialité de l'Ame. 11

IV. *Le raisonnement de M. Locke prouve contre lui, que le corps ne peut produire des idées dans l'Âme.* *ibid.*

§. I I I.

12

- I. 6. *Principe de M. Locke, qu'un Être pensant ne peut être composé de parties non pensantes.* 13
- II. *Ce principe ne peut avoir lieu dans le Système de M. Locke. Contradiction de cet Auteur.* *ibid.*
- III. 7. *Principe de M. Locke; qu'on ne peut supposer qu'un seul atôme de matière pense.* 14
- IV. 8. *Principe de M. Locke; qu'on ne peut attribuer la pensée à la simple juxtaposition des parties de la matière.* *ibid.*
- V. 9. *Principe de M. Locke; que la matière sans mouvement n'est qu'une lourde masse sans action.* 15
- VI. *Contradiction de M. Locke, qui admet dans la matière une force de cohésion indépendante du mouvement.* *ibid.*
- VII. 10. *Principe de M. Locke; que si le mouvement donnoit la pensée à la matière, il ne pourroit plus y avoir de liberté.* *ibid.*

§. I V.

- I. *Sentiment de M. Locke sur ceux, qui font la matière éternelle.* 16
- II. *M. Locke combattu par lui-même.* 17
- III. *Paroles mystérieuses de M. Locke sur la création de la matière.* 18
- IV. *Nouvelle hypothèse sur la création de la matière, proposée par M. Neuton, annoncée mystérieusement par M. Locke, dévoilée & réfutée par M. Coste.* 19
- V. *Autres preuves contre la supposition de M. Neuton, touchant la création de la matière.* 22

S E C O N D E P A R T I E.

Démonstration de l'immaterialité de l'Ame, fondée sur les principes, par lesquels M. Locke démontre l'existence & l'immaterialité de Dieu.

S E C T I O N P R E M I E R E.

Explication des termes de substance, de mode, d'essence, & de faculté, & application de ces idées à la matiere. 24

- I. **I** *Dée de la substance & du mode.* *ibid.*
- II. **I** *D'où vient qu'on s'est imaginé, que le mode est un Etre distingué réellement de la substance,* 25
- III. *M. Locke rejette une telle opinion.* 26
- IV. *Autre distinction réelle admise par quelques Philosophes entre la matiere & la forme des corps naturels.* *ibid.*
- V. *M. Locke rejette aussi les formes substantielles de l'Ecole.* *ibid.*
- VI. *Que la forme des corps naturels n'est pas un Etre distingué réellement de leur matiere,* 27
- VII. *Que les qualités des corps ne sont pas non plus des Etres distingués réellement de leur substance.* 28

S E C T I O N S E C O N D E.

Démonstration de l'immaterialité de l'Ame. 30

- I. *Démonstration, que la matiere est absolument incapable de penser, tirée de l'idée de la faculté en général.* *ibid.*
- II. *Autre Démonstration, tirée de l'idée de la substance en général,* 32

T R O I S I E M E P A R T I E .

Examen & réfutation des sentimens de M. Locke sur la substance en général , & sur la matiere & l'éten- duë en particulier	33
---	----

S E C T I O N P R E M I E R E .

De l'Idée de la substance .

I. R aisonnement de M. Locke , pour prouver que nous n'avons aucune idée de la substance en général.	34
II. Réponse : idée déterminée de la substance en général.	35
III. Le Raisonnement de M. Locke prouveroit aussi qu' on n'a non plus aucune idée de l'Être	36
IV. Ce que c'est que substance , selon M. Locke	37
V. Obscurité & fausseté d'une telle notion	38
VI. Autre Raisonnement de M. Locke contre l'idée claire de la substance , tiré de quelques façons de parler populaires	39
VII. Réponse : Explication de ces phrases populaires.	40
VIII. Des substances particulières	42

S E C T I O N S E C O N D E .

Examen de la comparaifon , que fait M. Locke entre la substance de l'Esprit & celle du corps	43
---	----

§. I.

Que la mobilité ne peut convenir à l'Esprit.

I. Première preuve de M. Locke pour attribuer le mouve- ment aux Esprits ; que les Esprits peuvent changer de distance , par rapport à quelque autre Être con- sidéré en repos	44
II. Réponse : les Esprits n'occupant point de place , ils ne peuvent en changer	45

III.

III. Autre argument de M. Locke, tiré de la présence, & des opérations de l'Ame en son corps.	46
IV. Réponse: quelle est la présence, & l'opération de l'Ame en son corps.	47
V. Troisième argument de M. Locke.	49
VI. Réponse.	50
VII. Contradiction de M. Locke au sujet des idées, qu'il fait communes à l'Esprit & au corps.	51
VIII. Idée de l'impénétrabilité attribuée par M. Locke aux Esprits, les uns par rapport aux autres. Absurdes conséquences d'un tel sentiment.	54

§. I I.

Des Idées originales particulières à l'Esprit & au corps, selon M. Locke.

I. Quelles sont ces idées, selon M. Locke.	55
II. Que la cohésion & l'impulsion ne peuvent être les idées originales du corps. Contradiction de M. Locke à ce sujet.	56
III. Que le corps n'a point de vraie puissance de communiquer le mouvement par impulsion. Première preuve, tirée de l'idée du mouvement.	57
IV. Seconde preuve: l'impulsion, selon M. Locke même, est une passion, & non une action du corps.	58
V. Que la volonté ne consiste pas dans la puissance de communiquer le mouvement par la pensée.	59
VI. Que la comparaison, que fait M. Locke entre les idées originales de l'Esprit & celles du corps, prouve que nous avons une idée claire de la substance du corps, & non de la substance de l'Esprit.	60

SECTION TROISIEME.

Examen des difficultés de M. Locke, contre l'idée claire de l'étenduë.

I. On ne peut connoître, selon M. Locke, la substance de la matiere.	61
II.	

II. Réponse : preuve du contraire	62
III. On ne peut connoître , selon M. Locke , ce que c'est que l'étenduë des corps	ibid.
IV. Preuve de M. Locke : nous ne connoissons pas la cause de la cohésion des parties solides , d'où résulte l'étenduë.	63
V. Réponse . Equivoque de M. Locke qui confond la cohésion qui fait la dureté des corps avec la simple union , ou continuité des parties qui résulte de l'étenduë	ibid.
VI. Suite de la même équivoque de M. Locke	66
VII. Réponse : l'argument de M. Locke prouveroit que les corps , dont les parties sont desunies , ne sont pas étendus.	67
VIII. Suite de la même matiere	ibid.
IX. Suite des arguments de M. Locke	70
X. Réponse : Qu'il est plus difficile de trouver la cause de la séparation des parties de la matiere , que la cause de leur continuité	71

SECTION QUATRIEME.

Suite du parallele , que fait M. Locke entre l'Esprit
& le corps .

I. La puissance de communiquer le mouvement , soit par l'impulsion , soit par la pensée également incompréhensible , selon M. Locke	72
II. Véritable raison de cette incompréhensibilité	ibid.
III. M. Locke ne reconnoit plus la puissance de communi- quer le mouvement comme une propriété par impulsion originale du corps	73
IV. Contrariété des sentiments de cet Auteur à ce sujet.	ibid.
V. Les Esprits créés participent également de Dieu , & de la matiere , selon M. Locke	ibid.
VI. Etrange bizarrerie d'un tel sentiment	74
VII. Qu'un tel sentiment métamorphose tous les corps en Esprits	75

QUATRIÈME PARTIE.

Que l'essence de la matiere consiste dans l'étenduë ; que tous les hommes en ont réellement la même idée , quoiqu'ils diffèrent dans les divers jugemens qu'ils en portent : déduction géométrique des attributs de la matiere , de l'idée simple de l'étenduë. 76

- I. **S**elon M. Locke , tous les hommes n'ont pas la même idée de l'essence de la matiere. 77
- II. Que les hommes ne jugent pas toujours d'une maniere conforme à leurs idées. 78
- III. Equivoque dans l'état de la question , telle quelle est proposée par M. Locke. 79
- IV. Que tous les hommes ont la même idée de l'étenduë précisément comme étenduë. 80
- V. Que selon les principes de M. Locke , l'impénétrabilité est une propriété essentielle de l'étenduë. 81
Confirmation de la même vérité. 82
- VI. Objection de M. de Muschembrock contre les preuves ci-dessus alleguées. 83
- VII. Réponse. 84
- VIII. Contradiction de M. Locke sur l'origine de l'idée de l'impénétrabilité. 86
- IX. Qu'il est impossible d'acquérir par la voie de l'attouchement l'idée d'une impénétrabilité absolue. *ibid.*
- X. La distinction des parties, autre suite de l'idée de l'étenduë. *ibid.*
- XI. La figure des parties , suite de leur distinction. 87
- XII. La mobilité , autre suite de la distinction des parties. *ibid.*
- XIII. Possibilité du mouvement dans le plein. *ibid.*
- XIV. De la resistance que rencontrent les corps dans le plein. 89
- XV. La divisibilité des parties de la matiere , suite de leur distinction & de leur mobilité. 91
- XVI. Que la divisibilité de la matiere à l'infini prouve son impénétrabilité absolue. 92
- XVII. Que l'étenduë est la substance de la matiere. *ibid.*

- XVIII.* Que l'espace pur n'est pas l'immensité de Dieu . 93
- XIX.* Dispute de M. Clarke , & de M. Leibnits sur ce sujet . 94
- XX.* Autre raisonnement contre le sentiment du D. Clarke . 95
- XXI.* Le vuide , selon M. de Muschembrock est une substance créée : que cette prétention favorise le système du plein. *ibid.*
- XXII.* Autre prétention de M. de Muschembrock: qu'on pourroit avec autant de raison faire consister l'essence du corps dans la pesanteur , que dans l'étendue . . . *ibid.*
- XXIII.* Réponse fondée sur une autre objection de M. de Muschembrock 97
- XXIV.* M. de Muschembrock confond dans les qualités sensibles ce qui appartient à l'Ame avec ce qui appartient au corps. 100
- XXV.* Selon M. de Muschembrock nous ne connoissons pas la substance des corps ; parceque nous ne pouvons pas l'appercevoir par nos sens extérieurs 101
- XXVI.* Réponse *ibid.*
- XXVII.* Ce que c'est que la force d'inertie dans la matiere . 102
- XXVIII.* De l'attraction. Doctrine de M. de Muschembrock. *ibid.*
- XXIX.* Conséquence de cette doctrine contre l'attraction . 104
- XXX.* Doctrine de M. Neuton: conséquences de cette doctrine contre l'attraction proprement dite . . . *ibid.*
- XXXI.* Règle générale pour écarter de la Physique les qualités occultes 106
- XXXII.* De la Cause de la pesanteur 107
- XXXIII.* De la Cause de l'élasticité 108
- XXXIV.* Idée de l'espace pur 109
- XXXV.* Idée de la matiere premiere 110
- XXXVI.* Première objection contre la matiere premiere ; qu'on ne peut s'en former aucune idée 112
- XXXVI.* Réponse *ibid.*
- XXXVIII.* Seconde objection , qu'en remuant au hazard la matiere , il en résulteroit des corps organisés . . 114
- XXXIX.* Réponse *ibid.*
- XL.* Que la détermination des especes s'accorde parfaitement avec l'idée d'une matiere premiere & homogene . 116

<i>XLII. Troisième objection contre la matiere première; que les Elements ont chacun leur nature propre & invariable.</i>	117
<i>XLIII. Réponse.</i>	<i>ibid.</i>
<i>XLIII. Contradiction de l'Auteur des Elements de la Philosophie de Neuton.</i>	119
<i>XLIV. Conclusion de ce discours: que tous les hommes ont la même idée de la substance des corps.</i>	120
<i>XLV. Démonstration que l'étendue ne peut être une propriété de quelque substance occulte.</i>	121
<i>XLVI. Que ceux qui soutiennent cette substance occulte ne jugent pas selon leurs idées.</i>	122

CINQUIEME PARTIE.

Examen des raisons, sur lesquelles M. Locke appuie son doute touchant l'immaterialité de l'Ame.

SECTION PREMIERE.

<i>I. Exposition du célèbre doute de M. Locke.</i>	124
<i>II. Qu'un tel doute renverse les principes de sa démonstration de l'immaterialité de Dieu.</i>	125
<i>III. La réalité de la pensée ajoutée à la matiere devoit être une substance.</i>	126
<i>IV. La réalité de la pensée ajoutée à la matiere, si elle n'est pas une substance, doit être un accident péripatéticien.</i>	<i>ibid.</i>
<i>V. Qu'on ne sauroit comprendre, pourquoi M. Locke exige une certaine disposition dans l'amas de matiere, auquel Dieu pourroit ajouter la faculté de penser.</i>	127
<i>VI. Contradiction & paradoxe insoutenable de M. Locke dans son doute sur la materialité de l'Ame.</i>	<i>ibid.</i>

SECTION SECONDE.

De la prétendue action du corps sur l'Esprit.

<i>I. Pour justifier son doute sur la materialité de l'Ame, M. Locke suppose dans le corps une véritable puissance d'agir sur l'Esprit.</i>	129
---	-----

II. Fausseté d'une telle prétention	131
III. Passage de M. Locke sur les loix de l'union de l'Ame & du corps	131
IV. Première preuve, tirée de ce passage en faveur des causes occasionnelles	ibid.
V. Observation de M. Locke sur le même sujet, qu'un corps agissant avec plus ou moins de force sur nos organes, nous cause des sentimens tout-à-fait opposés	132
VI. Seconde preuve fondée sur cette observation	ibid.
VII. Autre observation de M. Locke; que le défaut de l'action du corps produit quelquefois en nous des idées positives	133
VIII. Démonstration des causes occasionnelles fondée sur cette observation	134
IX. Que le repos & le mouvement sont deux états du corps également passifs, & également positifs	135
X. Que la méthode de M. Locke conduit au Pyrronisme. Caractères de la vérité & de l'erreur	137

SECTION TROISIEME.

I. Autre prétention de M. Locke, pour justifier son doute sur la materialité de l'Ame; qu'une démonstration philo- sophique de son immaterialité importe peu à la Religion	139
II. Réponse	140
III. Troisième prétention de M. Locke; que c'est parler avec une assurance blamable, que de nier que Dieu puisse accorder à la matiere la faculté de penser	ibid.
IV. Réponse: qu'il y a contradiction à supposer dans la ma- tiere la faculté de penser	141
V. Quatrième prétention de M. Locke; qu'il n'est pas plus difficile d'allier la sensation avec l'étendue, que l'exi- stence avec une chose non étendue	142
VI. Absurdité d'une telle prétention	143

SIXIEME PARTIE.

Examen des raisons de M. Locke en faveur de son doute sur la matérialité de l'Âme contre le Docteur Stillingfléet.

SECTION PREMIERE.

- I. **E**Xtrait de la dispute du Docteur Stillingfléet avec M. Locke, par M. Coste. 144
- II. Premier argument du Docteur Stillingfléet ; qu'attribuer la pensée à la matière, c'est confondre l'idée de la matière avec celle de l'Esprit. 145
- III. Réponse de M. Locke *ibid.*
- IV. Preuves en faveur de l'argument du D. Stillingfléet. 146
- V. Prétention de M. Locke ; qu'en ajoutant à la matière des qualités non contenues en son essence, on ne la détruit pas pour cela *ibid.*
- VI. Fausseté d'un tel sentiment : l'idée du mouvement se déduit de l'essence de la matière. 147
- VII. La végétation des plantes est aussi une suite des qualités essentielles de la matière. 148
- VIII. Ce que c'est que la beauté dans les corps. *ibid.*
- IX. La vie des brutes ne favorise point la prétention de M. Locke 151

SECTION SECONDE.

- I. Fausse prétention de M. Locke ; qu'en niant que Dieu puisse accorder à la matière la faculté de penser, on borne sa Toute-puissance. *ibid.*
- II. Suite de la même matière. 153
- III. Suite du même sujet. *ibid.*
- IV. M. Locke recourt à l'attraction, pour justifier sa prétention. 155
- V. Que l'attraction ne peut être une qualité intrinsèque de la matière. *ibid.*
- VI. Comparaison de l'impulsion avec l'attraction. 157

- I. *Supposition absurde de M. Locke de deux substances créées dans une parfaite inactivité, auxquelles Dieu peut ajouter indifféremment toutes sortes de qualités.* 159
- II. *Suite du même sujet, par rapport à la faculté de penser.* 160
- III. *Suite du même sujet, par rapport à la faculté de se mouvoir.* 161
- IV. *M. Locke revient à l'attraction.* 163
- V. *Défaut dans le raisonnement de M. Locke.* *ibid.*
- VI. *Qu'en remontant de cause en cause, il faut enfin en venir à une action immédiate de Dieu sur la matière.* *ibid.*
- VII. *Que les découvertes sûres de la Physique expérimentale ramènent tout au Méchanisme.* 166
- VIII. *Qu'on ne peut s'assurer dans les principes de M. Locke, si la faculté de penser & de se mouvoir n'est point essentielle à la matière.* 168
- IX. *Objection de M. Locke tirée de la cohésion.* 169
- X. *Réponse.* 170

SECTION QUATRIEME.

- I. *Selon l'extrait de M. Coste le D. Stillingfléet attribuoit le sentiment à la pure matière dans les bêtes.* *ibid.*
- II. *Raisonnement conséquent de M. Locke contre ce Docteur.* 171
- III. *Autre argument du D. Stillingfléet pour l'immaterialité de l'Ame, avec la réponse de M. Locke.* *ibid.*
- IV. *Eclaircissement & confirmation de l'argument du D. Stillingfléet.* *ibid.*
- V. *Le D. Stillingfléet avouoit que Dieu peut changer un corps en Esprit: raisonnement de M. Locke en conséquence de cet aveu.* 172
- VI. *Réponse: en quel sens on doit reconnoître que Dieu peut changer les corps en Esprits.* *ibid.*
- VII. *Avantages, que M. Locke prétend tirer de l'aveu du D. Stillingfléet.* 174
- VIII. *Ces avantages n'ont aucun fondement.* *ibid.*

S E P T I E M E P A R T I E .

Preuves qu'entre les anciens Philofophes plusieurs ont reconnu la fubftance de l'Ame abfolument immaterielle.

- I. **S**elon M. Locke , les Anciens n'ont diftingué l'Efprit du corps , qu'en prenant le corps pour une matiere groffiere , & l'Efprit pour une matiere fubtile penfante . 175
- II. Deux chofes à diftinguer dans ce fentiment de M. Locke. 176
- III. Equivoque des mots Efprit & Ame, qui dans leur fignification originale fignifient le vent , le fouffle &c. 177
- IV. Pourquoi on a adopté ces termes préférablement à tant d'autres , pour fignifier le principe de la penfée . 178
- V. Que la fignification originale de ces termes ne prouve pas, que tous ceux , qui s'en font fervis pour exprimer le principe de la penfée , aient fait confifter ce principe dans un air fubtil. ibid.
- VI. But de Ciceron dans fon premier livre des Tufculanes : raifonnement de ce Philofophe pour prouver que la mort n'eft pas un mal. 179
- VII. Opinion d'Empedocle & des autres , qui ont cru que l'Ame étoit une partie vifible du corps humain : ibid.
- VIII. Opinion de Zenon , qui a cru que l'Ame étoit un feu, préférée par Ciceron aux précédentes. ibid.
- IX. Qu'à en juger par la droite raifon, l'opinion de ceux, qui faifoient confifter l'Ame en une partie organisée, étoit plus raifonnable que celle de Zenon. 180
- X. Opinion d'Aristoxene : Explication de fon harmonie. ibid.
- XI. Opinion de Diccarque : en quel fens il difoit que l'Ame n'eft rien. ibid.
- XII. Opinion de Xenocrate & de Pythagore, que par nombre ils ont entendu la pure intelligence. 181
- XIII. Que le mot Mens intelligence fignifie la pure penfée, fans aucune idée de materialité . Passage décisif de Plutarque à ce fujet 182

XIV. Opinion de Platon mis par Plutarque , aussi-bien que Pythagore dans le nombre de ceux qui ont cru l'Ame absolument immatérielle.	182
XV. Opinion d'Aristote.	183
XVI. La cinquième nature introduite par Aristote, reconnue pour immatérielle par Ciceron.	184
XVII. Ce qu'on doit entendre par la motion perpétuelle, que les Anciens attribuoient à l'Esprit.	186
XVIII. Sentiment de Ciceron sur la nature de l'Ame.	187

HUITIÈME PARTIE.

Nouvelles preuves de l'immaterialité de Dieu , & des Intelligences créées, tirées 1. De la raison. 2. De l'Écriture, & des Peres , principalement contre un nouveau Systême, fondé en partie sur les principes de M. Locke , & dont la maxime fondamentale est qu'on ne peut rien concevoir sans étenduë.	189
---	-----

SECTION PREMIÈRE.

§. I.	
Précis de ce nouveau Systême.	190
§. II.	
Démonstration, qu'il doit exister quelque chose qui soit absolument non étendu.	193
§. III.	
1. Démonstration, que l'Être de Dieu est absolument non étendu, tirée de ses attributs en général.	195
2. Démonstration, que l'Être de Dieu est absolument non étendu, tirée de sa différence substantielle d'avec les corps.	196
§. IV.	
Explication des passages de l'Écriture, où elle attribue à Dieu le nom d'Invisible.	198

§. V.

Troisième preuve de l'immaterialité de Dieu , tirée de son immensité	199
I. L'immensité de Dieu renferme deux idées . 1. Qu'il est en toutes choses . 2. Qu'il est tout en toutes choses .	201
II. Preuve de l'immensité de Dieu par l'Écriture	202
III. Preuve de la même vérité par l'action de Dieu .	ibid.
IV. Beau passage de S. Gregoire de Nazianze, où il prouve l'immaterialité de Dieu par son immensité	ibid.
V. Autre passage du même Pere : Que l'impénétrabilité , selon ce Pere , est une propriété essentielle du corps .	203
VI. L'immaterialité de Dieu prouvée par son immensité , en ce que Dieu est tout en toutes choses	205
VII. Passage de l'Apôtre à ce sujet	206
VIII. Passage du Livre de la Sagesse	ibid.

§. V I.

Quatrième preuve de l'immaterialité de Dieu , tirée de sa simplicité & de son immutabilité .

I. La simplicité , sur laquelle est fondée la souveraine perfection de Dieu , ne peut convenir à une nature matérielle	207
II. Que ceux , qui font Dieu matériel , retombent nécessairement dans les reveries d'Épicure sur la nature des Dieux ; beau passage de Cicéron à ce sujet	208
III. L'immaterialité de Dieu prouvée par son immutabilité .	210

§. V I I.

Que le mot *Esprit* dans les Écritures appliqué à Dieu , aux Anges , & aux Ames humaines , signifie une substance dépouillée de toute materialité

I. Que le défaut d'un nom propre à exprimer la nature des Intelligences a servi de prétexte aux Materialistes ;	211
---	-----

pour

- pour autoriser leur erreur d'où vient ce défaut. 211
- II. Sentiment de S. Gregoire de Nazianze sur le même sujet. 212
- III. Que par le Spiraculum vitæ du chap. 2. de la Genèse, on doit entendre une Ame absolument immatérielle. 213
- IV. L'erreur des Materialistes réfutée expressément dans le Livre de la Sagesse. 215
- V. Le Livre de la Sagesse nie formellement que Dieu soit Esprit dans le sens d'une matière déliée. 217
- VI. L'erreur des Saducéens condamnée par l'Apôtre prouve l'immatérialité absolue des Esprits. *ibid.*
- VII. Explication de ces paroles de Jesus-Christ : Dieu est Esprit. 218
- VIII. Que le Corps Spirituel, dont parle l'Apôtre, bien loin de favoriser le sentiment des Materialistes, le renverse entièrement. 220

SECTION SECONDE.

Preuves de l'immatérialité absolue de Dieu, & des
Intelligences créées, tirées des Peres de l'Eglise.

- I. Les Materialistes recourent à l'autorité des Peres. 221
- II. Tertullien expliqué par S. Augustin. 222
- III. Que les Peres, qui ont cru les Anges unis à des corps, n'ont pas cru pour cela que leur substance intelligente unie à ces corps fût elle-même matérielle *ibid.*
- IV. L'idée de la Spiritualité de Dieu tracée nettement par S. Gregoire de Nazianze - 223
- V. L'immatérialité des Anges, & de l'Ame humaine enseignée par le même Pere. *ibid.*
- VI. L'immatérialité absolue de Dieu, & des Intelligences créées reconnue & prouvée par Origene. 225
- VII. Sentiment formel de S. Basile sur ce sujet. Ce S. Docteur fait consister l'essence du corps dans l'étendue impénétrable. 227
- VIII. Beau passage de S. Basile, où il prouve l'immatéria-

<i>rialité de Dieu par l'immaterialité de l'Ame.</i>	228
IX. <i>Ce passage de S. Basile justifie pleinement la Démonstration de Descartes de l'existence de Dieu.</i>	229
X. <i>Conclusion.</i>	230
<i>Eclaircissement sur l'impénétrabilité de la matiere contre la prétendue pénétration de certains corps.</i>	233
<i>Eclaircissement sur le mouvement relatif, & l'espace pur.</i>	239
<i>Eclaircissement sur la prétendue legereté innée, attribuée à certains corps, & sur quelques effets de la pression de l'Ether.</i>	248
<i>Eclaircissement sur la composition & la décomposition du mouvement.</i>	254
<i>Supplement à l'Eclaircissement sur la pression de l'Ether, avec une explication de la fixité de l'air &c.</i>	267

DOM. FRANCISCUS CAJETANUS SOLA

Congregationis Cleric. Regul. S. Pauli Præpositus Generalis.

QUUM Librum, cui titulus est: *L'Immaterialité de l'Ame, démontrée contre M. Locke par les mêmes principes, par lesquels ce Philosophe démontre l'existence & l'immaterialité de Dieu &c.* a P. D. Hyacintho Sigismundo Gerdil Congregationis nostræ Presbytero Professo compositum, duo ejusdem Congregationis nostræ eruditi Viri, quibus id commissimus, accurata lectione, & gravi judicio recognoverint, & posse in lucem edi probaverint: Nos, ut Typis mandetur, quantum in nobis est facultatem facimus. In quorum fidem has fieri, sigilloque nostro muniri jussimus.

Dat. Romæ ex Collegio nostro SS. Blasii, & Caroli pridie nonas Septembris an. Dom. MDCCXLV.

D. Franciscus Cajetanus Sola Præp. Gen.

Locus † Sigilli.

D. Philippus Maria Brambilla Cancell.

Page	Ligne	Erreurs.	Corrections.
32	26	voici.	voyez.
37	22	signifient.	signifie.
54	31	étenduë.	étendu.
60	27	idés.	idées.
64	9	lieu.	lien.
65	33	je ne dois m' étendre.	je ne dois pas m' étendre.
68	27	pourroit.	pouvoit.
74	24	ainfi.	aussi.
75	18	de.	&c.
75	24	fenfalines.	fenfations.
82	12	principes.	principe.
89	7	renfermées.	renfermés.
94	11	ses.	les.
95	1	des.	de.
110	1	au.	à un.
115	13	de la construction.	de la construction d'une telle machine.
127	4	é ige.	éxige.
129	30	connois.	conçois.
136	25	fa.	la.
149	24	de.	du.
150	14	trouat.	trouvat.
151	4	elles.	elle.
153	14	des.	les.
154	31	peut avoir d'autres.	peut avoir d'autres qualités.
159	1	se.	ce.
172	31	néantir.	anéantir.
179	2	mais plustôt.	mais que plustôt.
ibid.	4	& ne plus.	& ne peut plus.
182	25	avons ci-dessus.	avons vu ci-dessus.
204	13	donc.	dont.
220	29	est donc bien de celui.	est donc bien éloigné de celui.
247	5	par la privation.	par la création.
257	30	j' aurai occasion.	j' ai eu occasion.

On prie le Lecteur d' excuser les autres fautes de moindre importance, & sur tout celles qui regardent la ponctuation, qu'on n'a pu marquer ici. En quelques endroits, où l'on cite M. Locke, le p qu'on trouvera après le liv. & le chap. ne signifie pas la page, mais le paragafe.

DEFENSE
DU SENTIMENT
DU P. MALEBRANCHE

Sur la nature , & l'origine des Idées
contre l'Examen de M. Locke

P A R L E

P. GERDIL BARNABITE

Professeur de Philosophie au Collège Royal de Casal ;

O U V R A G E

D E D I E'

A S. E. MONSEIGNEUR

LE CARDINAL

DES LANCES

GRAND AUMONIER DU ROY &c.



A TURIN, MDCCXLVIII.
DE L'IMPRIMERIE ROYALE.

SECRET

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

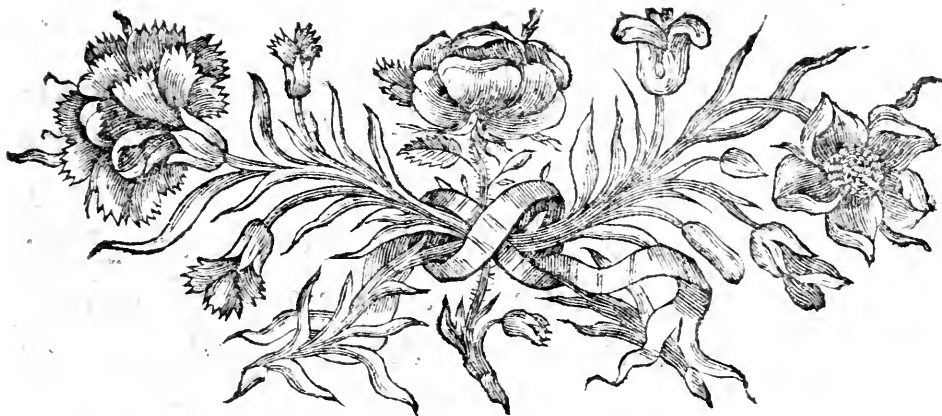
CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL



MONSEIGNEUR.



QUELQUE honorable qu'il
soit toujours à un Auteur de
pouvoir mettre un grand Nom
à la tête de ses Ouvrages, il y a pourtant
quelque chose de singulièrement flatteur pour

moi dans la permission, que *VOTRE EMINENCE* m'a accordé de faire paroître celui-ci sous ses *Auspices*. Quand le Public sçaura qu'*ELLE* en a bien voulu souffrir en bonne partie la lecture, lorsque j'y travaillois, & me prêter en même tems le secours de ses lumieres pour me conduire, alors ce redoutable Public uniquement occupé du souvenir de *VOTRE EMINENCE*, oubliera son inexorable sévérité: & les sentiments d'admiration, dont il est si justement pénétré à votre égard, feront comme réjaillir sa complaisance sur un Ouvrage né, pour ainsi dire, sous les yeux de *VOTRE EMINENCE*. La modestie ne me défend point, *MONSEIGNEUR*, de produire mon Livre sous des titres si avantageux: comme je Vous en dois une reconnoissance sans bornes, pourrois-je sans une étrange ingratitude, ne pas saisir toutes les occasions de Vous la témoigner? Que ne puis-je également donner un libre effort à mon zele, en parlant de tant de vertus, & de grandes qualités, qui ont pu soutenir leur éclat dans l'élevation, où elles Vous ont placé: éclat, qui a fixé l'inconstance des jugemens de la
mul-

multitude dans ses applaudissements , après l'avoir décidée dans son attente ; mais outre qu'on sent assez que la grandeur du Sujet surpasse trop ma foible capacité , sans qu'il soit besoin que j'en fasse moi-même l'inutile aveu , elle m'impose encore une d'autant plus rigoureuse nécessité de me taire, qu'ayant été long - tems à portée de le connoître de plus près , j'en devois parler plus dignement . Malgré cela , **MONSEIGNEUR** , je ne Vous serai pas entierement inutile pour votre gloire , & tandis que tous les Gens de bien , & les vrais Savants feront retentir le monde des Eloges d'un Prince de l'Eglise , qui se declare si hautement leur appui par sa protection , & leur modele par ses exemples , on écouterà avec plaisir la voix d'un Homme qui peut rendre par sa propre expérience un témoignage autentique à ce caractère de véritable grandeur tout particulier à **VOTRE EMINENCE** , qu'**ELLE** ne cesse point de regarder avec bonté ceux , qu'**ELLE** avoit honorés de son amitié . C'est dans cette confiance , que j'ose Vous présenter , **MONSEIGNEUR** , cette petite production ,

*duction, persuadé que VOTRE EMINENCE
voudra toujours bien agréer les parfaits sen-
timents de zele, & de respect, avec lesquels
j'ai l'honneur d'être*

MONSEIGNEUR.

DE VOTRE EMINENCE

*Le très-humble, & très-obéissant Serviteur
Gerdil Barnabite.*

PRE-

P R E F A C E.



’ Editeur des Œuvres diverses de M. Locke dans l’avertissement, qu’il a mis à la tête de son recueil, ne fait pas difficulté d’attribuer à cet Auteur la gloire d’avoir poussé le Malebranchisme jusques dans ses derniers retranchements. „ La Dissertation sur „ les Epîtres de S. Paul, dit-il, est suivie d’une „ assez longue réfutation du sentiment du P. Malebranche: que nous voyons tout en Dieu. Si „ la Métaphysique toute brillante de ce Pere a „ encore quelques Partisans, on seroit bien aise „ de sçavoir ce que ces Messieurs peuvent répondre aux objections de M. Locke, qui ne s’est „ pas même battu contr’eux à armes égales, puisqu’ayant eu soin d’écrire d’une manière, que „ tout le monde pût l’entendre, tout le monde „ peut aussi le réfuter; au lieu qu’il avoit à faire „ à un bel esprit, qui s’éleve souvent si haut „ qu’on le perd de vue, & qui dans les endroits, „ où il se sert de termes connus, assortit ces termes d’une façon si particulière, que la phrase, „ qui en résulte, est inintelligible.

Je ne fais, si les Partisans de la Métaphysique du P. Malebranche, brillante à la vérité, mais non moins solide, sont encore en grand nombre, ou

non.

non. Mais quand ce nombre seroit encore moins considérable, qu'il ne l'est en effet, qu'en pourroit-on conclure contre le systême de cet Auteur ? Depuis qu'on se mêle de philosopher, ce n'est pas la vérité, qui ait eu le plus de Philosophes à sa suite, & le grand nombre n'a jamais honoré ses triomphes. Les sentimens les plus vrais n'auront jamais la force de vaincre dans l'esprit du Public les préjugés des sens, & de l'imagination, qui leur sont le plus souvent opposés. Que les qualités sensibles ne soient pas répandues dans les objets extérieurs, c'est une vérité, que Descartes a prouvée, & sur laquelle tous les nouveaux Philosophes, quelques partagés qu'ils soient d'ailleurs, sont parfaitement d'accord. Cependant le Public est-il encore revenu de ses préjugés à cet égard ? Et un tel sentiment, n'est-il pas encore aujourd'hui l'objet de la raillerie de tous ceux, qui font profession de suivre les maximes de l'ancienne Philosophie ? La fluidité des cieux, les taches du Soleil, & tant d'autres observations astronomiques sur la nature, & le mouvement des Planetes, la circulation du sang, la pesanteur de l'air, & du feu commun, sont des vérités, qui ont été démontrées pendant quelques siècles, sans n'avoir pu s'attirer qu'un petit nombre d'approbateurs, que le reste du monde regardoit en pitié comme des rêveurs : & si des faits bien constatés, & une expérience sensible, n'étoient venus à leur secours, il est bien croyable qu'elle subiroient encore

aujourd'hui le même fort . Il n'est donc pas surprenant que des sentiments de Métaphysique appuyés uniquement sur des raisonnements subtils, & exacts, n'aient pas plus de cours dans le monde, que la subtilité, & l'exactitude même.

Mais dira-t-on: l'on ne sauroit contester à Monsieur Locke la qualité de subtil, & d'exact Métaphysicien, & cependant après avoir examiné avec beaucoup d'attention, & d'impartialité, comme il nous en avertit lui-même, le sentiment du P. Malebranche, dont il s'agit, il n'a su y trouver que de l'obscurité, & de la confusion? Ce n'est qu'à regret que je me refous à dire ce que je pense de la subtilité, & de l'exactitude de M. Locke: si on voudra prendre la peine de lire mes réflexions sur cet Auteur, peut-être sera-t-on mieux en état d'en juger, & trouvera-t-on que ce n'est pas tout-à-fait sans raison, que j'ai résisté au torrent, pour me ranger du côté de ceux, qui n'ont pas si favorablement pensé de M. Locke. Ce seroit ici le lieu de citer M. Leibnitz, & bien d'autres Noms illustres, si en fait de Philosophie on pouvoit gagner quelque chose, en opposant autorité à autorité. M. Locke n'a employé que la raison dans son examen; je ne me servirai aussi que de la raison pour le réfuter, & souvent de ses principes, & de ses raisonnements mêmes.

En attendant je ne puis m'empêcher de remarquer, que le préjugé commun, où l'on est, que

jamais il ne fut peut-être un Esprit plus sage , plus méthodique, & un Logicien plus exact que M. Locke, a donné cours à ses maximes dangereuses en fait de Religion. Rien de plus pernicieux, que son Christianisme raisonnable : & dans son essai même sur l'entendement humain, Il établit des principes sur l'autorité des témoignages, & sur l'affoiblissement de la tradition, qui ne vont rien moins qu'à ruiner entièrement tous les fondemens de la révélation. Un homme prévenu en faveur de M. Locke, jusqu'à le croire presque infallible en matière de raisonnement, c'est-à-dire, pour rapporter en propres termes les éloges outrés, qui en ont paru, vrai dans ses principes, juste dans ses conséquences, suivi dans ses discours, pressé dans ses démonstrations, sans défaut, enfin, si l'humanité n'en exigeoit quelque'un ; un homme, dis-je, ainsi prévenu, comment pourra-t-il se persuader, que ce grand génie se soit mépris dans les matières les plus importantes, & n'ait pas su discerner assez exactement les bornes distinctes de la Foi, & de la raison ? C'est ce qui m'a persuadé, que ce seroit rendre un service utile à la Religion, & à l'Eglise, que de détromper d'une manière solide, & convaincante ceux, qui sont ainsi abusés sur le chapitre de M. Locke. J'ai cru qu'en leur faisant voir, que M. Locke a souvent bien plus de défauts, que l'humanité n'en exige, on se défieroit de ses décisions, toujours trop modestes, quand il s'agit de

de combattre le matérialisme , & toujours trop hardies , quand il s'agit de combattre la Religion , & l'Eglise.

C'est dans cette vue , que j'ai entrepris ce petit Ouvrage , moins pour défendre le sentiment du P. Malebranche , que je crois très-vrai dans le fond , que pour relever un assez grand nombre de faux raisonnemens , & de contradictions , non seulement dans l'examen de M. Locke , mais aussi dans son grand Ouvrage de l'entendement humain . J'y fais voir , par exemple , que l'idée de l'impénétrabilité ne sauroit nous venir par les sens , selon les principes mêmes de ce Philosophe , ce qui seul détruit la première partie de son système sur l'origine des idées par voie de sensation : j'y fais voir , que l'idée de Dieu , & de l'infini ne sont pas des idées de formation , ou des modes mixtes , comme les appelle M. Locke ; ce qui détruit l'autre partie de son système sur l'origine des idées par voie de réflexion . Ceux , qui auront la curiosité de parcourir la suite des sommaires de chaque chapitre dans l'Index , avant que d'entreprendre la lecture de l'Ouvrage , verront , que les questions les plus importantes de la Métaphysique viennent se ranger , comme d'elles-mêmes sous ces deux chefs généraux . Il n'est point de vérité , qui soit opposée à une autre vérité : toutes les vérités se lient l'une à l'autre par une chaîne admirable , & l'ordre , qui résulte de cet enchainement , paré de l'éclat de l'évidence ,

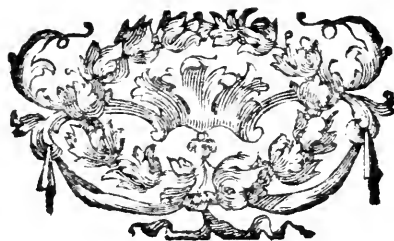
présente aux yeux de l'esprit, le spectacle le plus ravissant, un spectacle digne de sa pure intelligence. L'erreur au contraire eût non seulement opposée à la vérité, mais encore à l'erreur. L'imagination se laisse quelquefois séduire par des images, qui lui présentent l'erreur sous le masque de vérité; mais si on y prend garde, si l'esprit se consulte lui-même attentivement, il s'apercevra bien-tôt qu'il ne voit pas la liaison qu'il suppose dans les objets; il s'apercevra, que ses principes le conduisent à des conséquences, qui se détruisent l'une, l'autre, s'il se livre à ces principes; alors l'obscurité, & la confusion s'élevent de toutes parts dans ses méditations, comme autant de nuages, qui envelopent son intelligence. Fatigué de ses recherches, il regarde cette obscurité, comme une suite naturelle de ses facultés, & non du défaut de sa méthode, & sans prendre la peine de remonter à ses premières maximes pour s'en détromper, il se jette dans l'abysme funeste du doute, & de l'incertitude. En voyant donc les contradictions presque continuelles de M. Locke, on ne devra pas être surpris de son penchant à douter; on verra clairement la source de cette modestie, dont on lui fait tant d'honneur: au contraire l'étroite liaison, qui enchaîne toutes les parties du système philosophique du Pere Malebranche, pourra servir d'apologie à la noble assurance, avec laquelle il propose ses sentiments.

Je fais bien que rien n'est plus aisé, que de
mettre

mettre en opposition des passages détachés , qui s'accordent parfaitement , dès qu'on les remet en place , & de les faire passer pour autant de contradictions dans l'esprit de bien des Lecteurs: on en trouvera même des exemples dans l'examen de M. Locke par rapport au P. Malebranche . Mais je me flate qu'on ne pourra rien découvrir de tel dans les contradictions , que j'impute à M. Locke . J'ai toujours interprété son texte le plus favorablement qu'il m'a été possible , & cette attention , dont je me suis témoin à moi-même , me donne lieu d'espérer , que malgré toute l'envie qu'on pourroit avoir de couvrir les contradictions , que je lui objecte , il n'y aura personne , qui ne reconnoisse qu'il y en a au moins plusieurs si évidentes , & si palpables , qu'elles ne laissent prise à aucune interprétation favorable . Et c'est ce qui me confirme de plus en plus dans la pensée où je suis , que la philosophie de M. Locke ne lui auroit pas attiré tant d'applaudissements , si elle eût été moins favorable aux préjugés des esprits fats , en un mot , si elle ne flattoit également l'orgueil , & la paresse naturelle de l'esprit , en lui épargnant la peine de chercher , & la honte d'ignorer . La philosophie de Malebranche conduit droit au Christianisme . On ne peut s'y rendre qu'on n'éprouve , comme le dit l'Illustre Mr. De-Fontenelle dans l'éloge de Mrs. De-Mommort , & Renau , les deux bons effets , qui en sont inséparables , de devenir philo-
sophe,

fosophe , & véritable Chrétien . C'est trop pour bien des gens . On veut être Philosophe à meilleur marché . Une Philosophie , qui tient l'esprit continuellement appliqué à la recherche des vérités purement intellectuelles , sans l'égayer par les charmes de l'imagination , est une Philosophie trop gênante . Il est plutôt fait de décider à l'abri d'un grand nom , que l'esprit humain ne peut atteindre à ces fortes de vérités . Une telle décision ne coûte rien , & on ne laisse pas que de passer pour de véritables Philosophes , tandis qu'on fait passer pour visionnaires ceux , à qui il en coûte beaucoup pour aller plus loin . Voilà ce que j'ai cru devoir dire , dès l'entrée de cet Ouvrage , du fond de la doctrine de M. Locke . Je ne prétends pas qu'on s'en rapporte à mon jugement . Je demande seulement qu'on ne refuse pas de se rendre à la conviction intérieure , que pourront produire en un chacun , les preuves que j'apporte de mon sentiment . Enfin pour ce qui regarde l'attention , & l'impartialité , avec laquelle M. Locke proteste d'avoir examiné le sentiment du P. Malebranche , il en paroît trop peu dans son Livre , pour qu'on doive l'en croire sur sa parole . Un homme , qui examine uniquement dans la vue de s'instruire , ou d'instruire les autres , devrait rapporter les sentiments de son Auteur dans toute leur force , il ne devrait pas les affaiblir par des précis peu fideles , pour en triompher ensuite aux yeux d'un Lecteur , qui se fie trop

trop pour l'ordinaire à l'équité de ceux , qui critiquent . Pour ne pas tomber moi-même dans un défaut si essentiel , & si contraire à l'éclaircissement de la vérité , en répondant aux objections de M. Locke , je ne craindrai pas de m'exposer à un autre inconvenient , mais qui ne peut faire du tort qu'à moi seul , je veux dire , à l'ennui que peut causer une réponse trop exacte , en suivant pas à pas l'Auteur qu'on réfute , & rapportant ses raisonnemens en toute leur étendue . Et c'est pour diminuer en partie cet ennui , que , malgré le peu d'ordre , qui regne dans l'examen de M. Locke , j' ai divisé mon Ouvrage en Sections , & en Chapitres . Mais il est inutile de prévenir ainsi des Lecteurs éclairés . La réponse même est celle , qui doit les mettre au fait , & sur laquelle ils doivent porter leur jugement .



AVIS

A V I S.

L'Auteur n'ayant pu assister à l'impression de son Ouvrage, se flate qu'on n'attribuera pas à sa négligence les fautes de ponctuation, qui confondent le sens en plus d'un endroit. Ce qui le console, c'est que ceux, qui sont au fait de la Philosophie de Locke, ou de Malebranche, pourront aisément les corriger par eux-mêmes, & que ceux, qui ne seront pas en état de le faire, auroient de la peine même avec la correction la plus exacte à entendre les matieres, dont il s'agit.

DISSERTATION PRELIMINAIRE.

Contre ceux, qui ne condamnent, que par préjugés le sentiment du P. Malebranche sur la nature, & l'origine des idées.

1. Préjugés contre la doctrine du P. Malebranche.
2. Deux sortes d'Anti-Malebranchistes.
3. Sentiment commun des Philosophes sur la manière de voir les objets.
4. Le P. Malebranche taxé de visionnaire pour l'avoir rectifié en partie.
5. Le P. Thomassin a prévenu le P. Malebranche dans ce sentiment-là même.
6. C'est un faux préjugé, selon le P. Thomassin, que toutes les idées viennent des sens.
7. Comment Platon expliquoit l'origine des idées.
8. Comment S. Augustin a corrigé, & rectifié le sentiment de Platon.
9. Beau passage de Marsile Ficin
10. Que selon S. Augustin notre Ame est unie à des choses intelligibles, & immuables, & que ces choses sont les idées mêmes, qui sont en Dieu.
11. Que selon S. Augustin la vérité immuable, qui préside aux Esprits, est l'essence même de Dieu.
12. Que selon S. Augustin, c'est dans les raisons éternelles, ou idées archetypes qui sont en Dieu, que l'esprit voit les rapports de quantité, ou soit les propriétés immuables des nombres, & des figures.
13. Que c'est là aussi, que l'esprit voit les rapports de perfection.
14. Que c'est là aussi, où l'injuste même voit les règles de la justice.
15. Beau passage de S. Augustin, qui prouve le sentiment du P. Malebranche, que l'Ame ne se connoit que par sentiment, & que les idées ne sont pas des modalités de l'Ame.
16. Autre passage de S. Augustin, qui prouve par les mêmes principes, que c'est se contredire formellement, que d'accuser Dieu d'injustice.
17. Que selon S. Augustin, c'est dans la vérité par essence, ou dans la sagesse même de Dieu, que

l'Esprit voit toutes les vérités qu'il connoit . 18. Que cette vérité préside immédiatement aux Esprits . 19. Raisonnement concluant en faveur du sentiment du P. Malebranche , déduit de tous les passages cités de S. Augustin . 20. M. Arnaud attaque les Etres représentatifs du P. Malebranche . 21. Jugement de M. Bayle sur les réponses du P. Malebranche à M. Arnaud , & en général sur la doctrine , & le caractère d'esprit de cet Auteur . 22. Nécessité des Etres représentatifs , prouvée contre M. Arnaud par la vision béatifique : qu'il est faux par conséquent , que toute perception soit essentiellement représentative de son objet . 23. Que nulle perception n'est donc représentative de son objet . 24. Des Etres représentatifs de l'Ecole , & de leur inutilité . 25. Impossibilité des Etres représentatifs de l'Ecole , prouvée par les principes de S. Thomas . 26. Preuve par S. Thomas , que nous avons dès cette vie , quelque idée positive de la souveraine perfection , & que nous ne pouvons l'appercevoir , que par l'union immédiate de notre Esprit avec elle . 27. Ce que le P. Malebranche a ajouté au sentiment de S. Augustin sur la nature , & l'origine des idées . 28. Utilité de la distinction de l'idée , & du sentiment , introduite par le P. Malebranche , par laquelle on répond solidement à une objection , qu'on pourroit former contre la quatrième preuve de l'existence de Dieu de S. Thomas . 29. Explication du Péché originel du P. Malebranche , adoptée par M. Nicole dans ses instructions sur le Symbole .

I. **S**I l'on attendoit, à qualifier les ouvrages d'un Auteur, d'en avoir bien compris les principes, & de s'être évidemment convaincu de la vérité, ou de la fausseté de ses sentiments; rien ne seroit plus inutile, que cette Dissertation préliminaire, que j'entreprends pour justifier le P. Malebranche contre les accusations de rêveur, & de visionnaire, que lui a attiré de la part de bien des gens, son sentiment, que l'on voit tout en Dieu. Mais il s'en faut bien, qu'on doive attendre du commun des Hommes, des dispositions si justes, & si raisonnables : ceux, qui auront médité l'art de penser, ou
qui

qui auront réfléchi par eux-mêmes sur la précipitation, avec laquelle on juge si aisément, & avec une pleine assurance des choses, qu'on connoit le moins, en conviendront sans peine. Il n'y a donc pas de quoi s'étonner, que le P. Malebranche ait été, comme tant d'autres illustres Auteurs, en butte à ces fortes d'injustices. Mais si ses sentimens sont véritables, s'ils peuvent être utiles à la Religion, comme le but de cet Ouvrage est de le prouver en partie, il est bon de détromper quantité de gens, qui s'appliqueroient à les comprendre, s'ils n'étoient retenus par des préjugés peu favorables: je dis préjugés; car qu'est ce que préjugé, si non le jugement qu'on porte d'une chose, avant que de l'avoir dûment examinée? Or il seroit aisé de prouver, que nombre d'Ecrivains, qui ont exercé leur satire contre le P. Malebranche, & qui ont tâché de le tourner en ridicule, par ces faillies, & ces traits d'imagination, qui frappent toujours les Esprits foibles, ne s'étoient pas donné la peine de l'étudier; & il est encore plus certain, que ceux, qui après eux ont crié, au réveur, & au visionnaire, ont crié sur la parole de ses Ecrivains, & en se fiant un peu trop bonnement à leur décision. Je puis assurer en mon particulier d'avoir eu souvent occasion de parler avec des Sectateurs, soi-disant tels de Locke, & de Malebranche, qui n'étoient que très médiocrement informés de leurs sentimens.

2. Je distingue deux sortes d'Anti-Malebranchistes: les uns sont les prétendus Esprits forts, dont je ne m'arrêterai pas ici à peindre le caractère: pour peu qu'on ait de connoissance du Malebranchisme, il est aisé de voir ce qui les incommode dans cette Philosophie: d'ailleurs comme la liberté de penser, dont ils font profession, ne leur permet guère de respecter l'autorité, cette Dissertation ne le regarde pas.

Dans l'autre classe d'Anti-Malebranchistes, je comprends des véritables Savants, souvent grands Théologiens, qui ne s'éloignent des sentimens du P. Malebranche, qu'autant qu'ils s'imaginent, que cet Auteur emporté par la vivacité de son

génie, s'est éloigné lui-même de l'antiquité. C'est à ceux-là que je prends la liberté d'adresser cette Dissertation : que dis-je Dissertation ? une simple compilation ; où je ne m'aroge d'autre mérite, que celui de la fidélité dans les citations. Aussi ne s'agit-il ici que de vérifier des faits : c'est la voie la plus courte, & la moins suspecte pour les desabuser. La supériorité de leur génie me fait sentir, combien toute autre voie me seroit impraticable.

3. La plupart des Philosophes ont enseigné, que pour connoître un objet, il falloit que cet objet fût pénétrer jusqu'à l'Âme une espece, qui en fût comme l'image intelligible, laquelle affectant l'Âme immédiatement, lui fit appercevoir la réalité de cet objet. C'est ainsi que toute l'Ecole Peripatéticienne l'a entendu avec S. Thomas : & S. Thomas n'a fait que suivre en cela le sentiment des plus anciens Philosophes.

4. On accuse le P. Malebranche d'être visionnaire, pour avoir ajouté, que ces especes, ou images intelligibles capables de représenter à l'Âme la nature, & les propriétés immuables des choses, ne peuvent être que les idées archetypes de ces mêmes choses, idées qui sont en Dieu, comme l'explique fort bien S. Thomas, idées souverainement intelligibles, & par conséquent très-capables d'affecter une nature intelligente, telle que l'Âme, & de lui représenter la nature, & les propriétés d'un objet, dont on ne peut disconvenir qu'elles ne contiennent éminemment la réalité.

5. Avec tout cela, on ne s'est point encore avisé de traiter de visionnaire le célèbre P. Thomassin. Bien loin de là, on le respecte dans les Ecoles, & ceux-là mêmes, qui ne sont pas toujours d'accord avec lui, croiroient manquer à son égard, & avec raison, en lui contestant le titre, je ne dis pas seulement d'un grand Théologien, mais encore d'un grand Homme. Cependant le P. Thomassin éclairé des lumieres de la Philosophie de Platon, & de la Théologie de S. Augustin, a prévenu le sentiment de son Confrere : oui, le P. Thomassin établit nettement, que c'est en Dieu que nous voyons par une

vue directe, & immédiate les propriétés des nombres, & des figures, les regles du droit naturel, les loix de la justice, & de l'équité: il fait voir que S. Augustin enseigne constamment, que c'est dans la vérité immuable, que l'Esprit voit tout ce qu'il connoit d'essentiellement véritable, & que cette vérité immuable est Dieu même.

Il insiste d'après S. Augustin, sur l'importance d'une telle vérité; il soutient que les Théologiens doivent se la rendre familière avec d'autant plus de raison, que S. Augustin faisoit tous ses efforts pour l'insinuer dans l'esprit des Peuples. C'est ce qu'il faut prouver en détail.

6. Premièrement, le P. Thomassin l. 1. chap. xiv. art. 1. pose pour principe, que la maxime communément reçue, que toutes les idées nous viennent par les sens, n'est qu'un faux préjugé également contraire aux lumières de la raison, & à l'autorité des anciens Peres: „ Liqueat (ce sont ces paroles) ex „ iis, quæ hæcenus differuimus multa nos sola mente intelli- „ gere, quæ nec corporis sensu ullo hausimus, nec ullius „ phantasmatis vehiculo à sensu ad mentem trajecimus: ideo- „ que exuendum penitus esse, & ejiciendum ex animis Chri- „ stianorum Theologorum illud vulgare præjudicium, nihil „ esse in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. *Et un- „ peu plus bas*: „ Utcunque se res habeat, est tamen in intelle- „ ctu, quod non fuit in sensu, idque ita definiunt patritii Phi- „ losophi, & Patres Christiani, quos pro anticipata Dei co- „ gnitione catervatim conspirantes supra allegavimus.

7. C'est ce que Platon expliquoit par le moyen de sa fameuse reminiscence. S. Augustin versé, comme on le fait, plus que personne dans la Philosophie de Platon, avoit adopté quelques expressions, qui sembloient favoriser ce sentiment; mais il retracta ensuite ces expressions, confuta la reminiscence, & lui substitua la seule, & véritable maniere d'expliquer, comment l'Âme trouve, comme en elle-même, les idées des choses, qu'elle n'a point apperçues par les sens. C'est ainsi qu'il s'en explique dans son Livre des Retractions l. 1. chap. 8.

Illud,

„ Illud, quod dixi omnes artes animam secum attulisse mihi
 „ videri; nec aliud quicquam esse id, quod dicitur discere,
 „ quam reminisci, ac recordari: non sic accipiendum est, quasi
 „ ex hoc approbetur anima, vel hic in alio corpore, vel alibi
 „ sive in corpore, sive extra corpus aliquando vixisse, & ea,
 „ quæ interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia
 „ vita didicisse. Fieri enim potest, sicut jam in hoc opere
 „ supra diximus, ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis
 „ est, & connectitur non solum intelligibilibus, sed etiam
 „ immutabilibus rebus. *Et ibidem*: item dixi, quod in disci-
 „ plinis liberalibus eruditi, sine dubio in se illas oblivione ob-
 „ ritas eruunt discendo. & quodammodo refodiunt. Sed hoc
 „ improbo. Probabilius est enim propterea vere respondere de
 „ quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene
 „ interrogantur, quia præsens est eis, quantum id capere pos-
 „ sunt, lumen rationis æternæ, ubi hæc immutabilia vera con-
 „ spiciunt, non quia noverant aliquando, & oblitum sunt, quod
 „ Platoni, vel talibus visum est.

S. S. Augustin voyoit toujours avec admiration, qu'en interro-
 geant adroitement les personnes, même les plus ignorantes, c'est-à-dire, en les obligeant par des interrogations méthodiques à rentrer en elles-mêmes pour penser avec quelque réflexion, on les faisoit accoucher imperceptiblement de plusieurs vérités très-relevées, qu'elles n'avoient pourtant jamais apprises. Un tel prodige avoit d'autant plus de droit de frapper S. Augustin, qu'il possédoit lui-même à fond cet art merveilleux, qu'il avoit puisé dans Platon, & dans lequel M. De-Fontenelle attribue au P. Malebranche la gloire d'avoir été supérieur à Platon même. Pour l'expliquer S. Augustin se sert dans les deux endroits de ses rétractations qu'on vient de citer, de deux expressions différentes, qui renferment à la vérité le même sens; mais qui serviront à mieux éclaircir son sentiment: dans l'un il dit, que l'Âme est unie à des choses non seulement intelligibles, mais encore immuables: dans l'autre il dit, que ceux, qui sans avoir appris les Sciences, répondent pertinem-
 ment

ment aux questions qu'on leur fait, quand on les interroge, comme il faut, ne répondent vrai, que parceque la lumiere de la raison éternelle est présente à leur esprit, où ils voient ces vérités immuables. Nous prouverons bien-tôt que ces choses intelligibles, & immuables, auxquelles, selon S. Augustin, notre Ame est unie, & immédiatement unie, comme il s'en explique ailleurs, *nulla interposita creatura*, ne sont dans le sentiment de ce Pere, que les idées archetypes des choses, qui sont en Dieu: nous prouverons que la lumiere de la raison éternelle, qui préside a notre entendement, qui l'éclaire, & le vivifie, n'est non plus que la Sagesse Divine, en tant qu'elle renferme les idées de toutes choses.

9. C'est ainsi d'abord, que l'a entendu le P. Thomassin, qui après les textes, que je viens de citer, ajoute ces paroles :
 „ Lumen ergo veritatis æternæ, Deum, sine sensus, sine magi-
 „ stri opera, per se ipsam videt animæ oculus, mens. Le P. Ma-
 lebranche a-t-il rien dit de plus formel? C'est ce qu'il éclaircit encore par un long passage de Marsile Ficin surnommé le Platon Toscan. J'aurois pu me dispenser de le rapporter; mais il est si beau, que j'ai cru qu'il feroit plaisir à bien des Lecteurs. „ Docent hoc (Deum esse) communes quoque bonita-
 „ tis, veritatisque ipsius intelligentiæ, quas in superioribus
 „ probavimus inesse mentibus omnium, ex eo quod vera, &
 „ bona assidue comparant. Quod si veritas ipsa, & bonitas Deus
 „ est, sequitur, ut Deus toties hominum mentibus illucescat,
 „ quoties per Deum tanquam normam, vera, & bona dijudi-
 „ camus. Docet idem etiam ipsius *Esse* notio omnibus insita;
 „ nam omnes homines judicant illud quidem nullo modo esse,
 „ istud vero esse, sed imperfecto modo, hoc esse modo per-
 „ fectiori. Talis autem in essendo gradatio, neque fit, neque
 „ cognoscitur, nisi per accessum ad Esse summum, qui Deus
 „ est, atque inde recessum. Accessum vero ad ipsum, vel re-
 „ cessum ab ipso videre non potest, nisi qui ipsum videt &c.
 „ Accedit ad hæc quod ipsum *Esse* usque adeo perspicue ful-
 „ get, ut nequeat cogitari non esse. Sicut enim ipsum, quod
 dicitur

„ dicitur nihil, occurrit nobis, ut expers omnino effendi, ita
 „ *Esse* occurrit, ut expers omnino non effendi &c. hac ratio-
 „ ne *Esse*, Occurrit nobis evidentissime; & recte animadver-
 „ tentibus occurrit ut *Deus*. Quod duabus præterea rationibus
 „ confirmatur. Prima, quia *Esse* usque adeo manifestum est, ut
 „ singulis, quæ cognoscuntur, cognoscatur & ipsum. Qui enim
 „ hominem vocat & album, esse in hominis specie & albi.
 „ Secunda, quia per ipsum *Esse* cætera cognoscuntur, ipsum
 „ vero per semetipsum &c. Ipsum ergo *Esse* absolutum, qui
 „ *Deus* est, primum est, quod mentibus miro quodam pacto
 „ se offert, quod illabatur, quod effulget, quod cætera om-
 „ nia patefacit. Cujus formam, & notionem, quamvis perpe-
 „ tuam, in nobis quodammodo possideamus, perque illam,
 „ & in illâ reliqua cognoscamus, non tamen istud animad-
 „ vertimus.

10. Je reviens à mon sujet. Je dois prouver, que ces choses in-
 telligibles, & immuables, auxquelles, selon S. Augustin, no-
 tre Ame est unie, & dans lesquelles nous voyons les vérités
 immuables, que nous connoissons, ne sont dans le sentiment
 de ce Pere, que les idées mêmes des choses, qui sont en Dieu.
 „ Ideas (dit-il l. 83. q. q. 46.) latine possumus vel formas,
 „ vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur.
 „ Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem
 „ proprietate discedimus: rationes enim græce λόγοι appel-
 „ lantur, non ideæ: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti vo-
 „ luerit, a re ipsa non errabit. Sunt namque ideæ principales
 „ formæ quædam, vel rationes rerum, stabiles, atque incom-
 „ mutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ;
 „ ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intel-
 „ ligentia continentur. Et cum ipsæ neque oriantur, neque
 „ intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod
 „ oriri, & interire potest. Il ne fera pas hors de propos de
 remarquer le cas, que S. Augustin fait de la connoissance de
 ces idées. „ Tanta vis (dit-il) in his constituitur, ut nisi iis
 „ intellectis nemo Sapiens esse possit.

„ Quis Religiosus, (dit encore S. Augustin) & vera Reli-
 „ gione imbutus, quamvis hæc nondum possit intueri, negare
 „ tamen audeat, imo non etiam profiteatur, omnia quæ sunt,
 „ id est quæcumque in suo genere propria quadam natura con-
 „ tinentur, ut sint, Deo auctore, esse procreata, eoque au-
 „ ctore omnia, quæ vivunt, vivere; atque universalem re-
 „ rum incolumitatem, ordinemque ipsum, quo ea, quæ mu-
 „ tantur, suos naturales cursus certo moderamine celebrant,
 „ summi Dei legibus contineri, atque gubernari? Quo con-
 „ stituto, atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationa-
 „ biliter omnia condidisse? Quod si recte dici, & credi non
 „ potest, restat ut omnia ratione sint condita; nec eadem ra-
 „ tione homo qua equus: hoc enim absurdum est existimare.
 „ Singula igitur propriis creata sunt rationibus. Has autem
 „ rationes, ubi arbitrandum est esse, nisi in mente Creatoris?
 „ Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secun-
 „ dum id constitueret, quod constituebat: nam hoc opinari
 „ sacrilegum est. Quod si hæ rerum omnium creandarum, crea-
 „ tarumque rationes in mente Divina continentur, neque in
 „ Divina mente quidquam, nisi æternum, atque immutabile,
 „ potest esse; atque has rerum rationes principales appellat
 „ ideas Plato, non solum sunt ideæ, sed ipsæ vere sunt, quia
 „ æternæ sunt, & ejusmodi, atque incommutabiles manent,
 „ quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo
 „ modo est.

Et tract. I. in Evang. Joan. „ Quod factum est, in ipso vita
 „ erat. Quid est hoc? Facta est terra, sed ipsa terra, quæ facta
 „ est, non est vita: est autem in ipsa Sapiencia spiritualiter
 „ ratio quædam, qua terra facta est. Ce passage sert à éclair-
 „ cir cet autre, où S. Augustin dit, que l'Âme n'est éclairée,
 „ n'est vivifiée, n'est béatifiée, que par la substance de Dieu.
 „ L'Âme est éclairée par la lumière de la raison éternelle: &
 „ cette lumière n'est autre, que les idées souverainement intelli-
 „ gibles, qui sont en Dieu. Ces idées sont vie en Dieu: ainsi
 „ en éclairant l'Âme, elles la vivifient; puisque la vie, & la

félicité de l'Ame ne confifte qu'à connoître la vérité , & à en jouir : *Gaudium ex veritate* , comme parle S. Auguftin .

„ Nec Plato quidem (dit encore S. Aug. l. 1. *Retract.* cap. 3.)
 „ in hoc erravit , quia eſſe mundum intelligibilem dixit , ſi non
 „ vocabulum , quod Eccleſiaſtica conſuetudini in re illa non
 „ uſitatum eſt , ſed ipſam rem velimus attendere : mundum
 „ quippe ille intelligibilem dixit , ipſam rationem ſempiter-
 „ nam , atque incommutabilem , qua fecit Deus mundum . Quam
 „ qui eſſe negat , ſequitur ut dicat , irrationabiliter Deum fe-
 „ ciſſe quod fecit , aut cum faceret , & antequam faceret , ne-
 „ ſciſſe quid taceret , ſi apud eum ratio faciendi non erat . Si
 „ vero erat , ſicut erat , ipſam videtur Plato vocaſſe intelli-
 „ gibilem mundum . Ce terme de monde intelligible , que S. Au-
 guſtin dit n'être pas d'uſage Eccleſiaſtique , ne doit faire peine
 à perſonne ; car , comme dit fort bien le P. Thomaffin ſur cet
 endroit l. 3. chap. 18. art. 4. „ Porro quod hic Auguſtinus
 „ monet vocem illam intelligibilis mundi , nec dum ſua ætate
 „ uſitatam fuiſſe Eccleſiaſtica conſuetudini , non inde nos quif-
 „ quam inſimulare debet , qui eas voces nonnunquam uſurpa-
 „ verimus . Multa enim vocabula olim nova , & inuſitata
 „ mollivit uſus .

Il eſt donc clair par les paſſages , qu'on vient de rapporter , que les choſes immuables , & intelligibles , auxquelles notre Ame eſt unie , ſelon S. Auguſtin , ſont les raiſons éternelles , par leſquelles Dieu a connu toutes choſes dès l'éternité , & ſelon leſquelles il a formé dans le tems tout ce qu'il a voulu créer : qu'outre le monde matériel , il eſt encore un monde intelligible , qui eſt en Dieu , & qui eſt la raiſon , ou l'idée archetype de ce monde , & qu'ainſi les choſes périffables , les créatures mêmes inanimées vivent en Dieu de toute éternité , en tant que les idées archetypes , qui en contiennent la réalité , & la perfection ſe trouvent en Dieu , & que tout ce qui eſt en Dieu , étant Dieu , vit de la vie même de Dieu . Je n'inſiſte pas davantage ſur cette doctrine , qui eſt commune parmi les Théologiens .

II. Je dois prouver en second lieu , avant que de venir à la conclusion de ce discours , que la vérité immuable , qui , selon S. Augustin , préside à tous les Esprits , qui les pénètre , & les éclaire , n'est non plus dans le sentiment de ce Pere , que l'Essence même de Dieu , qui agit d'une maniere intelligible sur les Esprits . C'est à quoi un passage , ou deux suffiront sans peine . „ Hanc ergo veritatem (dit S. Aug. de lib. arb. l. 2. c. 11.) de qua jam diu loquimur , & in qua una tam
 „ multa conspiciamus , excellentiorem putas esse , quam mens
 „ nostra est , an æqualem mentibus nostris , an etiam inferior
 „ rem . Sed si esset inferior , non secundum illam , sed de illa
 „ judicaremus , sicut judicamus de corporibus
 „ & judicamus hæc secundum illas interiores regulas veritatis ,
 „ quas communiter cernimus . De ipsis vero nullo modo quis
 „ judicat . Cum enim quis dixerit æterna temporalibus esse
 „ potiora , aut septem , & tria decem esse ; nemo dicit ita esse
 „ debuisse ; sed tantum ita esse cognoscens , non examinatur cor
 „ rigit , sed lætatur inventor . Si autem esset æqualis mentibus
 „ nostris , mutabilis etiam ipsa esset . Quare si nec inferior ,
 „ nec æqualis est , restat ut sit superior , atque excellentior .
 Sur quoi le F. Thomassin réfléchit avec raison . „ Cum ergo
 „ jam perventum sit ad aliquid æternum , & incommutable ,
 „ quod mentibus nostris superius sit ; dubium jam esse non po
 „ test , quin ad Deum attigerimus .

C'est ce que S. Augustin confirme encore admirablement dans son Livre de ver. Rel. c. 30. 31. „ Nec jam illud ambi
 „ gendum est , incommutabilem naturam , quæ supra rationalem
 „ animam sit , Deum esse , & ibi esse primam vitam , & pri
 „ mam essentiam , ubi est prima sapientia : nam hæc est illa
 „ incommutabilis veritas , quæ lex omnium artium recte dici
 „ tur , & ars omnipotentis Artificis . Itaque cum se anima
 „ sentiat , nec corporum , morumque speciem judicare secundum
 „ se ipsam , simul oportet agnoscat præstare suam naturam ei natu
 „ ræ , de qua judicat ; præstare autem sibi eam naturam , secun
 „ dum quam judicat , & de qua judicare nullo modo potest .

Cette vérité éternelle , qui préside à l'Ame , est donc , selon S. Augustin , une vérité substantielle , une nature immuable ; & intelligible , supérieure à la nature de l'homme : cette vérité est en un mot la première vie , la première essence , la première sagesse . Pour mieux comprendre ceci , il faudroit être au fait de la manière admirable , dont S. Augustin explique en plusieurs endroits de ces Ouvrages , comment Dieu est l'Être , la vérité , la bonté , la sagesse même , qu'il est ce qui est représenté par les idées pures de ces choses , dégagées de tous les phantômes , dont l'imagination les couvre , & les défigure . Mais ces idées si pures , dit S. Augustin , comme des éclairs ne brillent que par intervalle à l'esprit , & ces phantômes , ces nuages de l'imagination reviennent bientôt les obscurcir , les confondre , & les éteindre .

12. Après avoir expliqué quelles sont ces choses immuables , & intelligibles , auxquelles nos Ames sont unies , & quelle est cette lumière de la vérité éternelle , qui préside à nos Esprits , il n'y a plus de difficulté à démontrer que , selon S. Augustin , c'est dans ces choses immuables , & intelligibles , c'est-à-dire , dans les raisons éternelles , & dans les idées archetypes des choses , qui sont en Dieu , & dans cette première vérité , que les hommes voient les propriétés immuables des nombres , & des figures , leurs rapports , & leurs proportions , que c'est là qu'ils voient aussi les rapports de perfection , d'où résulte l'ordre , source du droit naturel ; que c'est là , où l'injuste même , & l'impie voient les règles de la justice , & de la sainteté . Je n'apporterai pas tous les passages , qui pourroient le montrer invinciblement , il faudroit pour cela transcrire une bonne partie de plusieurs Livres de S. Augustin : je me contenterai donc d'un petit nombre , sans pouvoir donner d'autre raison de mon choix , si non que pour m'épargner un travail plus pénible , j'ai choisi dans le P. Thomassin ceux , qui se sont présentés les premiers ; & qu'il a accompagnés de ses réflexions , pour en mieux faire sentir la force .

„ Quoad numeros (dit le P. Thomassin I. VI. c. X. art. 2.

& fuiv.) cum omnes numeri unitate sæpius replicata conflent,
 „ nec fenſu, nec phantafia videntur numeri, quia nec fenſu,
 „ nec phantafia videtur proprie unitas, ſed mente ſola; cum-
 „ que immutabilis, & ſempiterna videatur, **VIDETUR DEUS.**
 „ Unitatis & numerorum, & innumerabilium, &
 „ ineffabiliter mirabilium, quibus ſcatent proprietatum veri-
 „ tas, & hujus veritatis neceſſitas, quæ non potuit non eſſe,
 „ ac immutabilitas, quæ non poteſt aliter eſſe, & æternitas,
 „ quæ non poteſt non ſemper eſſe, evidentiffime cernitur, &
 „ clariffime videtur, & aliud tamen quam Deus, cum tot Di-
 „ vinas prægeſtet dotes, eſſe non videtur Jam quoad
 „ figuras Nulli in rerum natura ſunt circuli, nullæ
 „ ſphæræ, nullæ hujusmodi figuræ, quæ apprime, & exactif-
 „ ſime definitionibus, legibusque conſentiant, quas ipſis præ-
 „ ſcriptas eſſe ſola mente contuemur In Deo ergo,
 „ ut in principatu ſummo numerorum, ut in ipſa unitatis, &
 „ æqualitatis arce, ut in arte artium, & artium lege, hæc
 „ omnia conſpiciuntur, & quidem cum ſumma evidentix luce
 „ perſpiciuntur. Denique harum figurarum, ipſiſque inhæren-
 „ tium proprietatum & numeroſitate, & admirabilitate inenar-
 „ rabilium veritas, & veritatis neceſſitas, immutabilitas, æter-
 „ nitas, creatam naturam omnem exuperat, & tamen oculo
 „ mentis perſpicue, certiffimeque videtur : **DEUS ERGO**
 „ **VIDETUR.**

Tel eſt l'extrait, que fait le P. Thomaffin de quelques paſ-
 ſages un peu longs de S. Auguſtin : après quoi le Saint Pere
 conclut l. 2. de lib. arb. cap. 8. „ His, & talibus multis do-
 „ cumentis coguntur fateri, quibus diſputantibus Deus dona-
 „ vit ingenium, & pertinacia caliginem non obducit, ratio-
 „ nem, veritatemque numerorum, & ad ſenſus corporis non
 „ pertinere, & invertibilem, ſinceramque conſiſtere, & om-
 „ nibus ratiocinantibus eſſe communem. Voici maintenant le
 Commentaire du P. Thomaffin, que je diſtinguerai du texte
 dans la ſuite par les noms de l'Auteur, & du Commentateur.
 „ Veritas ergo iſta cum intelligibilis, invertibilis, æterna ſit

(C'eſt

(C'est ce qu'on a prouvé plus haut) Deus est. Et in retract.
 „ agens de l. 6. de Mus. *Augustinus*. Res in eo digna cogni-
 „ tione versatur, quomodo a corporalibus, & spiritalibus, sed
 „ mutabilibus numeris, perveniatur ad immutabiles numeros,
 „ qui jam in ipsa sunt immutabili veritate: & sic invisibilia
 „ Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. *Tho-*
 „ *massinus*: vides numeros, qui tam conspiciuntur, in-
 „ commutabiles videri, & in Deo, qui incommutabilis est ve-
 „ ritas, videri. Et alibi: *Augustinus*: incommutabilem veri-
 „ tatem numerorum quasi cubile, & penetrabile, vel regionem
 „ quamdam, habitaculum, sedemque numerorum. Et infra:
 „ Omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris
 „ modis secretum, & publicum lumen presto esse ac se præ-
 „ bere communiter. Et infra: Transcende ergo & animum ar-
 „ tificis, ut numerum sempiternum videas; Jam tibi sapientia
 „ de ipsa interiore sede fulgebit, & de ipso secretario veri-
 „ tatis. *Thomassinus*: Constantissime ergo assuevit videri nu-
 „ merorum æternam veritatem, & immutabilem, Deum. Quoad
 „ figuras autem, *Augustinus* de ver. Rel. c. 30. Cum in om-
 „ nibus artibus convenientia placeat, qua una salva & pul-
 „ chra sunt omnia: ipsa vero convenientia æqualitatem, uni-
 „ tatemque appetat, vel similitudine partium parium, vel gra-
 „ datione disparium; quis est, qui summam æqualitatem, vel
 „ similitudinem in corporibus inveniat, audeatque dicere, cum
 „ diligenter consideraverit, quodlibet corpus vere, ac simpli-
 „ citer unum esse, cum omnia vel de specie in speciem, vel
 „ de loco in locum transendo mutantur, & partibus constent
 „ sua loca obtinentibus, per quæ in spatia diversa dividuntur?
 „ Porro ipsa vera æqualitas, ac similitudo, atque ipsa vera, &
 „ prima unitas non oculis carnis, neque ullo tali sensu, sed
 „ mente intellecta conspicitur. Unde enim in corporibus, qua-
 „ liscumque appeteretur æqualitas, aut unde convincerentur
 „ longe plurimum differre a perfecta, nisi ea, quæ perfecta
 „ est, mente videretur? Si tamen quæ facta non est, perfecta
 „ dicenda est: & illa nec loco tumida est, nec mutabilis tempore.

„ *Thomassinus* : principalem ergo æqualitatem non fenſu , non
 „ phantaſmate , ſed ſola mente videri ita arguit , ex eaque uti
 „ lege omnium artium opera dijudicari Cum autem
 „ æqualitas illa immutabilis , & immenſa fit , nec tempori , nec
 „ loco obnoxia , cum perfectæ , nec tamen factæ fit , cum lex fit ,
 „ de qua non judicant , ſed ſecundum quam ut longe ſuperio-
 „ rem , & ſupremam judicant mentes omnes creatæ , haud dubio
 „ Deus ipſe eſt & lex artium , & ars omnipotentis Artificis ,
 „ ut ſubdit ibidem *Auguſtinus* : hæc autem lex omnium artium ,
 „ cum fit omnino incommutabilis ; mens vero humana , cui ta-
 „ lem legem videre conſeſſum eſt , mutabilitatem pati poſſit er-
 „ roris , ſatis apparet ſupra mentem noſtram eſſe legem , quæ
 „ veritas dicitur : *Et ruruſus* : hæc eſt illa incommutabilis veritas ,
 „ quæ lex omnium artium recte dicitur , & ars omnipotentis
 „ Artificis . *Thomassinus* : hinc ergo pateſcit Deum videri , cum
 „ lex illa & veritas æqualitatis , & unitatis per ſolam mentem
 „ videtur . *Et alibi ruruſum* : Hæccine amare facile eſt animæ ,
 „ in quibus nihil , niſi æqualitatem , & ſimilitudinem appetit , &
 „ paulo diligentius conſiderans , vix ejus extremam umbram ,
 „ veſtigiumque cognofcit ? Deum vero amare difficile eſt , quem
 „ in quantum poteſt adhuc ſordida , & faucia cogitans , nihil in
 „ eo inæquale , nihil ſui diſſimile , nihil diſcluſum locis , nihil
 „ variatum tempore ſuſpicatur ? An extruere moles ædificiorum ,
 „ & hujusmodi operibus delectat extendi , in quibus quid niſi
 „ numeri placeat ? Non enim aliud invenio , quod in his æquale ,
 „ & ſimile dicatur , quod non derideat ratio diſciplinæ . Quod
 „ ſi ita eſt , cur ab illa veriſſima æqualitatis arce ad iſta dela-
 „ bitur , & ruinis ſuis terrenas machinas erigit ? *Thomassinus* :
 „ Vides æqualitatem ipſam Deum eſſe , & illam mente noſtra
 „ videri , & uſque adeo clare , certoque videri , ut plus quodam-
 „ modo quam corpora videatur .

13. Voila pour les rapports de quantité : venons aux rap-
 ports de perfections . C'eſt par ces rapports , que nous jugeons
 qu'une choſe eſt meilleure , ou plus parfaite qu'une autre .
 Voici donc comment S. Auguſtin ſ'explique à ce ſujet de lib.
 arb.

arb. l. 3. c. 5. „ Humana anima naturaliter Divinis , ex qui-
 „ bus pendet, rationibus connexa, cum dicit melius hoc fie-
 „ ret quam illud, si verum dicit, & videt quod dicit, in illis,
 „ quibus connexa est, rationibus videt. Or nous avons vû ci-
 dessus, que ces *raisons* Divines, auxquelles l'Ame est unie, &
 dont, ajoute ici S. Augustin, l'Ame dépend, ne sont que les
 idées mêmes des choses, qui sont en Dieu.

C'est par ces rapports de perfection, que l'homme voit en
 Dieu, qu'il doit régler, dit S. Augustin, ses jugements, & sa
 conduite. „ Sublimioris rationis (de Trinit. l. 12. c. 2.) judi-
 „ care de istis corporalibus secundum rationes incorporales, &
 „ sempiternas. Quæ nisi supra mentem humanam essent, incom-
 „ mutabiles profecto non essent; atque his nisi subjungeretur
 „ aliquid nostrum, non secundum eas possemus judicare de
 „ corporalibus &c. Illud vero nostrum, quod in actione cor-
 „ poralium, atque temporalium tractandorum ita versatur, ut
 „ non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est:
 „ sed ex illa rationali mentis nostræ substantia, qua subhære-
 „ mus intelligibili, atque incommutabili veritati, tanquam
 „ ductum, & inferioribus tractandis, gubernandisque deputa-
 „ tum est. *Et chap. 7.* Sicut de natura mentis diximus, quia
 „ & si tota contempleretur veritatem, imago Dei est, & cum
 „ ex ea distribuitur, & quadam intentione derivatur ad actio-
 „ nem temporalium, nihilominus ex qua parte conspectam con-
 „ sulit veritatem, imago Dei est; ex qua vero intenditur in-
 „ agenda inferiora, non est imago Dei.

Ces passages ont donné lieu au P. Thomassin de distinguer
 dans l'homme ces trois facultés, l'entendement, la raison, &
 le sens, comme aussi ces trois opérations, qui leur répondent,
 l'intelligence, la science, & le sentiment. C'est par l'intelli-
 gence que l'Ame apperçoit les vérités éternelles, & immua-
 bles, c'est par le sens qu'elle reçoit les impressions des choses
 matérielles, & sensibles: & la raison, qui tient le milieu en-
 tre l'intelligence, & le sentiment, écoute, pour ainsi dire,
 l'intelligence pour juger du sentiment: elle apprend de
 l'intelli-

l'intelligence les loix invariables, & par ces loix, elle juge des choses temporelles, qu'elle apperçoit par les sens.

14. Passons aux regles de la justice : „ Quid sit animus ,
 (dit S. August. l. 8. de Trin. c. 6.) novimus ex nobis , inest
 „ enim animus nobis. Sed ubi novimus quid sit justus , etiam
 „ cum justi nondum sumus? Si extra nos novimus , in aliquo
 „ corpore novimus? Sed non est ista res corporis. In nobis
 „ igitur novimus quid sit justus. Non enim alibi hoc inve-
 „ nio , cum quæro , ut hoc eloquar , nisi apud meipsum . Et
 „ si interrogem alium , quid sit justus , apud seipsum quærit
 „ quod respondeat. An illud , quod videt , veritas est inte-
 „ rior , præsens animo , qui eam valet intueri? Neque om-
 „ nes valent. Et qui intueri valent , hoc etiam quod intuen-
 „ tur , non omnes sunt , hoc est , non sunt etiam ipsi justii
 „ animi ; sicut possunt videre , ac dicere , quid sit justus ani-
 „ mus. Quod unde esse potuerunt , nisi inhærendo etiam ipsi
 „ formæ quam intuentur , ut inde formentur , & sint justii
 „ animi &c. Homo ergo , qui creditur justus , ex ea forma ,
 „ & veritate diligitur , quam cernit , & intelligit apud
 „ se ille , qui diligit ; ipsa vero forma , & veritas , non est
 „ quomodo aliunde diligitur.

15. On voit ici formellement le sentiment du P. Malebranche. L'Âme se connoit elle-même , de la façon , dont elle se connoit en cette vie par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même : mais elle ne connoit la justice , qu'en voyant la forme même de la justice. Or cette forme , & cette vérité est Dieu même ; car , comme le dit ici S. Augustin , on l'aime pour elle-même : d'ailleurs la justice ne peut nous être représentée par aucune idée distinguée d'elle , comme le dit encore expressément S. Augustin : „ Neque enim invenimus aliquid
 „ tale præter ipsam , ut eam , cum incognita est , credendo di-
 „ ligamus , ex eo quod jam tale aliquid novimus. Quidquid
 „ enim tale perspexeris , ipsa est , & non est quicquam tale ,
 „ quoniam sola ipsa talis est , qualis ipsa est. *Idem Augustinus*
 de Trin. l. 14. c. 15. „ Hinc est quod etiam impii cogitant

„ æternitatem , & multa recte reprehendunt , recteque laudant
 „ in moribus hominum . Quibus ea tandem regulis judicant ,
 „ nisi in quibus vident , quemadmodum quisque vivere debeat ,
 „ etiamfi nec ipsi eodem modo vivant ? Ubi eas vident ?
 „ **NEQUE ENIM IN SUA NATURA** , cum procul dubio
 „ mente ista videantur , eorumque mentes constet esse muta-
 „ biles ; has vero regulas immutabiles videat , quisquis in eis
 „ & hoc videre potuerit : nec in habitu suæ mentis , cum illæ
 „ regulæ sint justitiæ , mentes vero eorum constet esse injustas .
 „ Ubinam sunt istæ regulæ scriptæ , ubi quid sit justum , &
 „ injustus agnoscit , ubi cernit habendum esse quod non ha-
 „ bet ? Ubi ergo scriptæ sunt , nisi in libro lucis illius , quæ
 „ veritas dicitur ? Unde omnis lex justa describitur , & in cor-
 „ hominis , qui operatur justitiam non migrando , sed tanquam
 „ imprimendo transfertur , sicut imago ex annulo , & in ce-
 „ ram transit , & annulum non relinquit . Qui vero non ope-
 „ ratur , & tamen videt quid operandum sit , ipse est , qui ab
 „ illa luce avertitur , à qua tamen tangitur . Peut-on mé-
 „ connoître en de telles expressions le sentiment du P. Ma-
 „ lebranche .

Le P. Thomassin ne peut se rassasier d'inculquer un tel sen-
 timent . „ Tanti hæc mihi videntur , dit-il l. 3. c. 16. art. 1.
 „ esse momenti , ad mentem nostram illustrandam , roboran-
 „ damque puris , castisque , & Deo dignis regulis , ac lumini-
 „ bus , & ad res Divinas dispiciendas , ac pertractandas , ut
 „ nunquam nimis inculcari , repetique posse ea putem .

16. Mais écoutons-le , qui va rapporter un autre admira-
 ble passage de S. Augustin , où ce Saint Pere fondé sur la do-
 ctine , que nous venons d'exposer , démontre invinciblement
 aux impies , qu'on ne sauroit sans contradiction prétendre ac-
 cuser Dieu d'injustice . „ Ecce (dit S. Aug. enarr. in ps. 61.)
 „ reprehendis Deum , quasi de iniquitate . Non reprehenderes
 „ iniquitatem , nisi videndo justitiam . Unde enim scis , quia
 „ hoc injustum est , nisi scias quid sit justum ? Vides hoc inju-
 „ stum esse , utique ex aliqua regula justitiæ , cui comparans
 quod

„ quod vides pravum, & cernens non convenire rectitudini re-
 „ gulæ tuæ, reprehendis tanquam artifex discernens justum ab
 „ injusto. Ergo, quæro a te, justum hoc esse unde vides?
 „ Unde illud nescio quid, quo aspergitur anima tua, ex mul-
 „ tis partibus in caligine constituta, nescio quid hoc, quod
 „ coruscat menti tuæ? Unde hoc justum? Itane non habet fon-
 „ tem suum? A te tibi est quod justum est, & tu tibi dare
 „ potes justitiam? Nemo sibi dat quod non habet. Ergo cum
 „ sis injustus, esse non potes justus, nisi convertendo te ad
 „ quamdam justitiam manentem, a qua si recedis, injustus es,
 „ ad quam si accedis, justus es. Te recedente, non deficit,
 „ te accedente, non crescit. Ubi est ergo ista? Vade illuc,
 „ ubi semel locutus est Deus, & ibi invenies fontem justitiæ,
 „ ubi est fons vitæ. Cette justice, dont parle ici S. Augustin,
 n'est évidemment que Dieu même, & c'est pourtant dans cette
 justice même qu'il soutient, que nous voyons les regles de la
 justice: & comme l'impie ne peut condamner Dieu d'injustice
 sans connoître la justice, & que la justice, par laquelle il
 juge de l'injustice, est Dieu, il se contredit lui-même en ac-
 cusant d'injustice la justice. Le P. Thomassin, pour animer les
 Théologiens à se rendre familières de telles idées, remarque
 que S. Augustin prêchoit ceci au simple peuple.

17. Il est donc évident par tous les passages, qu'on a rap-
 portés jusq'ici, que S. Augustin a cru constamment, que pour
 connoître un objet immuable, tel que l'essence, & les proprié-
 tés des choses, il faut que cet objet, en tant qu'intelligible,
 & immuable, soit immédiatement présent à l'esprit, & que
 l'objet, en tant qu'intelligible, & immuable, n'est autre que
 la raison éternelle, & l'idée archetype de l'objet périssable,
 & créé. Il n'en faudroit pas davantage pour convaincre tout
 esprit équitable; mais persuadé que je suis, que ceux, pour
 qui j'écris, ne peuvent s'ennuyer à entendre parler S. Augu-
 stin, je suivrai le fil de ma Dissertation, & je prouverai en-
 core, que cette vérité éternelle, qui est Dieu, selon S. Augu-
 stin, est aussi, selon ce Pere, la seule lumière, qui puisse

éclairer notre esprit, & nous donner par sa présence immé-
 diate l'intelligence des vérités immuables, & qu'en vain vou-
 droit-on nous les enseigner, si l'esprit en consultant cette lu-
 mière, ne venoit à les y découvrir. „ De universis, (dit-il,
 l. de Mag. c. 11.) quæ intelligimus, non loquentem qui per-
 „ sonat foris, sed intus ipsi menti præidentem consulimus ve-
 „ ritatem, verbis fortasse, ut consulamus admoniti. Ille autem,
 „ qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare di-
 „ ctus est Christus, idest incommutabilis Dei virtus, atque
 „ sempiterna sapientia. *Et rursus c. 13.* Cum vero de iis
 „ agitur, quæ mente conspiciuntur, ea quidem loquimur, quæ
 „ præsentia contuemur, in illa interiore luce veritatis, qua
 „ ille, qui dicitur homo interior, illustratur, & fruitur. Sed
 „ tunc quoque noster auditor, si & ipse illo secreto, ac sim-
 „ plici oculo videt, novit quod dico, sua contemplatione non
 „ verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo, vera dicens,
 „ vera intuentem. Docetur enim non verbis meis, sed ipsis
 „ rebus, Deo pandente manifestius. Itaque de his etiam in-
 „ terrogatus respondere posset. Quid autem absurdus, quam
 „ eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam
 „ loquerer, ea interrogatus exponere? Quamob-
 „ rem in iis etiam, quæ mente cernuntur, frustra cernentis
 „ loquelas audit, quisquis eas cernere non potest; nisi quia
 „ talia quædã ignorantur, utile est credere. Quisquis autem
 „ cernere potest, intus est discipulus veritatis, foris iudex lo-
 „ quentis, vel potius ipsius locutionis. Nam plerumque scit
 „ illa, quæ dicta sunt, illo ipso nesciente, qui dixit. Veluti
 „ si quisquam Epicureis credens, & animam mortalem putans,
 „ eas rationes, quæ de immortalitate ejus a prudentioribus tra-
 „ ctatæ sunt, eloquatur, illo audiente qui spiritualia intueri
 „ potest. Judicat iste eum vera dicere; at ille, qui dicit, utrum
 „ vera dicat, ignorat, imo falsissima existimat. Num igitur pu-
 „ tandus est ea docere, quæ nescit?

Non seulement S. Augustin établit nettement, que les Hom-
 mes ne sauroient rien nous apprendre, & qu'ils ne peuvent tout

au plus que tourner notre attention à consulter la vérité intérieure, qui habite en nous; mais il découvre encore en grand Philosophe la source du préjugé commun, qui nous fait regarder les hommes, comme nos véritables maîtres. C'est dans son liv. de magist. chap. dernier. „ Falluntur homines, „ ut eos, qui non sunt, magistros vocent, quia plerumque „ inter tempus locutionis, & tempus cognitionis, nulla mora „ interponitur; & quoniam post admonitionem fermocinantis „ cito intus discunt, foris se ab eo, qui admonuit didicisse „ arbitrantur. Voilà en effet ce qui trompe la plupart des hommes dans leurs jugements, comme l'a depuis fort-bien remarqué l'Auteur de l'art de penser: *hoc post hoc: ergo ex hoc.* Mais un tel sophisme n'en a pu imposer à un génie, tel que S. Augustin. Et c'est en suivant les avis de ce sage moniteur, que le P. Malebranche a découvert dans la même lumière les mêmes vérités.

Le P. Thomassin nourri de la lecture de S. Augustin n'étoit pas moins vivement pénétré. „ Ne ipsi quidem (dit-il l. 3. chap. 6. art. 9.) artium fabriliū magistri opificia sua „ possunt ad eum perfectionis apicem provehere, quo contendent, nisi sempiternam consulant veritatem Unde „ Augustinus de fabris differens: tu fabro corpus, tu animum „ membris imperitantem fecisti, tu sensum corporis, quo interpretate trajiciat ab animo ad materiam id quod facit, & „ renuntiet animo quid factum sit, ut ille intus consulat præfidentem sibi veritatem, an bene factum sit. *Thomassinus*: „ quid usquam quæso non referendum erit rerum nostrarum ad „ summam veritatem, si & fabrilia referantur opera? Quid magis innoxie poterat indulgeri humanæ menti, ut se unam de „ his consuleret, se audiret, sibi obsequeretur? At ne id quidem patitur casta, & germana Patrum Theologia.

18. Cette vérité immuable préside aux esprits immédiatement, comme cause exemplaire de leurs perceptions. „ Inter mentem „ nostram (dit encore S. Augustin l. de ver. Relig. c. ult.) *Qua* „ illum intelligimus Patrem, & veritatem, idest, lucem interioriorem,

riorem, qua illum intelligimus, nulla interposita creatura
 est. *Et l. 81. qu. q. 41.* Cum homo possit esse particeps sa-
 pientiae secundum interiorem hominem, secundum seipsum,
 ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita natura for-
 metur, & ideo nihil sit Deo conjunctius. *Et plus bas :* ad
 imaginem mentem factam volunt, quia nullâ substantia in-
 terpositâ ab ipsa formatur veritate. *Et encore :* iste spiritus ad
 imaginem Dei nullo dubitante factus agnoscitur, in quo est
 intelligentia veritatis, hæret enim veritati nulla interposita
 creatura.

Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire : elles sont dé-
 cisives en faveur de l'union immédiate de nos esprits avec
 l'essence de Dieu, victorieuses de tout esprit d'envie, & de con-
 tradiction. Aussi le P. Thomassin l. 3. c. 5. a. 13. a-t-il solide-
 ment réfuté les interprétations, par lesquelles on a prétendu
 détourner en un autre sens les expressions de S. Augustin.
 L'entreprise n'étoit pas difficile.

19; J'ose prier ceux, qui se plaindront de la longueur
 de cette Dissertation, de faire attention que je leur épargne
 encore la plus grande partie des passages, que je pourrois
 rapporter. Cette réflexion ne fera peut-être pas inutile.
 Voici la conséquence, que j'en tire. On a vu que dans tous
 les endroits cités, les expressions de S. Augustin semblent au-
 toriser le sentiment du P. Malebranche. Or il ne s'agit pas
 là d'un mot lâché incidemment dans la chaleur du discours:
 c'est un langage soutenu, répété dans la plûpart-des Livres
 de S. Augustin, qui reparoit sous la même forme dans ses
 rétractations, où il a eu soin de s'expliquer avec tant de
 netteté, & de précision.

Prétendre donc, que le sens de S. Augustin n'est pas celui,
 que ces expressions prises au pied de la lettre, & le plus
 naturellement qu'il se puisse, présentent nettement à l'esprit;
 n'est-ce pas accuser S. Augustin d'avoir affecté un langage
 amphibologique, pour faire entendre à ses Lecteurs tout le
 contraire de ce qu'il pensoit? Dira-t-on que ce sont des
 expres-

expressions figurées ? Mais S. Augustin , qui n'oublie rien , comme on peut le voir dans les passages cités , pour faire entrer son Lecteur dans sa pensée , qui la tourne en tant de façons , & la présente sous tant de points de vue différents , pour mieux l'en instruire , & l'en convaincre , auroit-il toujours employé le stile figuré , si peu propre à son dessein , n'auroit-il jamais expliqué nettement cette vérité , qu'il inculque avec tant de soin , & l'auroit-il toujours tenu captive sous le voile des figures , & des ornemens de l'éloquence .

20. Comme mon principal dessein dans cette Dissertation est de justifier le sentiment du P. Malebranche , dont il est question , dans l'esprit des Théologiens philosophes ; j'ai cru devoir ici réfuter par les principes mêmes de la Théologie la plus puissante objection , qu'on ait formée contre son système : c'est un raisonnement de M. Arnaud . Ce raisonnement réfuté , il me sera aisé de prouver ensuite par les principes mêmes de S. Thomas . que le sentiment de mon Auteur est incontestablement préférable à tout autre sentiment , qu'on ait proposé jusqu'ici . M. Arnaud pour combattre avec plus de force dans son Livre des vraies , & des fausses idées le système du P. Malebranche , va l'attaquer dans son fondement , je veux dire , dans la distinction réelle entre la perception d'un objet , & l'idée , ou objet immédiat , qui représente l'objet matériel . M. Arnaud prétend , que les idées prises pour des Etres représentatifs distingués de l'Ame ne sont non plus que les formes substantielles péripatéticiennes ,^{4^{me}} des inventions de gens oisifs , des suppositions purement phantastiques . Il dit que „ le P. Malebranche n'a posé un tel principe com-
 „ me indubitable , que faute de l'avoir bien examiné , & pour
 „ s'être laissé prévenir d'un sentiment communément reçu par
 „ les Philosophes , n'ayant pas pris garde , que c'étoit un reste
 „ des préjugés de l'enfance , qui n'étoit pas mieux fondé que
 „ cent autres qu'il a rejettés .

Ainsi M. Arnaud (p. 37.) prend pour la même chose l'idée d'un objet , & la perception de cet objet : il ajoute pourtant ,
 que

que cette chose, quoiqu'unique, a deux rapports, l'un à l'Âme, qui apperçoit, & qui est modifiée par cette perception, & l'autre à l'objet apperçu, que le mot de perception marque directement le premier rapport, & celui d'idée, le dernier; qu'en un mot, nos perceptions sont essentiellement, & par leur nature représentatives des objets apperçus, sans qu'il soit besoin d'une espèce, ou d'un Être représentatif.

21. Telle est la pensée de M. Arnaud. Un homme d'esprit de mes amis, à qui je communiquai un jour le plan de cet Ouvrage, ne me parut pas satisfait de mon choix. Il me dit que M. Bayle, malgré sa rare pénétration, témoignoit d'avoir encore moins entendu le P. Malebranche dans ses réponses à M. Arnaud, que dans la Recherche de la vérité; que ce n'étoit pas là un préjugé favorable au sentiment, dont je voulois entreprendre la défense contre l'examen de M. Locke.

M. Bayle dit à la vérité dans les nouvelles de la République des Lettres: mois d'Avril 1684. art. 2. qu'on a de la peine à comprendre qu'une opinion, comme celle-là (il parle de la distinction, que fait le P. Malebranche entre la perception, & l'idée, ou espèce, qui en est l'objet immédiat) puisse être appuyée de quelques preuves, qu'il faut cependant demeurer d'accord, que cet Auteur n'en manque point. M. Bayle en reparle encore, mois de Mai 1685. art. 3. en ces termes :

„ Selon le sentiment du P. Malebranche, la perception d'une
 „ idée est différente de l'idée même. La perception est une
 „ modalité de notre Âme, mais l'idée ne l'est pas. Voilà
 „ ce que peu de gens comprennent. Mais on n'a pas raison
 „ pour cela de le rejeter, puisque si l'on est capable d'ap-
 „ profondir un peu les choses, on voit aisément, que ceux,
 „ qui disent, que nous voyons les corps en eux-mêmes, &
 „ qu'ils sont la véritable cause de l'idée que nous en avons,
 „ prononcent des termes, dont le sens est aussi incompréhen-
 „ sible qu'un cercle quarré.

D'ailleurs, selon M. Bayle, on peut fort-bien prouver, qu'une chose est telle, sans comprendre clairement, comment

eile

elle est telle. C'est une règle de raisonnement trop connue ; pour que je doive m'étendre à l'éclaircir. La Géométrie en fournit des exemples, malgré l'évidence qui y brille dans tout son éclat. Or le P. Malebranche avoue, qu'on ne sauroit comprendre clairement, comment l'Ame est affectée par les idées dans ses perceptions ; puisque selon lui, l'Ame ne se connoit en cette vie que confusément, & par sentiment intérieur ; mais il ne laisse pas que de prouver par de fort-bonnes raisons, que la connoissance claire suppose toujours une idée, ou un objet spirituel, & intelligible immédiatement présent à l'esprit, & distingué de ses modalités. Au reste voici le jugement, que M. Bayle portoit en général du P. Malebranche, & de ses Ouvrages : mois de Mai 1684. art. 4. :

„ On ne lui rendroit point de justice, si on ne reconnoissoit
 „ qu'on ne peut pas avoir le génie plus vaste, plus étendu,
 „ plus pénétrant, & plus net qu'il l'a. Ceux, qui se plai-
 „ gnent, qu'on ne comprend plus rien dans ses Livres, s'en
 „ doivent prendre, ou à la petitesse de leur esprit, ou au peu
 „ d'habitude qu'ils ont avec les matieres abstraites ; les pré-
 tendus esprits forts devroient donc faire au moins semblant
 de comprendre quelque chose dans le Pere Malebranche, & lui épargner les titres odieux, dont ils voudroient le flétrir, quand ce ne seroit, que par déférence pour le jugement qu'en a porté M. Bayle.

22. Je reviens à M. Arnaud. Je pense qu'il est hors de doute, & tous les Théologiens en conviennent, que dans la vision béatifique, les Bienheureux ne sauroient voir Dieu par une perception représentative de son essence, comme, selon M. Arnaud, la perception que j'ai du Soleil, est une modalité de mon Ame essentiellement représentative du Soleil ; mais que pour voir Dieu face à face, il faut, que l'essence de Dieu soit l'objet immédiat de cette vision, ou perception ; qu'il faut, comme parle S. Thomas p. 1. q. 12. art. 5. que l'essence de Dieu soit comme la forme intelligible de l'entendement. „ Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per

„ essentiam, ipsa essentia Dei est forma intelligibilis intellectu. De plus tous les Théologiens conviennent avec le même S. Thomas art. 8. & 9. que l'entendement, qui voit Dieu, voit aussi en Dieu, du moins en partie les essences des choses créées, qui sont contenues éminemment dans l'essence de Dieu, en tant que cette Divine Essence, qui contient toute la perfection, & la réalité les représente à l'entendement, de la même façon que celui, qui voit un miroir, voit aussi les objets qui sont représentés dans ce miroir. Je ne m'arrête pas à prouver cette vérité théologique, je la suppose, & je vais m'en servir pour défendre le principe du Pere Malebranche combattu par M. Arnaud. S'il étoit vrai, comme le prétend M. Arnaud, que la perception fût une modalité de l'Ame, essentiellement, & par sa nature même représentative de son objet, il s'en suivroit que l'esprit ne pourroit appercevoir un objet, que dans ses propres modalités. Car ce qui convient essentiellement à la perception, doit convenir à toute perception. Or est-il que l'entendement des Bienheureux n'aperçoit pas l'essence de Dieu, & les choses qu'il voit en Dieu, dans ses propres modalités, puisque, comme on vient de le supposer avec tous les Théologiens, rien ne peut représenter à l'entendement l'essence de Dieu, que cette essence même, en tant qu'elle est, comme dit Saint Thomas, la forme intelligible de l'entendement. Donc il est faux que la perception soit essentiellement une modalité représentative de son objet.

Et s'il est faux, que toute perception soit essentiellement représentative de son objet, il sera vrai que nulle perception n'est essentiellement représentative de son objet. Car ce qui appartient essentiellement à la perception en général, doit convenir à toute perception.

23. Il reste donc à voir, si entre les perceptions il y en a quelques-unes, qui soient représentatives de leur objet, & d'autres, qui ne le soient pas; de sorte que l'attribut de représentative, ou non représentative de son objet convienne à la

à la perception, non essentiellement, comme on parle dans les Ecoles, mais par accident. Cette question est facile à décider. Il est évident, que la perception d'un objet considérée en elle-même, ou, pour me servir des termes de M. Arnaud, considérée selon le rapport qu'elle a à l'esprit qui apperçoit, est de même nature que la perception de tout autre objet; & qu'ainsi les perceptions des différents objets, ne sont pas différentes en elles-mêmes, & en tant qu'elles sont des modalités de l'Ame appercevante, mais qu'elles ne diffèrent, que par des rapports extrinsèques, par les rapports qu'elles ont à différents objets. C'est ce qui suit clairement de la doctrine de Monsieur Arnaud. Cela posé, il faut de toute nécessité, ou que toute perception soit représentative de son objet, ou que nulle perception ne soit représentative de son objet. Car bien qu'être représentative d'un objet, plutôt que d'un autre objet, soit une différence purement extrinsèque par rapport à la perception; être représentative, ou n'être pas représentative est pourtant une différence intrinsèque, qui regarde la perception en elle-même, & en tant qu'elle est une modalité de l'Ame. Or toute perception considérée en elle-même, & en tant qu'elle est une modalité de l'Ame, est de même nature. Donc ou toute perception est représentative de son objet, ou nulle perception n'est représentative de son objet. Or nous avons vu qu'il y a des perceptions, qui se font par le moyen d'un Etre représentatif, la perception, par exemple, d'un triangle que les Bienheureux voient en Dieu. Donc si toute perception est de même nature (j'entends toujours la perception d'un objet) toute perception doit se faire au moyen d'un Etre représentatif, & par conséquent nulle perception n'est essentiellement représentative de son objet.

Et assurément quand je connois évidemment le rapport d'égalité, qu'il y a entre un angle droit, & tout autre angle droit, je suis sûr qu'aucun esprit ne peut connoître ce rapport autrement, que je le connois. C'est là un privilège

incontestable de l'évidence . Or d'un côté je suis assuré par le principe théologique posé ci-dessus, qu'un Bienheureux, qui voit ce rapport d'égalité en Dieu, l'apperçoit au moyen d'un Etre représentatif, c'est-à-dire de l'Essence Divine, qui le lui représente . D'un autre côté je suis assuré par le privilège de l'évidence, que la perception, que le Bienheureux a de ce rapport d'égalité, ne peut être différente de la perception, que j'en ai moi-même; donc si on doit éclaircir les choses obscures par celles qui sont claires, & hors de contestation, je dois inferer de là, que la perception, que j'ai moi-même de cet objet, se doit faire aussi au moyen d'un Etre représentatif. On voit assez que tout ceci laisse en son entier la lumiere de gloire nécessaire pour la vision béatifique, ainsi que l'explique au long le Pere Thomassin dans son *Traité de Deo, Deique proprietatibus*. Mais ce seroit m'écarter de mon sujet, que d'entreprendre ici cette matiere.

24. C'est pourquoi les Scholastiques ont enseigné, qu'en cette vie l'Ame apperçoit les objets par son union avec certaines especes intelligibles, qu'ils supposoient être des images parfaitement ressemblantes à ces objets; mais que nulle espece créée, & finie ne pouvant être une ressemblance parfaite de l'Essence de Dieu, il falloit pour voir cette Essence en elle-même, qu'elle fût elle-même immédiatement présente à l'esprit, & qu'enfin, dès qu'on voyoit l'Essence de Dieu, il n'étoit plus besoin d'aucune espece créée représentative des objets pour les connoître, l'Essence Divine pouvant les représenter parfaitement, en tant qu'elle en contient la réalité, & la perfection. Rien n'est assurément mieux prouvé, que ce que Saint Thomas, & après lui tous les Scholastiques ont enseigné, touchant la nécessité de la présence immédiate de Dieu pour voir Dieu, & de l'inutilité de toute espece créée pour voir quelque objet que ce soit, dès qu'on a l'Essence Divine immédiatement présente à l'esprit.

Mais

Mais, s'il est vrai, que l'on a déjà dès cette vie une idée positive de Dieu, & de sa souveraine perfection, comme on le trouvera prouvé dans cet Ouvrage, & comme j'en apporterai bien-tôt une preuve déduite des principes de Saint Thomas; s'il est vrai, dis-je, qu'on ait une idée positive de la souveraine perfection, quoique la perception, qu'on en a, diffère à bien des égards de la vision béatifique, ainsi que l'a démontré le P. Malebranche; il s'ensuit toujours qu'on ne peut appercevoir cette souveraine perfection, sans qu'elle soit elle-même présente à l'esprit, c'est-à-dire que l'esprit ne peut la voir, ni dans ses propres modalités, ni dans aucune espece créée, & cela par la même raison, qu'emploient souvent Saint Thomas, & les Théologiens, savoir que le fini, & le moins parfait ne sauroient représenter l'infini, & le plus parfait. C'est ce qui a fait dire au P. Thomassin d'après Saint Augustin: „ Ex his, aliisque sexcentis „ apud Augustinum locis constat mente ipsam veritatem „ sapientiam, cæterasque ejusmodi formas videri coram „ & præsentis, quæ tamen non aliud sunt, quam Deus ipse. Il avoit exclu un peu plus haut tout ce qu'on appelle *Speciem vicariam*, de la perception, que nous avons de Dieu dès cette vie.

Et s'il est constant, que l'Essence de Dieu est immédiatement présente à l'esprit, la raison, par laquelle Saint Thomas exclut toute espece créée pour la représentation des objets, qui sont contenus éminemment en Dieu, aura lieu aussi pour exclure de nos connoissances, dès cette vie même, toutes les especes représentatives de l'Ecole; puisque l'Essence de Dieu immédiatement présente à l'esprit peut nous les représenter.

25. Mais non seulement l'Essence de Dieu peut nous représenter ces objets, mieux que toutes les especes représentatives de l'Ecole; mais encore il me paroît qu'on peut fort bien prouver par les principes mêmes de Saint Thomas, qu'il n'y a que Dieu, qui puisse représenter à l'esprit un objet distin-

distingué de cet esprit, & que tout autre Etre créé en est par sa nature absolument incapable.

Saint Thomas 1. 2. q. 51. a. 1. ad 2. établit ce principe.
 „ Id, quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem simi-
 „ litudinem ejus, quod cognoscitur, unde sequeretur, si po-
 „ tentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quod es-
 „ set similitudo, & actus omnium. Unde oportet quod
 „ superaddantur potentiae intellectivæ ipsius aliquæ spe-
 „ cies intelligibiles, quæ sint similitudines rerum intelle-
 „ ctarum. Et 1. 3. cont. Gent. c. 39. „ Similitudo intelli-
 „ gibilis, per quam intelligitur aliquid secundum suam sub-
 „ stantiam, oportet quod sit ejusdem speciei, vel potius
 „ species ejus.

Saint Thomas p. 1. qu. 84. art. 2. ad 3. établit d'un au-
 „ tre côté cet autre principe. „ Quælibet creatura habet esse
 „ finitum, ac determinatum. Unde essentia superioris crea-
 „ turæ etsi habet quamdam similitudinem inferioris creaturæ,
 „ prout communicant in aliquo genere, non tamen com-
 „ plete habet similitudinem illius, quia determinatur ad ali-
 „ quam speciem, præterquam est species inferioris creaturæ.
 „ Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad
 „ omnia, quæ in rebus inveniuntur, sicut universale princi-
 „ pium omnium.

De ces principes de Saint Thomas il suit. 1. Que pour ap-
 percevoir un objet, il faut, selon ce S. Docteur, que la res-
 semblance intelligible de cet objet soit présente à l'esprit.
 C'est ce que l'expérience confirme aussi. Quand on pense à un
 cercle, on trouve comme en soi-même la ressemblance, &
 l'image d'un cercle.

2. Que cette ressemblance intelligible doit contenir l'acte,
 ou soit la réalité, & la perfection de l'essence même de
 la chose qu'on connoit. C'est ce que la raison prouve aussi.
 Car c'est par cette ressemblance intelligible, que se fait à
 l'esprit la représentation de l'objet. Cette ressemblance ne
 pouvant donc représenter ce qu'elle ne contient pas, il faut
 qu'elle

qu'elle contienne tout ce qui est représenté, tout ce que l'esprit connoit de cet objet.

3. Saint Thomas conclut de là, que l'Ange même ne peut connoître toutes choses dans sa propre faculté intellectuelle, c'est-à-dire, dans ses propres modalités; parcequ'autrement il s'enfuivroit qu'il feroit la ressemblance, & l'acte intelligible de toutes choses, ce qui ne convient qu'à Dieu; en tant qu'il est le principe universel de toutes choses. Il faut donc, dit S. Thomas, qu'à la puissance intellectuelle de l'Ange, s'unissent les especes intelligibles, ou ressemblances des objets. Cette raison est décisive contre M. Arnaud.

4. La raison, sur laquelle s'appuie S. Thomas, est que, quoiqu'une créature supérieure, ou plus parfaite ait quelque ressemblance avec la créature inférieure, & moins parfaite, en tant qu'elles conviennent en quelque genre, elle n'en a pourtant pas la ressemblance parfaite, parcequ'étant déterminée à une espece particuliere différente de l'espece particuliere de la créature inférieure, elle ne contient pas en elle-même, ce qui constitue proprement cette espece; elle ne peut donc le représenter, c'est-à-dire en représenter l'attribut différentiel, & les propriétés, qui en découlent.

5. Ce raisonnement de Saint Thomas peut s'adapter aisément à tout autre créé que ce soit, qui par la même raison, doit être déterminé à une espece particuliere distincte. Ainsi un accident créé supposé représentatif d'un cercle, par exemple, s'il n'est pas formellement un véritable cercle, aura une essence distinguée de l'essence d'un cercle: il pourra donc beaucoup moins la contenir, ou la représenter que la puissance intellectuelle de l'Ange. D'ailleurs sans adopter ces accidents représentatifs absolument incompréhensibles, l'Essence de Dieu, selon Saint Thomas, contient en soi la ressemblance parfaite, & parfaitement intelligible de tous les Etres, & il n'est pas douteux, qu'elle ne puisse les représenter à l'entendement. Donc, si pour connoître un objet il faut une ressemblance intelligible de cet objet, laquelle

quelle en contienne toute la réalité , si l'Ame ne peut trouver cette ressemblance , non plus que l'Ange en elle-même , dans sa faculté intellectuelle , & dans ses propres modalités , si cette ressemblance ne peut non plus se trouver en aucun Etre créé que ce soit ; parce qu'étant fini , & déterminé , il ne peut , selon Saint Thomas contenir la ressemblance exacte d'un autre Etre , il s'enfuit évidemment , que ce n'est qu'en Dieu que l'Ame peut trouver cette ressemblance intelligible , & qu'elle ne peut par conséquent rien connoître , que par son union immédiate avec Dieu.

26. Pour ne pas interrompre le fil de mon raisonnement, j'ai différé jusqu'ici à rapporter le principe de Saint Thomas , par lequel j'ai avancé un peu plus haut , qu'on pouvoit prouver , que nous avons dès cette vie une idée positive de la souveraine perfection . Ce principe se trouve clairement énoncé dans la quatrième preuve , par laquelle ce Saint Docteur établit l'existence de Dieu en sa somme p. 1. qu. 2. art. 3. „ Quarta via, dit-il, sumitur ex gradibus , qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus „ aliquid magis , & minus bonum , & verum , & nobile , & „ sic de aliis hujusmodi . Sed magis , & minus dicuntur de diversis , secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid , quod maxime est . Sicut magis calidum est , quod magis appropinquat maxime calido . Est igitur aliquid , quod est verissimum , & optimum , & nobilissimum &c.

L'esprit ne peut donc juger des différents degrés de perfection des différents Etres , ni même les reconnoître ; qu'autant qu'il les rapporte à la souveraine perfection , qui est la seule regle , par laquelle il puisse juger de leur plus , ou de leur moins de perfection , selon qu'il voit qu'ils s'en approchent , ou s'en écartent davantage . Or on ne peut rien rapporter à une regle , si on ne la connoit . L'esprit doit donc connoître la souveraine perfection , si c'est uniquement

par

par elle, comme le dit S. Thomas, que l'esprit découvre les différents degrés de perfection des créatures.

De ce principe il s'ensuit premièrement, que l'idée, que nous avons de la souveraine perfection, est une idée positive; car une idée négative ne peut représenter que la négation, ou la privation de quelque chose de positif. Or l'idée de la souveraine perfection représente une chose très-positive; puisque la souveraine perfection n'est pas la négation, ou la privation de quelque chose de positif, autrement ce seroit le néant absolu & total.

Il s'ensuit en second lieu, que rien de créé, ou de fini ne sauroit représenter la souveraine perfection; car une chose ne peut représenter ce qu'elle ne contient pas. L'esprit ne peut donc l'apercevoir, ni dans ses propres modalités, ni dans aucune espèce créée; il ne peut l'apercevoir qu'en Dieu, où cette souveraine perfection subsiste uniquement. Ainsi l'idée de la souveraine perfection est une preuve authentique de l'existence de la souveraine perfection, ou ce qui revient au même, de l'Etre souverainement parfait.

Il s'ensuit troisièmement, que l'idée de la souveraine perfection précède en nous l'idée, que nous pouvons avoir de la perfection, ou imperfection des créatures, ou de leur plus grande, ou moindre perfection, & qu'ainsi l'idée de Dieu ne sauroit être formée en étendant à l'infini les perfections, que nous découvrons dans les créatures. Car pour étendre ces perfections, il faut que nous ayons déjà l'idée du plus, & du moins parfait. Or selon le principe de Saint Thomas expliqué ci-dessus, nous ne connoissons le plus, & le moins parfait, qu'en les rapportant au souverainement parfait. Donc l'idée du souverainement parfait précède l'idée du plus, ou moins parfait. Donc l'idée de Dieu ne se forme pas des idées des créatures.

Ici l'on m'objectera sans doute, que malgré tout ce que je viens d'avancer, Saint Thomas n'a pourtant pas cru

qu'on vît tout en Dieu , dès cette vie . Je réponds premièrement , que je ne dispute point ici du sentiment de Saint Thomas . Je n'ai fait que rapporter quelques-uns de ses principes , & en déduire quelques conséquences , qui m'ont paru assez naturelles . Ce sera au Lecteur équitable , & éclairé à juger , si elles sont telles . Je réponds en second lieu , que Saint Thomas , quelque fidèlement attaché qu'il fût aux principes de Saint Augustin dans la Théologie , n'a pas laissé que de suivre une autre route dans la Philosophie . Saint Augustin a cultivé la Philosophie de Platon , Saint Thomas celle d'Aristote , qui étoit en vogue de son tems . „ In hujusmodi causa aliud D. Augustino videri solet , „ cui cave quemquam anteponas ; nec enim doctior vir fuit „ Augustino quisquam , nec clarior : aliud autem videtur „ D. Thomæ maximo , gravissimoque Theologo , atque Phi- „ losopho . D. Augustino Plato summus est , D. Thomæ „ summus est Aristoteles . Sic fere res habent , ut id do- „ ctrinæ genus quisquam maxime probet , cui a teneris an- „ nis maxime affuetus est . Je cite Melchior Canus de loc. Theol. l. 10. chap. 5. Car quelques palpables que soient les choses qu'on avance , on court toujours risque de trouver des incrédules , si on n'a soin de les appuyer de quelque grande autorité . Aristote étoit extrêmement accrédité parmi les Savants de ce tems là , & il s'en trouvoit d'assez passionnés , pour ne pas balancer à rejeter les dogmes mêmes de la Religion , dès qu'ils ne pouvoient les accorder avec les principes de ce Philosophe . Saint Thomas voulut aller au devant d'un abus si dangereux : par les heureux efforts de son puissant génie , il dompta la Philosophie d'Aristote pour la faire servir à la Religion , & ôta aux libertins toute espérance de s'en servir pour la combattre . Tel fut , peut-être , l'unique but de Saint Thomas dans le choix qu'il fit de la Philosophie d'Aristote ; mais quoiqu'il en soit , comme Aristote s'est presque toujours servi de termes généraux dans sa Philosophie , il n'est pas étonnant ,

étonnant , que Saint Thomas ait quelquefois suivi la même méthode dans ses explications philosophiques . C'est ainsi que pour expliquer l'intellection , Saint Thomas se sert quelquefois des termes de participation , & d'impression de la lumière Divine . Or ce sont là , comme on le voit , des termes généraux , qui peuvent admettre des explications plus particulières . Je ne crois pas que ce que je viens de dire , puisse blesser en aucune façon le respect dû à ce grand Docteur de l'Eglise , pour qui la vanité seule obligeroit de montrer une estime toute particulière , ceux-là mêmes , à qui la vérité n'arracheroit pas les sentimens de la plus sincère vénération .

Je pense maintenant , qu'à l'abri d'une autorité aussi respectable , que celle de Saint Augustin , le P. Malebranche devra être à couvert des titres odieux de rêveur & de visionnaire , dont on l'a chargé , pour avoir soutenu , & éclairci le sentiment de Platon , & de Saint Augustin sur la nature , & l'origine des idées .

27. Voici en quoi il l'a éclairci . Du tems de Saint Augustin on croyoit encore , que les qualités sensibles , telles que la lumière , les couleurs , les sons , les odeurs , les saveurs , la chaleur , le froid &c. étoient des modifications des corps . Or comme nous voyons , que les corps varient sans cesse dans ces sortes de qualités , Saint Augustin en concluoit avec raison , qu'on ne pouvoit voir les corps en Dieu , mais seulement les essences , & les propriétés immuables des choses . Mais Descartes ayant par la plus hardie de toutes les entreprises dépouillé les corps de ces sortes de qualités , & ayant persuadé au monde , qu'elles ne sont réellement que des modalités de l'Ame , le P. Malebranche prit de là occasion de distinguer dans la perception d'un objet matériel , tel que le Soleil , l'étendue intelligible du Soleil immédiatement présente à l'esprit , d'avec le sentiment vif de lumière , & de chaleur , dont l'Ame est modifiée à son occasion . La lumière , & la chaleur étant des modifications

de l'Ame, elle ne fait que les sentir; parce qu'il est de la nature de l'Ame de se sentir elle-même, comme le dit quelque part Monsieur Locke. Mais pour ce qui est de l'étendue intelligible, comme elle représente à l'esprit un objet distingué de lui; elle ne peut en être une modalité, elle ne peut que se trouver en Dieu, qui renferme en soi la perfection, & la ressemblance archetypique de toutes choses: l'esprit la voit donc en Dieu. Et c'est en ce sens que le P. Malebranche dit, que l'esprit voit les objets mêmes matériels en Dieu.

28. Cette distinction n'est pas inutile. Elle peut servir, par exemple, à répondre très-solidement à une objection assez forte, qu'on pourroit former contre la quatrième preuve de l'existence de Dieu de Saint Thomas alleguée ci-dessus. Il n'est pas nécessaire, pourroit-on dire, d'avoir l'idée de la souveraine chaleur, pour s'appercevoir que la chaleur, qu'on sent aujourd'hui, est la plus grande qu'on ait jamais sentie: donc il n'est pas non plus nécessaire d'avoir l'idée d'une souveraine perfection pour juger du plus, & du moins des degrés de perfection. Je réponds que l'Ame sent en elle-même la chaleur; puisque la chaleur est une de ses modifications. C'est pourquoi elle n'a pas besoin de sentir l'extrême chaleur, pour juger que la chaleur, qu'elle sent aujourd'hui, est plus vive que celle qu'elle éprouvoit hier. Mais pour ce qui est des degrés de perfection, comme l'Ame ne les sent pas en elle-même, elle n'en peut juger, qu'en les comparant avec un terme, ou une idée, qui en soit comme la règle, & la mesure commune; & tout de même qu'on ne pourroit juger qu'une ellipse approche plus du cercle, qu'un quarré en comparant simplement ces deux figures, sans les rapporter au cercle; ainsi une chose n'étant plus parfaite qu'une autre, qu'en tant qu'elle approche plus de la souveraine perfection; pour juger de ce plus, ou de moins de proximité, il faut avoir l'idée de la souveraine perfection.

29. Le sentiment, qu'on voit toutes choses en Dieu, n'est pas le seul endroit remarquable de la Recherche de la vérité. Ce Livre est rempli d'un grand nombre de vues, peut-être encore plus intéressantes, & qui peuvent contribuer à éclaircir, ou à défendre plusieurs vérités, que la Religion nous enseigne. Mr. Nicole en a fait d'heureuses applications dans ses instructions théologiques, & morales sur le symbole. Je me contenterai de rapporter celle, qui regarde la propagation du Péché originel sect. 4. ch. 2.

„ D. Comment le péché d'Adam a-t-il pu passer à ses enfants ?

„ R. Il ne faut pas prétendre qu'on puisse donner beaucoup de lumière sur une chose si incompréhensible. Voici ce qu'on en peut dire de plus probable.

„ L'expérience fait voir, que les inclinations des Peres se communiquent aux enfants, & que leur Ame venant à être jointe à la matiere qu'ils tirent de leurs parents, elle conçoit des affections semblables à celles de l'Ame de ceux, dont ils tirent la naissance; ce qui ne pourroit être, si le corps n'avoit certaines dispositions, & si l'Ame des enfants n'y participoit, en concevant des inclinations pareilles à celles de leurs Peres, & de leurs Meres, qui avoient les mêmes dispositions de corps. Cela supposé, il faut concevoir qu'Adam en péchant se précipita avec une telle impétuosité dans l'amour des créatures, qu'il ne changea pas seulement son Ame; mais qu'il troubla l'économie de son corps; qu'il y imprima les vestiges de ses passions, & que cette impression fut infiniment plus forte, & plus profonde, que celles qui se font par les péchés, que les Hommes commettent présentement. Adam devint donc par là incapable d'engendrer des enfants, qui eussent le corps autrement disposé que le sien. De sorte que les Ames étant jointes au moment qu'elles sont créées à ces corps corrompus, elles contractent les inclinations conformes aux traces, & aux vestiges imprimés dans ces corps.

Et

„ Et c'est ainsi qu'elles contractent l'amour dominant des créatures, qui les rend ennemies de Dieu .

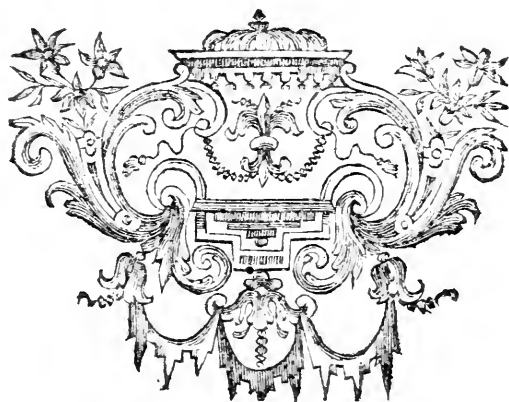
„ D. Mais pourquoi les Ames, qui sont des substances spirituelles, contractent-elles certaines inclinations, à cause de certaines dispositions de la matiere ?

„ R. On peut pour expliquer cela supposer, que Dieu en formant l'Être de l'Homme par l'union d'une Ame spirituelle avec une matiere corporelle ; & voulant que les Hommes tiraissent leur origine d'un seul, avoit établi ces deux loix, qu'il jugea nécessaires pour un Être de cette nature . La premiere, que le corps des enfants seroit semblable à celui des Peres, & auroit à peu près les mêmes impressions, à moins que quelque cause étrangere ne les altérât . La seconde, que l'Ame unie au corps auroit certaines inclinations, lorsque son corps auroit certaines impressions . Ces deux loix étoient nécessaires pour la propagation du genre humain, & elles n'eussent apporté aucun préjudice aux Hommes, si Adam en conservant son innocence eût conservé son corps dans l'état, auquel Dieu l'avoit formé ; mais l'ayant altéré, & corrompu par son péché, la justice souveraine de Dieu infiniment élevée au dessus de la nôtre, n'a pas jugé qu'elle dût pour cela changer les loix établies avant le péché, & ces loix subsistant, Adam a communiqué à ses enfants un corps corrompu, & les Ames jointes à ce corps ont contracté ces inclinations corrompues .

Toute cette doctrine n'est qu'un abrégé de ce que dit le P. Malebranche dans la Recherche de la vérité, où il explique cette matiere avec beaucoup plus d'étendue . Il y éclaircit les principes, sur lesquels cette explication du Péché originel est appuyée, il résout les difficultés, qui pourroient les obscurcir, & par une suite de conséquences, dont il fait toujours sentir la liaison avec les principes établis, il forme sur une matiere si difficile, & si obscure un système, qui étonne par sa clarté, & par le juste

juste rapport, qu'on y entrevoit avec les vérités les plus constantes.

Cet échantillon peut servir de preuve à ce que j'ai souvent ouï dire à une personne d'un rare génie, non moins versée dans la connoissance de la Religion, que dans les principes de la Philosophie, qu'il viendrait peut-être encore un tems, où l'on emploiroit utilement la doctrine du P. Malebranche contre cet esprit de libertinage, qui ne se manifeste déjà que trop : esprit de séduction, qui doit être, selon M. Bossuet dans son explication de l'Apocalypse, une des plus terribles persécutions, que l'Enfer suscitera dans les derniers tems contre l'Eglise de JESUS-CHRIST.






SECTION PREMIERE

Des Idées en général , & des différentes manieres d'appercevoir les objets .

C H A P I T R E I.

Examen des difficultés de M. Locke contre la division de toutes les manieres de voir les objets extérieurs , proposée par le Pere Malebranche .

1. *Le Pere Malebranche a puisé dans Platon , & dans Saint Augustin son sentiment qu'on voit toutes choses en Dieu .*
2. *La découverte qu'a fait Descartes , que les qualités sensibles ne sont pas dans les objets extérieurs , a fourni au Pere Malebranche le moyen de le perfectionner .*
3. *Objection de Locke contre la division des manieres de voir du Pere Malebranche , prise de la foiblesse de l'esprit humain .*
4. *Réponse .*
5. *Il y a contradiction qu'on puisse voir les objets hors que d'une des cinq manieres proposées par Malebranche .*
6. *Qu'il y a des propositions inconcevables de deux sortes , & quand l'on doit suspendre son jugement à leur égard .*
7. *Il est une fausse modestie , qui ne tend qu'à jeter dans le Pyrrhonisme : abus qu'en fait M. Locke .*

1.  **L**E Pere Malebranche après avoir découvert dans le premier , & le second Livre de son ouvrage les erreurs des sens , & de l'imagination , explique dans la premiere partie du troisieme Livre, l'usage qu'on doit faire de l'entendement pur dans la recherche de la vérité: dans la seconde partie de ce même Livre, il décide une des plus curieuses , & plus importantes questions

de la Métaphysique , à savoir ce que sont les idées , par le moyen desquelles l'esprit connoit tout ce qu'il connoit ; il y établit le sentiment qu' on voit toutes choses en Dieu , c'est-à-dire que ce qui est immédiatement présent à l'esprit , quand il apperçoit un objet qui est hors de lui , n'est point une espece créée , qui en porte la ressemblance ; mais l'archetype , ou idée éternelle & intelligible , par laquelle Dieu l'a connue de toute éternité , & selon laquelle il l'a produite dans le tems .

Platon est le premier Philosophe , que l'on sache qui ait proposé , & enseigné ce sentiment . Saint Augustin , & quelques autres Peres de l'Eglise l'ont embrassé , & c'est en vain que quelques Auteurs ont voulu par des interprétations forcées , ravir au systême du Pere Malebranche des défenseurs si illustres : leurs passages sont formels : le Pere Malebranche ne dit rien de plus précis , de sorte que par de semblables interprétations , on seroit en droit de faire penser à ces mêmes Auteurs , le contraire de ce qu'ils enseignent formellement , & de faire dire au Pere Malebranche même , qu'il est faux qu'on voit toutes choses en Dieu .

2. Ce sentiment pourtant , quoiqu' appuyé sur des fondements très-solides , devoit être nécessairement sujet à des difficultés considérables dans un tems , où l'on ne savoit point encore assez bien distinguer les propriétés de l'esprit d'avec celles du corps , & où l'on croioit que les qualités sensibles étoient des modifications de la matiere ; mais Descartes ayant fait le premier cette distinction propre à répandre tant de lumiere dans la vraie Philosophie , il n'a rien manqué au Pere Malebranche de ce qui pouvoit contribuer à dissiper ces difficultés , & conduire ce sentiment au jour de l'évidence même , & au dernier point de sa perfection .

C'est ce que cet Auteur exécute avec beaucoup de succès à l'égard des esprits attentifs , dans la seconde partie de son troisième Livre , où pour le faire avec une méthode qui ne laissât rien à souhaiter , après avoir expliqué ce que c'est
qu'idée,

qu'idée, & la différence qu'il y a entre appercevoir par idées, ou simplement connoître, & appercevoir par sentiment, ou simplement sentir, il propose toutes les manieres possibles, dont on peut dire qu'on voit les objets de dehors : il examine par ordre celle qui est la plus vraisemblable, ou pour mieux dire, il démontre l'impossibilité, ou contradiction qu'il y a en toutes les autres, excepté la sienne, qu'il appuie ensuite par des preuves très-convaincantes.

3. C'est aussi par là que M. Locke commence sa critique.
 „ Il y a une chose, dit-il, qui m'a frappé dès l'entrée même
 „ de l'ouvrage du Pere Malebranche : c'est qu'après avoir
 „ exposé toutes les manieres, dont il croit qu'on peut ex-
 „ pliquer ce que c'est que l'entendement humain, combien
 „ elles sont insuffisantes pour rendre quelque bonne raison de
 „ nos idées, & les difficultés auxquelles ces explications
 „ sont sujettes : il élève tout à coup son nouveau système,
 „ qu'on voit toutes choses en Dieu sur la ruine des anciens
 „ systèmes ; comme si le sien devoit être vrai, parceque les
 „ autres ne le sont pas, & qu'il est impossible d'en trouver
 „ un meilleur. Mais ce n'est là qu'un argument *ad ignorantiam*,
 „ & qui perd toute sa force, dès qu'on vient à réflé-
 „ chir à quel point l'esprit humain est foible & borné, qu'on
 „ est assez humble pour avouer qu'il peut y avoir bien des
 „ choses, que nous ne pouvons jamais espérer de compren-
 „ dre entièrement, & pour convenir que Dieu n'est pas obli-
 „ gé, ni d'affujettir ses opérations à notre maniere de con-
 „ cevoir, ni de les proportionner à la portée de notre enten-
 „ dement. Ainsi ce n'est pas assez pour me guérir de mon
 „ ignorance, qu'une hypothèse vaille mieux que quatre ou
 „ cinq autres qu'on propose, & qui sont toutes défectueuses ;
 „ outre celà il faut qu'elle se soutienne par elle-même, &
 „ qu'elle ne soit pas aussi inintelligible que celles qu'on
 „ rejette.

4. Ce raisonnement de M. Locke semble supposer en premier lieu, que le Pere Malebranche n'apporte d'autres preuves

de son systême que la réfutation des autres opinions, ce qui est faux, comme on le verra dans la suite. Il paroît en second lieu, qu'il ne regarde pas comme absolument exacte, la division de toutes les manieres de voir les objets de dehors, rapportée par le Pere Malebranche, car si cette division étoit exacte, on ne sauroit nier qu'en réfutant solidement toutes les autres, celle qui reste ne soit parfaitement bien établie. Or pour la rendre suspecte cette division, il n'apporte qu'une raison générale, qu'il fait valoir aussi-bien que les Pyrrhoniens en toutes sortes d'occasions, tirée de la foiblesse de l'esprit humain, qui est telle, que de ce qu'une chose lui est inconcevable, il ne s'en suit pas que cette chose ne puisse être. Mais quelque convaincu que l'on soit de la foiblesse de l'esprit humain, on n'est pas moins assuré qu'il ne sauroit y avoir de milieu entre des propositions contradictoires, & que par conséquent la fausseté prouvée d'une contradictoire, ne soit démonstration de la vérité de l'autre. M. Locke devoit donc rapporter au long les cinq manieres de voir, proposées par le Pere Malebranche, & un Lecteur un peu intelligent n'auroit pas manqué de comprendre, en les comparant ensemble qu'elles sont tellement contradictoires, qu'il faut que l'une d'entr'elles soit la vraie, supposé que les autres soient toutes fausses. M. Arnaud lui-même, quoique si sérieusement engagé à réfuter le sentiment du Pere Malebranche, dont il est ici question, n'a pu en disconvenir. Aussi s'est-il appliqué à soutenir la quatrième maniere, qui est celle des modalités *représentatives*. Mais voici les paroles de Malebranche.

„ Nous assurons donc qu'il est absolument nécessaire, que les
 „ idées que nous avons des corps, & de tous les autres objets
 „ que nous n'apercevons point par eux-mêmes, viennent de
 „ ces mêmes corps, ou de ces objets: ou bien que notre ame
 „ ait la puissance de produire ces idées: ou que Dieu les ait
 „ produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise
 „ toutes les fois qu'on pense à quelque objet: ou que l'ame
 „ ait en elle-même toutes les perfections, qu'elle voit dans

„ ces corps, ou enfin qu'elle soit unie avec un Etre tout par-
 „ fait, & qui renferme généralement toutes les perfections
 „ intelligibles, ou toutes les idées des Etres créés.

5. Certainement si on ne peut connoître ni voir les objets, qui sont hors de nous, immédiatement, & par eux-mêmes, mais seulement par le moyen, ou l'intervention de leurs idées, comme le P. Malebranche le prouve au commencement de cette seconde partie; & M. Locke le suppose évident dans son traité de l'entendement humain, il faut que l'idée, qui représente immédiatement à l'esprit quelque objet, soit quelque chose de réel en cet esprit: or cette idée ou elle est une réalité distinguée de l'esprit, qui apperçoit, ou elle n'en est pas distinguée: si elle n'en est pas distinguée, il faut que l'idée soit la perception même de l'esprit, de sorte que cette perception lui représente les objets distingués de lui, & c'est la quatrième maniere de voir proposée par le P. Malebranche, & soutenue par M. Arnaud. M. Locke lui-même est de ce sentiment dans son traité de l'entendement. Si elle en est distinguée, il faut de nouveau que cette réalité soit en Dieu, ou hors de Dieu il n'y a pas non plus de milieu: si elle est en Dieu, c'est la cinquième maniere de voir proposée & prouvée par le P. Malebranche: si elle est hors de Dieu, & qu'elle soit par conséquent un Etre créé, il faut de nouveau ou que Dieu l'a créée immédiatement de rien, & l'imprime à l'entendement; ce qui est la troisième maniere; ou que quelque cause naturelle la produise; & alors cette cause, ou c'est l'esprit même ou les objets matériels, & ce sont la seconde, & la première des manieres de voir que le P. Malebranche propose: en un mot si les idées ne peuvent être des modifications de l'ame, ni aucune réalité créée, il faut de toute nécessité que les idées soient en Dieu, si elles sont quelque chose de réel, & qui affecte l'ame; n'y ayant donc aucun milieu, entre ces cinq manieres de voir, on peut comprendre que c'est avec raison que le P. Malebranche après les avoir proposées, conclut que nous ne saurions voir les objets que de l'une de ces manieres.

L. 4. c. 4.
 §. 3.

6. Mais

6. Mais quoi, répète-t-on, de ce qu'une chose est inconcevable à un esprit aussi borné que le nôtre, s'ensuit-il que cette chose ne puisse être? je ferai voir bientôt que cette affectation de modestie, n'est qu'un piège dont on se sert adroitement pour faire douter des sentiments les plus raisonnables. Il faut donc l'ôter à nos adversaires en établissant une règle sûre, qui conduise l'esprit entre deux écueils opposés, mais également dangereux, l'un, une présomption téméraire, qui nous fait juger avec assurance des choses qui passent notre capacité, l'autre, une fausse modestie qui veut nous faire, douter malgré l'évidence des vérités qui sont à la portée de notre esprit, & dont souvent il nous importe le plus d'être assurés. Je dis donc qu'une chose peut nous être inconcevable en deux manières; ou parceque le sujet sur lequel on raisonne, nous est tellement caché, qu'il nous est impossible de concevoir clairement ni l'une, ni l'autre des propositions contradictoires qu'on en forme; ou parceque concevant clairement une proposition formée sur un sujet, la contradictoire de cette proposition nous est inconcevable: de ce qu'une chose nous est inconcevable de la première façon, on n'est pas en droit de conclure que cette chose ne puisse être; il est à remarquer que quoiqu'on ne connoisse pas clairement la nature de l'ame, on ne laisse pas que d'être assuré de son existence par sentiment intérieur. Ainsi lorsqu'il est question, par exemple, de la nature de l'ame, si on me demande si cette nature consiste dans la pensée même, ou dans une autre chose qui soit le sujet de la pensée, comme d'une part je ne conçois pas clairement comment la pensée peut subsister par elle-même, & que de l'autre, je ne conçois pas non plus ce que c'est que cette chose qu'on suppose être le sujet de la pensée, l'affirmative, & la négative me sont également inconcevables, & de là je dois conclure que cette question passe la portée de mon esprit, & avoir assez d'humilité pour croire que de ce qu'une chose m'est inconcevable de cette manière, il ne s'ensuit aucunement que cette chose ne puisse être. Mais s'il s'agit

p. e. de favoir si la partie est plus grande que le tout, je ne dois point avoir tant de modestie, ni tant d'humilité de n'oser conclure que cela ne peut être, quoiqu'il me soit inconcevable ; aucontraire ce seroit vouloir m'aveugler de propos délibéré, & éteindre entièrement en mon esprit la lumiere de l'évidence, puisqu'une telle proposition ne m'est inconcevable, que parceque je conçois clairement la proposition opposée, que le tout est plus grand que la partie. Mais pour en apporter un exemple plus utile, lorsqu'on demande si la matiere est capable de produire la pensée par les différents arrangements de ses parties, les philosophes répondent pour la plupart que cela est absolument impossible, parcequ'il est absolument inconcevable qu'une pensée soit un arrangement de matiere, ou un mouvement d'atômes. Et quelque profession qu'on fasse d'humilité, & de modestie, on ne fauroit avec raison blâmer une telle réponse ; puisqu'il n'est inconcevable que la matiere ne peut par le mouvement, ou subtilité de ses parties produire la pensée, que parcequ'il est évident, & que l'on conçoit clairement que les particules de la matiere, quelques divisées qu'on les suppose, & de quelque figure qu'on voudra, ne peuvent faire que se heurter, se repousser, se résister mutuellement, & rien de plus, comme M: Locke lui-même en convient liv. 4. chap. 10. §. 10. de l'entendement humain. Il en est de même de l'action du corps. Il n'est inconcevable que le corps puisse agir autrement que par le mouvement, & les modifications du mouvement, comme M. Locke le dit expressément, que parceque l'on conçoit clairement que les corps ne peuvent que se heurter, se pousser, se résister mutuellement, ce qui fait qu'on en peut conclure sans bleffer la modestie, & l'humilité, que les corps ne peuvent absolument avoir d'autre action, si pourtant le mouvement est une action, & non plutôt une passion, ce dont il n'est pas question ici.

7. Mais cette modestie, & cette humilité, dont les Partisans de M. Locke lui font tant d'honneur, n'est, comme je

J'ai dit ci-dessus, qu'un artifice, dont on se sert pour jeter de la poussière aux yeux. En effet il est assez étonnant que, lorsqu'il s'agit des Dogmes de la Communion Romaine, M. Locke se croit en droit de les rejeter avec mépris, comme des absurdités manifestes, sous prétexte qu'ils sont inconcevables à son esprit, & quand il s'agit de faire la matière pensante, quoiqu'il n'y ait rien de plus inconcevable, M. Locke pourtant par un effort incomparable de modestie, malgré les contradictions où il s'engage, veut bien en douter, & en faire douter les autres, & ne veut pas qu'on regarde la matière pensante comme une chimère, sous ce seul prétexte, que quelque inconcevable que soit une chose, ce n'est pas une raison suffisante pour la rejeter à un esprit aussi borné que le nôtre. Est-ce donc que les Dogmes de l'Eglise Romaine sont plus inconcevables qu'une matière pensante? Ou est-ce que l'esprit de M. Locke, ne se souvient plus de ses bornes, quand il s'agit de combattre, & de mépriser les Papistes.

C H A P I T R E I I.

De la différente manière, dont l'Âme apperçoit ce qui est en elle, & ce qui est hors d'elle.

1. Précis de la doctrine du Pere Malebranche par M. Locke.
2. Défaut de ce précis : explication de la doctrine de Malebranche sur la distinction de l'idée, & du sentiment.
3. Première preuve de cette distinction, tirée des qualités sensibles.
4. Deuxième preuve de la même distinction.
5. De quelle façon l'Âme apperçoit ce qui est au dedans d'elle selon Malebranche.
6. De quelle façon elle apperçoit les objets de dehors, & qu'elle ne peut, selon Malebranche, appercevoir les esprits créés immédiatement, & par eux-mêmes.

1. **M**onsieur Locke après avoir tâché de jeter un doute général sur la division de toutes les manières de voir les objets, qui est le fondement du système du Pere Malebranche,

lebranche, passe à l'attaquer de plus près ; „ Mais venons ,
 „ dit-il , au sentiment même du Pere Malebranche , il dit
 „ que toutes les choses que l'Ame apperçoit , lui doivent
 „ être présentes , & intimément unies , que ces choses sont
 „ ses propres sensations , ses imaginations , ses conceptions ,
 „ lesquelles étant au dedans d'elle , l'empêchent d'avoir besoin
 „ d'idées pour se les représenter . Quant aux choses qui sont
 „ hors de l'Ame , nous ne pouvons les appercevoir que par
 „ le moyen des idées , supposé . . . que ces choses là ne
 „ puissent pas être intimément unies à l'Ame . Le Pere Ma-
 „ lebranche ajoute , qu'étant possible que les choses spirituel-
 „ les s'unissent à l'Ame , il croit probable qu'elles se décou-
 „ vrent effectivement à elle immédiatement , & sans le secours
 „ des idées . Cependant il doute bientôt de ce principe ,
 „ parcequ'il pense qu'il n'y a point de substance purement
 „ intelligible que celle de Dieu , & quoiqu'il puisse peut-être
 „ se faire que les esprits s'unissent à nos entendements , néan-
 „ moins nous n'en avons pas de certitude à présent . Mais
 „ c'est principalement des choses matérielles , dont il est ici
 „ question , elles ne peuvent en quelque façon que ce soit ,
 „ selon l'Auteur , s'unir à notre Ame , parcequ'étant étendues ,
 „ & l'Ame ne l'étant pas , il ne sauroit y avoir de rapport
 „ entr'elles . Tel est , conclut-il enfin , autant que je puis
 „ comprendre le précis de la doctrine du Pere Malebranche
 „ au commencement de la 11. partie du 3. Livre de la Rech.
 „ de la vérité .

2. On a de la peine à reconnoître en ce précis la doctrine
 du Pere Malebranche en l'endroit cité ; aussi est-elle si exacte
 qu'il est difficile de l'abrégier sans l'obscurcir , & la défigurer .
 Le Pere Malebranche dès l'entrée de la seconde partie du
 troisième Livre commence , comme je l'ai déjà remarqué ci-
 dessus , à établir la distinction qu'il y a entre appercevoir par
 sentiment , & appercevoir par idée , ou , ce qui revient au
 même , la différence qu'il y a entre sentir , & connoître . On
 apperçoit par sentiment ce que l'on sent en soi-même , comme

la douleur, la chaleur, les odeurs; on apperçoit par idée un objet extérieur, comme une colonne, un triangle que l'on connoit, mais que l'on ne sent pas. Quand on apperçoit ce que l'on sent au dedans de soi, la perception n'est point distinguée de son objet; la perception de la douleur, par exemple, n'est que la douleur même, dont on est affecté: mais quand on apperçoit quelque chose par idée, la perception est différente de son objet; la perception d'un triangle est une chose tout-à-fait différente d'un triangle. Il n'y a point de doute que ce qu'on apperçoit ainsi par idée, l'on ne le connoisse clairement; j'apperçois par idée un triangle, un carré &c., aussi connois-je ces choses très-clairement, mais on peut prouver invinciblement que ce que l'on apperçoit seulement par sentiment, ou qu'on ne fait que sentir, l'on ne le connoit point clairement.

3. Voici des démonstrations de cette vérité tirées du Pere Malebranche, & auxquelles M. Locke, qui combat cette distinction, auroit dû répondre. Il passe aujourd'hui pour constant parmi les Philosophes, & M. Locke lui-même en convient, que les qualités sensibles, comme les couleurs, les sons, les saveurs, la chaleur, le froid sont des modifications de l'Ame, & non du corps. Il n'est pas moins certain que les modifications d'un sujet, ne sont que ce sujet même, en tant que modifié d'une telle, ou telle façon; comme la rondeur, qui est une modification du corps, n'est que ce corps même, en tant que ses parties sont rangées de telle sorte, que celles, qui sont à sa circonférence, sont également éloignées de celle, qui est au milieu, & tient lieu de centre. De là il suit qu'il est impossible de connoître clairement une modification, sans connoître clairement le sujet en tant que modifié. Il est, par exemple, impossible de connoître clairement un triangle, sans avoir une idée claire de l'étendue géométrique, dont il est une modification; & il est par conséquent impossible qu'on puisse attribuer ce mode, qu'on appelle triangle, à quelque autre sujet que ce soit, hors qu'à l'étendue: donc si nous

connoiffions, ou fi nous avons une idée claire des modifications de notre Ame, comme des couleurs, & des sons, des saveurs, de la chaleur &c. il feroit impossible que nous ne connuffions auffi clairement le fujet, dont elles font des modifications, & par conféquent il feroit autant impossible d'attribuer la couleur à la rofe, le fon à l'air, les saveurs aux mets, la chaleur au feu &c., qu'il eft impossible d'attribuer la rondeur à la penfée : or eft-il que bien loin que cela foit impossible, qu'au contraire on eft porté tout naturellement à croire que les couleurs, & les autres qualités fenfibles font des modifications de la matiere; il eft donc évident que nous n'avons point une connoiffance claire de ces qualités fenfibles, ou ce qui revient au même, des fentiments de notre Ame.

Que fi les Philofophes reviennent de cette erreur populaire, ce n'eft point par la confidération de ces qualités fenfibles : mais en consultant l'idée de la matiere, ou de l'étendue, qu'on voit n'être capable que de figure, & de mouvement ; ainfi entre la maniere, dont on connoit que la rondeur eft une modification de l'étendue, & celle dont on fait que la couleur eft une modification de l'Ame, il y a cette différence que pour s'affurer que la couleur eft une modification de l'Ame, il ne fuffit pas de penfer à la couleur, ou à l'Ame, il faut absolument confulter l'idée de l'étendue, & raifonner à peu près de cette façon. La couleur eft, ou une modification du corps, ou une modification de l'Ame; or eft-il qu'elle n'eft pas une modification du corps, donc c'eft une modification, ou un fentiment de l'Ame, au lieu que pour être convaincu que la rondeur eft un mode de la matiere, il ne faut que la feule connoiffance, ou idée directe de la rondeur, ou de la matiere.

4. Une autre preuve de la même vérité eft que, fi le fentiment intérieur, que l'Ame a de fes propres affections, de fes perceptions, de fes volitions, de fa liberté, de fes fenfations, *fi fenfus intimus, quo animus fibi confcius eft fe percipere, velle, sentire &c.* (car je fuis obligé d'expliquer en latin ce

mot de sentiment, que M. Locke fait semblant plus bas de ne pas entendre en françois) si, dis-je, ce sentiment intérieur, que l'Ame a de ses propres affections, en étoit l'idée, ou la connoissance, comme il est impossible que ce sentiment soit jamais autre que ce qu'il est, puisqu'il est impossible que ce qu'on sent, on le sente autrement que l'on le sent; il seroit aussi impossible; que l'Ame pût jamais avoir d'autre idée, ou connoissance de ses propres affections, pas même quand elle se verra en Dieu, ce qui est certainement faux; à quoi il faut ajouter ce que dit parfaitement bien le Pere Malebranche: Dieu connoît la douleur, & ne la sent pas, donc la sensation de la douleur n'est pas la connoissance de la maniere, dont l'Ame est modifiée pour qu'elle sente la douleur: ce qui fait conclure avec beaucoup de raison à ce Pere, que l'Ame ne se connoitra elle-même, & ses propres affections, que quand il plaira à Dieu de lui découvrir l'idée qu'il en a en lui-même, par laquelle il l'a connue de toute éternité, & selon laquelle l'Ame a été créée: car il est certain que Dieu contient en lui-même les idées de toutes choses, & il est certain aussi, suivant le sentiment de tous les Théologiens sur la vision béatifique, que Dieu peut faire connoître à l'Ame l'essence des choses, en lui découvrant les idées qu'il en a en lui-même.

5. Dès qu'on fera ainsi au fait de la doctrine du Pere Malebranche, on connoitra que M. Locke ne l'a pas assez bien saisie dans le précis qu'il en fait. „ Toutes les choses que „ l'Ame apperçoit, dit le Pere Malebranche, sont de deux „ sortes, ou elles sont dans l'Ame, ou elles sont hors de „ l'Ame; celles qui sont dans l'Ame, sont ses propres pensées, c'est-à-dire, toutes ses différentes modifications: car „ par ces mots pensée, maniere de penser, ou modification „ de l'Ame, j'entends généralement toutes les choses, qui ne „ peuvent être dans l'Ame, sans qu'elle les apperçoive par „ le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même, comme sont „ ses propres sensations &c. Or notre Ame n'a pas besoin d'idées,

d'idées, continue le Pere Malebranche, non pour se les représenter, comme dit M. Locke, car le Pere Malebranche nie absolument que l'Ame puisse se représenter à elle-même sa propre substance, & ses modifications, & il se sert même de cette vérité, comme d'un principe, par lequel il prouve dans ce chapitre qu'un esprit ne peut point s'unir à un autre esprit, de façon qu'il s'en fasse connoître, mais seulement dit-il, l'Ame n'a pas besoin d'idées pour les appercevoir de la maniere, dont elle les apperçoit, parce qu'elle ne les apperçoit que par sentiment, ou qu'elle ne fait que les sentir, sans en connoître la nature, ou l'essence: & cela est si vrai que, si Dieu nous fesoit voir, ou connoître deux esprits, l'un modifié par le plaisir, l'autre par la douleur, comme on ne peut pas douter qu'il ne pût, s'il le vouloit; nous ne pourrions point reconnoître, quelle est la modification qui constitue le plaisir, ni quelle est celle qui constitue la douleur; parce que n'ayant jamais connu clairement, comment notre Ame est modifiée, quand elle sent le plaisir, ou la douleur, nous ne pourrions pas rapporter les modifications, que nous verrions en ces esprits à celles, que nous avons éprouvées nous-mêmes.

6. Mais pour les choses qui sont hors de nous-mêmes, continue le Pere Malebranche, nous ne pouvons les appercevoir, que par le moyen des idées, supposé que ces choses ne puissent pas lui être intimement unies. Il y en a de deux sortes, de spirituelles, & de matérielles. Pour les spirituelles il y a quelque apparence qu'elles peuvent se découvrir à notre Ame sans idées, & par elles-mêmes. Ce n'est pas pourtant que le Pere Malebranche croie lui-même que cela soit probable, ni qu'il le juge possible, ni qu'il doute en suite de son principe, & vienne enfin à se retrancher qu'on ne peut en avoir de certitude dès cette vie, comme M. Locke l'insinue: bien loin de là, il s'en explique formellement dans ce chapitre même en ces termes: „ Je crois cependant „ qu'il n'y a point de substance intelligible que celle de Dieu; „ qu'on

„ qu'on ne peut rien découvrir avec évidence, que dans sa
 „ lumière, & que l'union des esprits ne peut les rendre mu-
 „ tuellement visibles. Car quoique nous soyons très-unis avec
 „ nous-mêmes, nous sommes, & nous ferons inintelligibles
 „ à nous-mêmes, jusqu'à ce que nous nous voyions en Dieu,
 „ & qu'il nous présente à nous-mêmes, l'idée parfaitement
 „ intelligible qu'il a de notre Etre, renfermé dans le sien.
 „ Ainsi quoiqu'il semble que j'accorde ici, que les Anges puis-
 „ sent par eux-mêmes manifester les uns aux autres, & ce qu'ils
 „ font, & ce qu'ils pensent, ce que dans le fond je ne crois
 „ pas véritable, j'avertis que ce n'est, que parce que je n'en
 „ veux pas disputer, pourvu que l'on m'abandonne ce qui
 „ est incontestable, savoir qu'on ne peut pas voir les choses
 „ matérielles par elles-mêmes, & sans idées. C'est parce que,
 „ comme il le dit dans la marge de cet Article, qu'il est diffi-
 „ cile d'entendre, pourquoi dans son sentiment un esprit n'est
 „ pas intelligible à un autre esprit, quoique l'un & l'autre
 „ soient dans l'ordre spirituel, & intelligible, comme on parle
 „ dans les écoles, avant que de savoir son sentiment sur la na-
 „ ture de l'Ame, & des idées; & qu'il ne convenoit pas par
 „ conséquent d'embrouiller la matière par cette difficulté, pen-
 „ dant que la considération des idées, par lesquelles seules, on
 „ peut connoître les choses matérielles, suffisoit à conduire
 „ l'esprit à la vraie connoissance des idées, & que cette con-
 „ noissance étant supposée, il n'y a plus de doute qu'un esprit
 „ ne peut s'unir d'une manière intelligible à un autre esprit.



Que l'Ame ne peut connoître les objets matériels
immédiatement , & par eux-mêmes .

1. Les objets matériels ne peuvent s'unir à l'Ame, comme il faut, pour en être apperçus .
2. Difficulté de M. Locke sur l'union propre aux esprits .
3. Réponse , & explication du mot Union .
4. Autre difficulté de M. Locke tirée de l'union de l'Ame , & du corps .
5. Réponse : contradiction de Locke .
6. Différence de l'union de l'Ame , & du corps , & de l'union nécessaire pour appercevoir , tirée des principes mêmes de Locke .
7. Autre objection de Locke .
8. Réponse .
9. Autre objection de Locke .
10. Réponse : comment on doit entendre qu'il n'y a que la substance de Dieu , qui soit intelligible .
11. Objection de Locke appuyée sur ce qu'il y a plus de rapport entre l'Ame , & un esprit créé , qu'entre Dieu , & l'Ame .
12. Réponse : explication des différents rapports , & en quel sens il y a plus de rapport de Dieu à l'Ame , que d'un esprit créé à l'Ame .

1. **L**E Pere Malebranche commençant à parler des choses matérielles pose pour principe , qu'elles ne peuvent s'unir à notre Ame de la façon qui est nécessaire , afin qu'on les apperçoive , parcequ'étant étendues , & l'Ame ne l'étant pas , il n'y a point de rapport entr'elles ; déjà nous avons vu que M. Locke convient du principe , & qu'il suppose comme évident qu'on ne peut pas connoître les choses extérieures en elles-mêmes , mais seulement par le moyen de leurs idées .

2. Voyons donc comment il combat ici les raisonnements du Pere Malebranche . „ Il faut avouer , dit-il , qu'il y a là „ beaucoup d'expressions , qui ne donnant point à mon esprit „ d'idées claires , & distinctes , ne font guère que des sons , „ & ne peuvent par conséquent y porter la moindre lumiere . „ Qu'est-ce , par exemple , qu'être intimement uni à l'Ame ?

Qu'est-ce

„ Qu'est-ce que l'union intime de deux esprits? Car l'idée
 „ d'union intime étant empruntée des corps qui s'unissent ,
 „ lorsque les parties de l'un pénètrent la surface de l'autre ,
 „ & en touchant les parties intérieures, quelle idée veut-on
 „ que je me fasse de l'union de deux Etres, dont aucun n'a
 „ ni surface, ni étendue.

3. En vérité je ne puis comprendre, comme de ce que la parole d'union dans le sens le plus littéral signifie la jonction de deux corps qui se touchent, il s'ensuive que cette parole ne puisse avoir d'autre signification distincte, & ne puisse, par exemple, tantôt signifier la correspondance mutuelle de deux choses, dont l'une, ou même ni l'une, ni l'autre ne soient étendues; tantôt la présence immédiate d'un agent, qui agit par lui-même sur quelque sujet; c'est ainsi qu'on appelle union de l'Ame, & du corps la correspondance mutuelle des pensées de celle-là, & des mouvements de celui-ci, établie par l'Auteur de la nature; qu'on appelle aussi union la correspondance mutuelle des sentiments de bienveillance entre deux personnes; qu'on appelle enfin union cette présence intime, par laquelle Dieu par son action immédiate donne, & conserve l'Etre à ses créatures. Monsieur Locke dira-t-il qu'il n'a point d'idée de ces fortes d'unions? & la signification originale de ce mot UNION, le met-elle en droit de conclure qu'on ne lui apprend guère mieux, qu'elle est la nature des idées, en disant qu'on les voit en Dieu, qui étant intimement uni à l'Ame, les lui représente (laquelle union, comme il est évident, ne peut signifier que l'action de Dieu sur l'esprit, en tant qu'il se manifeste à lui) que si on disoit que
 „ ces idées sont produites dans l'esprit en conséquence d'un
 „ ordre de Dieu, & à l'occasion de certains mouvements de
 „ nos corps, auxquels nos Ames sont unies, quelque impar-
 „ faite que soit cette explication &c. Nous avouons sans peine que les idées se présentent à l'esprit en conséquence d'un ordre, ou d'une loi générale de Dieu, comme Auteur de la nature, & le plus souvent à l'occasion des mouvements

de nos corps , qui par cette loi générale ont été établis , cause occasionnelle de la représentation de nos idées : mais si outre cela, on peut démontrer que les corps n'ont aucune action réelle sur l'esprit , que les idées ne sont point des modalités de l'Ame , qu'elles ne sont rien de créé, qu'il y a en Dieu les idées archetypes de toutes choses , & que c'est par ce que ces idées sont présentées à l'Ame par l'action de l'essence divine sur elle , qu'on connoit tout ce qu'on connoit ; pourquoi s'obstiner à soutenir qu'une explication , qui renferme tant de choses , ne présente à l'esprit rien de plus clair , ni de plus précis au sujet des idées , que l'explication vague , & confuse , que M. Locke ose comparer à celle du Pere Malebranche .

4. Cet Auteur continue ainsi ses objections : mais il est certain , dit - on , que les choses matérielles ne peuvent pas s'unir à nos Ames . Mais nos corps , répondrons - nous , ne sont-ils pas unis à nos Ames ? Oui , réplique-t-on , mais non pas de la façon , qui seroit nécessaire , afin qu'elle les aperçût . Qu'on explique donc ce que c'est que cette union entre l'Ame , & le corps ? que l'on montre en quoi consiste la différence entre l'union , qui est , ou n'est pas nécessaire à la perception ? & alors on avouera , que cette premiere difficulté ne subsiste plus .

5. Monsieur Locke reconnoit donc ici une espece d'union entre une substance non étendue , telle que l'Ame , & une substance étendue , telle que le corps , union par conséquent , qui ne peut s'étendre par la jonction de deux surfaces . Est-ce donc que cette union n'est qu'un son dans l'esprit de M. Locke , tel que seroit le BLICTRI de l'école , ou est ce que de son doute sur la matérialité de l'Ame , il a passé enfin à une entiere certitude ? Mais quoiqu'il en soit , si M. Locke n'a pas trouvé inutile cette union de l'Ame , & du corps , pour soutenir que toutes les idées lui viennent par le moyen du corps , quoiqu'il avoue qu'il ne fait point comme tout cela se fait , pourquoi trouver à redire au Pere Malebranche

qu'il ait prétendu prouver qu'on voit toutes choses en Dieu, avant que d'avoir expliqué clairement ce que c'est que l'union de l'Ame avec Dieu. Il falloit par la même raison que M. Locke eût expliqué clairement, comment l'action des corps produit les idées, avant que d'avancer une proposition si obscure, que les idées sont les effets de l'action des corps sur les organes des sens; proposition pourtant, sur laquelle est fondé presque tout son système de l'entendement humain.

6. Quant à la différence qu'il y a entre l'union de l'Ame, & du corps, & celle, qui est, ou n'est pas nécessaire à la perception, nous la tirerons des principes mêmes de M. Locke. Nous disons donc que l'union de l'Ame, & du corps consiste précisément en ce que par une loi générale de Dieu les impressions, qui se font sur les organes des sens, étant portées à la partie principale du cerveau, sont la cause occasionnelle des sensations, pensées, ou idées, dont Dieu affecte l'Ame par son action immédiate sur elle, & mutuellement les volontés, ou pensées de l'Ame sont les occasions de plusieurs mouvements qu'il produit dans les corps, & cela par une correspondance mutuelle la plus propre à la conservation de chaque homme en particulier, & à entretenir la société entre tous, comme le Pere Malebranche l'explique distinctement dans tout son ouvrage de la recherche de la vérité. C'est ainsi que M. Locke lui-même livre II. de l'entendement humain chap. VII. enseigne fort au long, que Dieu a attaché certains sentimens de plaisir, & de peine, soit à nos propres pensées, soit aux différens mouvements, & aux différentes impressions, que les corps, qui nous environnent, font sur le nôtre, pour nous porter à agir, soit pour nous, soit pour les autres d'une manière convenable. Et au chap. VIII. §. 3. du même Livre il dit qu'il n'est pas plus difficile de concevoir, que Dieu peut attacher les idées des couleurs, & des odeurs à des mouvements, avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, qu'il est difficile de concevoir qu'il a attaché l'idée de la douleur au mouvement d'un morceau de fer, qui divise notre
chair,

chair, auquel mouvement la douleur ne ressemble en aucune maniere.

Outre cela M. Locke convient, que la matiere ne peut agir que par le mouvement, & il est évident que l'effet du mouvement ne peut être que heurter, pousser, résister ; toutes choses qui n'ont rien de commun avec la pensée. C'est même sur ces principes, que M. Locke établit l'existence, & l'immatérialité de Dieu. Or si on veut réfléchir un peu attentivement à toutes ces propositions de M. Locke, & les réunir en un seul système sur l'union de l'Âme, & du corps, on se convaincra que cette union consiste dans la correspondance mutuelle des pensées, & des mouvements, que Dieu a établie entre l'Âme, & le corps, fondée sur ce que Dieu par un effet de sa sagesse se sert des mouvements du corps, & impressions, qu'y font les objets extérieurs, comme d'occasions pour exciter par son action immédiate des idées, & des sensations dans l'Âme, & que réciproquement il se sert des pensées, & des desirs de l'Âme, comme d'occasions pour produire dans les corps des mouvements convenables. Ce système est par lui-même très-conforme au bon sens ; il n'est sujet à aucune difficulté raisonnable, & va au devant de l'absurdité manifeste, qu'on ne peut éviter, en admettant que le mouvement, qui est, selon M. Locke, la seule action qu'on puisse concevoir dans le corps, produise une pensée, & que la pensée, qui est, selon le même Auteur, la seule action qu'on puisse concevoir dans l'Âme, produise un mouvement. C'est ainsi que l'on peut aisément concevoir l'union de l'Âme, & du corps par les principes mêmes de M. Locke ; je fais qu'il combat ailleurs ces principes, mais ils n'en sont pas moins évidents, & d'ailleurs ce n'est qu'en se contredisant, & renversant entièrement le fondement de sa démonstration de l'existence de Dieu, comme je crois l'avoir suffisamment prouvé dans mon Livre de l'immatérialité de l'Âme.

Venant maintenant à l'union, qui est nécessaire pour la perception, on ne peut douter, supposé que la perception ne

soit qu'une passion, comme en convient M. Locke, on ne peut, dis-je, douter que cette union ne consiste dans l'action immédiate de l'agent, qui cause la perception dans l'Ame; il faut donc, pour s'unir à l'Ame d'une manière nécessaire à la perception, pouvoir agir immédiatement sur elle, & par cette action la modifier tellement, que la modification qu'elle reçoit, soit une perception. Or les choses matérielles ne peuvent agir que par le mouvement, & l'Ame ne pouvant pas être muë localement, & n'ayant point de parties, qui puissent par un effet du mouvement, recevoir un nouvel arrangement, & une nouvelle configuration, il est évident que l'Ame ne donne aucune prise à l'action du corps sur elle, & que par conséquent les corps ne peuvent s'unir à l'Ame de la manière, qui est nécessaire à la perception.

Ayant donc assez clairement expliqué jusqu'ici, si je ne me trompe, ce que c'est que l'union de l'Ame, & du corps, qu'elle est l'union, qui est nécessaire à la perception, & la différence de l'une, & de l'autre, M. Locke devrait tenir parole, & avouer que ses difficultés ne subsistent plus. Tout esprit attentif s'apercevra que ce que je viens de dire, se trouve suffisamment développé dans ces paroles, que M. Locke „ cite du Pere Malebranche, que les choses matérielles ne „ peuvent s'unir à l'Ame de la façon, qui est nécessaire, afin „ qu'elle les apperçoive, parcequ'étant étendues, & l'Ame ne l'étant pas, il n'y a point de rapport entr'elles.

7. Cependant M. Locke propose trois objections de suite contre cette raison. La première est que, si cette raison prouve quelque chose, c'est seulement que le corps, & l'Ame ne peuvent pas être unis à la façon de deux surfaces; mais non pas que l'Ame ne puisse avoir par le moyen de son corps l'idée d'une étendue, comme d'un triangle, aussi bien que par son union avec Dieu; car que nous voyions ce triangle en Dieu, ou bien que nous le voyions dans la matière, il est impossible que nous le concevions sans étendue.

8. Je réponds qu'il est bien certain, que de quelque manière
que

que nous voyions un triangle, nous ne pouvons le voir sans étendue. Mais ce n'est pas de quoi il est ici question. Comme nous ne pouvons pas voir un triangle en lui-même, mais seulement par l'intervention de son idée, ainsi que M. Locke nous l'apprend, & qu'il est certain par cette raison qu'un triangle ne peut agir sur notre esprit, on cherche quelle est la nature de cette idée, qui doit représenter le triangle à l'esprit, & qu'elle peut être la cause, qui en produit la perception dans l'Ame, puisqu'il est avoué que la perception n'est qu'une passion de l'Ame. Or, si l'Ame est spirituelle, il est clair que cette idée, bien qu'elle représente l'étendue, doit aussi être spirituelle; il est clair en second lieu que le corps ne peut être aucunement la vraie cause de cette perception, puisqu'il a été prouvé que le corps ne peut agir sur l'Ame; il est clair enfin, que n'y ayant que Dieu, qui en tant que plénitude de l'Être puisse contenir la réalité de tous les autres Êtres, & en être la cause exemplaire, aussi bien que la cause efficiente; il n'y a que lui, qui comme cause exemplaire de tous les Êtres, puisse les représenter à l'Ame, & comme cause efficiente produire en elle cette modification, ou passion, qui en est la perception; en un mot, il n'y a que lui, qui puisse faire connoître à l'Ame la nature, & les propriétés des Êtres distingués d'elle, en lui découvrant par son action sur elle sa propre essence, en tant que représentative de ces mêmes Êtres.

9. La seconde objection est directement contre ce que dit le Pere Malebranche, qu'il n'y a de substance purement intelligible que celle de Dieu. „ Ici, dit M. Locke, je me „ trouve encore envelopé d'épaisses ténèbres, n'ayant point „ du tout d'idée de la substance de Dieu, & ne pouvant con- „ cevoir comme sa substance seroit plus intelligible que quelque „ autre substance que ce pût être.

10. Je réponds, que pour être intelligible, il faut pouvoir agir sur l'Ame, & se manifester à elle: or il est bien aisé de concevoir, que c'est ce que les corps ne peuvent point faire
immé-

immédiatement, & par eux-mêmes ; afin donc que l'Ame puisse connoître le corps, il faut qu'une autre cause agisse sur elle, & les lui représente, d'ailleurs il est bien clair que tout Etre créé, par cela-même qu'il est déterminé à une telle maniere, ou à un tel genre d'Etre, ne peut contenir en soi la réalité des autres Etres, & qu'il n'y a que Dieu qui en tant qu'Etre, ou principe universel, comme parle

r. p. 7. 84.
ar. 2. ad 3.

S. Thomas, en contienne la réalité, & la ressemblance parfaite.

Il n'y a donc que Dieu, que nous puissions concevoir comme la cause efficiente, & exemplaire, capable d'agir sur l'Ame, & de lui manifester les idées, qu'elle a en elle-même de tous les corps, & selon lesquelles ils ont été produits. Il n'y a donc que la substance de Dieu, que nous puissions concevoir être une substance intelligible ; & il n'est pas plus nécessaire pour le concevoir d'avoir une idée parfaite de cette substance, qu'il est nécessaire de l'avoir pour concevoir qu'il n'y a que la substance de Dieu, qui soit capable de créer, de conserver, & de gouverner l'Univers. C'est ce qui a fait dire avec beaucoup de raison à S. Augustin, que l'Ame ne peut être vivifiée, béatifiée, & éclairée que par la substance de Dieu.

11. La troisième objection est contre la raison, pour laquelle nous disons que les choses matérielles ne peuvent point être unies à l'Ame, de maniere qu'elle les apperçoive, parce qu'il n'y a point de rapport entre l'Ame, & ces choses : „ mais, dit Monsieur Locke, si cette raison étoit bonne, „ plus le rapport seroit grand entre l'Ame, & quelque autre „ Etre, plus l'Ame seroit capable d'être intimement unie à „ cet Etre : or je demande s'il y a un plus grand rapport „ entre Dieu, qui est un Etre infini, & l'Ame, ou entre des „ esprits créés & finis, & l'Ame.

12. Je réponds qu'il y a plusieurs sortes de rapports, il y a des rapports de quantité, & de perfection, selon lesquels on dit qu'une chose est égale à une autre, ou qu'elle est plus

plus ou moins grande , plus ou moins parfaite . Il y a des rapports d'actions que l'on conçoit entre l'agent capable d'agir sur un sujet , & le sujet capable de recevoir l'action de l'agent. Pour ce qui est des rapports du premier genre , je veux dire des rapports de perfection , il est bien sûr qu'il y a infiniment moins de rapport entre Dieu , & l'Ame , qu'il n'y en a entre quelque esprit créé que ce soit , & l'Ame , ou même entre l'Ame & le corps ; puisque la perfection de Dieu au dessus du premier Ange est infiniment plus grande que la perfection du premier Ange au dessus de l'Ame , ou que la perfection de l'Ame au dessus de la matiere . Mais pour ce qui est du rapport d'action , de cela même que Dieu est infini , il s'ensuit qu'il y a infiniment plus de rapport entre Dieu & l'Ame , qu'il n'y en a , ou qu'il n'y en peut avoir entre quelque Etre créé que ce soit & l'Ame ; puisque par cela même que Dieu est infini , nous concevons qu'il peut agir en une infinité de manieres sur ses créatures , & que son action sur elles doit être infiniment plus efficace , que celle qu'on voudroit supposer en quelque Etre créé , & fini que ce soit . Or il est bien clair que le rapport , dont il est ici question , & sur lequel est fondée l'union intime , que les esprits ont avec Dieu , union que les esprits ne peuvent avoir entr'eux , ou avec la matiere , n'est pas un rapport de quantité , & de perfection , mais un rapport d'action & de passion , puisque cette union entre Dieu & l'Ame consiste dans une action immédiate de la part de Dieu , & une passion immédiate de la part de l'Ame , action , par laquelle Dieu manifeste à l'Ame son essence , en tant que représentative des autres Etres , passion , par laquelle l'Ame reçoit , & connoit ses objets immédiats , & intelligibles , que Dieu lui présente . Qu'il n'y ait un tel rapport d'action & de passion entre Dieu & l'Ame , nous ne pouvons en douter ; mais qu'il y ait un tel rapport entre quelque autre Etre créé que ce soit & l'Ame , nous ne pouvons le concevoir , & même on peut prouver le contraire par ce qui a été dit jusqu'ici.

SECTION

SECTION SECONDE

Défense du sentiment du Pere Malebranche ,
que les objets matériels n'envoient point
d'especes qui leur ressemblent.

C H A P I T R E I.

Des Especes matérielles.

1. *Monfieur Locke substitue aux especes des Péripatéticiens les images des objets , que les rayons peignent sur la rétine .*
2. *Premiere réflexion à ce sujet .*
3. *Deuxième réflexion . Cette substitution est inutile , si on ne suppose que cette image , est l'idée même , par laquelle l'Ame apperçoit l'objet . Fauffeté de ce sentiment .*
4. *Raisonnement frivole de Monfieur Locke .*
5. *Monfieur Locke prétend prouver per la structure de l'œil , que le mouvement modifié est cause des idées .*
6. *Fauffeté de ce sentiment démontrée .*
7. *Monfieur Locke prétend qu'on sent la peinture des objets dans la rétine , comme on sent la douleur dans le doigt .*
8. *Réponse , absurdité de cette proposition .*

I. **A**près les objections, que nous venons de réfuter, Monsieur Locke revient au reproche, qu'il a fait dès le commencement au Pere Malebranche de décider trop hardiment, qu'on ne fauroit voir les objets que de l'une des manieres qu'il propose; mais comme on a déjà fait voir que sur ce sujet la modestie de Monsieur Locke doit être plus suspecte que la confiance du Pere Malebranche, on se dispensera d'en parler plus au long. Nous passerons donc à examiner comment cet Auteur prétend faire voir, que l'hypothèse de Malebranche n'est pas plus intelligible que les autres. D'abord il proteste que la doctrine Péripatéticienne des especes ne le satisfait point du tout, il avoue même à la fin de l'examen

de

de ce Chapitre page 165., que les arguments du Pere Malebranche font bons contre les especes de la maniere, que les Péripatéticiens les entendent ; cependant pour ne pas laisser ces arguments sans critique, M Locke substitue d'autres especes matérielles à celles des Péripatéticiens, c'est-à-dire les images des objets, que les rayons peignent sur la rétine, & prétend ensuite démontrer que les arguments du P. Malebranche, n'ont aucune force contre ces sortes d'especes.

2. Il se présente d'abord ici deux réflexions. La premiere est, que M. Locke paroît vouloir faire croire que le P. Malebranche n'ait pas su, que les rayons de la lumiere peignent les objets sur la rétine, comme dans la chambre obscure ; mais ceux qui sauront jusqu'où le P. Malebranche a porté ses spéculations sur l'optique, qu'il a reformé, & perfectionné le système de Descartes sur la nature de la lumiere, & des couleurs, qu'il en a fait une application si heureuse, & si subtile aux célèbres expériences de M. Neuton, auront peine à se persuader que le P. Malebranche ait ignoré en fait d'Optique, ce que n'ignorent pas les Physiciens les plus médiocres.

3. La seconde réflexion, & qui est beaucoup plus importante, est que ces especes, ou images matérielles, qui se forment sur la rétine, que M. Locke soutient ici, & que personne n'a garde de lui contester, ne regardent en aucune façon la question des idées, à moins qu'on ne veuille affurer, que ces images sont les idées immédiates, dans lesquelles, ou par lesquelles l'Ame voit les objets ; ce qui est insoutenable ; puisqu'il est démontré que si l'impression, que les rayons font sur la rétine, n'ébranle le nerf optique, & n'est portée par le moyen de cet ébranlement jusqu'à la partie principale du cerveau, l'Ame ne peut appercevoir les objets ; c'est pourquoi, lorsque cet ébranlement se fait par quelque autre cause que ce soit, l'Ame ne laisse pas que d'appercevoir l'objet, dont l'image formée sur la rétine par les rayons exciteroit une semblable trépidation, comme il arrive à ceux, qui ont la fièvre avec le délire, ou qui sont yvres, ou furieux ; quoiqu'il n'y ait

même dans la nature aucun objet semblable . Or ce mouvement, qui affecte la partie principale du cerveau, n'a rien de ressemblant à l'objet, qui le produit par le moyen des rayons ; quand même donc on supposeroit que ce mouvement pût frapper l'Âme, & la pousser immédiatement, ce qui est impossible, & absurde, il ne pourroit pourtant pas lui représenter un objet, dont il n'a en soi aucune ressemblance. Tout ce donc, que M. Locke dit du mouvement des petites parties, qui sortant continuellement des corps, viennent en fuite à frapper nos sens de l'attouchement immédiat, qui se fait dans le gout, & dans le tact du mouvement ondoyant de l'air, par lequel selon lui, on explique assez bien le son des écoulements des corps odorants, qui rendent pareillement raison des odeurs, tout cela est entièrement hors du sujet, parceque n'y ayant dans toutes ces choses, comme il l'avoue lui-même, que les qualités premières, ou originelles de la matiere à savoir le mouvement, la figure, & la solidité des petites particules, qui n'ont rien de semblable aux qualités secondes, ou sensations, qu'elles semblent nous causer par l'impression qu'elles font sur nos organes, il n'y a entre ces mouvements, ces écoulements, ces impressions &c., & les sensations, qui nous viennent à leur occasion, il n'y a, dis-je, aucun rapport de cause & d'effet, puisque toute cause vraiment efficiente doit contenir la réalité de l'effet qu'elle produit ; ce qu'il ajoute ensuite des especes visibles, de la petitesse des rayons de la lumiere, du petit nombre nécessaire à rendre un objet visible, de l'espace distingué qu'ils occupent dans la rétine, pour faire voir qu'ils n'ont aucunement besoin de se pénétrer pour tracer l'image des objets, tout cela n'est pas plus à propos. Le P. Malebranche lui-même a éclairci cette matiere plus qu'aucun autre, & s'il combat les especes des Péripatéticiens par un argument tiré de la pénétrabilité qui s'ensuivroit, & que les Péripatéticiens n'ont pourtant pas de la peine à accorder, c'est parceque l'on conçoit ces especes, comme des choses matérielles, qui se détachent des objets, &

en retiennent l'empreinte pour la porter dans les sens ; ce qui ne peut se faire sans qu'elles se pénètrent mutuellement .

4. Après tout ce que l'on vient de dire de l'impossibilité du rapport d'action , & de passion qu'on suppose entre les corps , & l'Ame , & de ce même rapport qu'il est impossible de ne pas concevoir entre Dieu , & l'Ame , dès qu'on fait que Dieu , comme plénitude de l'Être , est la seule cause efficiente , & exemplaire de tous les Êtres , l'on peut voir s'il y a beaucoup de raison dans ces paroles de M. Locke , qui suivent le discours qu'on vient de rapporter . „ Cependant lorsqu'une image se forme „ ainsi sur la rétine , la manière , dont elle se fait , ne m'est „ pas moins inconcevable , que quand on me dit que je la „ vois en Dieu , j'avoue franchement que je n'en comprends „ pas la manière dans l'une , ni dans l'autre hypothèse ; il me „ paroît seulement plus difficile de concevoir une image di- „ stincte , & visible dans l'essence uniforme , & immuable de „ Dieu , que dans la matière qui est susceptible de tant de „ modifications .

En vérité je ne saurois comprendre , comment M. Locke trouve si inconcevable la manière , dont les rayons peignent l'image des objets sur la rétine , puisque c'est une chose que les Physiciens expliquent sans beaucoup de peine . Mais quoique la manière , dont cette image se forme , soit inconcevable , si M. Locke ne laisse pas d'être bien assuré qu'elle se forme réellement , & de préférer ce sentiment à celui des espèces Péripatéticiennes , pourquoi ne ferons-nous pas en droit de soutenir qu'on voit toutes choses en Dieu , quand même la manière , dont cela se fait , seroit inconcevable , eu égard aux preuves que l'on apporte de ce sentiment , & à la faiblesse des objections , avec lesquelles on prétend le renverser .

5. M. Locke prétend prouver au même endroit , que le mouvement modifié est la cause „ des idées de l'Ame par la „ structure curieuse , & admirable de l'œil , qui est accom- „ modé à toutes les règles de la réfraction , & de la Diop- „ trique , afin que les objets visibles fussent peints exacte-

ment irrégulièrement dans le fond de l'œil.

6. Je réponds que cela ne prouve autre chose, sinon que le mouvement modifié est cause au moins occasionnelle de l'image, qui se forme sur la rétine. Mais cette image n'est ni l'idée de l'objet, en tant qu'elle est objet immédiat de l'Ame, ni la cause de cette même idée, ou perception de l'Ame, comme on l'a démontré ci-dessus. Ces images mêmes, qui se forment sur la rétine, sont fort différentes des objets, tels qu'ils sont vus par l'Ame : l'Ame apperçoit un corps rond, quoique souvent l'image qui s'en forme sur la rétine soit ovale : les angles, les lignes, & toutes les règles de la Dioptrique ne peuvent rendre aucune raison ni de la distance, ni de la grandeur des objets, ni de leur situation. L'image d'une montagne peinte sur la rétine est fort petite, & la montagne, que l'Ame apperçoit, est fort grande, quoiqu'elle n'apperçoive pas immédiatement la montagne qui existe. Donc la montagne intelligible, que l'esprit voit immédiatement, & qu'on appelle idée de la montagne matérielle, n'est ni cette montagne matérielle, ni son image peinte sur la rétine. L'image est renversée sur la rétine, & l'Ame apperçoit l'objet droit. Quand je vois de loin une petite tour, & que m'approchant je vois, & je touche un grand bâtiment quadrangulaire. M. de Voltaire dit fort bien (pour ne pas citer le P. Malebranche) que ce que je voyois n'est pas certainement ce que je vois, & ce que je touche, & qu'autre est l'objet mesurable & tangible, autre l'objet visible ; donc ce n'est point cet édifice extérieur, & qui a été toujours le même, mais un édifice intelligible que j'apperçois immédiatement, & qui est différent, selon que l'exigent les causes occasionnelles, selon lesquelles Dieu détermine son action par un effet de sa souveraine sagesse. La distance des objets ne se peint aucunement sur la rétine, & cependant je vois cette distance. Les Matérialistes ne peuvent rendre aucune raison de tous ces effets, & rien n'est plus ridicule que ce que Lucrece, qui a voulu expliquer physiquement ces phénomènes, debite avec tant de confiance dans le liv. IV. de son Poëme.

„ 7. Le changement que la distance, & les vuës optiques,
 „ continue M. Locke, font à l'égard de la grandeur des
 „ objets visibles, est un autre argument, dont le Pere Male-
 „ branche se sert contre les especes, il peut être bon contre
 „ les especes, telles que les Péripatéticiens les expliquent ;
 „ mais d'ailleurs si on examine de près, il se trouvera qu'on
 „ voit les grandeurs, & les figures des choses plutôt dans le
 „ fond de l'œil qu'en Dieu, puisque l'idée, que nous avons
 „ des objets, & de leurs grandeurs, est toujours proportion-
 „ née à la grandeur de l'aire du fond de l'œil, qui est affectée
 „ par les rayons qui y peignent l'image, & on peut dire que
 „ nous sentons cette peinture dans la rétine, de même que nous
 „ sentons la douleur dans le doigt lorsqu'il est piqué.

8. Tout ce qu'on vient de dire du peu de rapport qu'il y
 a entre l'image des objets peinte sur la rétine, & ces objets,
 en tant qu'ils sont apperçus par l'entendement, fait voir suffi-
 samment le peu de fondement de cette objection de M. Locke,
 & que l'argument du P. Malebranche est aussi bon contre ce
 sentiment, que contre les especes des Péripatéticiens. Est-il
 possible que M. Locke ait ignoré, que l'image d'un homme
 vu à quatre pieds, est double de l'image qui se fait sur la ré-
 tine, quand il est vu à la double distance de huit pieds, &
 que pourtant un homme vu à quatre pieds ne paroît pas dou-
 ble, de ce qu'il paroît vu à huit pieds; comment donc peut-
 il assurer que la grandeur des objets est toujours proportionnée
 à la grandeur de l'aire du fond de l'œil, qui est affectée par
 les rayons qui y peignent l'image, & prononcer sur un si foible
 fondement, qu'on voit les objets dans le fond de l'œil, mal-
 gré les démonstrations qu'on a du contraire.

En effet si l'Ame voyoit les objets dans l'image, que les
 rayons peignent sur la rétine, pourquoi ne verroit-elle pas la
 rétine même, puisque cette image ne peut agir sur l'Ame que
 par l'action même de la rétine: mais M. Locke a-t-il entendu
 lui-même ce qu'il a voulu dire par ces belles paroles, qu'on
 sent la peinture des objets dans la rétine, comme on sent la
 douleur

douleur dans le doigt piqué ; quand on dit que l'on sent la douleur dans un doigt piqué, on peut l'entendre en trois manières, ou que c'est le doigt même, qui sent la douleur ; ou que l'Âme étant répandue dans tout le corps, lors qu'on pique le doigt, elle ressent la douleur en ce doigt même, ou enfin que l'ébranlement violent, que la piqueure cause dans les fibres du doigt, étant porté jusqu'au cerveau, est cause ou efficiente, ou occasionnelle de la douleur que l'Âme sent, douleur que l'Âme rapporte au doigt matériel, parceque cette sensation se trouve jointe à la perception actuelle de ce doigt par le moyen de son idée, qui affecte l'Âme en même tems qu'elle est modifiée par la sensation de la douleur. Le premier sentiment est insoutenable, puisqu'il est sûr que le corps est incapable de sensation ; le second sentiment ne l'est pas moins, puisqu'on sent la douleur dans le doigt, lors même que le doigt a été coupé, comme il conste par plusieurs expériences faites dans les Hôpitaux, & que cette douleur ne se sent plus, si en serrant exactement le bras au dessus de la piqueure, on empêche que l'ébranlement des fibres ne se communique jusqu'au cerveau. On ne peut pas non plus soutenir que l'ébranlement communiqué au cerveau soit la cause vraiment efficiente de la douleur, puisque ce mouvement ne contenant en aucune maniere la réalité de la douleur, il n'y a entre lui, & cette sensation aucun rapport de cause & d'effet, comme entre le corps, & l'Âme il n'y en a aucun d'action & de passion, d'action dis-je du côté du corps, & de passion du côté de l'Âme ; d'ailleurs le rapport qui se fait de cette douleur au doigt piqué est la marque que ce qui agit sur l'Âme, est une cause non seulement très-puissante, mais très-sage, qui par cette sensation veut porter l'Âme à la conservation de son corps. Maintenant je demande en quel sens, on voudra soutenir que l'Âme sent la peinture dans la rétine des objets : on ne peut pas dire qu'elle la sente de la troisième maniere, qui est la seule pourtant, selon laquelle on peut raisonnablement affirmer qu'on sent la piqueure dans le doigt, puisqu'on ne rap-

porte

porte point la sensation de la couleur, & de l'idée de la figure des objets à la rétine, comme on rapporte la douleur au doigt; mais que cette idée, & cette sensation se rapportent aux objets mêmes, de sorte qu'en cette maniere il faudroit dire plutôt, qu'on sent la peinture des objets dans les objets mêmes; il ne reste donc à M. Locke qu'à choisir entre la premiere, & seconde maniere, pour expliquer comment on sent la peinture des objets dans la rétine, mais auparavant il faudroit qu'il expliquât ce que c'est que *sentir une peinture*. L'Âme sent ces propres modifications ou affections, elle connoît les objets distingués d'elle, ce sont des perceptions fort différentes, & c'est vouloir brouiller ces notions très-distinguées, que de les confondre continuellement, comme fait M. Locke.

C H A P I T R E I I.

De la maniere, dont on voit les figures régulières.

1. *Sentiment de M. Locke opposé à celui du Pere Malebranche.*
2. *Eclaircissement du sentiment de M. Locke, tiré de son essai sur l'entendement humain.*
3. *Problème de M. Molineux: si un aveugle venant à jouir de la vuë pourroit distinguer un globe d'avec un cube sans les toucher.*
4. *Défense de la preuve du P. Malebranche en faveur de son sentiment contre M. Locke.*
5. *Premiere contradiction de M. Locke sur la maniere de voir les figures régulières, en ce qu'il prétend que l'Âme a des sensations, qu'elle n'apperçoit point, & que le jugement forme des idées, sans qu'on s'en apperçoive.*
6. *Deuxième contradiction de cette doctrine de M. Locke avec le principe, sur lequel il prétend que l'esprit soit passif par rapport aux idées de sensation.*
7. *Troisième contradiction de M. Locke avec son principe, que l'esprit ne peut former originairement des idées.*
8. *Réponse au Problème de M. Molineux, opposée à la décision de l'Auteur, approuvée par M. Locke.*

1. **L**A figure des objets, que nous voyons, & qui est souvent très-différente de la peinture qui s'en formes
dans

dans l'œil , fournit au P. Malebranche un autre argument contre les especes matérielles de quelque maniere qu'on les entende. M. Locke prétend le contraire: voici son objection:

„ lorsque nous regardons un cube , dit plus bas l'Auteur ,
 „ nous en voyons tous les côtés égaux . C'est en quoi je
 „ crois qu'il se trompe , & j'ai fait voir dans un autre en-
 „ droit que l'idée , que nous avons en voyant un solide régu-
 „ lier , n'est pas la vraie idée de ce solide , mais une idée, qui
 „ par la coutume , ainsi que par son nom , sert à exciter notre
 „ entendement à la former telle.

2. L'endroit auquel M. Locke renvoie pour l'explication de la maniere , dont on voit un solide régulier , est le chap. 9. du second Livre „ de l'entendement humain , ou dans le §. 8. „ il pose cette maxime : les idées , qui viennent par voie de „ sensation , sont souvent altérées par le jugement dans l'esprit „ des personnes faites , sans qu'elles s'en apperçoivent . Ainsi , „ dit-il , lorsque nous voyons un corps rond , l'idée que la „ vuë en imprime dans notre esprit , ne représente qu'un cer- „ cle plat . Mais après que l'usage nous a fait connoître , que „ les globes produisent une image ronde & plate , à la place „ de cette image qui nous paroît , nous substituons l'idée de „ la cause qui la produit , c'est-à-dire l'idée d'un globe , & cela „ par un jugement que la coutume nous rend habituel .

3. A cette occasion M. Locke infère en ce même paragraphe un problème , qui lui fut proposé par M. Molineux . Le voici :

„ supposez un aveugle de naissance , qui soit présentement
 „ homme fait , auquel on ait appris à distinguer par l'attou-
 „ chement un cube . & un globe du même métal , & à peu
 „ près de la même grosseur , en sorte que , lorsqu'il touche
 „ l'un & l'autre , il puisse dire quel est le cube , & quel est
 „ le globe . Supposez que le cube & le globe étant posés sur
 „ une table , cet aveugle vienne à jouir de la vuë , on de-
 „ mande si en les voyant sans les toucher , il pourroit les di-
 „ scerner , & dire quel est le globe , & quel est le cube . Le
 „ pénétrant & judicieux Auteur de cette question répond en

même

„ même tems , que non : car , ajoute-t-il , bien que cet aveu-
 „ gle ait appris par expérience de quelle maniere le globe &
 „ le cube affectent son attouchement , il ne fait pourtant pas
 „ encore , que ce qui affecte son attouchement de telle , ou
 „ telle maniere , doive fraper ses yeux de telle , ou telle ma-
 „ niere , ni que l'angle avancé d'un cube , qui presse sa main
 „ d'une maniere inégale , doive paroître à ses yeux tel qu'il
 „ paroît dans le cube .

M. Locke approuve fort cette décision , & croit d'autant plus nécessaire de la proposer , que M. Molineux ajoute , qu'ayant fait proposer cette question à diverses personnes d'un „ esprit fort pénétrant , à peine en a-t-il trouvé une qui d'abord „ lui ait répondu sur cela , comme il croit qu'il faut répondre , quoiqu'ils aient été convaincus de leur méprise après avoir ouï ses raisons . Voila fidèlement exposé tout ce qu'il y a dans cet endroit de M. Locke , qui peut servir à éclaircir sa pensée sur la maniere , dont on voit les figures régulières , & par laquelle il prétend combattre le sentiment du P. Malebranche à ce sujet .

4. Pour défendre ici le P. Malebranche , il ne seroit aucunement besoin d'aller au fond de cette question , pour décider de quel côté est le sentiment le plus plausible : comme le P. Malebranche en tout ce chapitre n'a en vuë , que de réfuter les especes matérielles , soit des Epicuriens , soit des Péripatéticiens , lesquelles on suppose être des ressemblances parfaites des objets , dont elles émanent , il apporte l'exemple du cube , dont il est incontestable que les especes des côtés sont inégales , quoiqu'on ne laisse pas néanmoins de le voir de tous ses côtés également quarré ; il apporte aussi l'exemple des ovales , & des parallelogrames dans un tableau , qui ne peuvent envoyer que des especes de semblable figure , pendant qu'on n'y voit que des cercles & des quarrés , ce qui prouve manifestement qu'il n'est pas nécessaire , que l'objet que l'on regarde produise , afin que l'on voie , des especes qui lui soient semblables . Or c'est là uniquement ce qu'il falloit prouver

dans ce chapitre. Le P. Malebranche prouvera dans ceux qui suivent avec un égal succès, que l'esprit n'a point la puissance de former ses idées, & que les idées, qui sont l'objet immédiat des perceptions de l'entendement, ne sont point ces perceptions mêmes, comme M. Locke le soutient dans son ouvrage sur l'entendement humain.

Mais quoique ce que l'on vient de dire soit plus que suffisant pour mettre à couvert le raisonnement du P. Malebranche par rapport au but qu'il s'y propose. Je crois qu'il ne fera pas hors de propos, puisque l'occasion s'en présente, d'ajouter ici quelques réflexions sur les difficultés, que M. Locke lui oppose, ce qui pourra faire juger que cet Auteur ne suit pas toujours exactement ses propres principes, ou du moins que ses principes ne sont pas toujours également sûrs. M. Locke nous propose pour maxime ou observation, que quand nous jettons les yeux sur un globe, l'idée qui s'en imprime dans notre esprit par sensation, est l'idée d'un cercle plat; mais que le jugement forme aussitôt l'idée d'un convexe, & la substitue à celle de la sensation, & cela sans que nous nous en appercevions. En vérité je doute fort en premier lieu que cette maxime puisse s'accorder avec le grand principe, sur lequel cet Auteur établit tout le système de l'entendement, & par lequel il prétend rejeter plusieurs opinions des autres Philosophes, quoique d'ailleurs assez bien fondées, principe qu'il recommande en conséquence avec tant de soin dans tout le cours de son ouvrage, & qui est que chacun doit juger de tout ce qu'il avance, & de tous ses raisonnements, comme aussi de toutes les facultés & opérations de notre Âme par rapport à sa propre expérience, & à ce qu'il éprouve en soi-même. C'est sur ce principe, que ne pouvant se faire une idée aussi nette d'un espace infini, que d'un triangle ou d'un cercle, il nie absolument que nous ayions une idée positive de l'infini, & prétend que l'idée de l'espace, que nous concevons s'étendre au delà de quelque espace fini donné ou fixé par notre imagination, n'est qu'une idée négative, quoique

quoique nous ayions fait voir plus bas que cet espace , que nous concevons au delà de tout espace déterminé , étant , comme il le dit lui-même , un espace uniforme à l'espace déterminé , dont on a une idée positive , il y a contradiction que l'idée de cet espace , que nous ne pouvons déterminer , ne soit aussi positive , & que s'étendant au delà de tout espace fini & déterminé , elle ne soit l'idée positive d'un espace proprement infini . C'est sur ce même principe qu'il rejette l'opinion de ceux , qui veulent que l'Âme pense toujours , parce que , „ dit-il , liv. 11. chap. 1. §. 10. l'homme ne sauroit penser „ en quelque tems que ce soit , qu'il veille , ou qu'il dorme „ sans s'en appercevoir , & au §. 12. il ajoute que l'Âme doit nécessairement sentir en elle-même ses propres perceptions : c'est enfin sur ce même fondement qu'il rejette les idées innées ; „ dire qu'une notion est gravée dans l'Âme , & soutenir en „ même tems que l'Âme ne la connoit point , c'est faire , „ dit-il liv. 1. chap. 1. §. 5. de cette impression , un pur néant . Selon ces principes de M. Locke ne devons-nous pas rejeter comme une chimere , une idée ou perception actuelle d'un cercle plat , que nous n'avons jamais apperçue , & que nous ne saurions même appercevoir en regardant un globe , quelque attention que nous y apportions ? ne devons-nous pas traiter de même la formation d'une idée , que nous ne pouvons nous souvenir d'avoir jamais formée , & que nous éprouvons s'imprimer en notre esprit à la vuë d'un globe , aussi nécessairement que l'idée d'un cercle plat à la vuë d'une pièce de monnoie ? dire qu'à la vuë d'un globe il s'imprime dans l'Âme l'idée d'un cercle plat , & soutenir en même tems que l'Âme ne l'appërçoit point , n'est-ce pas faire de cette impression un pur néant ? Au moins si M. Locke apportoit des preuves pour soutenir un sentiment combattu par l'expérience , comme les Cartésiens en donnent pour soutenir que l'Âme pense toujours . (Quoiqu'il soit bien à remarquer que ce sentiment n'est point combattu par l'expérience , puisqu'il se peut faire que l'Âme sente bien ce qu'elle pense , quand on dort ,

quoiqu'elle ne s'en souvienne plus après qu'on est éveillé;) mais le fait est qu'il n'en apporte aucune. Celle qu'on pourroit tirer de l'endroit cité de M. Locke est, que le globe imprime sur la rétine une image ronde & plate; mais pour que cette preuve fût bonne, il faudroit ou que cette image fût l'idée même, ou perception de l'Ame, car idée & perception, selon M. Locke, est la même chose, ce qui est absolument infoutenable, ou que l'idée ou perception de l'Ame fût toujours exactement conforme à l'image peinte sur la rétine, ce que M. Locke ne prouvera jamais, puisque bien loin de là, le contraire est évidemment démontré par ce qu'on a dit ci-dessus. Il est vrai que M. Locke s'étend ensuite à faire voir par des exemples, qu'il n'est pas impossible qu'on prenne pour une perception des sens, une idée formée par le jugement, en sorte que la première ne serve qu'à exciter la seconde, & soit à peine observée elle-même. Ainsi, dit-il, un homme qui lit, ou qui écoute avec attention, songe peu aux caractères, ou aux sons, & donne toute son attention aux idées, que ces sons ou caractères excitent en lui. Mais cet exemple me paroît plus contraire, que favorable à M. Locke. Car d'un côté on sent toujours l'impression des caractères & des sons, quelque attention qu'on apporte aux idées, sans qu'il arrive jamais de prendre l'un pour l'autre, & d'un autre côté il suffit de vouloir faire attention aux caractères & aux sons; pour que les sensations qu'ils excitent soient très-distinctement apperçues, au lieu que la sensation d'un cercle plat en voyant un globe est confondue aussi tôt, selon M. Locke, avec l'idée du convexe, que le jugement forme, & on a beau vouloir arrêter cette action du jugement pour n'appercevoir que ce que les sens impriment dans l'esprit, il faut nécessairement appercevoir un globe, & non un cercle plat, tel pourtant que la vue l'imprime dans l'esprit à la présence d'un globe; ,, M. Locke ajoute, que nous ne devons point être surpris que nous ,, fassions si peu de réflexion à des choses, qui nous frappent ,, si intimément, si nous considérons combien les actions de
l'Ame

„ l'Ame font subites ; car on peut dire , que comme on croit
 „ qu'elle n'occupe aucun espace , & qu'elle n'a point d'éten-
 „ due , il semble aussi que ses actions n'ont besoin d'aucun
 „ intervalle de tems pour être produites , & qu'un instant
 „ en renferme plusieurs . Cette raison est assurément admira-
 „ ble : comme si les perceptions de l'Ame ne pouvoient pas être
 „ aussi subites , que ses actions , & comme si n'ayant pas besoin
 „ d'intervalle de tems pour former l'idée d'un convexe à la place
 „ de la sensation d'un cercle plat , elle en eût besoin pour ap-
 „ percevoir premièrement l'idée du cercle plat imprimée par les
 „ sens , & ensuite l'idée d'un convexe formée par le jugement .
 „ Il faut donc ou que M. Locke renonce à son principe , qu'il
 „ est absolument nécessaire que l'Ame sente ses propres percep-
 „ tions , ou qu'il avoue que l'Ame doit sentir la perception du
 „ cercle plat imprimée par les sens , malgré la rapidité , avec la-
 „ quelle le jugement forme l'idée du convexe .

6. La seconde remarque , qui se présente à mon esprit sur
 „ la maniere , dont M. Locke prétend que nous voyions les glo-
 „ bes , les cubes , & autres semblables figures , est qu'il ne pa-
 „ roit pas que cette maniere s'accorde avec ce qu'il nous dit
 „ des idées simples , qui s'acquierent par voie de sensation , &
 „ par rapport auxquelles l'esprit est purement passif . Voici com-
 „ ment il s'en explique liv. II. de l'entendement humain
 „ chap. I. §. 25. Les idées particulieres des objets des sens
 „ s'introduisent dans notre Ame , soit que nous voulions , ou
 „ nous ne voulions pas .

„ . . . Lorsque ces idées particulieres se présentent à
 „ l'esprit , l'entendement n'a pas la puissance de les refuser ,
 „ ou de les altérer , lorsqu'elles ont fait leur impression , de
 „ les effacer , ou d'en produire de nouvelles en lui-même ,
 „ non plus qu'un miroir ne peut point refuser , altérer , ou
 „ effacer les images , que les objets produisent sur la glace ,
 „ devant laquelle il sont placés . Comme les corps , qui nous
 „ environnent , frappent diversément nos organes , l'Ame est
 „ forcée d'en recevoir les impressions , & ne sauroit s'empêcher
 „ d'avoir

„ d'avoir la perception des idées, qui font attachées à ces „ impressions - là. Peut-on rien de plus formel contre la maniere de voir les figures régulières proposée ci-dessus par M. Locke ? Si l'impression qu'un globe fait sur l'esprit par le moyen de la vuë, est l'impression ou idée, non d'un convexe, mais d'un cercle plat, comment l'entendement a-t-il la puissance de l'altérer, de l'effacer, ou de produire à sa place l'idée du convexe ; si l'Ame ne fauroit s'empêcher d'avoir la perception des idées, qui sont attachées à ces sortes d'impressions, comment peut-on soutenir qu'il se fait dans l'Ame à la vuë d'un globe l'impression d'un cercle plat, mais que cette idée est aussi-tôt altérée par le jugement, qui lui substitue l'idée d'un convexe, sans qu'on s'en apperçoive. Mais ce n'est pas tout, le fondement que M. Locke a de dire, que l'Ame est purement passive par rapport aux idées qu'il appelle de sensation, lesquelles par conséquent elle doit recevoir par l'impression, que les objets particuliers font sur les sens, n'est autre que l'expérience qu'on a, qu'on ne peut s'empêcher de recevoir ces idées, dès que les objets particuliers frappent nos sens : or j'éprouve par ma propre expérience, & je crois que l'expérience des autres hommes fera en ceci parfaitement conforme à la mienne, que quand je jette les yeux sur un globe, je ne puis non plus m'empêcher d'appercevoir une figure convexe, que je ne puis m'empêcher d'appercevoir une figure ronde & plate, quand je jette les yeux sur une pièce de monnaie. Donc si la nécessité de voir une figure ronde & plate, & jaune, quand on regarde un louis d'or, & ainsi de toutes les autres idées de sensation, fait conclure à M. Locke, que l'idée de cette figure est une idée simple, que l'esprit ne peut former, & qu'il doit nécessairement acquérir par l'expérience de sensation, on en doit conclure autant de l'idée d'un convexe, qu'on est pas moins forcé d'appercevoir en jettant les yeux sur une boule ; ou si, malgré la nécessité qu'on éprouve de voir une figure convexe en voyant une boule, on peut, & on doit même juger que cette idée convexe n'est point l'effet de l'impression, que

que la boule fait sur le sens de la vuë, mais une idée que l'Ame forme elle-même, & par rapport à laquelle l'Ame n'est donc pas passive, mais active, on fera aussi en droit de soutenir que, malgré la nécessité qu'on éprouve d'appercevoir quelque objet que ce soit, qui tombe sous nos sens, il se peut faire que la perception, que nous en avons, ne soit point l'effet de l'impression, que cet objet fait sur les sens; mais une idée que l'esprit forme lui-même, & ainsi se trouve renversé le fondement, sur lequel M. Locke établit son sentiment, que toutes nos idées nous viennent par les sens.

7. Ma troisième réflexion est que, si l'impression que fait un globe sur la vuë excite seulement dans l'esprit l'idée d'un cercle plat, il n'est pas possible, selon les principes de M. Locke, que l'esprit forme l'idée d'un convexe semblable à ce globe pour l'y substituer: en effet quoique la cause qui excite l'idée d'un cercle plat, ne soit pas un cercle plat, mais un convexe, pour que le jugement pût substituer à l'idée du cercle plat causée par l'impression des sens, l'idée du convexe qui la cause, il faudroit que l'esprit connût ce convexe. Or l'esprit ne peut connoître ce convexe, si le sens de la vuë ne peut le lui présenter; puisque, selon M. Locke, l'esprit ne peut former des idées semblables à des Archetypes, qui soient hors de lui, si les sens ne les lui fournissent. On peut donc affurer qu'il est autant impossible à l'esprit de former l'idée d'un convexe sur l'impression d'un cercle plat causée par la vuë d'un globe, qu'il seroit impossible à un Peintre de se représenter au juste la figure d'un animal, dont il ne verroit que les vestiges sur la neige, ou sur le sable.

Et certainement toute idée formée par l'esprit est, selon M. Locke, une idée composée, ou un assemblage d'idées simples, que l'esprit peut faire en deux façons, ou unissant de son plein gré plusieurs idées simples venues par les sens, sans les rapporter à aucun objet extérieur, & c'est ainsi que l'idée complexe d'un Centaure a été formée, ou observant les différentes parties, & qualités d'un sujet, d'une substance, &
géné-

généralement de quelque chose que ce soit pour les réunir en une seule idée complexe, qu'on désigne ensuite par un seul nom. Ainsi on acquiert l'idée des substances, & des autres choses qui existent hors de nous. Afin donc que M. Locke explique comment l'esprit peut former l'idée de ce convexe, il faut qu'il explique quelles sont les idées simples, qui en constituent l'assemblage, & comment l'esprit peut les assembler de telle façon, que l'assemblage ressemble parfaitement à une chose qu'il n'a jamais vue, enfin il faudroit qu'il expliquât quels sont les corps particuliers, qui ont puissance d'exciter des idées simples, & de sensation qui leur ressemblent, si les corps réguliers ne l'ont pas, & par quelle expérience on peut reconnoître une telle différence: mais on ne craint pas d'affirmer qu'on n'expliquera jamais ces choses d'une manière, qui s'accorde avec les principes de M. Locke. Dira-t-on peut-être que l'esprit connoit par la voie de l'attouchement, que ce qui cause dans l'esprit l'impression d'un cercle plat diversement ombrage, n'est point un cercle plat, mais un globe, & que c'est ce qui fait que l'esprit s'accoutume à substituer à cette impression l'idée d'un convexe. Mais ce qui affecte l'attouchement d'une telle, ou telle manière, selon la résolution de M. Molineux, approuvée ci-dessus par M. Locke, ne peut point servir à faire appercevoir par les yeux d'une manière plutôt que de l'autre; on peut seulement s'affirmer en voyant, & touchant une chose en même tems, que ce qui affecte l'attouchement d'une telle façon, affecte aussi la vue d'une telle façon; mais la sensation qui se fait par l'attouchement, ne peut rien changer à la sensation, qui se fait par la vue, ni au contraire. Ainsi tout homme, qui ne sera pas capable de discerner par l'attouchement la différence qu'il y a entre la surface d'un marbre blanc, & celle d'un marbre noir, aura beau sentir cette différence par la vue, cela ne lui pourra servir aucunement pour former l'idée de cette différence, & lui faire sentir ensuite par l'attouchement les convexités, & les *prominences*, qui réfléchissent la lumière avec plus de force

dans

dans l'une, que dans l'autre. Il faudra seulement qu'il se contente de savoir, que son attouchement ne peut trouver de différence entre deux surfaces, qui sont pourtant très-différentes, puisqu'elles affectent la vuë bien différemment. Par la même raison si un cercle plat, & un globe font la même impression sur la vuë, quoique cette impression soit différente sur l'attouchement, la vuë ne pourra jamais lui faire connoître la différence de ces deux objets, & il faudra qu'il se contente de savoir, que cette différence y est réellement, puisque son attouchement la découvre; de même donc que la différente impression, qui se fait sur la vuë, ne peut jamais faire que l'esprit substitue à la sensation, qui vient par l'attouchement l'idée de l'objet qui la cause, en sorte qu'après avoir vu un marbre blanc, & un marbre noir, on puisse ensuite distinguer l'un de l'autre par l'attouchement sans les voir, on peut dire aussi que la différente impression, qui se fait sur l'attouchement, ne fait point que l'esprit substitue à la sensation, qui vient par la vuë, l'idée de l'objet qui la cause, en sorte qu'après avoir touché un cercle plat, & un globe on puisse ensuite distinguer l'un de l'autre par la seule vuë sans les toucher.

8. Enfin pour dire deux mots du problème de M. Molineux, je dois avouer qu'il m'est arrivé en le lisant la première fois précisément le contraire de ce qui est arrivé à ces personnes d'un esprit fort pénétrant, à qui l'Auteur dit l'avoir souvent proposé. Car mon premier mouvement fut de répondre qu'un aveugle venant à jouir de la vuë n'auroit pu reconnoître immédiatement les figures, qu'il auroit apperçues par l'attouchement, & cela par la même raison, qui a persuadé M. Molineux, que quoiqu'une chose ait affecté l'attouchement d'une telle, ou telle manière, il ne s'ensuit pas qu'elle doive affecter la vuë de telle, ou telle manière; mais un peu d'attention me convainquit bientôt du contraire; & pour mieux expliquer ma pensée qu'on me permette de substituer au globe, & au cube un cercle & un carré; aussi-bien, selon M. Locke,

un aveugle, homme fait, qui viendroit à jouir de la vuë, à la place du globe, qui feroit devant lui, ne verroit pas un globe, mais un cercle plat, jusqu'à ce que l'usage lui eût appris à le voir. Je dis donc qu'un homme, qui auroit acquis par la voie de l'attouchement l'idée du cercle, & du quarré, en sorte qu'il connût les propriétés de l'une & l'autre de ces figures, supposé qu'il vint à jouir de la vuë, ces figures lui étant présentes, il devroit les reconnoître, & favoir dire quel est le cercle, & quel est le quarré, avant que de les avoir touchés: pour le prouver, je suppose que cet homme touchant le cercle, & faisant passer son doigt du point A au point B, tantôt le long du diamètre A C B, tantôt par la demi-circonférence A D B, peut reconnoître exactement la différence, qui est entre une ligne droite & une courbe, & favoir que la droite est la plus courte, qu'on puisse tirer entre deux points A B, & la courbe celle, qui est plus longue, & qui fait que le doigt parcourt un plus grand espace pour parvenir du point A au point B, lorsqu'il est obligé de la suivre. Je suppose en second lieu que cet homme faisant avec le pouce, & l'index, comme un compas les applique aux deux extrémités du diamètre A B, & les tourne ensuite par toute la circonférence du cercle, réfléchissant ensuite que les deux doigts achevent ce tour sans s'éloigner, ni s'approcher, il reconnoitra que tous les diamètres du cercle sont égaux, & qu'il faut qu'il y ait dans cette figure un point, ou un milieu, également éloigné de tous les points de la circonférence, car sans cela les doigts ne pourroient pas parcourir cette circonférence sans s'éloigner, ou s'approcher mutuellement. Je suppose en troisième lieu que cet homme touchant ensuite le quarré peut reconnoître, que cette figure est terminée par quatre lignes droites, c'est-à-dire les plus courtes qu'on puisse tirer de point à autre, que voulant tourner ses doigts tout au tour du quarré, il s'apercevra qu'il faut que ses doigts tantôt s'éloignent, & tantôt s'approchent, qu'ils sont plus éloignés quand ils touchent les deux extrémités diagonalement opposées L M, &

plus

plus proches quand ils font aux extrémités du côté I M. ces seules observations faites , & il pourroit en faire beaucoup d'autres : supposons que cet aveugle vienne à jouir de la vuë, il verra dans la premiere figure une ligne courbe, qui retourne en elle-même, il pourra y remarquer les points A B , & connoître que l'espace, qui les divise, & qu'on peut parcourir pour aller de l'un à l'autre, est plus grand par la demicirconférence A D B, qu'allant directement d'A en B par C, & par là il lui sera aisé de conclure que ce qui affecte la vuë d'une telle façon, est une ligne courbe, & que ce diamètre, qui l'affecte d'une autre façon, est une ligne droite, il remarquera beaucoup plus aisément, que dans cette figure le milieu est également éloigné de la circonférence, & conclura par conséquent que cette figure, qui affecte la vuë d'une telle maniere, doit être celle qu'il appelloit un cercle en la touchant, quoiqu'elle affectât son attouchement d'une maniere fort différente; il s'en éclaircira encore beaucoup mieux par la comparaison de l'autre figure, dans laquelle il verra que quelque point qu'il lui plaise de désigner, il n'en est aucun qui soit éloigné également de la circonférence, que la diagonale est plus longue qu'une perpendiculaire tirée d'un côté à l'autre en passant par le centre, & que les quatre lignes qui l'environnent sont les plus courtes, qu'on puisse tirer d'un point à l'autre; ces réflexions lui feront conclure sans doute, que cette figure est celle qu'il appelloit un carré, quoique la maniere, dont elle affecte la vuë, soit bien différente de celle, dont elle affectoit son attouchement. Mais dira-t-on, si la maniere, dont ces figures affectent l'attouchement, est si différente de celle, dont elles affectent la vuë, comment les reconnoître ensuite par la seule vuë sans les avoir touchées? Il n'y a rien qui puisse ôter cette difficulté, que la distinction que fait le P. Malebranche entre l'idée d'un objet matériel, & le sentiment, dont l'Ame est affectée, soit quand on le touche, ou quand on le voit. L'idée est la ressemblance de cet objet, par exemple d'une figure, qui est présente à l'esprit.

M. Locke lui-même ne défavouera pas cette définition . Le sentiment ou sensation est une certaine affection, ou modification de l'Ame excitée en elle à l'occasion de l'impression, que les objets font sur les sens par le mouvement, & la configuration de leurs parties ; mais qui n'est rien de semblable au mouvement, à la figure, & aux autres qualités de la matière, en sorte que cette sensation ne représente rien à l'Ame, mais lui fait seulement sentir qu'elle est affectée, ou modifiée intérieurement d'une telle, ou telle manière . Ainsi quand un homme voit, ou touche quelque objet, comme un cercle, ou un carré, dans cette vuë, & dans cet attouchement, il faut soigneusement distinguer ce qui est idée, ou qui représente à l'esprit l'objet de la vuë, & de l'attouchement, & lui en fait connoître, & distinguer la nature, & les propriétés, d'avec ce qui n'est que sentiment, qui ne représente rien à l'esprit, qui n'a rien de semblable à l'objet qui le cause, & qui peut changer, quoique l'idée demeure la même . Telles sont les différentes couleurs par rapport à la vuë ; telle est la chaleur, la froideur, la rudesse &c. par rapport à l'attouchement . Par conséquent un objet, qui imprimera toujours dans l'esprit la même idée de rondeur soit par la vuë, soit par l'attouchement, idée qui, selon M. Locke, est une ressemblance parfaite de son objet, pourra causer des sensations très-différentes de couleur, de chaleur, de rudesse &c. Or quoiqu'il soit certain que de ce qu'un objet affecte l'Ame par l'attouchement de telle, ou telle sensation ; il ne s'ensuive pas qu'il doive l'affecter par la vuë de telle, ou telle sensation, & que par conséquent de ce qu'un objet cause la chaleur, ou le froid, la rudesse, ou la mollesse par l'attouchement, on ne puisse point reconnoître quelle sensation de couleur il doit exciter par la vuë, cependant l'idée de sa figure, & qui en est une ressemblance parfaite, ne pouvant point être différente, soit que l'Ame l'apperçoive par la voie de l'attouchement, soit par celle de la vuë, & la connoissance des propriétés de cette figure, devant être la même dans un aveugle, & dans un homme qui

jouisse

jouisse de la vuë, il faut de toute nécessité que l'Âme, qui a acquis par l'attouchement l'idée, ou ressemblance d'un cercle, reconnoisse cette même idée, ou ressemblance, dès qu'elle lui vient présentée par la vuë, autrement un homme, qui auroit la vuë sans l'attouchement, & un autre, qui auroit l'attouchement sans la vuë, ne seroient pas assurés que les propriétés d'un cercle, qui leur ont paru telles par l'attouchement, dussent paroître telles à la vuë, & réciproquement que celles, qui se découvrent par la vuë, dussent être les mêmes par rapport à l'attouchement. Doute pourtant qui ne fauroit avoir lieu, dès que l'on convient de l'immutabilité des rapports, qui sont l'objet de la Géométrie, & de la nécessité des vérités qu'elle démontre. On peut reconnoître par cet échantillon, combien la distinction de l'idée & du sentiment est capable de répandre du jour sur des matieres très-obscurës, quelque effort que fasse M. Locke pour la combattre & la rejeter.

C H A P I T R E I I I.

Que dans le Systême physique du Pere Malebranche la propagation de la lumiere ne peut être instantanée.

1. *Critique de M. Locke à ce sujet.* 2. *Réponse, & éclaircissement de la doctrine du P. Malebranche.*

1. **L**A dernière chose que M. Locke objecte au P. Malebranche sur le sujet des especes matérielles est une erreur de fait sur la propagation de la lumiere: voici ses paroles. „ Quant à ce que dit le P. Malebranche, qu'au moment qu'un objet est découvert, nous le pouvons voir à „ plusieurs millions de lieues, je crois qu'on pourroit démontrer qu'il se trompe quant au fait; car on a trouvé par „ quelques observations faites sur les Satellites de Jupiter, „ que la lumiere se répand successivement, & qu'il lui faut „ environ dix minutes pour venir du soleil jusqu'à nous.

2. Je

2. Je ne fai pas ce qui a pu porter M. Locke à publier ; que le P. Malebranche s'est trompé sur la propagation de la lumiere, & qu'il ait ignoré qu'elle se répand successivement. M. Locke avoit pourtant lu, puisqu'il le cite l'éclaircissement de cet Auteur sur la nature de la lumiere, & des couleurs, qui est à la fin du quatrième Tome de la Recherche de la vérité. Selon le système qu'il y propose, il étoit bien aisé de comprendre que la propagation de la lumiere ne peut être absolument instantanée, si on ne suppose la compression de l'Ether absolument infinie ; ce qui est impossible. Le P. Malebranche dès l'entrée même de cet éclaircissement, cite les observations sur les éclipses de Jupiter, par lesquelles M. Huygens d'après M. de Roëmer prétend que la propagation de la lumiere soit à celle du son, comme 600000. a. 1., & quoiqu'il témoigne ensuite ne pas se fier entièrement à ces observations, parce qu'elles ne s'accordent pas avec d'autres observations postérieures de M. Cassini, au moins fait-il assez voir qu'il n'ignoroit rien de tout ce que M. Locke montre ici de savoir avec un peu trop d'affectation. Mais ce qui pourra étonner davantage, c'est que dans l'endroit même, par lequel M. Locke prétend convaincre le P. Malebranche d'erreur, il y a de quoi le justifier. Il y dit qu'on ne peut concevoir qu'un corps remplisse d'especes de fort grands espaces tout à l'entour avec une vitesse inconcevable. Car un objet étant caché, dès l'instant qu'il se découvre, on le peut voir de plusieurs millions de lieuës, & de tous côtés. Cette vitesse inconcevable, que le P. Malebranche dit qu'il faudroit supposer dans les especes, ne fait-elle pas voir que le mot d'instant ne signifie pas ici un moment indivisible, mais une vitesse très-grande, & cela selon l'usage ordinaire, qui fait dire à tout le monde que la foudre tombe en un instant des nuées sur la terre, qu'un clin d'œil se fait dans un instant, pour signifier la vitesse extreme de ces mouvements, & le tems très-court, dans lequel ils se font : peut-on après cela se fier entièrement à l'équité de M. Locke envers le P. Malebranche dans l'examen de sa doctrine.

SECTION TROISIEME

De la Puissance de former les Idées .

CHAPITRE I.

Défense du sentiment , & des preuves du P. Malebranche
contre les objections de Locke .

1. *Les idées étant des Etres réels & spirituels , l'Ame ne peut les produire , si elle n'a la puissance de créer . 2. On n'évade point cet argument , en supposant que ce sont des accidents , & non des substances . 3. La puissance de produire les idées ne peut servir à l'Ame pour en former des semblables à des objets qu'elle ne connoit point . 4. D'où vient qu'on se trompe sur ce sujet . 5. Objection de Locke tirée de la puissance , qu'a l'Ame de réfléchir sur ses idées , & de les rappeler . 6. Première réponse . 7. Autre réponse .*

„ 1. **L**E P. Malebranche s'attache dans son troisième Cha-
„ pitre à réfuter l'opinion de ceux , qui croient que
„ nos Ames ont la puissance de produire les idées des choses,
„ auxquelles elles veulent penser , & qu'elles sont excitées
„ à les produire par les impressions, que les objets font sur
„ les corps; quoique ces impressions ne soient pas semblables
„ aux objets qui les causent .

M. Locke s'applique dans son examen à combattre les raisonnements , que le P. Malebranche emploie contre cette opinion , & à montrer que son sentiment n'est ni plus intelligible , ni plus vraisemblable . Il s'agit donc de savoir lequel des deux raisonne le plus juste , ou le P. Malebranche , ou son Critique , & pour mettre le Lecteur en état d'en juger avec entière connoissance de cause , j'ai jugé à propos de lui mettre sous les yeux un précis de la doctrine du P. Malebranche
dans

dans ce troisième chapitre d'autant plus qu'elle contient tout ce qu'il faut pour répondre aux réflexions que M. Locke lui oppose *.

Pour montrer donc combien est insoutenable l'opinion de ceux, qui veulent que l'Ame ait la puissance de produire ses idées, le P. Malebranche pose pour principe que les idées, qui seroient les effets de cette puissance, sont des Etres très-réels, puisqu'elles ont des propriétés réelles; & non seulement des Etres réels, mais encore spirituels; d'où il conclut qu'elles sont plus parfaites, que les objets matériels qu'elles représentent, & que par conséquent en assurant que l'Ame a la puissance de produire ses idées, on se met en danger d'affurer qu'elle peut produire des Etres plus nobles, que ceux que Dieu a créés. Mais quelque mince, & quelque méprisable qu'on suppose l'Etre des idées, à cause qu'on les croit anéanties, dès que l'esprit n'y pense plus, de cela même que l'Ame n'a pas la puissance de créer, il s'ensuit qu'elle n'a pas la puissance de les produire: car quoiqu'on fasse différer la création, qui n'appartient qu'à Dieu de la production, qu'on suppose convenir aussi aux causes secondes en ce que la création est la production d'une chose de rien, & la production, qui peut convenir aux causes secondes, est la production d'une chose d'un sujet qui existoit déjà, & d'ont il n'est besoin que d'arranger différemment les parties; il est à remarquer que si on suppose pour sujet *préexistant* à la production d'une chose un sujet, qui ne puisse en rien contribuer à sa formation, la production de cette chose est une vraie création; & dire que cette chose a été produite de ce sujet, c'est une vraie contradiction dans les termes. Il y auroit donc contradiction à dire qu'un Ange a été produit d'une pierre, parce que la pierre ne peut en rien contribuer à la production de l'Ange, ni être en
aucune

* Note. Cet argument regarde principalement ceux, qui font consister les idées dans des especes distinguées réellement de l'Ame: quant à ceux, qui les font consister dans des modalités représentatives, on trouvera leur sentiment confuté dans la Sect. V.

aucune façon la cause matérielle, d'où il suit que produire un Ange d'une pierre, c'est le produire de rien par une création proprement dite. Il en est de même d'une idée spirituelle, qu'on supposeroit produite d'une impression corporelle, qui n'a rien de semblable à cette idée: car cette idée spirituelle ne pouvant point être faite de cette impression corporelle, quelque arrangement qu'on lui donne, ou bien cette impression corporelle quelque changement qu'elle subisse, ne pouvant jamais devenir une idée spirituelle, la production d'une idée de cette impression corporelle est une vraie création; & dire qu'une idée a été produite de cette impression, c'est dire par une phrase absurde & contradictoire, qu'elle a été produite de rien par une création proprement dite.

2. Il seroit inutile pour éluder la force de cet argument, de dire qu'un Ange est une substance, & qu'une idée ne l'est pas; car quand même on accorderoit qu'une idée n'est pas une substance, c'est toujours une chose spirituelle; & comme il est impossible de faire un carré d'un esprit, quoiqu'un carré ne soit pas une substance: il n'est pas possible aussi de former d'une substance matérielle une idée spirituelle, quand même une idée ne seroit pas une substance.

3. Mais quand on accorderoit à l'esprit de l'homme cette puissance de créer, elle lui seroit inutile pour la production des idées. Car pour produire de l'impression corporelle que fait un objet sur les sens, l'idée de cet objet, il faudroit qu'il connût cet objet, ou qu'il en eût déjà l'idée.

„ Il est vrai que quand on conçoit un carré par pure intelligence, nous pouvons encore l'imaginer, c'est-à-dire l'apercevoir en nous, en traçant une image dans le cerveau.
 „ Mais il est à remarquer premièrement, que nous ne sommes point la véritable, & la principale cause de cette image;
 „ & secondement que cette imagination n'est juste, & ne représente le carré, qu'autant qu'elle est conforme à l'idée, que nous en avons, en le concevant par pure intelligence.

4. On se trompe donc en attribuant à l'esprit la faculté de

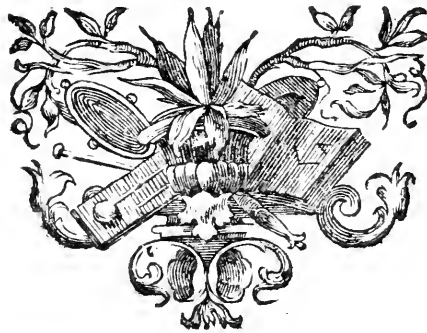
produire ses idées . Et la cause de cette erreur est la même, qui fait juger à tant de monde qu'une boule, qui en rencontre une autre est la vraie cause du mouvement qu'elle lui communique, & que l'aspect des planetes, sous lequel un enfant est né, est la cause des événements de sa vie; c'est-à-dire que l'on juge ordinairement qu'une chose est cause de quelque effet, quand cette chose, & cet effet sont joints ensemble, & qu'on ignore la vraie cause de cet effet. Ainsi comme il arrive plusieurs fois que les idées se présentent à notre esprit, dès que nous le souhaitons, on conclut que la volonté produit elle-même ces idées. Mais de même que le jugement de celui qui donne pour cause des événements de la vie d'un enfant, l'aspect des planetes sous lequel il est né, est un jugement précipité, parce qu'entre ces aspects, & ces événements il n'y a aucune connexion de cause & d'effet, quoique l'un soit joint avec l'autre, & qu'ainsi en jugeant que l'un soit cause de l'autre, il juge au delà de ce qu'il apperçoit. „ Par „ la même raison si les hommes ne se précipitoient point „ dans leurs jugements, de ce que les idées des choses sont „ présentes à leur esprit, dès qu'ils le veulent, ils devroient „ seulement conclure, que selon l'ordre de la nature leur „ volonté est ordinairement nécessaire, afin qu'ils aient ces „ idées; mais non pas que la volonté est la principale & „ véritable cause, qui les rende présentes à leur esprit, & „ encore moins que la volonté les produise de rien, ou de „ la maniere qu'ils l'expliquent. Voilà en abrégé les pensées les plus essentielles du chapitre troisième du P. Malebranche, dont M. Locke examine ici la doctrine. Je souhaiterois pourtant pour la plus grande satisfaction du Lecteur, & pour un plus grand éclaircissement de la vérité, qu'on voulût prendre la peine de le lire tout entier, de même que les autres; on trouveroit que ce que nous n'avons pas jugé essentiel pour être rapporté dans un abrégé, n'est pas inutile à l'état de la question débattue.

5. Voyons maintenant comment M. Locke entre en matiere :

tiere : „ un homme , dit-il , qui croit que les idées ne font
 „ que des perceptions de l'Ame , qui font annexées à cer-
 „ tains mouvements du corps par la volonté de Dieu . . .
 „ quoique nous ignorions la maniere , dont elles
 „ se produisent , un tel homme , dis-je , conçoit en effet , que
 „ ces idées , ou ces perceptions , lorsqu'elles font excitées
 „ bon gré , malgré que nous en ayons par les objets exté-
 „ rieurs , ne font que des passions de l'Ame ; mais il croit
 „ d'ailleurs qu'il y entre de l'action , lorsque l'Ame réfléchit
 „ sur ces idées , ou les rappelle dans sa mémoire .

6. Je reponds premièrement , qu'il n'est point encore ici
 question de savoir , si les idées ne font que des perceptions
 de l'Ame . Ce fera le sujet du chapitre cinquième suivant , où
 le P. Malebranche démontre que les idées font les objets im-
 médiats des perceptions de l'Ame , & non pas les perceptions
 mêmes .

7. Je répons secondement , que la question n'est pas non
 plus de savoir , si l'Ame a un vrai pouvoir efficace de rap-
 peller les idées , qui lui ont déjà été présentes , ou de ré-
 fléchir sur celles qu'elle a actuellement , mais de savoir , si
 elle a un tel pouvoir de les former originairement .



Que l'Ame n'a aucune puissance active de rappeler ses idées, & d'en former des complexes. Que la volonté n'est que cause occasionnelle de ces effets, par le moyen des traces du cerveau.

I. *Qu'il n'y a aucune raison d'attribuer à l'Ame une puissance active de rappeler ses idées. 2. Qu'il y a au contraire une absurdité manifeste à la lui attribuer. 3. En quel sens on peut dire que les idées se conservent dans l'Ame. 4. Embarras, & contradictions de Locke au sujet de la mémoire. 5. Que l'esprit n'a pas non plus une puissance active de former des idées complexes. 6. Qu'une telle puissance ne paroît pas s'accorder avec le sentiment de Locke, que les idées ne sont que des perceptions de l'Ame.*

I. **J**E dis donc en premier lieu, qu'il n'y a aucune raison d'attribuer à l'Ame une vraie puissance de rappeler les idées qu'elle a reçues par les sens, ou d'en former des idées composées. Car cette raison, si elle y étoit, ne pourroit être que la propre expérience d'un chacun, par laquelle il sentiroit une telle puissance dans son Ame: or est-il que l'expérience nous fait seulement connoître que quelque fois les idées, que nous avons déjà eues, se présentent de nouveau à notre esprit quand nous voulons; que quelque fois nous ne pouvons les rappeler, quoique nous le voulions; & qu'enfin elles se présentent souvent comme d'elles-mêmes, lorsque nous ne le voulons plus, & même malgré que nous en ayons; & quant aux idées composées, l'expérience nous apprend seulement que quelque fois, quand nous le voulons, un certain assemblage d'idées simples se présente à notre esprit; & que souvent ces assemblages d'idées se forment, & se présentent à notre esprit, sans que nous le voulions, comme il arrive dans les songes: & d'ailleurs l'expérience ne nous fait point
voir

voir que ces idées , qui se présentent ainsi quelque fois à l'esprit, quand il le souhaite, soient des effets proprement dits de ses volontés. Donc si notre jugement doit être exactement conforme à notre expérience, nous devons juger précisément que le rappel, ou la formation de certaines idées, fuit quelquefois notre volonté; & si nous jugeons que la volonté est la vraie cause de ces idées, nous jugeons qu'entre notre volonté, & ces idées, il y a une connexion de cause & d'effet que l'expérience ne nous fait point appercevoir, & par conséquent en jugeant au delà de ce que nous appercevons, nous faisons un jugement précipité, & nous nous exposons à l'erreur.

2. Mais non seulement, il n'y a aucune raison d'attribuer de telles puissances à l'Ame, je dis de plus qu'il y a une manifeste absurdité de les lui attribuer. En voici la raison: si les idées ou perceptions, que l'Ame reçoit par les sens, sont des passions de l'Ame, & les effets de l'action des objets extérieurs; passions qui cessent d'être quelque chose, dès que l'Ame cesse d'appercevoir, comme le dit M. Locke en plusieurs endroits de ses ouvrages. Dire que l'Ame a la puissance de rappeler les idées ou perceptions, qu'elle a reçues par les sens, c'est dire que l'Ame a la puissance de se redonner les passions, dont elle a été affectée par les sens, & d'agir sur elle-même de la même façon, que les objets extérieurs le peuvent faire. Mais outre qu'il est absurde que le sujet, qui reçoit une passion, soit lui-même l'agent qui cause cette passion, dès qu'on reconnoît en l'Ame une puissance de se redonner les perceptions, qu'elle a reçues par les sens, & d'agir sur elle-même, comme les objets extérieurs, il faut de nécessité reconnoître qu'elle a aussi la puissance de se donner originairement les perceptions, ce que M. Locke n'admet pas; ce qui ajoute par conséquent la contradiction à l'absurdité.

3. Que l'on ne dise point que cette puissance active, qu'on reconnoît en l'Ame, est seulement pour les perceptions, qui ont déjà été dans l'esprit; car ces perceptions étant anéanties, dès qu'on ne les apperçoit plus, cette puissance active doit
avoir

avoir le même rapport à ces perceptions, soit qu'on suppose qu'elles n'aient point encore été dans l'esprit, soit qu'après y avoir été, elles soient depuis anéanties, puisqu'une perception, qui n'a point encore été, & une perception anéantie sont également des néants de perception; donc si l'Ame a une puissance active de se donner une perception anéantie, elle a pu par cette même puissance se donner cette perception, avant qu'elle eût été dans l'esprit par l'intervention des objets extérieurs.

Que l'on ne dise pas non plus que cette perception se conserve dans la mémoire. Car, ou l'on entend par là, que cette perception est actuellement dans l'Ame même, & alors il est faux qu'elle soit anéantie, & d'ailleurs, selon les principes de M. Locke, si elle est actuellement dans l'Ame, il faut qu'elle soit actuellement apperçue; ou l'on entend qu'elle laisse quelque vestige dans le cerveau, qui étant excité de nouveau soit par l'attention de la volonté, soit par quelque autre occasion, est lui-même la cause occasionnelle, que cette même idée se présente de nouveau à l'esprit par l'action immédiate de la vraie cause des perceptions; & alors on retombe dans l'explication des Cartésiens, & du P. Malebranche, qui n'a pourtant pas le bonheur de satisfaire M. Locke, comme il l'avoue lui-même, quoique cette explication ôte toutes les difficultés, & les contradictions, dans lesquelles on se jette, en distinguant ces puissances actives & passives dans l'Ame par rapport aux mêmes effets.

4. Pour mieux faire sentir les embarras, & les contradictions, où se jette M. Locke sur le chapitre de la mémoire, il n'y auroit qu'à rapporter au long tout ce qu'il en dit chapitre X. Livre 2. de l'entendement humain, on seroit peut-être surpris de n'y trouver que des discours vagues, sans précision, & pleins de ce stile figuré, que M. Locke lui-même condamne si hautement, & avec raison dans les ouvrages qui ne sont faits que pour instruire. Je me contenterai de rapporter ces paroles du §. 5. „ Les images tracées dans notre esprit, sont peintes.

„ peintes avec des couleurs legeres ; si on ne les rafraichit
 „ quelquefois , elles paissent , & disparoissent entièrement . De
 „ savoir quelle part a à tout cela la constitution de nos corps,
 „ & l'action des esprits animaux , & si le tempérament du
 „ cerveau produit cette différence , en sorte que dans les uns
 „ il conserve , comme dans le marbre , les traces qu'il a re-
 „ çues , en d'autres comme une pierre de taille , & en d'au-
 „ tres à peu près comme une couche de sable , c'est ce que
 „ je ne prétends pas examiner ici . Quoiqu'il puisse paroître
 „ assez probable que la constitution du corps a quelquefois
 „ de l'influence sur la mémoire , puisque nous voyons souvent
 „ qu'une maladie dépouille l'Ame de toutes ses idées , & qu'une
 „ fièvre ardente confond en peu de jours , & réduit en poudre
 „ toutes ces images , qui sembloient devoir durer aussi long-
 „ tems , que si elle eussent été gravées dans le marbre .

Or je demande , tout ce que M. Locke nous dit de l'impression plus ou moins forte , que les idées font dans l'esprit , doit-on l'entendre d'une impression faite dans l'esprit même , ou dans le cerveau ? Si c'est dans le cerveau , ce n'est donc pas seulement quelquefois , mais toujours que la constitution influe sur la mémoire : si c'est dans l'esprit même , ne contredit-il pas ouvertement ce qu'il a dit dès le commencement du chapitre , qu'une idée n'est plus , dès qu'elle cesse d'être présente à l'esprit , & qu'elle est , comme si elle n'avoit jamais été .

5. Il en est de même de la puissance de former des idées composées . Nous éprouvons quelquefois que certains assemblages d'idées simples se forment , & se présentent à notre esprit selon le gré de notre volonté , & que d'autres fois ils se forment , & se présentent à l'esprit , malgré qu'il en ait , comme il arrive dans les songes . Et cependant nous sentons que cette représentation , en tant qu'elle est apperçue par l'esprit , est toujours la même .

Or d'un côté , il est certain que par rapport à la formation , & représentation des idées composées que l'esprit apperçoit en songe , l'esprit est purement passif ; d'autre part il n'est pas
 certain

certain que l'esprit soit actif par rapport à la formation , & représentation des idées composées , qui suivent le gré de la volonté ; puisque l'expérience nous fait seulement connoître que ces idées suivent souvent les souhaits de la volonté , mais non pas qu'elles soient les effets de son action ; n'est-il donc pas plus raisonnable de conclure que la perception , ou représentation d'une idée qui suit le gré de la volonté , n'étant point différente en elle-même de cette même représentation , ou perception , lorsqu'elle se fait contre le gré de l'esprit , l'une & l'autre sont également des passions de l'Ame causées en elle à l'occasion , que plusieurs traces ou ébranlements des fibres du cerveau venant à être excitées , tantôt par une disposition mécanique du corps , tantôt par l'attention de la volonté en suite de l'union de l'Ame & du corps , sont les causes occasionnelles que les idées simples , qui répondent à ces traces ou ébranlements , sont présentées tout à la fois à l'esprit par la cause toute puissante , que nous concevons clairement pouvoir agir sur l'esprit , & lui découvrir d'une manière intelligible les objets , dont elle est aussi l'unique cause exemplaire parfaitement intelligible ; n'est-il pas , dis-je , plus raisonnable de conclure ainsi , que de distinguer par un jugement porté au delà de la perception , & de l'expérience une puissance tantôt active , tantôt passive d'appercevoir des idées composées , & de les appercevoir pourtant toujours de la même façon ? Est-ce qu'une perception peut être , tantôt une action , tantôt une passion , & pourtant être toujours de même nature , & représenter le même objet de la même manière ? Et pourquoi s'obstiner à rejeter un système , qui n'a en soi aucun inconvénient , & qui va au devant de toutes ces absurdités , & contradictions .

6. Je remarquerai enfin sur cette puissance de former des idées composées , en unissant les idées simples acquises par l'expérience de sensation , qu'elle ne paroît pas trop s'accorder avec le sentiment de M. Locke , que les idées ne sont que des perceptions de l'Ame . Car de cette façon une idée composée seroit

feroit un assemblage de plusieurs perceptions simples, qu'on supposeroit unies en une seule perception composée: Or quelque faculté qu'on suppose en l'Ame, il est impossible de concevoir que plusieurs perceptions simples, qui ne sont que des passions, puissent se joindre en une seule perception composée, qui devoit être une action; puisqu'on suppose que cette formation est l'acte d'une faculté active de l'Ame. Et certainement quoique l'objet de notre perception dans les idées composées, soit un objet composé, nous sentons pourtant que notre perception n'en est pas moins simple & unique; comme il arrive dans les idées, ou perceptions simples, qui viennent par la voie des sens. Car quoique l'objet extérieur, un triangle p. e. soit un objet composé, la perception que nous en avons par le moyen des sens, est une perception simple, selon M. Locke: de là j'infere que l'idée, qui est l'objet immédiat de la perception, n'est pas la même chose que cette perception, puisque cet objet immédiat, ou idée est une chose composée, & que la perception est simple. Et certainement, si la perception d'un triangle que l'on voit, étoit l'idée même de ce triangle, cette idée devoit être simple, & composée en même tems: elle seroit simple, selon la supposition de M. Locke, que toute idée acquise par voie de sensation est une idée simple: elle seroit aussi composée, puisqu'elle est la ressemblance exacte d'un objet composé: l'idée d'un objet, & la perception qu'on en a, ne sont donc pas une même chose à suivre même les principes de M. Locke.



Réponse à d'autres objections de Locke .

1. *Objection de Locke , que le P. Malebranche ne refuse pas à l'esprit la puissance de former des idées , ni aux choses matérielles, le pouvoir de s'unir à l'esprit .*
2. *Réponse , que dans l'endroit même cité par Locke le P. Malebranche refuse absolument une telle puissance, soit à l'esprit, soit aux choses matérielles .*
3. *Deuxième objection de Locke , que le P. Malebranche tantôt accorde , & tantôt nie que les idées soient des substances .*
4. *Réponse : éclaircissement de cette prétendue contradiction .*
5. *Que la substance de Dieu peut représenter l'étendue : contradiction de Locke à ce sujet .*
6. *Que le sentiment du P. Malebranche est plus intelligible que les autres .*
7. *Que le sentiment de Locke sur les idées est absolument inintelligible .*
8. *Que Locke met mal à propos les relations au nombre des Etres .*

1. **V**ENONS maintenant aux autres objections de M. Locke. „ Cependant continue-t-il, c'est une puissance, que „ le P. Malebranche ne refuse pas à l'Âme, puisque dans ce „ même chapitre, il dit que quand nous concevons un carré „ par pure intelligence, nous pouvons encore l'imaginer en „ nous en traçant une image dans le cerveau. Ici donc il „ donne à l'Âme la puissance de tracer des images dans le „ cerveau, & de les appercevoir. Or c'est là pour moi une „ nouvelle source d'embaras dans son hypothèse. Car si l'Âme „ est unie au cerveau d'une manière qu'elle puisse y tracer „ des images, & les appercevoir, comment accordera-t-on cela „ avec ce qu'il avoit dit dans le premier chapitre, que les choses matérielles ne peuvent s'unir à notre Âme de la manière „ qui est nécessaire, afin qu'elle les apperçoive.

2. Je réponds que M. Locke se feroit ôté à lui, & au Lecteur tout l'embaras, s'il avoit pris la peine de lire, & de rapporter les paroles du P. Malebranche, qui suivent immédiatement

diatement celles qu'il vient de citer du chap. 3. „ Quand nous „ concevons un quarré &c. , mais il est à remarquer que nous „ ne sommes point la véritable & principale cause de cette „ image , mais il seroit trop long de l'expliquer ; ce que le P. Malebranché ne juge pas à propos d'expliquer ici , il l'explique suffisamment en plusieurs endroits de ses ouvrages , & M. Locke ne devoit , ni ne pouvoit ignorer cette explication , qui est toute fondée sur ce que nous avons déjà dit , que le corps & l'esprit ne pouvant point agir réciproquement l'un sur l'autre , Dieu par des loix d'une sagesse infinie les unit d'une telle sorte , que les traces imprimées dans le cerveau par les objets extérieurs sont causes occasionnelles , que l'Âme les apperçoit par expérience de sensation , pour me servir du langage de M. Locke , & réciproquement l'attention , ou la volonté de l'Âme est cause occasionnelle , que ces traces s'excitant de nouveau , l'Âme apperçoit aussi par imagination les objets qu'elle a vus , ou apperçus par les sens. Peut-être aurons nous lieu d'expliquer plus distinctement d'après les Cartésiens , & le P. Malebranche, la différence qu'il y a entre voir , imaginer , & appercevoir par pure intellection. Il suffit ici d'avoir montré qu'il n'y a aucune contradiction dans le système du P. Malebranche , puisqu'on peut bien sans absurdité , & même avec raison , reconnoître que l'esprit & le corps soient réciproquement cause occasionnelle de l'action de l'Auteur de la nature sur l'un & l'autre , ensuite des loix établies par lui-même ; mais il n'y a aucune raison à reconnoître que l'esprit puisse agir sur le corps ; on démontre même le contraire , & on ne peut sans absurdité admettre que le corps agisse sur l'Âme , comme il a été démontré ci-dessus.

3. La dernière objection de M. Locke contre ce chapitre se réduit à ceci . Le P. Malebranche disant que les idées sont des Êtres spirituels , reconnoit qu'elles sont des substances , quoiqu'il ne le dise pas expressément ; puisqu'il qualifie d'absurde la pensée de ceux qui disent (avec M. Locke) que les idées sont anéanties , dès qu'elles ne sont plus présentes à

l'esprit. Or il est inconcevable qu'une substance spirituelle, ou non étendue puisse représenter l'étendue, & quand même cet Etre substantiel existeroit, & qu'on pût comprendre son union avec l'esprit, cette union ne s'étendrait pas à la perception, qui est quelque chose au dessus de l'union. Cependant le P. Malebranche tombe d'accord un peu plus bas, qu'une idée n'est pas une substance, quoiqu'il veuille que ce soit une chose spirituelle. Il faut donc que ce soit ou une substance, ou un mode, ou une relation; si on dit que c'est un mode, il faut que ce soit un mode de la substance de Dieu; mais outre qu'il est bien étrange d'admettre des modes dans la simple essence de Dieu, c'est proposer pour explication d'une chose qu'on ne conçoit pas, une chose qui n'est pas moins inconcevable.

4. Je réponds que tous les Théologiens, & tous les Philosophes jusqu'à M. Locke, ont reconnu qu'il y a dans l'essence de Dieu les idées éternelles, archetypes, & très-intelligibles de toutes les choses possibles, & qui en sont les causes exemplaires; ils ont reconnu aussi que ces idées sont la substance de Dieu, en tant que représentative des perfections de tous les Etres qui peuvent être créés. Et M. Locke devra en convenir aussi lui même, pour peu qu'il consulte l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'idée de l'Etre infini, qui comprend dans la simplicité de son essence, toute la perfection, & la réalité de tous les Etres finis possibles. On voit par là en quel sens le P. Malebranche soutient que les idées sont des Etres réels, & spirituels, sens qu'il n'a pas dû expliquer dans ce chapitre; puisque ceux qu'il y combat, & qui prétendent que l'Âme a la puissance de former ses idées, ne peuvent disconvenir que les idées soient des Etres réels & spirituels, en quelque sens qu'ils l'entendent; & que cela suffit au P. Malebranche pour prouver que l'Âme ne peut les produire, comme on l'a vu ci-dessus. Quant à ce que M. Locke ajoute, que le P. Malebranche tombe enfin d'accord que les idées ne sont pas des substances, il me paroît également extraordinaire qu'il ait pris pour un vrai sentiment du P. Malebranche ce qu'il accorde à

ses adverfaires, comme une chofe, dont ils ne fauroient tirer avantage, quoiqu'elle leur foit accordée; ou qu'ayant compris ce qu'il en eft, il veuille faire croire aux Lecteurs, que le P. Malebranche fe dédit, ou tombe en contradiction. Le P. Malebranche prouve qu'il eft autant impoffible de produire une idée fpirituelle d'une impreflion corporelle, qu'il eft impoffible de produire un Ange d'une pierre. Si pour éluder la force de cette comparaifon, on fe retranche à dire qu'un Ange eft une fubftance, & une idée ne l'eft pas. Je le veux, dit le P. Malebranche, mais comme il eft impoffible, ajoute-t-il, de faire un quarré d'un eſprit, quoiqu'un quarré ne foit pas une fubftance, de même il eft impoffible de faire d'une impreflion corporelle une idée fpirituelle, quoique cette idée ne fût pas une fubftance. Qui eft l'homme, qui d'un tel raifonnement puiſſe jamais conclure, que le P. Malebranche tombe ici d'accord, que les idées ne font pas des fubftances, & qui ne reconnoiſſe que le P. Malebranche raifonne fur les principes admis par ſes adverfaires, fans les adopter pour les combattre plus efficacement? Eſt-ce donc que M. Locke, qui a étudié la Philoſophie de l'Ecole, & montre d'y avoir fi bien profité, ne s'eſt plus fouvenu des diſtinctions entre le *Dato*, & non *conceſſo*, entre le *Tranſeat*, & le *concedo*.

5. Il eft vrai que les idées ne font pas des fubftances ſeparées, telles qu'Ariſtote, & les Scholaſtiques les attribuent à Platon, elles font la fubſtance même de Dieu, en tant que repréſentatives des Etres créés. Si M. Locke me dit qu'il eft inconcevable que la fubſtance de Dieu, qui eft fpirituelle, & non étendue, repréſente l'étendue. Je le prierai en premier lieu de ſe ſouvenir qu'il enſeigne formellement Livre 4. chap. 4. §. 3. qu'il eft évident que l'eſprit ne connoit pas les chofes immédiatement; mais ſeulement par l'intervention des idées qu'il en a, d'où il ſuit qu'il faut que ſes idées lui repréſentent immédiatement les objets extérieurs, qu'il ne peut connoître immédiatement. Or à moins qu'on ne penſe que l'Ame eft étendue, il eſt sûr que ſes idées, ou perceptions ne font

pas

pas étendues , donc il faut que M. Locke reconnoisse que l'on connoit l'étendue par l'intervention d'une chose non étendue , & qu'une chose non étendue , représente l'étendue . Ainsi dans un endroit il pose pour évident, ce qu'il dit être inconcevable dans un autre .

6. Mais puisque M. Locke répète presque dans toutes les pages de son examen cette objection , que la maniere , dont on prétend que la substance de Dieu représente les objets finis , & qu'on les voit en Dieu , est autant inconcevable que quelque autre hypothèse que ce soit , & que par conséquent le sentiment du P. Malebranche , n'est ni préférable aux autres , ni plus vraisemblable , pour ne pas m'obliger à répéter toujours les mêmes réponses , je dirai encore ici sur ce sujet deux mots.

On ne peut douter qu'il n'y ait certaines choses que l'on conçoit très-clairement , & qu'on est assuré être telles , quoiqu'on ne puisse pas concevoir clairement la maniere, dont elles sont telles . Je suis assuré que Dieu est par tout , qu'il est tout entier présent où je suis , & tout entier présent par tout ailleurs ; c'est un attribut de Dieu , qui suit clairement de son infinité , & son action sur toutes choses , action qui n'est point distinguée de lui-même , en est une preuve ; cependant j'avoue que je ne conçois pas clairement de quelle maniere Dieu est présent en tout lieu .

Par la même raison je puis m'assurer des propositions suivantes , sur lesquelles est fondé le sentiment du P. Malebranche , que Dieu contient les idées intelligibles de toutes choses , & qu'il peut par son action sur l'Ame les lui manifester . L'idée même de Dieu , & la Théologie en fournissent les preuves ; que l'Ame a besoin d'idées pour connoître les objets distingués d'elle-même ; que l'Ame n'ayant aucune étendue formelle , ni rien d'équivalent , parceque c'est un Etre déterminé en son propre genre , elle ne peut avoir en elle-même l'idée , qui représente l'étendue , que les corps ne peuvent agir sur l'Ame pour se faire connoître à elle . Ces propositions étant prouvées , il est aisé de conclure que pour voir les objets il

ne reste que le moyen, qu'on ne peut du moins de concevoir comme possible, qui est que Dieu manifeste à l'Âme par son action sur elle les idées intelligibles des choses; de sorte que la passion de l'Âme, qui est l'effet de cette action, soit la perception de cette idée intelligible. D'où il suit que l'union de l'Âme à la substance intelligible de Dieu, & qui consiste dans une telle action de la part de Dieu, & une telle passion de la part de l'Âme, s'étend fort bien jusqu'à la perception, quoiqu'en dise M. Locke.

7. Enfin si on propose ces deux propositions: les perceptions de l'Âme sont l'effet des impressions corporelles, que font les objets extérieurs sur les sens, quoique ces impressions n'aient rien de semblable à ces objets; & cette autre: les perceptions de l'Âme sont les effets de l'action de Dieu sur elle, par laquelle il lui manifeste les idées intelligibles de quelques objets, & qui en font les ressemblances parfaites & intelligibles qu'il contient très-certainement en son essence, tout homme de bon sens trouvera que la manière d'appercevoir, proposée dans la première proposition, est non seulement inconcevable; mais qu'elle renferme des choses que l'on connoit très-clairement être impossibles, pour peu qu'on y réfléchisse; au lieu que dans l'autre proposition, quoiqu'on ne conçoive pas clairement la manière, dont Dieu contient les idées intelligibles de toutes choses, & la manière dont il agit sur l'Âme, on conçoit pourtant très-clairement que la manière proposée n'a rien d'impossible, puisqu'il est certain que Dieu a les idées intelligibles de toutes choses, & qu'il peut agir sur l'Âme; & qu'au contraire ces deux choses étant prouvées, comme il est aisé de le faire, cette manière de voir devient très-probable, très-simple, & même nécessaire; quoiqu'on ne conçoive pas entièrement la manière dont elle s'exécute. Il faut donc vouloir s'aveugler de propos délibéré pour juger que ces deux manières de voir sont également inconcevables, & plus encore après les avoir jugé également inconcevables, ne pas se contenter de les tenir également douteuses; mais rejeter positivement celle,

dans

dans laquelle, on ne peut démontrer aucune impossibilité, pour embrasser l'autre sujette à tant de contradictions & d'absurdités, comme on le démontre aisément.

8. S'il m'appartenoit, ou s'il étoit permis, en répondant à M. Locke, de s'égarer quelquefois hors du sujet, comme il lui arrive assez souvent envers le P. Malebranche, sur ce qu'il dit que si les idées sont des Etres spirituels, elles doivent être ou des substances spirituelles, ou des modes spirituels, ou des relations; car ajoute-t-il au delà de ces trois, je n'ai point d'idée de quoique ce soit; je dirois que M. Locke, qui affecte quelquefois d'avoir moins d'idées que le reste des hommes, s'en donne ici une, que les autres hommes n'ont pas. L'idée d'une substance, & l'idée d'un mode sont à la vérité l'idée d'une chose, ou d'un Etre; mais l'idée d'une relation n'est pas l'idée d'un Etre, ou d'une chose. Entre deux globes il y a relation de ressemblance, entre un globe, & un cube il y a relation de *difformité*: mais cette ressemblance, & *difformité* ne sont point des Etres, comme quelques Scholastiques l'ont pensé, & l'idée que nous en avons, n'est point distinguée des idées de la substance, & des modes de ces boules, & de ce cube, en tant que l'esprit les compare; ainsi avoir l'idée de la relation de ressemblance entre deux boules de plomb, c'est connoître que de deux pièces de ce métal l'une est ronde, & l'autre aussi; avoir l'idée de la relation de *difformité* entre la boule & le cube de plomb, c'est connoître précisément, que de deux pièces de ce métal l'une est ronde, & l'autre ne l'est pas; avoir donc l'idée d'une relation, ce n'est pas avoir l'idée d'un genre de chose, & d'Etre distingué de la substance, & du mode.



SECTION QUATRIÈME

Si nous voyons les objets par des idées créées avec nous, ou produites par Dieu à chaque moment.

CHAPITRE I.

Première preuve contre ce sentiment ; qu'il faudroit supposer la création d'un nombre infini d'idées.

1. Exposition de cette première preuve du Pere Malebranche.
2. Réflexion qui la confirme.
3. Objection puérile de Locke fondée sur l'équivoque du mot étendue, & appuyée d'une comparaison non moins grossière.
4. Réponse : ce qu'on doit entendre par l'étendue qu'on attribue à l'esprit.

I L s'agit maintenant de l'opinion de ceux, qui prétendent que toutes les idées sont innées, ou créées avec nous. Le P. Malebranche démontre le peu de vraisemblance de cette opinion, en faisant voir que le nombre de ces idées devroit être infini ; „ car pour ne parler que des figures, il est „ constant que le nombre en est infini, & même si on s'arrête „ à une seule, comme à l'ellipse, on ne peut douter que „ l'esprit n'en conçoive un nombre infini de différente espece „ lorsqu'il conçoit qu'un des diamètres peut s'allonger à l'infini, l'autre demeurant toujours le même ; de là il suit que „ l'esprit apperçoit en quelque manière ce nombre infini d'Ellipses, quoiqu'il n'en puisse imaginer que très peu, dont il „ ait en même tems des idées particulieres & distinctes..

„ Mais il est à remarquer que cette idée générale, qu'a „ l'esprit de ce nombre infini d'Ellipses de différente espece, „ prouve assez que si l'on ne conçoit point par des idées particulieres toutes ces différentes Ellipses, en un mot si on

„ ne comprend pas l'infini , ce n'est pas faute d'idées ; ou que
 „ l'infini ne nous soit présent , mais c'est seulement faute d'étendue , & de capacité d'esprit.

2. Voilà le premier argument du P. Malebranche contre cette opinion , auquel on pourroit ajouter cette réflexion pour aller au devant de tout ce qu'on pourroit y objecter ; ou que le nombre des idées , qu'on suppose créées avec nous , est fini , ou qu'il est infini . Or d'un côté il n'est pas vraisemblable que ce nombre soit infini , parceque , comme dit plus bas le P. Malebranche , Dieu agissant toujours par les voies les plus simples , il n'est pas raisonnable d'expliquer par la création d'une infinité d'Etres , ce qu'on peut résoudre d'une manière plus facile & plus naturelle . D'autre part si ce nombre étoit fini , l'esprit ne pourroit pas se représenter des figures de différente espèce toujours à l'infini , sans y trouver jamais de fin ; car le nombre de ces idées étant limité , il ne pourroit se représenter que le nombre des figures , qui répondroit à ce nombre d'idées , & rien au delà ; & il ne pourroit non plus appercevoir comme de loin cette infinité , qu'il apperçoit en effet dans les incommenfurables , & autres semblables objets , & qu'aucune idée finie , ou nombre fini d'idées ne peut représenter . Donc il est certain que l'esprit ne connoit point les objets par des idées créées avec lui , quand même on supposeroit que des Etres créés pussent agir sur l'Ame , & lui représenter les objets , dont ils sont supposés les images , ce que pourtant on a démontré ci-dessus être impossible , & qui suffit pour détruire entièrement le fondement de toutes les autres opinions , hors celle du P. Malebranche .

3. Voici maintenant l'objection de M. Locke contre ce premier argument du P. Malebranche . J'ai cru devoir la rapporter en son entier , afin qu'on ne me soupçonnât pas de l'avoir affoiblie en voulant l'abrégé . „ Dans le quatrième Chapitre ,
 „ l'Auteur prouve que nous ne voyons pas les objets par des
 „ idées qui soient créées avec nous , parceque les idées que
 „ nous avons d'une seule figure fort simple , par exemple d'un
 triangle.

„ triangle, ne sont pas infinies, quoiqu'il y puisse avoir une
 „ infinité de triangles. Je ne m'arrêterai pas à examiner ce
 „ que cela prouve. (Je ne m'arrêterai pas à examiner, si
 „ M. Locke a bien compris l'argument du P. Malebranche,
 „ qu'on vient de rapporter) Mais je ne saurois lui passer la
 „ raison qu'il en apporte, puisqu'elle est fondée dans son Hy-
 „ pothèse, la voici: c'est que ce n'est pas faute d'idées, ou
 „ que l'infini ne nous soit présent; mais c'est seulement faute
 „ de capacité, & d'étendue d'esprit; car, comme il le dit plus
 „ bas, l'étendue de l'esprit est très-limitée. Avoir une éten-
 „ due limitée, c'est avoir quelque étendue, & cela ne quadre
 „ pas trop bien avec ce que le P. Malebranche avoit avancé
 „ auparavant, que l'Âme n'est pas étendue. Sur ce qu'il dit
 „ ici, & en quelques autres endroits, on penseroit presque qu'il
 „ a cru que l'Âme n'étant qu'une petite étendue, elle ne pou-
 „ voit pas recevoir tout à la fois toutes les idées, que l'on
 „ peut imaginer dans un espace infini, parcequ'il n'y auroit
 „ qu'une petite partie de cet espace, qui pourroit être appli-
 „ quée à l'Âme. Tirer une pareille induction de l'union in-
 „ time de l'Âme avec un Être infini, & conclure que c'est au
 „ moyen de cette union qu'elle a ses idées, est une opinion
 „ qui nous conduit naturellement à des pensées bien grossie-
 „ res, & peu différentes de celles qu'auroit une paysanne d'une
 „ Barate (baril couvert où l'on fait le beurre) infinie, ou
 „ seroient gravées des figures de toute espece, & de toute gran-
 „ deur, & dont les différentes parties étant appliquées selon
 „ l'occasion au morceau de beurre que l'on y a, y laisseroient
 „ la figure ou l'idée, dont on auroit besoin pour l'heure; je
 „ ne fais, si quelqu'un s'aviferoit d'une telle explication de la
 „ nature de nos idées, pour moi j'avoue que je suis un peu
 „ embarrassé à concilier ce qu'on dit ici, avec ce qu'on avoit dit
 „ plus haut de l'union dans un meilleur sens.

4. Je laisse à l'équité, & au gout d'un Lecteur éclairé, &
 délicat à juger de la justesse du raisonnement, que M. Locke
 oppose à l'argument du P. Malebranche, & de la noblesse de

la comparaison, dont il l'appuie. On ne peut douter que Dieu ne puisse faire voir aux Esprits créés son essence à découvert ; l'Evangile enseigne que c'est en cette connoissance claire & intuitive de l'essence de Dieu, que consiste actuellement la béatitude des Anges, & des Ames des hommes, qui meurent dans la justice. Cependant l'Evangile, & la raison nous convainquent également que tout esprit créé, qui voit Dieu face à face, quoiqu'il apperçoive clairement son essence infinie, ne peut pourtant la comprendre parfaitement, & la connoître entièrement, & cela non que cette divine essence ne lui soit intimement présente ; mais par défaut de capacité & d'étendue en lui. Je ne crois pas que M. Locke lui-même puisse disconvenir de cette doctrine. Or c'est pourtant là précisément ce que dit le Pere Malebranche de l'étendue de l'esprit par rapport à l'idée d'un espace infini. L'esprit l'apperçoit, mais il ne peut le comprendre, & la raison en est que l'étendue de l'esprit est limitée. Comment donc M. Locke peut-il trouver tant d'extravagances dans ce sentiment, & conclure que le P. Malebranche reconnoit, que l'esprit est étendu à la maniere des corps ; parcequ'il reconnoit que son étendue par rapport à la faculté de connoître est limitée ? Est-il donc si difficile de comprendre, qu'une étendue limitée, quand on parle des corps, signifie une longueur, une largeur, & une profondeur d'une certaine mesure, & qu'une étendue limitée, quand on parle de l'esprit, signifie une faculté d'appercevoir, qui ne peut pas tout connoître, ou connoître parfaitement, & entièrement, ce qui n'a point de bornes de perfection, ou de quantité ? Quoi donc ! parcequ'un esprit fini ne peut qu'appercevoir l'essence de Dieu, & non la comprendre, devons-nous penser, & nous imaginer l'essence de Dieu, comme une barate infinie, & les Esprits créés, comme autant de pièces de beurre finies, qui ne peuvent pas en embrasser toute l'entière concavité ? Mais M. Locke lui-même ne fait-il pas un chapitre particulier sur l'étendue des connoissances humaines ; & ne parle-t-il pas souvent de la capacité
de

de l'esprit humain, de ses bornes, & de la maniere de les étendre? A-t-il donc voulu parler de la capacité matérielle du cerveau, ou a-t-il cru que l'esprit s'étend comme une pièce d'or, qui s'allonge par sa flexibilité naturelle! Le P. Malebranche en disant que l'étendue de l'esprit est limitée, pouvoit-il se persuader qu'un des plus subtils Métaphysiciens feroit ensuite valoir cette expression pour le convaincre de contradiction sur la spiritualité de l'Ame, & cela par un argument, tel que celui-ci: avoir une étendue limitée, c'est avoir quelque étendue, or est-il que le P. Malebranche reconnoit que l'Ame a une étendue limitée, donc il reconnoit que l'Ame a quelque étendue; donc il dément ce qu'il a dit auparavant, que l'Ame n'a aucune étendue. Un tel argument en quoi diffère-t-il de ces fameux arguments amphibologiques, dont on exerce dans les Ecoles les jeunes gens, qui commencent la Logique. *Omnis canis latrat, atqui aliqua constellatio cœlestis est canis, ergo aliqua constellatio cœlestis latrat.* En vérité il faut avouer que tout ceci paroît tiré de la baraterie *olet sub pinguem minervam.*

† Si donc M. Locke se trouve embarrassé à concilier ce que dit le P. Malebranche en ce chapitre, avec ce qu'il avoit dit plus haut de l'union en un meilleur sens; ce n'est pas certainement la faute du P. Malebranche; mais ce nouvel embarras de M. Locke est une preuve qu'il n'a pas été fort sincere, lorsqu'examinant ce que le P. Malebranche a dit plus haut de l'union en un meilleur sens, il a toujours protesté que cette union lui étoit absolument inintelligible, & inconcevable, comment en effet juger que de deux unions, l'une a un meilleur sens, & plus raisonnable que l'autre, si on ne peut s'en faire aucune idée pour pouvoir les comparer?

Seconde preuve contre ce sentiment : Que l'Ame ne pourroit choisir parmi ce nombre infini d'idées celle , qui conviendrait pour se représenter un objet présent .

1. *Exposition de la seconde preuve du P. Malebranche . 2. Objection de Locke ; qu'on ne peut dans le système de Malebranche s'assurer de l'existence des corps . 3. Réponse . 4. Que l'objection de Locke est hors de propos .*

I. **L**E second argument du P. Malebranche est celui-ci :
 „ mais quand même l'esprit auroit un magasin de toutes les idées , qui lui sont nécessaires pour voir les objets ,
 „ il seroit néanmoins impossible d'expliquer , comment l'Ame
 „ pourroit les choisir pour se les représenter , comment par exemple elle pourroit appercevoir le soleil , lorsqu'il seroit
 „ présent aux yeux du corps . Car puisque l'image , que le soleil imprime dans le cerveau , ne ressemble point à l'idée
 „ que nous en avons , comme on l'a prouvé ailleurs , & même que l'Ame n'apperçoit pas le mouvement , que le soleil produit dans le fond des yeux , & dans le cerveau , il n'est
 „ pas concevable qu'elle pût justement deviner , parmi ce nombre infini d'idées qu'elle auroit , laquelle il faudroit
 „ qu'elle se représentât pour imaginer , ou pour voir le soleil , & le voir de telle , ou telle grandeur déterminée . On ne peut donc pas dire &c.

2. Voici maintenant l'objection de M. Locke : „ on ne
 „ conçoit pas bien ce que l'Auteur entend ici par le soleil ;
 „ car puisque dans son hypothèse on voit toutes choses en Dieu , d'où fait-il qu'il existe dans le monde un Etre réel ,
 „ tel que le soleil ; l'a-t-il jamais vu ? Point du tout ; mais de ce que le soleil a été présent à ses yeux , il en a vu en
 „ Dieu l'idée , que Dieu lui en a donnée ; pour le soleil même cela lui est impossible , parceque le soleil ne peut pas
 être

„ être uni à son Ame . D'où fait-il donc qu'il y a un soleil, lequel il n'a jamais vu ! Et si Dieu agit toujours par les voies les plus simples, quel besoin y avoit-il qu'il fit un soleil, afin que nous en vissions l'idée en lui, lorsqu'il lui plairoit de nous la représenter ; cela auroit pu se faire également, quoique le soleil n'eût jamais existé.

3. Je réponds en premier lieu, qu'à moins que M. Locke ne retracte ici ce qu'il pose pour évident dans son essai sur l'entendement, savoir que l'on ne connoit pas les choses immédiatement, mais seulement par l'intervention de leurs idées ; il lui est autant impossible qu'au P. Malebranche de s'affurer de l'existence du soleil, & de quelque autre objet que ce soit ; ainsi son objection retombe sur lui-même. Je sai que M. Locke dira liv. 4. chap. 4. §. 4. que les idées simples sont des productions naturelles, & régulières des choses existantes hors de nous, qui opèrent réellement sur nous ; mais il nous enseigne lui-même liv. 2. chap. 8. que ces productions d'idées ne se font que parcequ'il a plu à Dieu par un effet de sa sagesse, d'attacher ces idées aux mouvements des objets extérieurs, avec lesquels mouvements, elles n'ont souvent aucune ressemblance. Or il est certain que Dieu n'avoit pas besoin d'attacher nos idées à de tels mouvements pour les produire en nous ; & il est certain aussi que c'est un effet de sa sagesse d'agir toujours par les voies les plus simples. Donc, dirai-je à M. Locke, il étoit inutile qu'il fit le soleil, afin que nous le vissions. Il est aisé à la vérité de résoudre cette difficulté, en faisant voir qu'elle n'est appuyée que sur une fausse supposition, qui est que Dieu n'ait fait le soleil, qu'afin que nous le vissions ; & c'est aussi ce qui montre combien est peu considérable cette même difficulté, que fait ici M. Locke, puisqu'elle n'est appuyée que sur cette même fausse supposition. Au reste dès qu'on reconnoit après Descartes, comme le fait M. Locke, que les qualités sensibles ne sont point dans les objets extérieurs, c'est une conséquence que nos sensations seules ne peuvent point nous convaincre entièrement de l'existence

stence des objets , auxquels nous les rapportons , & cela d'au-
 tant plus qu'on a souvent de semblables sensations dans le dé-
 lire , dans l'yvresse , dans les songes extrêmement vifs , quoi-
 qu'il n'y ait aucun objet extérieur qui les cause . Voila pour-
 quoi ceux qui croient aller au Sabbat , sont également per-
 suadés de la réalité des objets qu'ils y ont vus , que de la
 réalité de ceux qu'ils voient tout le jour pendant qu'ils veil-
 lent ; & cela parceque le peu de connexion qu'il y a entre
 l'état , où l'on se trouve dans le songe , & celui , où on étoit
 avant le songe , & où l'on est actuellement après avoir songé ,
 & qui nous assure le plus souvent que ce qui s'est passé en
 songe n'a aucune réalité , n'est pas capable de les defabufer
 en une telle circonstance , puisque ce défaut même de conti-
 nuation leur paroît une nouvelle preuve de la réalité du Sab-
 bat , où ils croient avoir été dans un état fort différent de
 celui , où ils étoient avant que de s'endormir , & de celui , où
 ils sont après s'être éveillés , ou selon leur opinion , avant que
 d'y être allés , & après en être retournés . C'est donc avec
 raison que les nouveaux Philosophes cherchent ailleurs , que
 dans les sens les preuves de l'existence des corps , & M. Lo-
 cke ne peut sans contredire ses principes , & tomber dans les
 erreurs les plus ridicules d'Epicure , soutenir que sans ces preu-
 ves les sens seuls peuvent nous convaincre suffisamment de
 l'existence des corps ; or ces preuves sont absolument les mê-
 mes , soit qu'on suppose avec le Pere Malebranche , & les
 Carthésiens , que les corps ne sont que les causes occasionnelles
 de nos sensations , soit qu'on suppose qu'ils en sont les causes
 vraiment efficientes par une vertu qu'ils aient reçue de Dieu .
 Le P. Malebranche , & M. Arnaud ont beaucoup disputé sur
 la nature de ces preuves . Le P. Malebranche prétend que les
 preuves , qu'on en a indépendamment de la Foi , sont à la
 vérité de très-bonnes preuves ; mais que ce ne sont pas des dé-
 monstrations proprement dites . M. Arnaud soutient que ces
 preuves sont de vraies démonstrations . Il n'y auroit pour finir
 cette dispute qu'à fixer exactement ce qu'on doit entendre par
 le

Le nom de démonstration, d'ailleurs il ne paroît pas qu'une telle question soit de grande utilité ; il suffit bien que les preuves, que l'idée de Dieu nous fournit de l'existence des corps, soient telles qu'on ne puisse sans folie ne pas s'y rendre.

4. La réponse qu'on peut faire en second lieu à l'objection de M. Locke consiste à dire, que cette objection ne regarde aucunement l'argument du P. Malebranche, tel qu'il le propose contre l'opinion de ceux, qui croient que nous voyons toutes choses au moyen d'un magasin d'idées créées avec nous ; & dont nous nous servons, quand nous y sommes excités par des impressions corporelles, qui n'ont pourtant rien de semblable à ces idées. Le P. Malebranche dit que quand un objet, tel que le soleil fait son impression sur nos yeux, il est inconcevable, comment l'Âme pourroit choisir entre tant d'idées celle, qui convient précisément pour voir cet objet. Pour répondre à ce raisonnement du P. Malebranche, il faudroit montrer, que dans le sentiment qu'il combat, on peut fort bien expliquer, comment l'esprit peut choisir en toutes occasions dans son magasin les idées convenables, selon les différentes impressions des objets. Est-ce donc ce que fait M. Locke ? point du tout. Il se jette de côté, & demande d'où le P. Malebranche fait qu'il y ait un soleil, comme si la force de son argument dépendoit de la certitude qu'on peut avoir dans son système de l'existence du soleil. Il suffit bien que dans l'opinion qu'il attaque, on suppose l'existence du soleil, & des objets qui font leurs impressions sur les sens.

Le P. Malebranche dit ensuite, qu'on ne peut pas soutenir que Dieu produise à tous moments autant d'idées nouvelles, que nous appercevons de choses différentes, & que cela est assez réfuté par tout ce qu'il a dit en ce chapitre ; mais pour le prouver encore davantage, ou pour mieux dire pour éclaircir, & appliquer particulièrement son premier argument à ce sujet, il ajoute les paroles suivantes : „ De plus il est nécessaire faire qu'en tout tems nous ayons actuellement dans nous-

„ mêmes les idées de toutes choses , puisqu' en tout tems nous
 „ pouvons vouloir penser à toutes choses : ce que nous ne
 „ pourrions pas , si nous ne les appercevions déjà confusément,
 „ c'est-à-dire , si un nombre infini d'idées n'étoit présent à notre
 „ esprit , car enfin on ne peut pas vouloir penser à des objets,
 „ dont on n'a aucune idée .

C H A P I T R E I I I .

Il est prouvé particulièrement que l'Ame n'apperçoit pas
 les objets par des idées produites à chaque moment,
 selon que l'occasion le requiert .

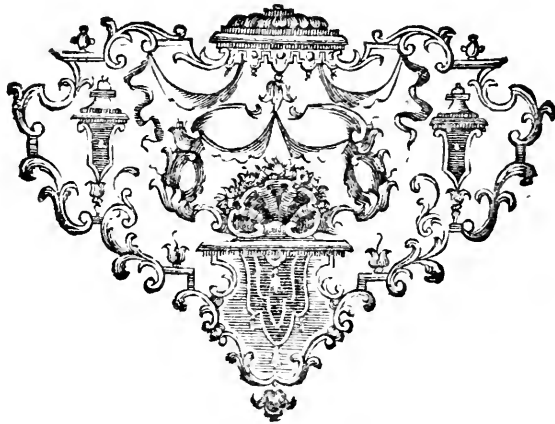
I. *Preuve du P. Malebranche . Que toutes les idées , auxquelles nous pouvons vouloir penser , sont déjà au moins confusément présentes à l'esprit : objection de Locke , que le P. Malebranche se contredit ; & que les idées devroient être confusément en Dieu . 2. Eclaircissement de cette prétendue contradiction , & solution de la difficulté de Locke .*

I. **M**onsieur Locke ne voulant point examiner , s'il est prouvé , comme le P. Malebranche l'affure , que Dieu ne produit pas à tous moments autant de nouvelles idées , que nous appercevons de choses différentes , passe à ce que cet Auteur ajoute , qu'il est nécessaire qu'en tout tems nous ayons actuellement dans nous-mêmes les idées de toutes choses .
 „ Par conséquent , dit M. Locke , nous avons en tout tems
 „ les idées de tous les triangles , ce que l'Auteur venoit de
 „ nier . Mais nous les avons confusément . Si nous voyons ces
 „ idées en Dieu , à moins qu'elles n'y soient confusément ; je ne
 „ comprends pas que nous puissions les y voir de cette maniere .

2. Le P. Malebranche dit , que quand on pense que la hauteur d'un triangle peut augmenter , ou diminuer à l'infini , on conçoit qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles de différentes especes ; il dit que l'esprit apperçoit cette infinité ;
 puitqu'il

puisqu'il est sûr que quand il s'appliqueroit pendant un tems infini à la considération de ces triangles, les idées de ces triangles de différentes especes ne lui manqueraient jamais, & si l'esprit ne peut pas comprendre cette infinité, & se faire une idée distincte de tous ces triangles, qu'il apperçoit pourtant confusément, ce n'est que faute de capacité en lui, & non faute d'idées. Jusqu'ici donc il n'y a aucune contradiction, puisque nier qu'on ait des idées distinctes d'une infinité de triangles, ce n'est pas nier qu'on ait une idée générale, & confuse de cette infinité. Il s'agit donc seulement de savoir, s'il est possible d'appercevoir plusieurs objets d'une maniere confuse, & générale, tandis que dans ce grand nombre on n'en apperçoit que très peu d'une maniere particuliere, & déterminée. Or c'est une chose, dont chacun peut se convaincre par sa propre expérience. Qu'on jette les yeux sur un grand tableau chargé de figures, il est certain que l'œil, ou pour mieux dire, l'esprit par le moyen de l'œil apperçoit tout d'un coup ce nombre, & cette variété de figures, mais d'une maniere générale & confuse, que pourtant il n'en peut voir distinctement qu'un très-petit nombre à la fois; mais que cette impuissance de les appercevoir distinctement toutes, ne vient pas de ce que ces figures ne soient présentes à l'œil, ou qu'elles ne soient que confusément dans le tableau; mais uniquement de ce que la faculté de voir est limitée. Qu'on se représente maintenant l'Essence Divine, comme le seul tableau vraiment intelligible, dans lequel l'esprit peut appercevoir la nature, & les propriétés des choses; on ne peut douter que ce tableau intelligible, dont l'action sur l'esprit est bien plus réelle, que celle d'un tableau matériel sur les yeux, ne puisse présenter à l'esprit l'idée infinie de l'étendue qu'il contient éminemment, & de cette infinité de figures, qui en sont les modifications. L'esprit pourra donc les appercevoir tout à la fois d'une maniere générale & confuse; mais ce ne sera que successivement, & l'une après l'autre qu'il pourra se les représenter d'une maniere particuliere, & déterminée; & cela

non que ces idées ne lui soient présentes, ou qu'elles soient confusément en Dieu, mais uniquement à cause que l'étendue d'un esprit fini ne sauroit être que finie, & limitée. Et comme la perception générale & confuse, que nous avons de ce grand nombre de figures, dont le tableau est chargé, fait que nous pouvons vouloir nous appliquer à les considérer successivement d'une manière distincte, & particulière; ce que nous ne pourrions, si elles n'étoient présentes à nos yeux de cette manière générale & confuse; de même la puissance, que nous avons de vouloir nous appliquer successivement à considérer dans l'idée d'une étendue infinie les différents triangles en particulier, qui peuvent s'y former, vient de ce que cette idée, & les idées mêmes de ces triangles sont déjà présentes à l'esprit, quoique d'une manière générale & confuse. Je ne prétends pas que cette comparaison soit une explication précise, ou complète du sentiment du P. Malebranche; mais elle suffit pour montrer comment on peut voir confusément en Dieu, ce qui cependant n'est pas en Dieu confusément; & toutes choses égales je la crois plus à propos, que celle que M. Locke a empruntée ci-devant de la Barate.



SECTION CINQUIEME

Si l'Esprit peut voir en lui-même, & par ses propres perceptions les Objets extérieurs.

1. *Le sentiment du P. Malebranche contraire à celui de M. Locke.*
2. *M. Locke ne répond point directement aux preuves du P. Malebranche : Précis des objections de Locke.*
3. *L'objection de Locke, que dans le sentiment de Malebranche il y auroit de la variété en Dieu, retombe sur le sien propre.*
4. *Comment on doit entendre, que les choses matérielles sont éminemment en Dieu.*
5. *En quel sens il y a différentes idées en Dieu.*

1. **C'**est ici le sujet du cinquième Chapitre du P. Malebranche, il y fait voir que l'Âme n'est point d'une telle nature, qu'elle puisse trouver en elle-même la représentation des objets distingués d'elle; qu'il n'y a que Dieu, qui pour être l'Être, l'Universel, & Tout-puissant puisse voir dans son essence les essences, & les propriétés de tous les Êtres possibles, & dans ses décrets l'existence de ceux qu'il veut qu'ils existent.

2. M. Locke n'examine que fort superficiellement ce Chapitre. Il ne répond rien aux raisons, qui prouvent que l'Âme ne peut trouver en elle-même la représentation des objets extérieurs. Tout se réduit à objecter qu'il est inconcevable, que les choses matérielles soient en Dieu d'une manière spirituelle; que c'est une façon de parler, que ni lui, ni le P. Malebranche n'entendent. Il prétend que dire que les choses matérielles sont en Dieu par ce, que les idées des choses matérielles sont en Dieu, & que ces idées ne sont pas différentes de Dieu-même, c'est vouloir signifier, que non seulement il y a en Dieu de la variété, puisqu'on en voit en ce qui n'est pas différent de Dieu;

Dieu; mais auffi que les chofes matérielles font Dieu, ou bien qu'elles font une partie de Dieu.

3. Pour répondre à ces difficultés de M. Locke je remarque d'abord, que cet Auteur avoue expreffément dans la même page que Dieu a l'idée d'un triangle, d'un cheval, d'une riviere, de la même maniere que nous l'avons. Or je demande à M. Locke, ces idées font-elles différentes de Dieu-même? non affurément, puisqu'autrement il feroit faux que Dieu connût toutes chofes en lui-même; & il faudroit que de toute éternité il y eût eu un triangle, un cheval, une riviere, afin que Dieu pût les connoître; ou tout au moins quelque efpece distinguée de Dieu, & dont Dieu ne feroit pas l'Auteur. Donc, fi Dieu a connu de toute éternité les Êtres qu'il a créés dans le tems, il faut de toute néceffité que les idées qu'il en a, ne foient point différentes de lui-même. Or est-il qu'il y a de la varieté entre ces idées, telles que nous les avons; donc fi Dieu les a de la même maniere que nous les avons, comme M. Locke en tombe d'accord; il faut qu'il y ait de la varieté en Dieu. Ainfi M. Locke retombe ouvertement dans le même inconvenient qu'il objecte au Pere Malebranche, & cela dans la même page, après peu de lignes.

M. Locke eft donc obligé de répondre à fon objection, contre le P. Malebranche, puisqu'elle retombe fur lui-même, ou tout au moins avouer qu'elle eft fauffe, quand même il ne pourroit pas en démontrer la fauffeté.

4. En attendant je répons avec tous les Théologiens, & les Philofophes, qui ont consulté l'idée de la fouveraine perfection, ou de l'Être fans restriction, non telle qu'il plait à quelqu'un de fe la forger: mais telle que Dieu l'imprime dans l'esprit; je répons, dis-je, que la perfection ne fe trouvant que dans l'Être, chaque chofe a d'autant plus de perfection qu'elle a plus d'Être, & que réciproquement chaque chofe a d'autant plus d'Être, qu'elle a plus de perfection. De là il fuit que les Êtres créés ayant tous une mefure très-bornée

bornée de perfections, ils n'ont aussi que très peu de l'Être. Un cheval, une rivière, un homme sont des Êtres particuliers, à qui il manque toute la réalité, & la perfection, qui constitue l'Être des autres substances. Il suit aussi de là que celui, qui est l'Être même, je veux dire, l'Être infini, sans restriction, & dans toute l'étendue, que ce nom peut avoir, cet Être, dis-je, doit contenir la réalité, & la perfection, qui se trouve dans tous les Êtres particuliers. Mais pourtant cette réalité, & cette perfection ne peut s'y trouver avec le défaut, & l'imperfection, qui l'accompagne nécessairement dans les Êtres finis. Donc elle s'y trouve d'une manière plus parfaite, & d'autant plus réelle, qu'elle n'y est accompagnée d'aucun défaut; donc elle s'y trouve sans altérer la simplicité de cet Être infini. Voilà une suite de raisonnements, qui nous conduisent à connoître que les choses matérielles sont en Dieu; parce que leurs idées archétypes, qui en contiennent toute la réalité, & la perfection, sont en Dieu; que ces idées pourtant ne sont point différentes en Dieu; parce que la substance de Dieu, ou de l'Être sans restriction, quoique très-simple en elle-même, contient tous les degrés de l'Être, qui constituent l'essence de toutes les créatures possibles, & peut par conséquent les représenter; de même que l'on peut dire en un certain sens qu'un louis d'or contient plusieurs écus, non qu'il les contienne formellement, mais d'une manière équivalente, & plus parfaite.

5. Comme l'esprit cependant a coutume de distinguer tout ce qu'il peut concevoir par des différentes conceptions abstraites dans un sujet, quoique très-simple, & que cela l'autorise à distinguer plusieurs attributs dans la Divinité; quoiqu'en Dieu tous ces attributs ne soient qu'une même chose; de même l'esprit concevant la substance de Dieu, ou de l'Être sans restriction, tantôt en tant qu'il répond à un certain degré d'Être, tantôt en tant qu'il répond à d'autres degrés d'Être, & les représente, il distingue par ces abstractions plusieurs différentes représentations dans l'Essence Divine; &

ces différentes représentations abstraites l'autorisent à reconnoître plusieurs idées en Dieu , quoique ces différentes représentations, & idées ne soient pourtant que l'Essence Divine , en tant que représentative de plusieurs choses. Ces abstractions doivent d'autant moins surprendre , que ce n'est pas seulement en Métaphysique qu'elles ont lieu : elle servent aussi de fondement à toute la Géométrie , qui ne pourroit faire un pas en avant , si l'esprit ne considéroit tantôt la longueur sans la largeur , tantôt une superficie sans profondeur ; quoiqu'il soit impossible de concevoir qu'il y ait une longueur sans largeur, ou une superficie sans profondeur.



SECTION SIXIEME

Qu'on voit toutes choses en Dieu .

CHAPITRE I.

De l'union de l'Esprit avec Dieu , & qu'elle est cause de la présence des idées.

1. Le sentiment de Malebranche prouvé par la réfutation des autres . 2. Première preuve positive du même sentiment , que c'est de toutes les manières d'appercevoir les objets la plus simple . 3. Objection de Locke . 4. Réponse . 5. Seconde objection de Locke . Que Dieu est aussi-bien uni aux corps qu'aux Esprits . 6. Réponse , ce que c'est que l'union avec Dieu , & de ses différentes sortes . 7. Remarque du P. Malebranche , que quoiqu'on voie toutes choses en Dieu , on ne voit pas pourtant l'essence de Dieu . 8. M. Arnauld attaque le P. Malebranche sur ce sujet . 9. Réponse du P. Malebranche . 10. Confirmation de cette réponse . 11. Objections de Locke sur le même sujet . 12. Réponses . Eclaircissements de quelques prétendues contradictions . 13. M. Locke ne touche point à la seconde preuve de Malebranche . Troisième preuve de cet Auteur ; que tous les Etres sont en quelque façon présents à notre esprit . 14. Objection de Locke ; qu'une telle proposition est contredite par l'expérience . 15. Réponse : que l'idée de l'Etre en général est toujours présente à l'esprit . 16. C'est inutilement que Locke prétend reformer les expressions de Malebranche . 17. Objection de Locke , que la présence confuse de tous les Etres n'est que la capacité qu'a l'esprit d'en avoir les idées . 18. Réponse . 19. Objection de Locke ; qu'on ne peut voir en général une chose particulière , & qu'il y auroit de la confusion en Dieu . 20. Qu'on peut voir en Dieu les idées générales , par le moyen desquelles on ne connoit que confusément les choses particulières .

culieres. 21. Objection de Locke; que Dieu étant toujours présent à l'esprit, l'esprit devrait avoir toujours toutes les idées. 22. Réponse: explication des différentes sortes d'unions de l'esprit avec Dieu, & ce que c'est que la découverte des idées. 23. Objection de Locke; que la variété des idées causeroit de la variété en Dieu. 24. Réponse: on éclaircit l'idée de Dieu: comment Dieu renferme toutes les idées en une parfaite simplicité.

1. **A**yant suffisamment démontré dès l'entrée de cette défense, que la division des cinq manieres de voir proposée par le P. Malebranche est absolument complete; il s'ensuit que, si les quatre premieres n'ont aucune vraisemblance, comme on l'a prouvé jusqu'ici, il ne reste que la cinquième, qu'on doit reconnoître non seulement vraisemblable, mais nécessairement vraie. Cependant pour la mieux faire comprendre le P. Malebranche en apporte dans le 6. Chapitre plusieurs preuves, parmi lesquelles il est difficile qu'un esprit attentif n'en trouve au moins quelqu'une très-convaincante.

2. La premiere est tirée de la simplicité de cette cinquième maniere; qu'on voit toutes choses en Dieu. La voici en peu de mots: il a été prouvé que les idées intelligibles de toutes choses sont en Dieu; il est certain que Dieu nous est intimement uni, & présent par l'action, par laquelle il nous donne l'Etre; il suffit donc que Dieu veuille nous découvrir ces idées, comme il est sûr qu'il peut les découvrir, (puisque'il est certain qu'il se découvre lui-même, & tout ce qu'il contient d'une maniere très-parfaite aux Esprits bienheureux) il suffit, dis-je, que Dieu veuille découvrir ces idées intelligibles à notre esprit d'une maniere conforme à son état présent, afin que notre esprit apperçoive ces idées, & connoisse par leur intervention les objets extérieurs. Peut-on nier que cette maniere de voir ne soit infiniment plus simple, & plus aisée à comprendre que toutes les autres manieres, qui supposent la production de plusieurs Etres, ou modes représentatifs, dont

la nature est non seulement inconcevable, mais absurde, & pleine de contradictions.

3. M. Locke dans l'examen qu'il fait de ce Chapitre, attaque en premier lieu une comparaison, que le P. Malebranche ajoute incidemment à ce qu'il dit de l'union de l'esprit avec Dieu. Il faut savoir, dit cet Auteur, que Dieu est très-étroitement uni à nos Ames par sa présence, de sorte que l'on peut dire, que Dieu est le lieu des Esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Je crois fort inutile de rapporter au long les objections de M. Locke contre cette comparaison, & qui après tout se réduisent à dire, que dans le sentiment du P. Malebranche il n'y a point d'espace pur, qui puisse être le lieu des corps, & que dire que Dieu est le lieu des Esprits, c'est une expression métaphorique, qui n'a aucun sens littéral, ou si elle en a un, signifie que les Esprits se promènent en Dieu, comme font les corps dans l'espace.

4. Je pense que tout Lecteur équitable, & judicieux doit savoir cette maxime générale, que l'on enseigne en Logique. *In exemplis non est querenda veritas, sed manifestatio veritatis.* Mais ce qui importe davantage est, que cette comparaison ne sert aucunement de preuve à la proposition qui la précède, & qu'on a ci-dessus démontrée, savoir que Dieu est intimement uni à nos Ames. Ainsi que cette comparaison soit juste, ou non, elle ne fait rien au fond du système, peut-être se trouvera-t-il des Lecteurs moins difficiles, qui avoueront de bonne foi, qu'ils n'ont pas tant de peine à comprendre, que ce monde matériel peut être appelé espace dans le système du plein, aussi-bien que dans celui du vuide, quoique d'une façon différente; qu'il est par conséquent le lieu des corps, qui y sont renfermés, qui s'y meuvent, & qui y agissent à leur manière les uns sur les autres; que par une raison contraire les Esprits, qui ne sont aucunement commensurables, ni à ce monde matériel, ni à aucune de ses parties, qui ne peuvent point le connoître, ni le voir immédiatement, ne sont point dans ce monde matériel, comme dans un lieu; mais

qu'outre le monde matériel, il y a un monde intelligible, qui est l'idée archétype, & l'exemplaire éternel, selon lequel Dieu l'a formé dans le tems, & que Boëce a si bien exprimé dans ces deux beaux vers, parlant à Dieu-même.

Tu cuncta superno

Ducis ab exemplo: pulchrum pulcherrimus ipse

Mundum mente gerens, similitque ab imagine formans.

C'est en partie ici l'explication, que donne le P. Malebranche lui-même à sa comparaison à la fin de ce Chapitre. Le Lecteur jugera, si étant expliquée de cette sorte, elle présente à l'esprit un sens aussi absurde, & aussi inintelligible, que M. Locke veut le faire accroire. Mais, comme j'ai déjà dit, cette comparaison n'est point essentielle au système du P. Malebranche, permis après cela à M. Locke de demeurer dans l'engagement qu'il a pris de ne vouloir pas y entendre un seul mot. Il est à espérer que les Esprits moins subtils, & moins pénétrants y entendront quelque chose.

5. En attendant l'explication du P. Malebranche sur cette expression métaphorique, que Dieu est le lieu des Esprits, parceque Dieu leur est très-intimement uni, M. Locke demande, si Dieu, qui n'est pas moins présent par tout où les corps se trouvent, n'est pas uni aussi étroitement aux corps qu'aux Esprits! „ néanmoins, ajoute-t-il, les corps ne voient pas ces „ idées en Dieu. C'est pourquoi le P. Malebranche ajoute „ que l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, sup- „ posé que Dieu veuille lui découvrir les idées qui sont en „ lui. L'union n'est donc pas la cause de cette vision, puis- „ que même quoique l'Ame soit unie à Dieu, elle ne peut voir „ les idées qui sont en Dieu, jusqu'à ce que Dieu veuille bien „ les lui découvrir. Nous voila précisément revenus d'où nous „ sommes partis sans être plus avancés.

6. Pour répondre à toutes ces difficultés de M. Locke, il n'y a qu'à réfléchir que l'union des créatures avec Dieu ne doit pas s'entendre à la manière de celle qu'ont les corps entr'eux, qui se fait par le contact immédiat de leur superficie.

L'union

L'union des créatures avec Dieu consiste , comme je l'ai déjà remarqué ci-dessus , dans l'action immédiate de Dieu , & la passion qui en est l'effet dans les créatures : d'où il suit qu'on doit distinguer autant de sortes d'unions de Dieu avec les créatures , qu'il y a de manières différentes , dont Dieu peut agir sur les créatures. De là il suit que l'union la plus universelle , & la plus essentielle , que Dieu puisse avoir avec ses créatures , union qui est commune à toutes les créatures , aux corps , comme aux esprits , par laquelle Dieu est intimement présent en toutes choses , & qui est le fondement de toutes les autres unions ou actions , par lesquelles Dieu peut s'unir à ses créatures , en les modifiant d'une infinité de manières ; cette union , dis-je , est celle par laquelle Dieu donne , & conserve l'Être à ses créatures. Or c'est de cette union dont parle Malebranche , quand il dit que Dieu est toujours intimement présent , & uni à nos Ames ; qui sans doute ne suffit pas pour que nous appercevions actuellement les idées qui sont en Dieu : mais cette union fait pourtant que Dieu peut ensuite , comme cause exemplaire de tous les Êtres s'unir plus particulièrement à l'Âme , & par cette union ou action particulière causer en elle une telle passion , qui soit la perception de l'idée qui l'affecte , & agit sur elle ; idée qui est , comme je l'ai déjà dit , l'Essence Divine même , en tant que représentative d'un Être existant , ou possible ; il paroît par ce que je viens de dire , ce qu'on doit entendre par la découverte des idées , dont parle le P. Malebranche , & qu'il y a bien de la différence entre cette union d'intellection des Esprits avec Dieu , & l'union des corps avec Dieu ; pour qu'on ne doive pas être surpris avec M. Locke , que quoique les corps soient unis à Dieu , en tant qu'il leur donne l'Être , il ne s'ensuive pourtant pas qu'ils apperçoivent les idées qui sont en Dieu . Et assurément si l'argument , que M. Locke fait ici contre le P. Malebranche , savoir : les Esprits , selon Malebranche , apperçoivent les idées qui sont en Dieu , parcequ'ils sont unis avec Dieu ; or est-il que les corps sont aussi étroitement unis à Dieu ;
 donc

donc les corps doivent aussi appercevoir les idées qui sont en Dieu ; si cet argument, dis-je, étoit bon , celui-ci le feroit aussi par la même raison : l'idée du soleil est, selon M. Locke, l'effet de l'action des rayons du soleil ; l'idée d'un son est aussi, selon M. Locke, l'effet de l'action d'un mouvement d'ondulation de l'air : or est-il que les rayons du soleil, & le mouvement ondoyant de l'air frappent aussi-bien cette colonne de marbre, que la rétine, ou le tympan de l'oreille ; donc cette colonne de marbre doit avoir l'idée du soleil, & d'un son, aussi-bien que nous l'avons nous-mêmes. M. Locke ne peut soutenir son objection contre nos réponses qu'il ne se mette dans l'impossibilité de répondre à celle-ci, dont il n'oseroit pourtant avouer la conséquence.

7. Le P. Malebranche prévoyant sans doute que, si les idées, par le moyen desquelles on voit les créatures, sont l'essence même de Dieu, en tant que représentative des créatures, comme il le soutient, on auroit pu lui objecter que ce n'étoit plus les créatures qu'on voyoit, mais Dieu même au lieu des créatures, ajoute à la première preuve de son sentiment, que nous venons de rapporter en raccourci une remarque très-importante pour prévenir cette mauvaise interprétation, & si éloignée de sa pensée, M. Locke la rapporte ici presque en son entier, & prétend s'en servir pour convaincre le P. Malebranche de contradiction. „ Mais il faut bien
 „ remarquer, dit ce Pere, qu'on ne peut pas conclure que
 „ les Esprits voient l'essence de Dieu, de ce qu'ils voient tou-
 „ tes choses en Dieu, de cette maniere *l'essence de Dieu*
 „ (M. Locke omet ces paroles) *c'est son Etre absolu, & les*
 „ *Esprits ne voient point la Substance Divine prise absolument,*
 „ *mais seulement en tant que relative aux créatures, ou partici-*
 „ *pable par elles.* Ce qu'ils voient en Dieu est tres-imparfait,
 „ & Dieu est très-parfait. Ils voient de la matiere divisible
 „ figurée &c. , & en Dieu il n'y a rien de divisible, ou
 „ figuré : car Dieu est tout Etre, parcequ'il est infini, & qu'il
 „ comprend tout ; mais il n'est aucun Etre en particulier.

Cepen-

„ Cependant ce que nous voyons n'est qu'un , ou plusieurs
 „ Etres en particulier; & nous ne comprenons point cette
 „ simplicité parfaite de Dieu qui comprend tous les Etres .
 „ Outre qu'on peut dire qu'on ne voit pas tant les idées des
 „ choses , que les choses mêmes que les idées représentent :
 „ car lorsqu'on voit un carré par exemple , on ne dit pas que
 „ l'on voit l'idée de ce carré , qui est unie à l'esprit , mais
 „ seulement le carré qui est au dehors .

8. L'expérience a fait connoître que cette remarque n'étoit pas inutile , puisque , malgré l'explication qu'elle contient , M. Arnaud n'a pas laissé que de faire valoir cette même interprétation , que le P. Malebranche rejette , & combat ici comme contraire à son sentiment . „ Tant s'en faut, dit M. Arnaud chap. 17. des vraies , & fausses idées que l'on puisse
 „ dire , selon la nouvelle Philosophie , des idées , que quand
 „ nous voyons les créatures en Dieu , ce n'est pas Dieu que
 „ nous voyons , mais seulement les créatures , qu'il faut dire
 „ absolument tout le contraire , que quand nous voyons les
 „ créatures en Dieu , c'est Dieu uniquement que nous voyons,
 „ & nullement les créatures . Car , si celui , qui voit le soleil
 „ en Dieu , ne voyoit pas Dieu , mais le soleil qu'il a créé ,
 „ ce seroit le soleil matériel qu'il verroit , puisque c'est le
 „ soleil matériel que Dieu a créé . Or , selon cet Auteur , celui
 „ qui regarde le soleil , ne voit point le soleil matériel , mais
 „ seulement le soleil intelligible , il ne voit donc que Dieu , &
 „ non pas le soleil que Dieu a créé .

9. „ Mais aussi le P. Malebranche répond qu'il a ruiné
 „ plusieurs fois ce raisonnement de Monsieur Arnaud , & ré-
 „ pondu à cette prétendue contradiction , en disant que lorsqu'on ne voit l'Être Divin , qu'en tant qu'il est participé
 „ par les créatures , on ne voit que les créatures . Car cer-
 „ tainement on voit les créatures , lorsqu'on a leurs idées pré-
 „ sentes à l'esprit , & leurs idées ne sont que l'Être Divin ,
 „ en tant qu'il est la ressemblance , ou la représentation des
 „ créatures qui y participent . Car c'est ainsi que S. Thomas
 „ définit

„ définit les idées qui font en Dieu 1. partie question 15.
 „ & plus bas il répond plus particulièrement , que celui qui
 „ regarde le soleil , ne voit point le soleil immédiatement , &
 „ en lui-même : il ne voit le soleil que par l'idée du soleil :
 „ il ne le voit que par l'étendue intelligible , rendue sensible
 „ par le sentiment vif de lumière , que Dieu cause dans l'Âme ,
 „ en conséquence de l'union de l'esprit & du corps : lequel
 „ sentiment par les raisons déjà dites l'avertit de son existence
 „ ce , & de sa présence : en un mot il ne voit le soleil qu'en
 „ Dieu , & néanmoins il ne voit point Dieu , à proprement
 „ parler ; parceque ce n'est pas voir Dieu , que de voir ce
 „ qu'il y a en lui , qui a rapport à ses ouvrages , ou que de
 „ le voir seulement , en tant qu'il peut être participé par les
 „ créatures .

10. S'il m'étoit permis d'ajouter un mot à cette réponse du P. Malebranche , je voudrois demander à M. Arnaud , si les bienheureux , qui , selon S. Thomas , & tous les Théologiens , voient dans le Verbe les espèces des choses , c'est-à-dire leur essence , & leurs propriétés , voient Dieu , en tant qu'ils voient l'essence , & les propriétés d'une fleur , ou d'un élément ? Si en voyant une fleur , en Dieu , ils voient Dieu selon son Être absolu , il faut donc que Dieu , & une fleur soient la même chose ; mais si on répond qu'en voyant une fleur en Dieu , ils ne voient Dieu , qu'en tant qu'il a rapport à cette créature , ou l'Être Divin , en tant que représentatif d'une fleur , & non Dieu même selon son Être absolu ; il faut avouer qu'on peut voir les créatures en Dieu , sans voir Dieu selon son Être absolu , comme l'explique le P. Malebranche .

11. Venant maintenant à M. Locke , voici au long ses réflexions sur la remarque , qu'on vient de rapporter du P. Malebranche . „ Je ne prétends pas être plus pénétrant , dit-il , que
 „ les autres ; mais si je n'ai pas l'esprit plus pesant qu'à l'ordinaire , ce paragraphe montre que le P. Malebranche demeure court en sa matière , & qu'il ne comprend pas trop bien

„ bien lui-même, ni ce que c'est que nous voyons en Dieu,
 „ ni comment nous le voyons. Dans son 4. chap. il dit en
 „ termes exprès, qu'il est nécessaire qu'en tout tems nous
 „ ayions actuellement dans nous-mêmes les idées de toutes
 „ choses. Et dans ce même 6 chap. un peu plus bas, il dit
 „ que tous les Etres sont présents à notre esprit, & que nous
 „ avons les idées générales antécédemment aux particulieres;
 „ & chap. 8. que nous avons toujours l'idée générale de
 „ l'Etre. Et néanmoins il nous dit ici que ce que nous voyons,
 „ n'est qu'un ou plusieurs Etres en particulier, & après tou-
 „ te la peine qu'il s'étoit donnée pour prouver qu'il n'est pas
 „ possible que nous voyions les choses mêmes, mais seulement
 „ leurs idées, il nous assure ici de tout le contraire, qu'on
 „ ne voit pas tant ^{les idées que} les choses que les idées qui les repré-
 „ sentent, comment fortir de l'embaras, où l'on sent que le
 „ P. Malebranche s'est jetté, j'espère qu'il m'excusera, si je
 „ ne vois pas plus clairement dans son hypothèse qu'il n'y
 „ voit lui-même.

12. Je n'ai garde de taxer M. Locke d'avoir jamais eu
 l'esprit pesant, tout ce qu'on peut dire sans craindre de blef-
 ser le respect, que le Public veut qu'on ait pour les Auteurs
 d'une grande réputation. C'est qu'il n'a lu que fort négli-
 gemment ce qu'il examine. Si le P. Malebranche disoit dans
 le paragraphe cité, que tout ce que nous voyons en Dieu, se
 réduit à un, ou plusieurs Etres en particulier, & rien de plus,
 sans doute qu'il contrediroit ouvertement ce qu'il dit en tant
 d'endroits, que nous voyons Dieu en Dieu-même, que nous
 avons toujours l'idée de l'Etre en général, qu'enfin toutes
 les choses, auxquelles nous voulons pouvoir penser, sont sou-
 vent présentes à notre esprit, quoique nous ne les apperce-
 vions que fort confusément; mais si le P. Malebranche ne dit
 point généralement, que nous ne voyons en Dieu qu'un, ou
 plusieurs Etres en particulier, mais seulement en une certaine
 circonstance, c'est-à-dire, lorsque nous voyons en Dieu les
 créatures, comme le soleil, les étoiles, un cheval, une colonne

&c. si, dis-je, il soutient qu'en voyant ces créatures particulières en Dieu, nous ne voyons qu'un, ou plusieurs Etres particuliers en Dieu, & cela pour faire voir qu'en voyant ces Etres particuliers, ce n'est pas Dieu que nous voyons, comment peut-on conclure de là qu'il se contredise, & qu'il nie que nous ayions l'idée de l'Etre en général toujours présente à notre esprit? Or il n'y a qu'à lire ce paragraphe pour se convaincre, que c'est là uniquement le sens du P. Malebranche, & qu'il est impossible de lui en attribuer un autre. Il y veut prouver que quand nous voyons les créatures en Dieu, ce n'est pas Dieu que nous voyons. Et il en apporte cette raison. Dieu, dit-il, est tout Etre, il n'est aucun Etre en particulier, & pourtant en voyant les créatures en Dieu, nous ne voyons qu'un, ou plusieurs Etres en particulier. N'est-il pas bien évident qu'il ne s'agit point ici de l'idée de l'Etre en général, puisque l'Etre en général n'est pas une créature, & qu'en appercevant l'Etre en général, nous ne pouvons pas dire que nous appercevons une créature. Qu'on juge après cela, s'il est permis à un homme, tel que M. Locke de vouloir faire passer dans l'esprit de tant de Lecteurs, qui ne s'aviseront jamais de se défier de son jugement pour contradictoires des sentimens, où il n'y a pas certainement apparence de contradiction. Quant à ce que le P. Malebranche ajoute, qu'on peut dire qu'on ne voit pas tant les idées des choses, que les choses mêmes qu'elles représentent. Il n'y a qu'à relire l'endroit cité, & on verra que le P. Malebranche y répète, que ce que l'on connoit immédiatement, ce sont les idées, qui sont unies intimement à l'esprit, mais que malgré cela, on peut dire, puisque c'est le langage de tous les Philosophes, qui reconnoissent qu'on ne connoit pas les choses immédiatement, mais par l'intervention de leurs idées, du nombre desquels est M. Locke lui-même; on peut dire, dis-je, que ce n'est pas tant les idées que l'on voit, que les choses mêmes qu'elles représentent. Monsieur Locke voyant un cheval ne peut pas dire qu'il voit un cheval immédiatement;

il ne

il ne le voit que par l'intervention de son idée, qui est l'objet immédiat de son esprit, & pourtant M. Locke ne dira pas qu'il voit l'idée du cheval, mais le cheval-même, un Péripatéticien en dira autant, quoiqu'il avoue que c'est l'espèce du cheval qui est présente immédiatement à son esprit. Il paroît par là que selon le langage ordinaire de ces Philosophes, ce qu'on appelle voir un objet, c'est avoir une perception immédiate de l'idée de cet objet, modifiée d'un sentiment de lumière, & de couleur. Ainsi en disant qu'on voit les créatures en Dieu, on donne à entendre que l'idée des créatures qu'on apperçoit immédiatement, est en Dieu; mais lorsque cette perception est modifiée d'un sentiment de couleur, on peut dire, selon le langage ordinaire, qu'on ne voit pas tant cette idée, que l'objet qu'elle représente, parceque ce mot de voir, selon le langage ordinaire, se rapporte à une connoissance sensible, & médiante de l'objet, & non à la perception immédiate de l'idée. Il n'y a donc qu'à définir les termes pour ne trouver ici aucun embarras; & il faut être assurément bien novice en Philosophie pour ne savoir se tirer d'un embarras, qui ne consiste que dans l'ambiguité des mots, dont on est obligé de se servir.

13. M. Locke ne parlant point de la seconde preuve du P. Malebranche, tirée de la dépendance de Dieu, qui dans tout esprit créé est certainement la plus grande qu'on puisse concevoir; je n'en dirai rien non plus, & je passerai immédiatement à la troisième preuve, qui est la manière dont l'esprit apperçoit toutes choses. „ Il est constant, dit le P. Male-
 „ branche, & tout le Monde le fait par expérience, que
 „ lorsque nous voulons penser à quelque chose en particu-
 „ lier, nous jettons d'abord la vuë sur tous les Etres, &
 „ nous nous appliquons ensuite à la considération de l'objet,
 „ auquel nous souhaitons de penser. Or il est indubitable
 „ que nous ne saurions désirer de voir un objet particulier,
 „ que nous le voyions déjà, quoique confusément, & en gé-
 „ néral, de sorte que pouvant désirer de voir tous les Etres,

„ tantôt l'un, tantôt l'autre ; il est certain que tous les Etres
 „ sont présents à notre esprit, & il semble que tous les Etres
 „ ne puissent être présents à notre esprit ; que parceque Dieu
 „ lui est présent, c'est-à-dire, celui qui renferme toutes cho-
 „ ses dans la simplicité de son Etre .

14. Cet argument , dit M. Locke , n'a d'autre effet sur
 „ lui, que de le faire douter davantage de la vérité de cette do-
 „ ctrine . Premièrement, parceque cette raison, que le P. Ma-
 „ lebranche appelle la plus forte de toutes, est fondée sur une
 „ chose de fait qu'il trouve démentie par sa propre expérience.
 Je ne fais pas si cette preuve, que le P. Malebranche ap-
 pelle la plus forte de toutes ses raisons, est effectivement telle ;
 mais je fais bien que ce n'est pas au jugement d'un Auteur
 qu'on doit s'en rapporter dans l'examen de ses raisonnements,
 on doit donner à un ouvrage le prix qu'il mérite, & non ce-
 lui qu'il a dans l'estime de son Auteur . Tel Auteur donc
 qui, après avoir prouvé son sentiment par de bonnes raisons,
 en apporteroit ensuite une autre qu'il estimeroit la meilleure,
 quoique réellement elle fut très-fausse, se tromperoit sans doute
 dans son jugement ; mais ce jugement, quoique faux, ne por-
 teroit aucun préjudice au sentiment de l'Auteur dans l'esprit
 des Lecteurs éclairés . Il seroit donc fort inutile que je m'en-
 gageasse ici à soutenir, que cette preuve est non seulement
 bonne, mais qu'elle est la plus forte de toutes . Je le puis
 d'autant moins, que j'avoue de bonne foi que ce n'est pas
 celle, qui m'a le plus convaincu . Il ne s'agit donc que d'exa-
 miner, si cette preuve est réellement démentie par l'expé-
 ce, comme le prétend M. Locke . „ Je n'observe pas, dit-il,
 „ que lorsque je veux penser à un triangle, je pense premie-
 „ rement à tous les Etres, soit que l'on prenne ces mots, tous
 „ les Etres, dans leur sens propre, ou qu'on les prenne
 „ dans le sens très-étendu de l'Etre en général
 „ je veux pourtant bien supposer pour un moment qu'un cha-
 „ retier, & un laquais, qui rêvent l'un à un remède pour son
 „ cheval qui est écorché, & l'autre à une excuse pour la faute
 qu'il

„ qu'il a commise, se jettent premièrement sur tous les Etres,
 „ avant que de rencontrer ce qu'ils cherchent, que fait cela
 „ à la conclusion que l'Auteur en tire, de sorte que pouvant
 „ désirer de voir tous les Etres, il est certain que tous les
 „ Etres sont présents à notre esprit. Cette présence de tous
 „ les Etres à notre esprit signifie que nous les voyons, ou
 „ elle ne signifie rien du tout; donc nous voyons toujours actuel-
 „ lement tous les Etres. Je prends tous ceux qu'on voudra pour
 „ juges de la vérité de cette proposition.

15. Je veux bien accorder à M. Locke, que quand on est déterminé par quelque occasion à penser à quelque Etre en particulier, comme quand on regarde un homme qui nous aborde, il n'est pas nécessaire de penser à tous les Etres, ou à l'Etre en général, avant que de nous appliquer à la considération de cet objet. Mais aussi M. Locke devra non seulement supposer pour un moment, mais accorder absolument, que souvent il arrive que lorsqu'on veut penser à quelque objet particulier, qu'on ne connoit pas encore distinctement, on jette d'abord la vuë sur tous les Etres, ou du moins on envisage l'Etre en général, avant que de se fixer sur cet objet; c'est ainsi qu'un Géomètre, qui veut trouver une figure qui ait certains rapports donnés, envisage d'abord comme d'un seul regard cette infinité de figures, qui est l'objet de la Géométrie, & voit déjà, quoique d'une manière confuse, la figure qu'il cherche, & qu'il ne pourroit vouloir connoître plus particulièrement, s'il ne la connoissoit déjà d'une manière confuse, & générale par les propriétés qui résultent des rapports donnés, & qu'on suppose possibles. C'est ainsi que les Philosophes, qui cherchent la cause d'un effet, jettent d'abord les yeux sur l'Etre en général; la Physique abstraite des Ecoles, qui explique tout par les termes généraux d'acte, de puissance, de formes substantielles, de facultés, de qualités élémentaires, & seconde &c. en est une preuve évidente. Car, comme le remarque fort bien le P. Malebranche, chap. 8. „ Il „ est constant que tous ces termes ne reveillent point d'autres idées

„ idées dans l'esprit , que des idées vagues , & générales ,
 „ c'est-à-dire , de ces idées qui se présentent à l'esprit d'elles-
 „ mêmes sans peine , & sans application de notre part , de
 „ ces idées que renferme l'idée ineffaçable de l'Être en gé-
 „ néral . Qu' on réfléchisse avec toute l'attention possible aux
 „ définitions qu'ils donnent de ces formes , & de ces facultés ,
 „ on reconnoîtra qu'elles ne reveillent point d'autre idée ,
 „ que celle de l'Être , & de la cause en général , que l'esprit
 „ rapporte à l'effet qui se produit . De là il suit que l'idée
 de l'Être en général est toujours présente à l'esprit , & que même
 lorsque l'esprit est en suspens , tous les Êtres , auxquels il peut
 vouloir penser particulièrement , lui sont aussi présents , quoi-
 que d'une manière confuse , & générale , de la même façon
 que toutes les figures d'un tableau , que l'esprit peut vouloir
 considérer en particulier , lui doivent déjà être présentes d'une
 manière confuse & générale , comme on l'a dit ci-dessus .

16. Cependant M. Locke trouve ici beaucoup à redire au
 raisonnement du P. Malebranche , premièrement parcequ'il se
 sert du mot d'Être : car la question ayant roulé jusqu'ici sur
 les idées , il devoit dire que nous pouvons désirer d'avoir tou-
 tes les idées , & que nous les avons déjà toutes présentes ; &
 non pas que nous pouvons désirer de voir tous les Êtres , &
 que nous les avons déjà présents par notre union à celui , qui
 les renferme tous dans la simplicité de son Être . Cette refor-
 me de Monsieur Locke est assurément fort inutile ; puisqu'on
 ne peut supposer sans faire tort aux esprits les plus communs ,
 qu'il se trouve un Lecteur , qui ne comprenne très-aisément
 que dans le sentiment du P. Malebranche ces Êtres , qui sont
 présents à l'esprit par son union à celui qui les renferme
 tous , ne peuvent être que les idées archetypes de ces Êtres ;
 idées qui en contiennent pourtant toute la réalité , comme on
 l'a expliqué ici-dessus .

17. Ensuite de cette reforme M. Locke ajoute , „ qu'il ne
 „ conçoit pas que par cette idée particulière confuse , & gé-
 „ nérale , l'Auteur puisse entendre autre chose , si non la
 capacité

„ capacité qui est en nous d'avoir des idées, & alors tout
 „ son argument reviendra à ceci, nous avons toutes les idées,
 „ parceque nous sommes capables de les avoir toutes. Ce qui
 „ ne conclut en aucune façon que nous les ayions déjà toutes
 „ par notre union avec Dieu, qui les renferme toutes.

18. Je réponds que celui, qui jette un regard sur un tableau chargé de figures, & l'envisage tout d'une vue, n'a pas seulement la capacité de voir toutes ces figures d'une manière particulière, & distincte; mais que de plus il les voit déjà d'une manière confuse, & générale. Il en est de même des idées, auxquelles nous pouvons vouloir penser d'une manière particulière, & distincte; il faut que nous les ayions déjà présentes à l'esprit d'une manière confuse, & générale, qui ne consiste pas dans une simple capacité de les avoir, non plus que la puissance de voir d'une manière particulière toutes les figures d'un tableau présent aux yeux, ne consiste pas dans une simple capacité de les voir, & telle que l'esprit l'avoit déjà par sa nature, avant que le tableau lui fût présenté.

19. C'est donc en vain que Monsieur Locke ajoute ces paroles à celles qu'on vient de rapporter. „ Je ne vois pas
 „ qu'il y ait, ou qu'il puisse même y avoir d'autre sens dans
 „ les paroles précédentes, que celui que je leur ai donné;
 „ car ce que nous désirons de voir n'étant rien, que ce que
 „ nous voyons déjà (ou si c'étoit quelque autre chose, l'argument de l'Auteur perdrait toute sa force, & ne prouveroit
 „ rien) & ce que nous désirons de voir étant ainsi, qu'on
 „ vient de nous dire quelque chose de particulier, tantôt une
 „ chose, tantôt une autre, il faut que ce que nous voyons
 „ actuellement, soit aussi quelque chose de particulier. Or
 „ comment peut-on voir en général une chose qui est particulière, cela me passe; & après quelques exemples, qui assurément ne prouvent rien contre le P. Malebranche, il ajoute, si toutes les idées que j'ai font des Etres réels en Dieu, ainsi que l'Auteur l'a dit, il est clair qu'elles doivent être
 „ autant d'Etres réels, & distincts en Dieu, & si nous les

voyons

„ voyons en Dieu, c'est-à-dire, comme des Etres distincts, &
 „ particuliers; par conséquent nous ne les verrons pas confu-
 „ sément, & en général. D'ailleurs je ne comprends pas trop
 „ bien ce que c'est que voir confusément une idée quelle qu'elle
 „ soit. Ce que je vois, je le vois; & l'idée que je vois est
 „ distincte de toute autre idée, qui n'est pas la même que
 „ cette première. Outre cela je les vois comme elles sont en
 „ Dieu, & telles qu'il me les découvre. Or je demande, ces
 „ idées sont-elles en Dieu confusément, ou Dieu me les dé-
 „ couvre-t-il confusément?

20. Ce qui passe donc ici l'intelligence de M. Locke, c'est
 premièrement qu'on puisse voir une chose particulière d'une
 manière générale; & en second lieu qu'on la puisse voir de
 cette manière en Dieu; cependant il n'y a rien en tout cela,
 qui dût passer l'intelligence la plus médiocre, & qui ne se
 laisse pas imposer aux termes. Quand on voit un ami de loin,
 en sorte qu'on comprend bien que c'est un homme, mais qu'on
 ne peut pas distinguer, si c'est Pierre, Jean, ou Jacques, ce
 qu'on voit est assurément un Etre particulier, & pourtant on
 ne le voit que d'une manière générale, c'est-à-dire, qu'on ne
 le connoit que sous l'idée générale d'homme; car on appelle
 idée générale, une idée applicable à plusieurs sujets particuliers,
 telle qu'est alors l'idée qu'on a de cet homme, puisque cette
 idée peut également être appliquée à quelque individu que ce
 soit; mais lorsqu'en m'approchant je reconnois que cet hom-
 me est mon ami, je viens à connoître, & à voir d'une ma-
 nière particulière, ce même Etre qu'auparavant je ne voyois
 que d'une manière confuse, & générale. Mais répète M. Lo-
 cke, ce qu'on voit on le voit. Qu'est-ce donc que voir une
 idée confusément? Sans doute que ce qu'on voit on le voit,
 aussi le P. Malebranche ne dit nulle part qu'on voie les idées
 confusément, mais seulement qu'on voit confusément les cho-
 ses particulières par le moyen des idées générales, ou ce qui
 revient au même, que les idées générales ne représentent que
 confusément les choses particulières, auxquelles elles sont
 appli-

applicables; ce qui est hors de doute : ainsi pour ne laisser lieu à aucune équivoque, on peut considérer une idée générale par rapport à d'autres idées générales, comme l'idée générale d'animal par rapport à l'idée d'une pierre, ou d'un arbre même en général, & on peut considérer cette idée générale d'animal par rapport aux idées particulières des différents animaux, auxquels cette idée générale est applicable. Si je compare cette idée générale avec celle des autres genres, elle est très-distincte. Car par cette idée je distinguerai fort bien un animal, que je vois s'avancer de loin, d'une pierre, ou d'un arbre; mais si je le compare avec les idées particulières, auxquelles elle est applicable, cette idée est confuse, non qu'elle ne représente distinctement ce qu'elle représente, c'est-à-dire un animal en général; mais parcequ'elle ne représente pas particulièrement un âne, un cheval &c., quoique ce qu'on a devant les yeux, & qu'on souhaite de connoître particulièrement, soit un âne, ou un cheval &c.

Il est donc déjà prouvé, qu'on peut voir un Etre particulier d'une manière générale. Chose qui passe M. Locke; maintenant il est indubitable, que l'essence de Dieu contient toute la réalité, qui répond aux différents genres, & aux différentes espèces des choses, c'est-à-dire toute la réalité de leurs attributs communs, & particuliers; donc il n'y a aucun inconvénient que nous appercevions en Dieu les idées générales, par le moyen desquelles on ne voit que confusément les choses particulières, ainsi qu'on vient de l'expliquer. Voilà donc où aboutissent ces grandes difficultés, qui passent M. Locke.

21. Une autre objection, que le sentiment du P. Malebranche fait naître bien naturellement dans l'esprit, selon M. Locke, est que si les idées étoient toujours présentes à l'esprit, parceque Dieu, en qui elles sont, lui est toujours actuellement présent, on devrait toujours voir actuellement toutes choses. Le P. Malebranche répond à la vérité, qu'on ne les voit, que quand il plaît à Dieu de nous les découvrir.

„ Mais cette réponse , répond M. Locke , renverse entière-
 „ ment l'hypothèse , & la rend aussi inutile , & aussi intel-
 „ ligible , qu' aucune de celles qu' on venoit de rejeter à
 „ cause de leur insuffisance , & de leur obscurité . L' Auteur
 „ prend à tâche de nous expliquer , comment nous apperce-
 „ vons quelque chose , & nous dit que c' est parceque nous
 „ en avons déjà les idées présentes à notre esprit ; car l' Ame
 „ ne peut rien appercevoir qui soit éloigné d' elle : & ces
 „ idées , continue-t-il , ne sont présentes à notre esprit , que
 „ parceque Dieu , en qui elles sont , est présent à notre
 „ esprit . Jusques-là il n' y a rien à dire à son argument ,
 „ il se soutient . Mais ajouter que cette présence ne suffit
 „ pas pour rendre ces idées visibles , qu' il faut que Dieu
 „ fasse encore quelque chose pour les découvrir , c' est gêner
 „ tout , c' est me laisser dans des ténèbres aussi épaisses , que
 „ celles où j' étois d' abord . Enfin tout ce qui a été dit de
 „ la présence des idées à mon esprit , ne me fait , ni ne me
 „ fera jamais comprendre à la manière , dont on les apper-
 „ çoit jusqu' à ce qu' on m' ait expliqué ce que Dieu fait
 „ de plus que les représenter à mon esprit , lorsqu' il me les
 „ découvre .

22. Ce que j' ai dit ci-dessus des différentes présences , ou
 unions , que Dieu peut avoir avec ses créatures , est , je crois ,
 plus que suffisant pour faire connoître le foible de cette obje-
 ction : mais il y a une chose particulière à remarquer , c' est
 que Mr. Locke avoue franchement , que lorsque le P. Male-
 branche dit que ce que nous appercevons , nous l' appercevons ,
 parceque nous en avons l' idée présente à l' esprit , & que nous
 avons les idées présentes à l' esprit , parceque Dieu , en qui
 elles sont , nous est toujours présent , jusques-là son argument
 se soutient . Or je demande à M. Locke , ce qu' il entend par
 la présence de Dieu à l' esprit , sur laquelle est appuyé cet
 argument : Je ne crois pas qu' il pense que cette présence ait
 rien de semblable à la présence des corps dans l' espace : cette
 présence ne peut donc signifier autre chose , qu' une action-

immé-

immédiate de Dieu sur l'esprit. Or nous concevons que la première, & la plus essentielle de toutes ces actions est celle, par laquelle Dieu donne l'Être à ses créatures, puisque sans cette action les créatures n'existeroient pas, & ne pourroient pas être le sujet d'autres actions de Dieu sur elles. Mais quoique par cette action, Dieu soit intimement présent à l'esprit, cette action pourtant, & cette présence n'a d'autre effet, que de lui donner l'Être. On ne peut donc concevoir, que par cette présence seule l'esprit voie les idées, qui sont en Dieu. Donc si l'argument du P. Malebranche, quand il dit que les idées sont présentes à notre esprit, parceque Dieu lui est présent, se soutient fort bien, comme M. Locke l'avoue, il faut que M. Locke entende par cette présence non une présence telle, que les corps l'ont dans l'espace, non l'action, par laquelle Dieu donne l'Être à l'esprit; mais une autre action de Dieu sur l'esprit; sans cela le mot de présence, dont se sert le P. Malebranche dans son argument, seroit un mot vuide de sens, ou n'auroit qu'un sens faux, & absurde, & par conséquent bien loin qu'il n'y eût rien à dire jusques-là à son argument, bien loin que cet argument se soutint, il tomberoit de lui-même, avant que d'arriver jusques-là. Or cette présence ne peut être que l'action, par laquelle Dieu agit sur l'Âme comme cause exemplaire, ou représentative des différents Êtres, & cause en elle une passion, qui est la perception de l'essence de Dieu, en tant que représentative d'un tel, ou tel Être. Et c'est cette action, par laquelle Dieu présente, ou découvre à l'esprit les idées, qui sont en lui. Dieu ne fait donc rien de plus, que de présenter à l'esprit les idées, lorsqu'il les lui découvre. Et tous ces mots: présenter à l'esprit les idées, les lui découvrir, s'unir à lui d'une manière intelligible, ne signifient que cette même action de Dieu, comme cause exemplaire &c.

23. Une autre chose, que M. Locke trouve incompréhensible dans le système du P. Malebranche, est comment Dieu peut contenir dans la simplicité de son Être une variété d'Êtres

réels, tels que l'Âme les y puisse voir distincts l'un de l'autre. Ces Êtres devroient être des parties de Dieu, ou des modifications de Dieu, ou Êtres contenus en Dieu, comme les corps dans l'espace. Dire qu'ils sont en Dieu éminemment, c'est dire qu'ils n'y sont pas actuellement, & qu'on ne peut les y voir actuellement; mais seulement éminemment. Ainsi quoiqu'on accorde que Dieu voie toutes choses, dire pourtant que nous voyons toutes choses en Dieu, ce n'est qu'une expression métaphorique, qui ne sert qu'à nous cacher notre propre ignorance.

24. Cette objection de M. Locke n'attaque pas tant le sentiment du P. Malebranche, que l'idée même de Dieu, ou de l'Être sans restriction; il n'y a qu'à rentrer en soi-même, & consulter cette idée, pour être pleinement convaincu que l'Être sans restriction, celui qui est, doit comprendre toute réalité, à laquelle ce nom d'Être peut s'étendre, comme je l'ai remarqué ci-dessus; car s'il y avoit quelque réalité hors de Dieu, qui ne fût pas en Dieu, il est évident que Dieu ne seroit point la plénitude de l'Être, il seroit une telle sorte d'Être, & non l'Être même. Or la réalité des Êtres finis ne peut pas être formellement en Dieu, telle qu'elle est dans les Êtres finis, c'est-à-dire accompagnée des défauts, & de négations, comme la réalité d'un Être fini, d'une pierre, par exemple, est accompagnée de la négation de la réalité, qui est propre à l'esprit. Car en Dieu il n'y a certainement aucun défaut, aucune négation de réalité, puisqu'il y a contradiction que dans l'Être même, il y ait négation de l'Être. Donc il faut que la réalité des Êtres finis se trouve en Dieu sans défaut, & sans imperfection, c'est-à-dire d'une manière plus parfaite, & plus éminente. De là il suit que les idées des choses, qui ne sont que la réalité de ces mêmes choses, en tant qu'elles sont éminemment en Dieu, ne sont point des parties de Dieu, puisque Dieu est très-simple; ni des modifications de Dieu, puisqu'il est impossible que l'Être infini, & sans restriction soit modifié, ni ce qui est

encore

encore plus absurde, elles ne sont point en Dieu, comme dans un espace: elles sont la substance même de Dieu, qui comme plénitude de l'Être contient la ressemblance parfaite de toutes les réalités possibles. L'idée donc d'un esprit c'est l'essence même de Dieu, en tant qu'elle contient la réalité de l'esprit. L'idée de la matière, c'est l'essence même de Dieu, en tant qu'elle contient la réalité de la matière, & lorsque l'essence de Dieu se découvre à nous, selon le rapport qu'elle a à ses différentes créatures, nous les apercevons par notre propre union à l'essence même de Dieu, qui en est l'idée. De là il suit aussi que quoique la réalité des choses soit en Dieu éminemment, c'est-à-dire sans défaut, & sans imperfection, il ne s'ensuit pas que nous ne puissions voir en Dieu cette réalité, telle qu'elle est dans les choses mêmes, parceque Dieu peut nous découvrir son essence précisément, selon le rapport qu'elle a à la réalité de ces choses. Et certainement, si on ne pouvoit voir actuellement ce qui est en Dieu éminemment, Dieu qui ne voit les choses, que comme elles sont en lui, ne pourroit les voir qu'éminemment, & non actuellement. De là il suit enfin, que quand on dit que nous voyons toutes choses en Dieu, ce n'est point une expression métaphorique, mais qu'elle a un sens très-littéral, comme on vient de l'expliquer.



Autre preuve; qu'on voit toutes choses en Dieu,
prise des Idées universelles.

1. Exposition de la preuve du P. Malebranche. 2. M. Locke, n'y répond, que par une plaisanterie. 3. Les idées universelles prouvent l'immatérialité de l'Ame. 4. Les idées universelles ne peuvent être des perceptions, ou modifications de l'Ame.

1. **P**our donner plus de poids à l'argument qu'on vient d'examiner, le P. Malebranche en apporte un autre, qui s'y rapporte fort naturellement. „ Il semble, dit-il, que „ l'esprit ne seroit pas capable de se représenter des idées „ universelles de genre, d'espece &c. S'il ne voyoit tous les „ Etres renfermés en un. Car toute créature étant un Etre „ particulier, on ne peut pas dire qu'on voit quelque chose „ de créé, lorsqu'on voit par exemple un triangle en gé- „ néral. Enfin je ne crois pas qu'on puisse bien rendre raison „ de la maniere, dont l'esprit connoit plusieurs vérités ab- „ straites, & générales, que par la présence de celui, qui „ peut éclairer l'esprit en une infinité de façons différentes. Le P. Malebranche avoit déjà fait valoir cet argument à la fin du Chap. 4. contre l'opinion de ceux, qui croient que les idées sont des Etres, ou especes créées, quelles qu'elles soient. De plus il est évident, dit-il, „ que l'idée, ou objet „ immédiat de notre esprit, lorsque nous pensons à des espa- „ ces immenses, à un cercle en général, à un Etre indéter- „ miné n'est rien de créé. Car toute réalité créée ne peut „ être infinie, ni générale; tel qu'est ce que nous apperce- „ vons alors.

2. On croira facilement que M. Locke n'ayant rien répondu à cet argument dans la discussion du Chapitre 4. s'étoit réservé d'y répondre ici. Il le rapporte en effet depuis ces paroles.

paroles. *Enfin je ne crois pas &c.*, & changeant les derniers mots d'une infinité de façons différentes en ceux ci : *de mille_ façons différentes*. Voici la belle réponse qu'il bâtit sur ce changement. „ On ne peut pas nier que Dieu ne puisse éclairer „ l'esprit de mille façons différentes, & il est vrai aussi que „ toutes ces mille façons peuvent être telles, que nous n'en „ puissions comprendre aucune. Mais ce n'est pas de quoi il „ est ici question : il ne s'agit que de savoir, si quand on voit „ toutes choses en Dieu, cela nous fait mieux comprendre une „ seule de ces façons. Pour moi j'avoue que si cela m'étoit „ arrivé, je saurois un gré infini à l'Auteur de ce que de ces „ mille façons différentes, il n'en restoit que neuf cents quatre „ vingt dix-neuf, auxquelles je ne comprenois rien, au lieu „ qu'à présent il faut que je confesse mon ignorance à l'égard „ du millier entier.

N'est-ce pas là en vérité une belle manière de se tirer d'affaire? Et n'est-ce pas l'effet d'un bel esprit d'avoir su changer cette infinité de façons différentes en mille façons différentes, pour donner lieu à la plaisanterie des neuf cents quatre vingt dix-neuf qui restent inconnues, & qu'on n'auroit pas pu si bien déterminer en retenant le mot d'infinité, puisqu'en supposant que d'une infinité de façons une seule fût connue, il n'est pas si aisé de nombrer toutes les autres qui restent inconnues. Mais puisqu'il ne s'agit point ici de plaisanteries, revenons aux idées abstraites, & générales. Il m'a toujours paru que les idées générales prouvent deux vérités de très-grande conséquence; l'une est que l'Âme, qui les connoit, n'est point matérielle, l'autre que l'Âme, quoique spirituelle, ne peut les trouver en elle-même, c'est-à-dire en ses propres modifications, ou perceptions, & qu'il faut absolument qu'elle les voie dans l'Être sans restriction.

3. Je dis donc que les idées générales prouvent invinciblement, que l'Âme n'est pas matérielle. Car tout ce qu'on aperçoit, doit avoir quelque réalité; puisqu'il est évident que le rien ne peut être apperçu. Donc si on pense à un

triangle

triangle en général, il faut qu'il existe la réalité du triangle en général. Or la réalité d'un triangle en général, ne peut se trouver dans aucune étendue, qui existe hors de l'esprit. Donc il faut que cette réalité se trouve dans l'idée, qui le représente à l'esprit. Or dans le système de la matérialité de l'Âme cette idée ne peut être, ou qu'un simulacre corporel, comme le pensent Epicure, & Lucrece, ou une certaine disposition, ou arrangement des parties de cette Âme matérielle, ce qui est un sentiment, que M. Locke veut que l'on regarde comme assez probable, pour qu'on ne doive pas le rejeter comme absolument faux: or il est constant que quand même les simulacres, ou images corporelles d'Epicure, & de Lucrece, qu'on suppose être comme des feuilles très-minces, & très-déliées, qui se détachent de la superficie des objets, & qui étant transportées par l'air jusques dans les yeux s'appliquent, & se colent, pour ainsi dire, sur l'Âme matérielle, pour lui faire la représentation de l'objet dont elles portent l'empreinte; quand même, dis-je, ces images, ou idées corporelles ne seroient pas ouvertement contraires à toutes les loix du mouvement, à la résistance des fluides, à la réflexion & réfraction de la lumière, & à tant d'autres vérités reconnues de la Physique; toujours est-il constant que ces images corporelles ne peuvent représenter que les objets particuliers, dont elles se détachent, & dont elles conservent la figure, la couleur &c., & quand même plusieurs s'uniroient, elles pourroient tout au plus former une figure composée, mais toujours particulière; enfin ces images étant des corps particuliers, il est évident qu'il n'est pas moins impossible qu'elles contiennent la réalité d'un triangle en général, & qu'elles en portent la ressemblance, qu'il est impossible que les corps mêmes, dont elles émanent, soient figurés par une figure en général; d'autre part, quand on supposeroit que les idées sont des modifications d'une Âme matérielle, ou d'un *amas de matiere disposée d'une certaine façon*, il n'est pas moins évident que toute disposition de cette Âme doit être quelque chose de particulier,

& de

& de déterminé, & qu'une figure en général, ou bien sa ressemblance & réalité ne peut s'y trouver non plus que dans aucune autre portion d'étendue. Il est donc certain que l'Ame, qui pense à un triangle en général, ou qui a des idées abstraites, ne peut être matérielle; puisque la réalité de ces fortes d'idées ne pouvant avoir lieu dans la matiere, aucune idée matérielle ne peut la représenter.

4. Il n'est pas moins aisé de prouver que l'Ame, quoique supposée spirituelle, ne peut pourtant trouver en elle-même, & en ses propres perceptions les idées abstraites, & générales. La raison en est, que toute modification d'un Etre particulier est quelque chose de particulier. Donc la perception, qui n'est qu'une passion, ou modification de l'Ame, est quelque chose de particulier; or est-il qu'une idée abstraite, un triangle en général, qui est l'objet immédiat de l'esprit, quand il y pense, n'est pas quelque chose de particulier. Donc le triangle en général, qui n'est point différent de l'idée que nous en avons; puisqu'aucun objet extérieur, & étendu n'est un triangle en général, ne peut être la perception même de l'esprit. Donc ce triangle en général ne peut se trouver que dans l'Etre sans restriction, & l'Ame ne peut l'appercevoir, que dans cet Etre sans restriction, qui seul peut lui donner la représentation de l'Etre en général. Je fais que M. Locke dans son essai sur l'entendement humain, prétend prouver, que les idées abstraites sont des idées de formation; mais comme une fausseté est souvent contraire à une autre fausseté, il seroit aisé de montrer qu'il ne peut soutenir un tel sentiment, qu'en détruisant ses propres principes, je l'ai fait voir dans une dissertation particulière.



Autre preuve du même sentiment,
prise de l'idée de l'infini.

1. L'idée de l'infini prouve également l'existence de Dieu, & qu'on voit toutes choses en Dieu.
2. Objection de Locke prise de ce que l'idée de Dieu est différente en différentes Personnes.
3. Réponse: il est prouvé par Locke même, que l'idée de Dieu ne peut être qu'une.
4. Si nous avons l'idée de l'infini avant celle du fini.
5. L'imagination fait souvent illusion au commun des hommes sur l'idée de l'infini.
6. Distinction de M. Locke entre l'espace infini, & l'infinité de l'espace, qui revient à la distinction entre l'infini en acte, & l'infini en puissance.
7. Preuve qu'on a l'idée de l'infini prise de l'expérience.
8. Cette expérience est si constatée, qu'elle oblige M. Locke de l'avouer, & de se contredire.
9. Autre preuve tirée de ce que l'infini en puissance suppose l'infini en acte, & de ce que l'idée d'un espace pénétrable, & immobile ne peut être formée par des additions réitérées.
10. Que dans le sentiment de Locke on ne pourroit connoître que Dieu est infini.

3. **U**NE autre preuve, que le P. Malebranche apporte de son sentiment, est celle-là même, qui démontre l'existence de Dieu de la manière la plus simple, & la plus solide. C'est l'idée même de l'infini. Pour peu qu'on réfléchisse sur soi-même, on connoitra évidemment sans en pouvoir douter le moins du monde, qu'on a l'idée d'un Etre infini; d'un Etre infiniment parfait. J'avance cette première proposition avec d'autant plus de confiance, que je la trouve formellement dans la septième lettre de M. Locke à M. Limborck; „ je crois, dit M. Locke, que quiconque réfléchira „ sur soi-même, connoitra évidemment sans en pouvoir douter le moins du monde, qu'il y a un Etre infini. Et on „ ne peut, selon M. Locke, connoître qu'il y a un Etre infini, si on

si on n'a l'idée d'un Etre infini ; puisque , selon lui , nos connoissances ne s'étendent point au delà de nos idées . Or est-il qu'aucune modalité créée, aucun Etre fini ne peut représenter l'Etre infiniment parfait . Ce qui est bien aisé à démontrer ; car il est évident que le néant ne peut représenter l'Etre ; or si le moins parfait , & le fini pouvoient représenter le plus parfait , & l'infini , le néant représenteroit l'Etre , puisque le moins parfait , & le fini est comme néant de ce qui lui manque pour être plus parfait , & infini ; donc l'idée , par laquelle nous connoissons immédiatement l'Etre infini , & infiniment parfait , & qui le représente à notre esprit , ne peut rien être de créé . Donc l'idée , que nous en avons , prouve également que cet Etre infini existe . & qu'il est l'objet immédiat de notre esprit , lorsque nous l'apercevons , & c'est avec raison qu'un excellent Poète , & Philosophe Italien de nos jours a pu dire d'après Descartes .

*Pur nella mente ho il simulacro impresso
 D'un Ente perfettissimo , infinito .
 E forse questo ancor vien da me stesso ,
 Da l'idea di me stesso in me scolpito :
 Ma finito son io : nè può riflesso
 Causar d'Ente infinito Ente finito :
 Dunque infinita è fuor di me sostanza ,
 S'in me d'Ente infinito è la sembianza .*

2. Voici maintenant ce que M. Locke objecte à cette démonstration du P. Malebranche , que j'ai un peu étendue pour la mieux faire comprendre : „ Si ce que le P. Malebranche „ dit dans le paragraphe suivant , prouve quelque chose , c'est „ que l'idée , que nous avons de Dieu , est Dieu même , puis- „ que , comme il dit , elle est quelque chose d'incréé : les „ idées , que les hommes ont de Dieu , sont si différentes , „ qu'il y auroit de l'extravagance à les confondre . Et il ne „ sert de rien à dire que tous les hommes auroient les mêmes

„ idées de Dieu , s'ils s'appliquoient également à le contem-
 „ pler. Car puisque l'Auteur avoit amené ce qu'il dit ici, pour
 „ prouver que Dieu est présent à l'esprit de tous les hommes,
 „ & que par conséquent tous les hommes le voient, cela doit
 „ nécessairement, ce semble prouver aussi, que puisque Dieu est
 „ immuablement le même, & que les hommes le voient, il
 „ faut que tous les hommes le voient le même.

Il n'y a qu'à réfléchir tant soit-peu sur la preuve qu'on
 vient de rapporter, pour connoître qu'elle est appuyée uni-
 quement sur cette proposition: que tous les hommes, qui ont
 l'idée de Dieu, ou de l'Être infiniment parfait, ne l'ont
 qu'autant que cet Être infiniment parfait est lui-même l'objet
 immédiat de leur esprit. C'est donc à ceci que M. Locke de-
 voit répondre; mais il n'y répond point du tout. Il commence
 par dire que les idées, que les hommes ont de Dieu, sont
 fort différentes. S'il disoit que les hommes attachent à ce mot
Dieu, des significations fort différentes, on pourroit lui passer
 cette proposition: mais que les idées, que les hommes ont
 de l'Être infiniment parfait, puissent être différentes; c'est ce
 qui est absolument faux: puisque toute idée n'étant que la
 ressemblance de l'Être qu'elle représente, selon M. Locke, il
 faut de toute nécessité que l'idée de l'Être infiniment parfait,
 ou d'un même Être soit toujours la même. En effet M. Locke
 lui-même dans sa cinquième lettre à M. de Limborck, dit ex-
 pressément que l'idée ordinaire, & la véritable idée qu'ont
 de Dieu ceux, qui reconnoissent son existence, c'est qu'il est
 un Être infini, éternel, incorporel, & tout parfait. Et l'idée
 de l'Être tout parfait doit être, selon lui, la même pour
 tous, puisque tous en peuvent, & en doivent tirer les mêmes
 conséquences, qu'il en tire lui-même pour prouver son unité.
 D'où il suit que tout homme, qui auroit une idée différente
 de Dieu, n'auroit point du tout l'idée de Dieu, mais l'idée
 d'un Être très-différent de Dieu, & que par un abus de mot
 il appelleroit Dieu. Or quand même on supposeroit qu'il y a
 des hommes, qui sont dans ce cas-là, il suffit toujours que
 l'idée

l'idée ordinaire qu'ont de Dieu ceux, qui reconnoissent son existence, soit l'idée de l'Être tout parfait, pour que notre preuve subsiste en son entier; mais ces hommes, qui ont des idées extravagantes de Dieu, ne voient-ils pas Dieu aussi-bien que les autres? Ils le voient sans doute, mais plus foiblement faute d'attention. Car comme l'attention est cause occasionnelle de la découverte de plusieurs idées, de même le défaut d'attention est cause de la privation de ces idées, ou bien qu'une idée, quoique présente à l'esprit, ne l'affecte que très-légèrement. Et qu'en effet une idée soit plus, ou moins vivement apperçue, selon le plus ou le moins d'attention; c'est une chose, dont l'expérience ne nous permet pas de douter, & c'est ensuite de cette expérience, que M. Locke Liv. 2. de l'entendement humain chap. 9. §. 9. & 10. nous enseigne que certaines idées sont à peine observées; qu'un homme, qui lit, ou écoute avec attention, songe peu aux caractères, ou aux sons; & que mille fois le jour il nous arrive de fermer les paupieres, sans nous appercevoir que nous sommes tout-à-fait dans les ténèbres. Il en est de même de l'idée de l'Être infiniment parfait. Quoique cette idée soit presque toujours présente à l'esprit, & que ce soit même par le moyen de cette idée, que l'esprit connoit les différents degrés de perfection, qu'il observe dans tous les Êtres, comme dit fort bien S. Thomas, que ce soit aussi par le moyen de cette idée qu'on peut 1. p. q. connoître les défauts, & les imperfections des créatures, puisque les défauts ne peuvent tomber directement sous la connoissance, ni être connus par eux-mêmes, mais seulement par la connoissance des réalités, ou perfections, dont ces défauts sont les privations; cependant cette idee est elle-même à peine observée, parceque l'esprit occupé des idées des choses sensibles, ne réfléchit que peu aux idées, qui n'ont rien de sensible; & que son peu d'attention est cause que ces idées ne l'affectent que très-légèrement, & par conséquent que la passion de l'Âme, qui en est causée, & qui est la perception de cette idée, est elle-même fort légère; ce que je viens de dire peut

suffire,

suffire, à ce que je crois, pour répondre à l'objection de M. Locke. J'ai tâché d'éclaircir dans un Traité particulier les difficultés, qui se présentent ordinairement sur l'idée de Dieu, & sur son origine. J'y ai fait voir que la notion de Dieu, quelque différente qu'elle ait été parmi les différents peuples, a toujours eu quelque chose de commun, & qui en étoit comme le fond, c'est-à-dire l'idée d'un Etre très-parfait, & très-excellent; que ce qui a défigurée cette idée parmi les différents peuples, ce sont les sens, & l'imagination, qui ont fait ajouter à cette idée simple d'un Etre très-parfait, des idées sensibles de corps, de figure, de division &c. que les ouvrages de l'imagination n'ayant aucune règle commune, & invariable, ce bizarre assortissement a dû être différent parmi les différents peuples, & en différents tems, & qu'il a dû varier par la variation de la coutume, & de l'éducation; & que cette idée de l'Etre très-parfait, étant toujours restée dans la notion de Dieu, les hommes qui ont consulté cette idée, ont pu facilement reconnoître que toutes les idées sensibles, qu'on y avoit ajoutées, étoient incompatibles avec cette idée, & qu'enfin l'effort qu'ils ont été obligés de faire pour en écarter toutes ces idées, a fait croire à plusieurs qu'ils n'avoient de Dieu qu'une idée négative, & qu'ils ne le connoissoient, que *per remotionem*, quoiqu'il eût été impossible de connoître que les idées sensibles n'étoient pas compatibles avec l'idée de la souveraine perfection, s'ils n'avoient eu une idée positive de cette souveraine perfection.

4. Monsieur Locke trouve ensuite fort extraordinaire que le P. Malebranche dans le paragraphe qui suit, avance que nous avons l'idée de l'infini même avant celle du fini; il dit que c'est une chose de fait qu'il trouve combattue par sa propre expérience; qu'il ne sauroit non plus admettre la conséquence, que le P. Malebranche tire de ce principe: que l'esprit n'apperçoit le fini, que dans l'idée même qu'il a de l'infini, & qu'enfin il ne sauroit croire qu'un enfant ne puisse compter jusqu'à vingt, & avoir l'idée d'un tranchoir quarré, ou d'une assiette ronde &c., sans avoir l'idée de l'infini. Il n'y a
qu'un

qu'un moyen de résoudre cette question, c'est de savoir, si nous avons une idée positive de l'infini, ou si nous ne l'avons pas. Si nous n'avons aucune idée positive de l'infini, M. Locke n'a pas tort de trouver étranges les propositions du P. Malebranche, qui lui sont communes avec la plus part des Carthésiens; mais si nous l'avons cette idée positive de l'infini, les Carthésiens, & le P. Malebranche ont raison. Or ce n'est pas ici une de ces questions, dont la décision doit être regardée comme chose indifférente, & de peu d'importance, si le principe des Carthésiens est vrai; s'il est vrai que nous ayons l'idée de l'infini, nous avons une démonstration de l'existence de Dieu aussi évidente que quelque démonstration géométrique que ce soit, & qui renverse d'un seul coup toutes les vaines chicanes des Athées. C'est ce qui m'a fait entreprendre de composer sur ce sujet une dissertation particulière contre M. Locke: ce qui ne me dispense pourtant pas d'en redire ici deux mots, mais avant tout il y a deux remarques à faire, qui méritent quelque attention.

5. La première est, que ce qui a coutume de faire illusion à plusieurs personnes sur le sujet de l'infini, & qui leur persuade qu'ils n'en ont aucune idée; c'est qu'ils ne peuvent l'imaginer: principe assurément faux & grossier, contre lequel se déchainent ouvertement tous les Philosophes, qui ont traité de l'art, ou de la manière de penser, & qui en ont donné des préceptes, mais principe séduisant, qui entraîne souvent les Philosophes mêmes, malgré leurs déclamations, ou les entretient dans les erreurs, & les préjugés du Vulgaire. C'est ainsi que plusieurs personnes croient ne point concevoir, & qu'il soit même impossible de concevoir, que sur la pointe d'une aiguille très-fine, il se puisse construire un monde entier parfaitement semblable au nôtre contenant une semblable variété, & un nombre égal de grands, & de petits corps avec toutes leurs grandeurs, & leurs distances proportionnelles. Cependant c'est une conséquence, à laquelle l'idée de l'étendue, & de sa divisibilité au moins indéfinie nous conduit

conduit nécessairement. Mais parcequ'on ne peut s'imaginer un tel monde, on le croit impossible, & inconcevable. Monsieur Le Clerc lui même après avoir reconnu dans sa Physique la divisibilité de la matiere à l'infini, ne vient-il pas proposer dans sa Pneumatologie contre les traces, que les choses sensibles forment dans le cerveau, selon les Carthésiens; comme invincible cette miserable objection; que s'il y avoit dans le cerveau des traces distinguées de toutes les idées que nous avons, & de tous les mots, dont nous nous servons pour les exprimer, il faudroit que notre cerveau fût plus vaste, que la plus vaste de toutes les bibliothèques: cet Auteur ne pouvoit pas imaginer cette multitude de traces dans une petite portion de matiere; cependant dès qu'on conçoit que la matiere est divisible à l'infini, on ne peut du moins que de concevoir qu'il se peut former, non seulement dans toute la capacité du cerveau, mais dans la moindre partie du cerveau cette multitude de traces, qui a si fort effrayé l'imagination de M. Le Clerc, & l'a fait tomber en contradiction avec lui-même, & avec sa pure intelligence. Qu'on se souviene donc, que quand nous disons que l'esprit apperçoit l'infini, nous n'entendons pas qu'il puisse l'imaginer comme un triangle, un quarré &c., mais qu'il l'apperçoit par pure intelligence, comme il apperçoit une figure de 1000. côtés, & la distingue fort bien d'une autre de 1001. côté, quoique l'imagination ne lui représente distinctement ni l'une, ni l'autre.

6. Une autre chose qu'il faut soigneusement remarquer pour éviter l'équivoque des termes, c'est que M. Locke fait une distinction entre l'infinité des nombres, & de l'espace, & le nombre, ou l'espace infini. L'infinité du nombre, & de l'espace est, selon lui, la puissance, qu'a un certain nombre, ou un certain espace déterminé de recevoir des nouvelles additions sans fin; & l'idée, que nous en avons, il la définit Liv. 2. chap. 17. § 7. „ Une progression sans fin, qu'on suppose que „ l'esprit fait par des répétitions de telles idées de l'espace, „ qu'il lui plaît de choisir; il accorde à l'esprit sans difficulté l'idée

l'idée de l'infinité de l'espace ; mais il nie absolument que l'esprit puisse avoir l'idée d'un espace actuellement infini . On voit par-là que la distinction , que fait M. Locke entre l'infinité de l'espace , & l'espace infini , ou simplement entre l'infinité , & l'infini , revient à celle des Scholastiques entre l'infini en puissance , & l'infini en acte , avec cette seule différence , que les Scholastiques mêmes ont su s'expliquer plus nettement que M. Locke .

7. Ces remarques ainsi supposées , l'état de la question se réduit à savoir , si nous connoissons non seulement l'infini en puissance , mais aussi l'infini en acte ; ou pour m'expliquer plus clairement , si l'idée , que nous avons de l'espace par exemple , n'est autre que celle , que nous avons reçue par les sens , & qu' ensuite nous avons augmentée par des répétitions plus , ou moins fréquentes de quelque partie de cet espace déterminé , dont nous avons reçu l'idée par les sens , ce qui est le sentiment de M. Locke ; ou bien si nous avons l'idée d'une étendue sans bornes , qui surpasse non seulement celle , que nous avons pu appercevoir par les sens , mais aussi toutes celles , que notre imagination peut fixer quelque effort qu'elle fasse pour étendre ce qu'elle conçoit d'espace déterminé . Que chacun consulte donc là-dessus sa propre expérience , & qu'il examine , si quand il pense à ces espaces , qu'on appelle imaginaires , il a l'idée d'un espace , ou d'une étendue déterminée , finie , & bornée ; en sorte qu'il n'apperçoive plus rien au delà de cet espace fixé , & arrêté dans son imagination ; ou bien si l'idée de cet espace , que l'esprit conçoit au delà du monde , est telle que bien loin d'avoir besoin de l'augmenter par des répétitions d'espace fini , il ne puisse même la borner cette idée , ni venir à bout de fixer aucun terme , aucune circonférence , au delà de laquelle il n'apperçoive toujours un plus grand espace , en sorte qu'il puisse s'assurer que l'étendue , qu'il a objectivement présente à l'esprit , n'est d'aucune grandeur finie , & déterminée , mais qu'elle est absolument

interminable . Pour moi en mon particulier , j'éprouve que ce que j'apperçois , quand je pense à l'espace en général, est une sphère, dont je trouve le centre par tout , & dont je ne puis trouver la circonférence nulle part ; j'éprouve que nulle idée déterminée , n'approche de l'étendue de ces espaces ; & que quelque effort , que je fasse pour enfler mes conceptions, mon esprit n'enfante que des atômes au prix de la réalité des choses , comme le dit très-bien le célèbre Monsieur Pascal dans ses pensées sur la connoissance générale de l'homme , & je conclus enfin avec lui , que c'est un caractère des plus sensibles de la toute-puissance de Dieu , que mon imagination se perde en cette pensée .

De cette façon , mon expérience se trouve directement contraire au sentiment de M. Locke . Quelque soin que j'aie de rappeler du plus loin qu'il m'est possible , le souvenir de ce , qui s'est passé dans mon esprit dès mes premières années , je ne me souviens point d'avoir jamais pensé à faire des additions d'espace à espace pour former la notion de cet espace au moins indéfini que , je trouve maintenant présente à mon esprit : bien loin de là , je me souviens fort distinctement dès mon plus bas âge , que quand on me disoit que le paradis étoit ce qu'il y a de plus élevé , & de plus haut au dessus de tous les cieux , & de tout ce qu'on voit , j'étois dans une grande peine , parceque je ne pouvois m'empêcher de comprendre , qu'au dessus même de ce paradis , il devoit y avoir un espace comme ténébreux , dans lequel je n'appercevois aucun terme . Je tâchois quelque fois d'éclairer cet espace par mon imagination , afin qu'étant devenu éclatant , & plein de lumière ; je pussé en faire une partie du paradis ; mais je me trouvois bien-tôt confus , en voyant que quelque effort que j'eusse fait pour répandre cette lumière , & en couvrir tout cet espace ténébreux , il s'en présentoit toujours au delà de ce que mon imagination pouvoit embrasser . Ainsi puisque M. Locke veut que chacun juge de son sentiment par sa propre expérience , la mienne ne me permet pas

pas absolument de m'y rendre, d'autant plus qu'il n'en rapporte aucune autre preuve. Mais une autre chose, qui ne laisse lieu à aucune réplique, c'est que toute idée déterminée d'une étendue déterminée, étant ajoutée à une autre idée déterminée, d'une autre étendue déterminée, fait nécessairement une idée déterminée d'une plus grande étendue à la vérité, mais toujours déterminée. D'où il suit que si nous n'avons d'autre idée de l'étendue, que celle que nous avons reçue par les sens, & à laquelle nous avons ajouté des autres idées d'étendue déterminée, comme le prétend Mr. Locke, nous n'aurions de l'étendue, qu'une idée très déterminée; notre esprit en pourroit aisément mesurer les bornes, & n'apercevrait rien au delà; puisque notre idée de l'étendue seroit précisément telle, qu'il nous auroit plu de la former par des répétitions plus ou moins grandes. Il en seroit de l'idée de l'étendue, ou de l'espace, comme de l'idée d'un polygone, que notre imagination fixe, comme il lui plait. Si j'ai vu un polygone de cinq côtés, mon imagination peut y ajouter deux côtés; ce fera un heptagone, qui demeurera tel, jusqu'à ce qu'il me plaise d'y ajouter un, ou plusieurs autres côtés. Il en seroit, dis-je, de même de l'idée de l'étendue, elle seroit autant déterminée, que celle d'un pentagone, d'un heptagone &c., il seroit faux que l'imagination se perdît dans la pensée de ces espaces, ou l'on n'aperçoit aucune borne, il seroit même faux, ou pour mieux dire, impossible qu'on aperçût, ou qu'on eût idée d'un espace, où l'esprit ne pût fixer aucunes bornes, or quoi de plus contraire à l'expérience.

8. Cette expérience est si constante, que M. Locke même est obligé de s'y rendre, & de contredire dans le §. 4. de son Chapitre de l'infinité, tout ce qu'il avance dans le reste de ce Chapitre, pour prouver que nous n'avons aucune idée positive de l'infini. Il examine dans ce paragraphe, si l'idée, que nous avons d'un espace sans bornes, est une preuve de l'existence de cet espace sans bornes. Le seul

aveu qu'il fait ici, que nous avons l'idée d'un espace sans bornes, devrait être une preuve suffisante, que nous avons l'idée de l'espace infini, puisqu'il avoue §. 8. que rien n'est infini, que ce qui n'a point de bornes. Donc ce qui n'a point de bornes, est actuellement infini. Donc l'idée d'un espace sans bornes est l'idée d'un espace infini. C'est ainsi qu'il ajoute dans le §. 4. que l'idée de l'espace nous conduit naturellement à croire, que l'espace est en lui-même actuellement infini, parcequ'il est impossible que l'esprit y puisse jamais trouver, ou supposer de bornes, ou être arrêté en avançant dans cet espace, quelque loin qu'il porte ses pensées. Donc nous avons l'idée d'un espace, que nous n'avons pas formée, ajoutant pensée à pensée, idée déterminée à idée déterminée, car autrement l'esprit s'arrêteroit naturellement, & nécessairement au point, où il auroit porté sa pensée sur l'espace, il ne verroit rien au delà, de la dernière idée déterminée qu'il auroit ajoutée; & s'il devoit juger de l'espace par l'idée qu'il en a, tout au plus pourroit-il croire que l'espace est capable d'accroissement à l'infini, mais non pas qu'il est actuellement infini. Enfin il conclut son paragraphe, en disant que par tout, où l'esprit transporte sa pensée au delà même des corps, il ne sauroit trouver nulle part des bornes, ou une fin à l'idée uniforme de l'espace, ce qui doit l'obliger à conclure que l'espace est actuellement infini. Monsieur Locke avoue ici formellement, que l'esprit a l'idée uniforme, ou l'idée d'un espace uniforme sans fin, & cependant dans tout le reste du Chapitre il prétend que nous n'avons d'idée de l'espace, que celle que nous formons par des additions, qui ne peuvent jamais que représenter un espace fini, puisqu'elles ne peuvent jamais aller à l'infini, & non un espace sans fin, dont il dit ici pourtant que nous avons l'idée uniforme à celle d'un espace déterminé. Je ne crois pas que les partisans de M. Locke puissent jamais concilier, ou couvrir une contradiction si manifeste.

Aussi M. Locke ne la fauve-t-il point cette contradiction, en disant que de cet espace, que nous appercevons au delà d'un espace déterminé, nous n'en avons qu'une idée négative, & cela parceque nous ne favons pas précisément combien est grand cet espace qui reste. Raison tout-à-fait frivole, & qui prouveroit qu'un homme, qui a devant les yeux une montagne, n'en a qu'une idée négative, s'il ne fait précisément combien elle contient de toises, ou de pouces quarrés. Mais dès qu'on avoue que l'idée de cet espace sans fin, que l'esprit apperçoit encore au delà de toute idée déterminée, est l'idée uniforme d'un espace uniforme, à celui dont on a des idées déterminées, il faut que si l'idée de celui-ci est une idée positive, l'idée de celui-là le soit aussi : mais positive, ou non, car que sert-il de faire un jeu de mots? L'idée d'un espace sans fin, & uniforme est une idée, ou une perception réelle, & qui ne peut être l'effet des additions de l'esprit, ce qui suffit pour renverser entièrement le système de M. Locke sur l'infini, & l'infinité.

9. On peut même ajouter que la puissance, qu'a l'esprit d'ajouter des idées déterminées d'espace à d'autres idées déterminées, une toise p. e. à une toise &c., est fondée sur l'idée de l'infini. Car il est évident que l'infini en puissance suppose l'infini en acte. On ne peut concevoir que la matière soit divisible à l'infini, si on ne conçoit qu'elle contient actuellement une infinité de parties les unes dans les autres, qui peuvent être séparées l'une après l'autre. Par la même raison l'esprit ne pourroit s'assurer qu'il peut ajouter des toises à d'autres toises à l'infini, s'il n'avoit actuellement par devers lui l'idée d'un espace sans bornes, capable de les contenir. Car il faut bien remarquer que toute étendue, que l'esprit ajoute à une autre étendue, est une étendue mobile, qui suppose un espace; d'où il suit qu'il est impossible de former l'idée de l'espace par des additions d'étendue à étendue, puisque, selon Mr. Locke même, on ne peut concevoir que ces sortes d'étendues déterminées se placent l'une auprès de l'autre, si on

si on ne conçoit déjà un espace, dans lequel l'esprit puisse les placer. Il est donc bien évident que si l'idée de l'espace précède les idées des étendues qu'on peut ajouter l'une à l'autre, cette idée ne peut se former par ces sortes d'additions. Il faut aussi remarquer que toute étendue mobile est nécessairement accompagnée de l'impénétrabilité, puisqu'il est impossible que deux toises cubiques p. e. s'unissent de façon à ne faire qu'une toise cubique. D'où il suit que si l'idée de l'espace étoit une notion composée de plusieurs idées d'étendue ajoutées l'une à l'autre, l'idée de l'espace seroit nécessairement l'idée d'une étendue impénétrable, ce qui est une autre contradiction dans le système de M. Locke. L'espace ne pourroit pas non plus être conçu comme immobile. Car l'idée de l'espace étant composée de plusieurs idées d'étendue déterminée ajoutées l'une à l'autre, il faut que l'idée qui en résulte soit elle-même l'idée d'une étendue finie, & déterminée; à moins qu'on ne supposât, ce qui est impossible de l'aveu de M. Locke, qu'on eût fait toutes les additions possibles; donc c'est aussi une étendue mobile; car l'immobilité de l'espace ne peut naître que de son infinité, qui fait qu'il ne peut y avoir une plus grande étendue, dans laquelle il puisse se mouvoir.

10. Une autre chose, qui peut démontrer combien est faux le sentiment de M. Locke sur la manière de former l'idée de l'infini, c'est qu'il suit évidemment de son système, qu'il est impossible de connoître que Dieu soit un Etre actuellement infini. Nous formons, selon lui, l'idée de Dieu liv. 2. chap. 23. §. 33. „ Lorsqu'après avoir acquis par la considération de ce „ que nous éprouvons en nous-mêmes, les idées d'existence, „ & de durée, de connoissance, de puissance, de plaisir, de „ bonheur &c. . . . nous étendons chacune de ces idées „ par le moyen de celle, que nous avons de l'infini. Or il est bien clair que par le moyen de ces additions réitérées l'esprit ne peut jamais arriver à se former l'idée d'une chose actuellement infinie; & M. Locke même en convient; car pour cela il

il faudroit avoir achevé toutes les additions poffibles , & mis une fin à ce qui n'en peut avoir . Donc fi on forme l'idée de Dieu par ces fortes d'additions , l'idée que nous avons de Dieu ne fera non plus l'idée d'un Etre actuellement infini , que l'idée , que nous acquerons de l'étendue par ces additions , n'est l'idée d'une étendue actuellement infinie . Et comme l'étendue , que nous connoiffons par ces fortes d'additions , est une étendue infinie en puiffance , mais réellement finie , de même , le Dieu que nous connoîtrions en nous en formant l'idée par de semblables additions , fera tout au plus un Etre infini en puiffance , & non absolument infini . Or de ce qu'un Etre foit feulement connu , comme infini en puiffance , on ne peut point en déduire qu'on ne puiffe rien lui ôter , ou qu'on ne puiffe rien lui ajouter . Bien au contraire une idée formée par des additions réitérées , est néceffairement capable de nouvelles additions , & du retranchement des additions qu'on y a déjà faites . Donc fi l'idée de Dieu étoit formée par ces fortes d'additions , on pourroit y ajouter à l'infini , ou en ôter ce qu'on en auroit ajouté . Cependant M. Locke dit dans fa feptième lettre à M. de Limborc , que la nature de l'infini est telle , qu'on ne peut rien y ôter , ni rien y ajouter , & cela pour prouver l'unité , & l'immutabilité de Dieu . Donc fi la connoiffance ne s'étend pas au delà des idées , cette connoiffance , que M. Locke a de la nature de l'infini , n'est pas appuyée fur l'idée de l'infini en puiffance , puifque cette idée représente une chofe finie , capable de recevoir des additions fans fin ; donc cette connoiffance est appuyée fur l'idée d'un infini actuellement infini . Donc nous avons l'idée d'un infini , qui n'est pas compofée par des additions réitérées au gré de l'efprit . On peut donc former avec les fentiments de M. Locke deux fyllogifmes contradictoires , qui feront voir combien cet Auteur est d'accord avec lui-même : nous ne connoiffons rien au delà de nos idées : nous n'avons aucune idée d'un Etre actuellement infini ; parceque toute idée , qui fe forme par des additions réitérées , n'arrive jamais à représenter une chofe
actuel-

actuellement infinie. Donc nous ne connoissons aucune chose actuellement infinie. Voici l'autre : nous connoissons Dieu, qui est un Etre actuellement infini ; ou bien nous avons l'idée d'un Etre, auquel on ne peut rien ôter, ni rien ajouter. Or est-il que l'idée d'un Etre actuellement infini, & incapable de nouvelles additions, n'est pas une idée composée par l'esprit, puisque cette idée représente une chose toujours capable de nouvelles additions ; autrement l'idée, qui la représente, ne pourroit pas elle-même recevoir de nouvelles additions, donc nous avons une idée de l'infini, qui n'est pas formée, comme le pense M. Locke.

II. Mais puisque nous en sommes à l'idée de Dieu, il ne sera pas inutile de faire voir une contradiction très-réelle de M. Locke sur ce qu'il dit, que nous la formons en étendant à l'infini plusieurs idées simples, entre lesquelles il compte celle du plaisir. Dans le §. 6. du chap. 17. de l'infinité il demande, pourquoi nous n'attribuons pas l'infinité à d'autres idées, qu'à celles de l'espace, & de la durée „ Pour-
 „ quoi on ne s'avise pas, par exemple une douceur infinie,
 „ ou une blancheur infinie, quoiqu'il semble qu'on puisse aussi
 „ répéter ces idées à l'infini. Là-dessus il répond qu'il n'y
 „ a que les idées, qui sont considérées, comme ayant des parties,
 „ qui soient capables de fournir l'idée de l'infinité par les
 „ additions, que l'on conçoit qu'on peut en faire. „ Mais pre-
 „ nez, dit-il, l'idée du blanc, qui fut hier produit en vous
 „ par la vue d'un morceau de neige, & une autre idée de
 „ blanc, qu'excite en vous un autre morceau de neige, que
 „ vous voyez présentement, si vous joignez ces deux idées en-
 „ semble, elles s'incorporent, pour ainsi dire, & se réunissent
 „ en une seule, sans que l'idée de blancheur en soit augmen-
 „ tée le moins du monde. Que si nous ajoutons un moindre
 „ degré de blancheur à un plus grand, bien loin de l'aug-
 „ menter, c'est justement par-là que nous le diminuons. D'où
 „ il s'ensuit visiblement que toutes ces idées, qui ne sont pas
 composées.

„ composées de parties , ne peuvent point être augmentées
 „ en telle proportion qu'il plait aux hommes , & au delà de
 „ ce qu'elles leur sont représentées par les sens . Au contraire
 „ cômme l'espace , la durée , & le nombre sont capables
 „ d'accroissement par voie de répétition , ils laissent à l'esprit
 „ une idée , à laquelle il peut toujours ajouter sans jamais ar-
 „ river au bout ; en sorte que nous ne saurions concevoir un
 „ terme qui borne ces additions , ou ces progressions , & par
 „ conséquent ce sont-là les seules idées qui conduisent nos
 „ pensées vers l'infini . Or je demande à mon tour , si le plaisir
 „ n'est pas précisément dans le même cas , que la blancheur ,
 „ & la douceur , & si le raisonnement , par lequel Monsieur Locke
 „ vient de prouver , qu'on ne peut étendre à l'infini , ni la
 „ blancheur , ni la douceur , ni aucune idée , hors celles de l'es-
 „ pace , de la durée , & du nombre , ne prouve pas également
 „ qu'on ne peut étendre à l'infini celle du plaisir , ni la porter
 „ plus loin qu'on ne l'a reçue par sa propre expérience ? Com-
 „ ment peut-il donc , sans se contredire visiblement , mettre en-
 „ suite l'idée du plaisir dans le nombre de celles , que l'esprit
 „ étend à l'infini , pour en former l'idée complexe de Dieu ?

Il est donc constant , par tout ce qu'on vient de dire , que nous appercevons l'infini actuel , quoique nous ne puissions le comprendre : cette impuissance même de le comprendre , ou de le mesurer exactement par notre pensée , est une preuve que nous l'appercevons ; puisque toute étendue , où l'esprit ne peut trouver aucune borne , & où il est même assuré qu'il est impossible que cette borne y soit , comme dans les incommensurables &c. , est une étendue actuellement infinie . Il n'est pas moins évident que l'idée de l'infini actuel , ne peut être une idée de formation , ou un ouvrage de l'esprit : & qu'il faut par conséquent , qu'elle soit en nous indépendamment , non seulement de la sensation , qui ne peut rien représenter d'infini ; mais aussi de la réflexion , qui ne peut former une idée capable de le représenter . Il n'est donc pas étrange que cette idée puisse être présente à l'esprit des enfants , quoique pour l'or-

dinaire ils n'y réfléchissent pas ; car nous avons remarqué ci-dessus que, selon M. Locke même, de ce qu'on ne réfléchit que peu, ou point du tout à une idée, on n'est pas en droit de conclure que cette idée ne soit pas présente à l'esprit. Mais quoiqu'un enfant puisse connoître, & voir un tranchoir, ou une affiette sans réfléchir à l'idée de l'infini, il ne peut pourtant pas réfléchir que ces corps soient finis, ou les connoître comme finis, qu'il ne réfléchisse en quelque manière plus ou moins vive à l'idée de l'infini : car le fini n'est fini, que par la négation de l'infini ; donc on ne peut connoître qu'une chose soit finie, si on ne réfléchit à la négation de l'infini ; & on ne connoît la négation de l'infini, que par l'idée qu'on a de l'infini ; puisqu'on ne peut connoître une négation, que par le moyen de la réalité, qui lui est opposée. Je fais que M. Locke prétend répondre à cet argument dans son Chapitre de l'infinité ; mais aussi je me suis servi de sa réponse dans ma Dissertation sur l'infini, pour montrer évidemment qu'il échape quelquefois à M. Locke, certains raisonnements, qui ne sont pas dignes assurément de la haute réputation de cet Auteur. Rien n'est donc plus vrai que le raisonnement du P. Malebranche, „ que nous avons l'idée de l'infini avant celle du fini. Car nous concevons l'Etre infini de „ cela seul, que nous concevons l'Etre sans penser s'il est fini, „ ou infini : mais afin que nous concevions un Etre fini, il faut „ nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'Etre, laquelle par conséquent doit précéder : ainsi „ l'esprit n'apperçoit aucune chose, que dans l'idée même de „ l'infini : & tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des Etres particuliers, „ comme le pensent les Philosophes (entr' autres M. Locke) „ qu'au contraire, toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini, de même que „ Dieu ne tient pas son Etre des créatures, mais toutes les „ créatures ne sont que des participations imparfaites de l'Etre „ Divin.

Autre preuve tirée de ce que Dieu a tout fait
pour lui-même.

1. Précis de cette preuve par M. Locke . 2. Peu exact aussi-bien que celui de M. Regis . 3. Argument de Malebranche rapporté au long . 4. Objection de Locke . 5. Réponse . 6. Autre objection de M. Locke . 7. Réponse . 8. Explication d'un passage de S. Paul mal-entendu par M. Locke . 9. Dernière objection de Locke . 10. Réponse . En quel sens on peut dire que l'idée de la créature est une limitation de l'idée du Créateur .

1. **M**Ais retournons à M. Locke : „ le dernier argument, „ dont le P. Malebranche se sert pour prouver, que „ nous voyons toutes choses en Dieu, & qui, selon lui, est „ une démonstration, consiste en ces paroles: Dieu a fait toutes choses pour lui-même Car si Dieu feroit un esprit, & lui donnoit pour idée, ou pour objet immédiat de sa connoissance, le soleil; Dieu feroit ce semble cet esprit, & l'idée de cet esprit pour le soleil, & non pas pour lui.

Je remarque d'abord que l'argument qui suit immédiatement celui que le P. Malebranche tire de l'idée de l'infini, & auquel le P. Malebranche donne le nom de démonstration, ou, pour ne pas „ altérer ses propres termes, le nom d'une „ preuve, qui sera peut-être une démonstration pour ceux „ qui sont accoutumés aux raisonnements abstraits, n'est pas celui, que M. Locke rapporte ici, mais un autre tiré de l'efficacité des idées qui agissent sur l'esprit, qui l'éclairent, & qui le rendent heureux, ou malheureux par les perceptions agréables, ou désagréables, dont elles l'affectent: toutes choses, qui ne peuvent convenir qu'à celui, qui est infiniment supérieur à l'esprit, qu'à Dieu seul. Selon ces belles paroles

de S. Augustin : *Insinuavit nobis Christus animam humanam , & mentem rationalem non vegetari , non beatificari , non illuminari , nisi ab ipsa substantia Dei* . Je me dispenserai d'étendre plus au long cette preuve ; puisque M. Locke n'a pas jugé à propos d'y toucher dans son examen .

Mais revenant à la dernière preuve du P. Malebranche , dont M. Locke entreprend la discussion , qu'on ne s'imagine pas , dirai-je avec ce grand Philosophe répondant à M. Regis , qui avoit attaqué cette même preuve , quoique par une voie un peu différente de celle de M. Locke , „ & qui en avoit „ aussi voulu faire un précis , qu'on ne s'imagine pas que cette „ raison soit exposée dans la critique , comme elle l'est dans „ la recherche de la vérité . Elle y contient environ deux „ pages , & M. Regis (M. Locke en fait autant) la réduit „ ici à sept ou huit lignes . Peut-être le Lecteur fera-t-il bien aise de pouvoir confronter l'abregé de M. Regis avec celui de M. Locke : „ La quatrième , & dernière raison , dit „ cet Auteur , Métaphys. liv. 2. part. 1. chap. 14. est qu'il „ ne se peut faire que Dieu ait d'autre fin principale de ses „ actions , que lui-même : d'où il s'ensuit que Dieu ne peut „ faire une Ame pour connoître ses ouvrages , que cette Ame „ ne voie en quelque façon Dieu : de sorte qu'on peut dire , „ que si nous ne voyions Dieu en quelque façon , nous ne ver- „ rions aucune chose ; parceque toutes les idées que nous „ avons des créatures , ne sont que des limitations de l'idée „ du Créateur .

3. Ces deux illustres Auteurs ayant si mal réussi dans l'entreprise d'abreger cette preuve du P. Malebranche , je n'ose par bienséance entreprendre de l'abreger moi-même , quoique avec un peu moins de préjugé contre la doctrine de cet Auteur , il ne fut peut-être pas fort difficile de le faire . La voici donc telle qu'elle est dans le P. Malebranche . „ Il n'est „ pas possible que Dieu ait d'autre fin principale de ses actions , „ que lui-même ; c'est une notion commune à tout homme ca- „ pable de quelque réflexion ; & l'Ecriture Sainte ne nous

permet

„ permet pas de douter , que Dieu n'ait fait toutes choses
 „ pour lui . Il est donc nécessaire , que non seulement notre
 „ amour naturel , je veux dire , le mouvement qu'il produit
 „ dans notre esprit , tende vers lui ; mais encore que la con-
 „ noissance , & que la lumiere qu'il lui donne , nous fasse con-
 „ noître quelque chose qui soit en lui ; car tout ce qui vient
 „ de Dieu , ne peut être que pour Dieu . Si Dieu feroit un
 „ esprit , & lui donnoit pour idée , ou pour objet immédiat
 „ de sa connoissance le soleil , Dieu feroit ce semble cet
 „ esprit , & l'idée de cet esprit pour le soleil , & non pas
 „ pour lui . Dieu ne peut donc faire un esprit pour connoître
 „ ses ouvrages , si ce n'est que cet esprit voie en quelque
 „ façon Dieu en voyant ses ouvrages . De sorte que l'on peut
 „ dire que , si nous ne voyions Dieu en quelque maniere , nous
 „ ne verrions aucune chose , de même que , si nous n'aimions
 „ Dieu , je veux dire , si Dieu n'imprime sans cesse en nous
 „ l'amour du bien en général , nous n'aimerions aucune chose .
 „ Car cet amour étant notre volonté , nous ne pouvons rien
 „ aimer , ni rien vouloir sans lui ; puisque nous ne pouvons
 „ aimer des biens particuliers , qu'en déterminant vers ces
 „ biens le mouvement d'amour , que Dieu nous donne pour
 „ lui , Ainsi comme nous n'aimons aucune chose , que par
 „ l'amour nécessaire que nous avons pour Dieu , nous ne
 „ voyons aucune chose , que par la connoissance naturelle ,
 „ que nous avons de Dieu : & toutes les idées particulieres ,
 „ que nous avons des créatures , ne sont que des limitations
 „ de l'idée du Créateur , comme tous les mouvements de la
 „ volonté pour les créatures ne sont que des déterminations
 „ du mouvement pour le Créateur . Je ne crois pas qu'il y ait
 „ des Théologiens , qui ne tombent d'accord , que les impies
 „ aiment Dieu de cet amour naturel dont je parle : & S. Au-
 „ gustin , & quelques autres Peres assurent comme une chose
 „ indubitable , que les impies voient dans Dieu les régles des
 „ mœurs , & les vérités éternelles . De sorte que l'opinion que
 „ j'explique , ne doit faire peine à personne .

L'équité

L'équité veut que je rapporte aussi un éclaircissement de cette même preuve, que le P. Malebranche a mis dans sa réponse à Mr. Regis sous le nom d'abregé, quoique l'abregé soit aussi long que la preuve; mais je ne doute point que le Lecteur ne goûte fort plusieurs belles pensées, que le P. Malebranche y a inferées, & qui ne se trouvent point dans la preuve. „ Puisque Dieu n'a fait les esprits que pour lui, & „ qu'ils ne peuvent avoir de société avec lui, qu'ils ne pen- „ sent comme lui, il doit leur faire quelque part de ses pro- „ pres idées, des archetypes qu'il renferme de ses créatures, „ & sur lesquels il les a formées. Il doit éclairer les esprits „ de sa sagesse, ou de cette souveraine raison, qui seule peut „ nous rendre sages, raisonnables, semblables à lui; si Dieu „ éclaire nos esprits, & nous découvre ses créatures par les „ mêmes idées qu'il en a, il est évident que nous sommes in- „ finiment plus unis à lui, qu'à ses créatures, que nous som- „ mes unis à lui directement, & aux créatures indirectement, „ & par lui. Ainsi il fera vrai en toute rigueur que nos „ esprits n'auront été créés que pour lui, quoique nous „ voyions ses créatures, parceque nous ne les voyons qu'en „ lui, que par lui, que comme lui, je veux dire, que dans „ les mêmes idées que lui, de sorte que nous penserons com- „ me lui; nous aurons par les mêmes idées quelque société „ avec lui. Nous aurons été créés à son image, & à sa res- „ semblance par cette union particulière avec la sagesse, & la „ raison divine. C'est ainsi que Saint Augustin explique ce „ passage de la Genèse, comme on le peut voir dans la pré- „ face de la recherche de la vérité. Mais si nous voyons les „ créatures dans nos propres modalités, en cela nous dépen- „ dons bien de la puissance de Dieu, comme les corps, com- „ me le feu, par exemple, en dépend pour brûler. Mais nous „ ne serons point unis à sa sagesse, on pourroit dire que „ Dieu a fait les esprits pour s'unir immédiatement aux créa- „ tures. On ne verroit plus si précisément, comment tous „ les esprits peuvent avoir entr'eux, & avec Dieu une société

„ véritable, communion des pensées par une raison, & une
 „ vérité commune, & nécessaire. Je ne pourrois plus être
 „ assuré que tous les esprits voient la même vérité que je
 „ vois, quand je découvre, par exemple les propriétés du
 „ cercle; car sans le secours d'une révélation particulière, je
 „ ne puis découvrir qu'elles sont les modalités des autres
 „ esprits. Ainsi toutes les sciences, toutes les vérités de mo-
 „ rale n'auroient plus de fondement certain, on ne pourroit
 „ plus rien démontrer; car il est impossible de démontrer que
 „ les esprits ont, ou n'ont pas certaines modalités, & dépen-
 „ dantes de la volonté de Dieu, & que toute démonstration
 „ dépend d'un principe nécessaire.

4. Après qu'on aura pris la peine de lire avec un peu d'attention les raisonnements, sur lesquels est appuyée cette dernière preuve du P. Malebranche, que M. Locke a certainement un peu trop abrégée, on aura de la peine à comprendre, en quoi peut consister la force des objections qu'il propose contre cette preuve. „ La conséquence la plus naturelle de
 „ cet argument, dit-il, me paroît être que Dieu s'est donné
 „ lui-même pour l'idée, ou pour l'objet immédiat de la con-
 „ noissance de tous les esprits humains. Mais parceque cela se
 „ trouve contredit par l'expérience, l'Auteur en a tiré une
 „ autre, qu'il est nécessaire que la lumière que Dieu donne
 „ à l'esprit, nous fasse connoître quelque chose qui soit en
 „ lui; parceque tout ce qui vient de Dieu, ne peut être que
 „ pour Dieu. Un avare donc, & un Persan voient également
 „ en Dieu, l'un son argent, & l'autre le soleil qu'il adore; &
 „ ainsi Dieu sera l'objet immédiat de l'esprit de l'un, & de
 „ l'autre. J'avoue que cette démonstration est en pure perte
 „ pour moi, quoiqu'il soit vrai que toutes choses soient faites
 „ pour Dieu, c'est-à-dire, pour sa gloire &c.

5. La conséquence la plus naturelle de cet argument est celle, que le P. Malebranche en a tirée lui-même, je veux dire, que l'esprit étant fait pour Dieu, de même qu'il ne peut aimer les biens particuliers; que par l'amour naturel qu'il

qu'il a pour Dieu, ou pour le bien en général; amour qui demeure dans les démons mêmes, comme le disent les Théologiens, il ne peut aussi connoître les Etres particuliers, que par la connoissance qu'il a de l'Etre en général, ou de l'essence de Dieu non prise absolument; car ce seroit une contradiction, & non une conséquence naturelle, comme il a été remarqué ci-dessus; mais de l'essence de Dieu, en tant qu'elle est représentative des Etres particuliers; conséquence naturelle, que l'expérience ne dément point, & que la raison démontre. Un avare, & un Persan voient donc sans doute en Dieu, l'un son argent, l'autre le soleil, c'est-à-dire que l'objet immédiat de leur connoissance est Dieu même, non pris absolument, & selon son Etre propre; mais en tant qu'il a rapport à l'argent, & au soleil, & qu'il en contient en lui-même l'idée, la ressemblance, & la représentation parfaite. Puisque donc toute l'objection de Mr. Locke ne regarde point jusqu'ici les principes, sur lesquels est appuyée la preuve du P. Malebranche, mais uniquement les conséquences qui en découlent; je crois qu'ayant fait voir qu'il n'y a rien de contradictoire, ni d'étrange dans ces conséquences, la preuve du P. Malebranche ne devra plus être en pure perte pour Monsieur Locke; & pourquoi en effet craindrait-on plus d'affurer qu'un avare voit son argent en Dieu, que d'affurer qu'il aime son argent par l'amour naturel qu'il a pour Dieu même.

6. Monsieur Locke continue: „ mais le P. Malebranche „ s'explique dans le paragraphe qui suit. *Dieu ne peut donc „ faire un esprit pour connoître ses ouvrages, si ce n'est que „ cet esprit voie en quelque façon Dieu en voyant ses ouvrages.* „ En quelque façon, dit-on: mais c'est d'une telle façon, „ que si l'Ame ne voyoit Dieu autrement, que de cette façon, „ elle ne sauroit absolument rien de Dieu, ni ne croiroit pas „ qu'il existât un tel Etre.

7. Ce raisonnement de M. Locke prouve tout au plus que Dieu ne peut faire un esprit pour connoître uniquement ses ouvrages, quand même on supposeroit qu'il les connût par son

son union avec l'essence de Dieu, en tant que représentative de ses ouvrages. C'est là une vérité, dont on tombe d'accord: mais cette vérité n'est point contraire à l'argument du P. Malebranche. Dieu a fait les esprits, dit ce Pere, uniquement pour lui, c'est à-dire pour lui être unis intimément, & en dépendre en toutes leurs opérations, ou affections physiques, de la dépendance la plus grande qu'on puisse concevoir. Or si l'on suppose deux avarés, qui connoissent, & aiment leur argent sans connoître Dieu; qu'un le connoisse par une idée distinguée de Dieu, & l'aime par un amour qui ne tende aucunement en Dieu; mais que l'autre le connoisse par son union à l'idée de son argent qui est en Dieu, & l'aime d'un amour particulier, qui ne soit que la détermination de l'amour qu'il a pour Dieu, en tant qu'il est le bien commun de tous les Etres; on conçoit que quoique l'un, & l'autre de ces avarés fasse un étrange abus de ses facultés naturelles, & de sa raison, ne s'en servant pas pour s'élever jusques à Dieu, & réfléchir à l'idée de l'Etre, & du bien sans restriction pour le reconnoître, & l'aimer; cependant, malgré cette ignorance coupable, ou l'un & l'autre font de la divinité, on conçoit, dis-je, très-clairement que le second ne laisse pas que d'être uni plus intimément à Dieu, & en dépendre plus particulièrement que le premier, qui dans sa connoissance, & dans son amour, paroît presqu'entièrement détaché de Dieu; & parlant généralement, un esprit créé, qui connoît les ouvrages de Dieu par son union aux idées archetypes, sur lesquels ils ont été formés; a certainement une société plus étroite avec Dieu, que celui qu'on suppose les connoître par des idées particulieres; de cette façon cet esprit est uni directement à Dieu, & seulement indirectement aux créatures; il dépend dans son intellection non seulement de sa puissance, mais encore de sa sagesse; donc si toute dépendance, qu'on peut concevoir dans une créature par rapport à son Créateur, lui est absolument essentielle; il faut convenir qu'il est essentiel aux esprits de voir en quelque façon Dieu, en voyant ses ouvrages.

Il est aussi à remarquer que quoiqu'un esprit, qui ne connoîtroit précisément Dieu, qu'en connoissant ses ouvrages en lui, c'est-à-dire qui ne connoîtroit l'essence de Dieu, qu'en tant que représentative de ses créatures, ne connoîtroit rien de Dieu, selon ce qu'il est en lui-même; cependant cette manière de connoître les ouvrages de Dieu est celle, qui peut le plus conduire l'esprit à la connoissance de Dieu. Un esprit, qui n'auroit que des idées particulières acquises par les sens, comment pourroit-il de l'assemblage de ses idées former l'idée d'un Etre, qu'il ne connoîtroit pas d'ailleurs? Pour former une image ressemblante à un Archetype, il faut connoître cet Archetype: mais un esprit qui voit les ouvrages de Dieu en Dieu même, a toujours présente à son esprit l'idée de l'Etre en général, & de la souveraine perfection, par laquelle il juge des degrés de perfection, qui sont dans les ouvrages de Dieu, & la connoissance de ces différents degrés de perfections l'invite naturellement à se rendre attentif, & réfléchir à l'idée de la souveraine perfection, qui est la règle de ses jugements, à reconnoître que cette souveraine perfection ne peut exister que dans l'Etre infini; que cet Etre infini est l'Etre nécessaire, l'Auteur de tous les Etres finis, & de tous les biens, & le porte ainsi à l'adorer, l'aimer, & le glorifier.

8. Si cette remarque ne suffit pas pour convaincre M. Locke de la vérité du sentiment du P. Malebranche, qu'on voit toutes choses en Dieu; au moins est-elle plus que suffisante pour convaincre tout esprit équitable, & attentif, que ce sentiment n'est point contraire, comme le prétend M. Locke, à ses paroles de l'Apôtre: *Les choses invisibles de Dieu se voient comme à l'œil depuis la création du monde, étant envisagées dans ses ouvrages*; ou pour me servir d'une traduction plus exacte, que celle de Geneve, dont M. Locke a fait usage: *ce qu'il y a d'invisible en Dieu, est devenu visible depuis la création du monde par la connoissance que ses ouvrages nous en donnent: invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Où il est à remarquer que l'Apôtre ne dit pas, *invisibilia Dei*

conspiciuntur in his , quæ facta sunt , mais per ea , quæ facta sunt.
 Et c'est en vain que M. Locke tâche d'appuyer cette préten-
 „ due contrariété par ce raisonnement : ces deux propositions
 „ sont ensemble toutes contraires , que nous voyons le Créa-
 „ teur dans ses créatures , ou par le moyen de ses créatures,
 „ & que nous voyons les créatures dans le Créateur . L'Apô-
 „ tre commence par la connoissance des créatures , laquelle
 „ nous conduit naturellement à celle du Créateur , pourvu
 „ que nous nous servions de notre raison ; notre Auteur au con-
 „ traire débute par la connoissance de Dieu , & de là nous
 „ mene à celle des créatures .

Si l'Apôtre disoit que nous voyons le Créateur dans les créatures , ou que le P. Malebranche dit, qu'en voyant les créatures dans le Créateur , nous voyons le Créateur selon son Etre propre & absolu ; il y auroit sans doute quelque apparence de contrariété entre les paroles de l'Apôtre , & le sentiment du P. Malebranche : mais malheureusement pour Monsieur Locke , ni l'Apôtre , ni le P. Malebranche n'ont eu la pensée qu'il semble ici leur attribuer . L'Apôtre dit que le Créateur s'est rendu connoissable par le moyen de ses créatures , *per ea , quæ facta sunt* . Or il y a une étrange différence entre dire , que le Créateur est connoissable dans ses créatures , ou dire qu'il est connoissable par le moyen de ses créatures , quoique M. Locke par un effet de sa précision ordinaire confonde ces deux expressions . Dire qu'on connoit le Créateur dans la créature , c'est dire que la créature est comme un miroir , qui représente le Créateur , c'est dire qu'on voit l'infini dans le fini , le tout-parfait dans l'imparfait , ou ce qui revient au même , l'Etre dans le néant . Dire qu'on connoit le Créateur par le moyen de la créature , c'est dire que la connoissance de la créature , (que nous pouvons voir en Dieu sans voir Dieu selon son Etre absolu) la connoissance , dis-je , des créatures , de leurs divers degrés de perfection , de l'ordre , & de la liaison pleine de sagesse qu'on observe entr'elles , nous conduit naturellement à l'idée du Créateur , en nous faisant

réfléchir à l'idée de la souveraine perfection , & de l'Etre infini , qui est la mesure des perfections que nous observons dans les créatures , comme le dit bien S. Thomas : *Magis, & minus perfectum non dicuntur, nisi per comparationem ad maxime perfectum* . Par là on voit clairement, que le sens de la première de ces deux expressions, est autant absurde , que le second est raisonnable , & conforme à l'autorité , & à l'expérience .

L'idée de la créature , & l'idée du Créateur font des idées totalement différentes , & puisque les idées doivent être conformes aux objets qu'elles représentent , il paroît autant impossible que l'idée du Créateur soit un assemblage des idées des créatures , qu'il est impossible que le Créateur lui-même soit un Etre composé des créatures . Les créatures ne peuvent donc pas nous servir à former l'idée du Créateur . Elles nous le font connoître par la relation qu'elles ont avec le Créateur : mais il est bien clair que l'idée du sujet de la relation ne peut fournir l'idée du terme de cette relation ; mais seulement nous exciter à y penser , & que la connoissance même de toute relation , suppose qu'on a déjà les idées des termes de la relation . C'est ainsi que l'idée , ou la vue d'une grande fumée peut nous exciter à penser à un incendie , à un grand feu , par la liaison qu'il y a entre le feu & la fumée ; mais la connoissance de cette liaison suppose non seulement l'idée de la fumée , mais aussi celle du feu ; & si nous n'avions déjà l'idée du feu , il seroit impossible que nous la puissions former de l'idée de la fumée , & que l'idée de celle-ci pût nous conduire à celle du feu , & à y penser actuellement ; au reste voyez la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'idée intime , que nous en avons , justifiée par S. Basile dans mon Ouvrage sur l'immatérialité de l'Ame .

9. „ La dernière chose , que M. Locke trouve à reprendre „ dans la preuve du P. Malebranche , c'est qu'il dit que les „ idées , que nous avons des créatures , ne sont que des limitations de l'idée du Créateur . Lors donc que j'ai l'idée de

„ la solidité, ou du mouvement de la matiere, dit M. Locke
 „ qu'elle est l'idée de Dieu, qui est limitée par ces idées? Et
 „ quand je pense au nombre dix, je ne vois pas que cette idée
 „ limite, ni même regarde aucunement l'idée de Dieu.

10. Il paroît par cette réflexion, que M. Locke n'a pas assez bien pris la pensée du P. Malebranche. Les idées que nous avons des créatures, ne sont pas des limitations de l'idée du Créateur considéré selon son Etre absolu, comme il faut que M. Locke le suppose, pour que son objection ait quelque apparence de raison. Les créatures ne sont que des participations du Créateur, comme tous les Théologiens en tombent d'accord, & il n'y a aucun degré d'Etre dans les Etres finis, dont l'Etre infini ne contienne la réalité dans son éminente simplicité. Cette réalité, en tant qu'elle a rapport à une certaine créature, est en Dieu l'idée intelligible de cette créature, & c'est en elle seule que l'esprit peut connoître cette créature, comme il a été prouvé ci-dessus. Or on ne peut nier, qu'en considérant l'Etre infini précisément, selon le rapport qu'il a à une certaine créature, cette réalité abstraite, qui résulte de cette considération, & par conséquent l'idée de cette créature, qui n'est que cette réalité intelligible, ne soit une limitation de l'idée de l'Etre infini, & c'est ce qu'a voulu dire le P. Malebranche; il ne falloit qu'un peu d'équité pour justifier le P. Malebranche, par un raisonnement tel que celui-ci. On peut dire sans absurdité, & même on doit dire que les créatures ne sont que des participations du Créateur, donc on peut dire sans absurdité, selon le même sens, que les idées des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du Créateur.



SECTION SEPTIEME.

De la distinction de l'idée , & du sentiment .

C H A P I T R E I.

Preuves de la distinction de l'idée , & du sentiment .

1. *Ce que c'est que voir un objet . 2. Difference entre la perception d'un sentiment , & la perception d'une idée . 3. Recon nue , & prouvée par Mr. Descartes . 4. Que la différence , que met Mr. Locke entre les idées des qualités premières , & des qualités secondes de la matière , revient aussi à la distinction de l'idée , & du sentiment . 5. Preuve que les sensations ne sont pas des connoissances . 6. Les Carthésiens accusés à tort par Mr. Locke d'avoir attaché les qualités sensibles aux objets extérieurs justifiés par Mr. Coste . 7. Réflexion sur l'engagement de Mr. Locke à ne vouloir pas reconnoître qu'il s'étoit trompé en attribuant une telle erreur aux Carthésiens , après en avoir été averti par Mr. Coste .*

1. **R**ien ne me paroît plus étrange dans tout l'examen de M. Locke , que la maniere dont il attaque la distinction de l'idée , & du sentiment . Cette distinction , selon lui , bien loin d'éclaircir la doctrine du P. Malebranche , ne fait que l'embrouiller davantage . Mais comme j'ai lieu de croire , que M. Locke n'a jamais donné assez d'attention à la pensée du P. Malebranche pour la bien comprendre , avant que de l'attaquer ; qu'il me soit permis de dire en son langage aux partisans de son examen , que , le mot de *voir* , selon le P. Malebranche , est un mode mixte , qui comprend trois choses , premierement l'idée d'un certain corps , ou d'une certaine étendue ; qui est l'objet immédiat de l'esprit . Car l'esprit ne voit pas immédiatement les choses extérieures , comme le
soleil,

soleil , mais par l'intervention de leurs idées ; & ces idées , selon le P. Malebranche , sont distinguées de l'esprit , & ne sont que l'essence même de Dieu , en tant que représentative des différents Etres . La seconde chose que le mode mixte de *voir* comprend , est la perception de cette idée , qui n'est autre que la passion , ou modification de l'Ame , causée en elle par l'action immédiate de Dieu , qui s'unit à elle , ou qui agit sur elle , en tant que son essence représente un certain Etre . Et c'est en cette union qui résulte de l'action de Dieu , & de la passion de l'Ame , que consiste la découverte des idées . Mais ces deux choses ne suffisent pas encore , pour voir proprement un objet ; car elles se rencontrent , lorsque même l'on pense à un objet par pure intellection . La troisième chose donc , qui se trouve renfermée dans le mode mixte de *voir* , est un certain sentiment , ou sensation de couleur , qui se trouve jointe à la perception de l'objet , & qui se rapporte naturellement à cet objet , comme la douleur au bras ; parceque toutes les sensations nous ayant été données pour l'usage de la vie , pendant que les unes se rapportent à notre propre corps , les autres , comme les couleurs se rapportent aux objets extérieurs pour les distinguer les uns des autres . La couleur n'est point dans les objets . Il n'y a en eux que la puissance de l'exciter par leur action sur l'organe de la vue . Monsieur Locke en convient , il faut donc qu'elle soit dans l'Ame ; & si elle est dans l'Ame , elle ne peut être qu'une modification , ou maniere d'être de l'Ame qu'elle sent en elle-même , & c'est ce que le P. Malebranche appelle du nom de sentiment .

2. De là il paroît , comme je l'ai déjà remarqué ci-dessus , qu'il y a bien de la différence , entre la perception d'une figure , & la perception de la douleur , de la couleur , de la chaleur &c. , la perception d'une figure est la perception d'une chose qui est bien différente de l'esprit , & de la perception ; je conçois très-distinctement que la figure que j'apperçois (or la figure que j'apperçois , est l'idée de la figure matérielle , que je ne saurois appercevoir immédiatement) n'est pas

pas une affection de mon esprit, & qu'elle n'est pas la perception que j'en ai. Mais la perception de la couleur, de la douleur, de la chaleur, n'est pas la perception d'une chose distinguée de cette même perception, la perception de la douleur, c'est la douleur même qu'on sent. Et il en est de même de la chaleur, de la couleur, des saveurs, des odeurs, & de toutes les autres affections de l'Ame: ce qui ne peut se dire de la perception d'une figure d'un nombre &c., par laquelle l'esprit apperçoit une réalité distinguée de lui.

3. C'est par-là que Mr. Descartes, après avoir le premier distingué avec toute l'exactitude possible, les propriétés du corps, & de l'esprit, dont la plupart jusqu'à lui avoient été confondues par les Philosophes mêmes les plus subtils, a aussi entrevu la distinction de l'idée, & du sentiment; de sorte qu'il n'a laissé au P. Malebranche que la gloire de l'expliquer avec plus de précision, & de faire briller dans ses Ecrits la lumière, qu'un principe si fécond est capable de répandre sur la connoissance de l'homme. Ce grand Philosophe pose le fondement de cette distinction dans la première partie de ses principes §. 68. 69. 70., où il fait voir que l'on connoit tout autrement la grandeur, la figure &c. que la couleur, la douleur &c. *la grandeur, la figure, le mouvement sont des propriétés, que nous appercevons clairement en tous les corps.* Voilà ce que le P. Malebranche appelle appercevoir par idée. Car l'esprit ne pouvant appercevoir immédiatement la grandeur, la figure &c., en tant qu'elles sont dans les corps mêmes, il faut pour connoître ces propriétés, que l'esprit les apperçoive en des idées qui les représentent.

„ Mais la couleur, continue M. Descartes, l'odeur, la douleur &c. ne doivent être attribuées qu'aux sens. Il n'y a

„ dans les objets qu'un je ne fais quoi, dont nous ignorons

„ la nature, & qui est pourtant capable d'exciter en nous

„ certaines pensées confuses, qu'on appelle sentiment, tel

„ qu'est le sentiment de couleur &c. Voilà donc un autre genre de perception, qui ne consiste que dans une certaine

sensation

fenfation confufe , & qui ne représente rien de clair , ni de diftinct à l'efprit ; mais qui fert feulement à lui faire fentir qu'il eft affecté d'une telle , ou telle maniere . C'eft ce que Malebranche appelle appercevoir par fentiment .

4. Mais ce qui eft bien plus remarquable , c'eft que M. Locke lui-même nous fournit des preuves de cette diftinction d'idée , & de fentiment par la diftinction qu'il fait entre les idées des qualités premières de la matiere , & les idées des qualités fécondes . Il appelle qualités premières , ou originales de la matiere celles , qui n'en peuvent jamais être féparées , quelque changement qu'elle fubiffe . Telles font l'étendue , la foïdité , la figure , la divifibilité , la mobilité . Il appelle qualités fécondes , la puiffance qu'ont les corps d'exciter en nous certaines fenfations par le moyen de leurs premières qualités , comme font les couleurs , les odeurs , les fons , les faveurs , le chaud , le froid &c. ,, Les idées des ,, premières qualités des corps reffemblent à ces qualités , & ,, les exemplaires de ces idées éxiftent réellement dans les ,, corps . Mais les idées produites en nous par les fécondes ,, qualités ne leur reffemblent en aucune maniere , & il n'y ,, a rien dans les corps , qui ait de la conformité avec ces ,, idées de forte que ce qui eft doux , bleu , ,, ou chaud dans l'idée , n'eft autre chofe dans les corps , aux ,, quels on donne ces noms , qu'une certaine groffeur , figure , ,, & mouvement des particules infenfibles , dont ils font com- ,, pofés . M. Locke reconnoit donc ici deux fortes de perceptions , car perception , & idée , felon lui , eft la même chofe . Il y a une forte de perception , qui eft la reffemblance éxacte des propriétés des corps , qui les représente à l'efprit , & par le moyen de laquelle l'efprit vient à les connoître . Et il y a une autre forte de perception , qui ne reffemble à aucun exemplaire , qui ne représente rien à l'efprit , & qui lui fait feulement fentir , comment il eft actuellement affecté .

5. Voici maintenant la différence qu'il y a entre le fentiment du P. Malebranche , & celui de M. Locke . Le P. Male-

branche prétend, que la perception, ou la sensation de douleur, de chaleur, de couleur, d'odeur &c. ne fait point connoître à l'Ame ce que c'est que la douleur, la chaleur &c. En effet comme la perception, ou sensation de la douleur, n'est que la douleur même, si la connoissance de la douleur consistoit en cette perception ou sensation, Il s'enfuivroit que les Esprits bienheureux, & Dieu même ne pourroient connoître la douleur sans la sentir, ou en être actuellement affecté. La connoissance de la douleur, la chaleur &c. consiste à savoir comment il faut que l'Ame soit modifiée pour sentir la douleur, la chaleur &c. Or bien loin que la perception, ou sensation de la douleur, de la chaleur, de la couleur &c. nous donne l'idée de cette modification de notre Ame, qu'au contraire elles nous portent, si nous ne consultons qu'elles, à les attribuer au bras, au feu, à un fruit comme des qualités de ces corps. La perception des qualités sensibles, ou des qualités secondes, n'est donc qu'un sentiment intérieur dénué entièrement d'idée, ou de représentation claire & distincte. D'un autre côté la perception des qualités premières n'est point, selon le P. Malebranche, une ressemblance de ces qualités. Quand je vois un triangle, il est vrai que ce que mon esprit apperçoit immédiatement, n'est pas un triangle matériel. M. Locke, & le P. Malebranche en conviennent également. C'est donc un triangle intelligible, qui est l'objet immédiat de mon esprit: mais ce triangle intelligible, qui est l'objet de ma perception, ne peut pas être ma perception même. L'idée d'un triangle est la ressemblance parfaite de ce triangle, selon M. Locke; la perception de l'Ame, selon lui, n'est que l'Ame, en tant qu'elle apperçoit, donc si la perception du triangle étoit l'idée même de ce triangle, l'Ame, en tant qu'elle apperçoit un triangle, seroit la ressemblance parfaite d'un triangle: elle deviendroit un triangle. Je ne crois pas que les partisans de M. Locke puissent se tirer de cet embarras sans donner raison au P. Malebranche.

6. Mais puisque nous en sommes aux qualités sensibles, il
ne

ne fera pas hors de propos d'observer, que M. Locke reproche avec beaucoup de vivacité en plusieurs endroits de ses ouvrages aux Carthésiens, d'attribuer aux corps des qualités réelles & sensibles, semblables aux sensations que nous en avons. Reproche si peu fondé, que son Traducteur même le célèbre Mr. Coste se trouve obligé de prendre ici le parti des Carthésiens, & de les justifier contre les accusations de l'Auteur.

„ Remarquons, dit-il, dans sa note première sur le cha-
 „ pitre 8. sur le 2. Livre. Que dans Descartes, dans les ou-
 „ vrages du P. Malebranche, dans la Physique de Mr. Ro-
 „ hault, en un mot dans tous les Traités de Physique com-
 „ posés par les Carthésiens, on trouve l'explication des qua-
 „ lités sensibles fondée exactement sur les mêmes principes,
 „ que M. Locke nous étale dans ce chapitre, ainsi Rohault
 „ &c., & dans sa première note sur le chap. 13. du même
 „ Livre. Il est difficile, dit-il, d'imaginer ce qui peut avoir
 „ engagé M. Locke à nous débiter ce long raisonnement con-
 „ tre les Carthésiens. C'est à eux qu'il en veut ici; & il
 „ leur parle des idées des goûts, & des odeurs, comme
 „ s'ils croient que ce sont des qualités inhérentes dans les corps.
 „ Il est pourtant très-certain que long tems avant „ que M. Lo-
 „ cke eût songé à composer son Livre, les Carthésiens avoient
 „ démontré que les idées des odeurs, & des saveurs sont uni-
 „ quement dans l'esprit &c. Il ajoute que lorsqu'il vint à tra-
 „ duire cet endroit, il s'aperçut de la méprise de M. Locke,
 „ & qu'il l'en avertit, mais qu'il lui fut impossible de le faire
 „ convenir, que le sentiment qu'il attribuoit aux Carthésiens
 „ étoit directement opposé à celui, qu'ils ont soutenu & prouvé
 „ avec la dernière évidence, & qu'il avoit adopté lui-même
 „ dans son ouvrage; que quelque tems après commençant à se
 „ défier de son jugement, il en écrivit à Mr. Baile, qui lui
 „ répondit qu'il étoit bien fondé à trouver l'*ignoratio elenchi* dans
 „ le passage en question; (or l'*ignoratio elenchi* est justement le
 „ défaut de ceux, dont parle le Traducteur dans sa Préface, qui
 „ toujours prêts à entrer en lice contre les Auteurs, qui ne

leur plaissent pas, les attaquent avant que de se donner la peine de les entendre, & à qui, semblables au heros de cer-vantes, il arrive quelque fois de prendre des moulins à vent pour des géants) & qu'enfin le judicieux Mr. Des-Maizeaux a trouvé bon de confirmer la censure de Mr. Baile par ces paroles : „ Les Carthésiens, à qui M. Locke en veut ici, ont „ fort bien compris que les idées des qualités sensibles, n'en- „ ferment en elles-mêmes aucune idée d'étendue, ils l'ont „ dit, & redit, & prouvé plus nettement, qu'on ne l'avoit „ encore fait : de sorte que l'avis que M. Locke leur donne, „ n'est pas fort à propos, & pourroit même faire croire qu'il „ n'entendoit pas trop bien leurs principes.

7. Il n'est pas nécessaire que je m'étende en long discours sur l'engagement assez particulier de M. Locke de ne vouloir pas convenir d'un fait si aisé à vérifier, ni reconnoître qu'il s'étoit trompé en attribuant aux Carthésiens un sentiment directement opposé à celui qu'ils ont soutenu, & qui se trouve si clairement, si expressément marqué, & démontré dans tous leurs ouvrages. C'est une de ces choses qui parlent par elles-mêmes, & sur lesquelles chaque Lecteur est en état de porter, & veut porter par lui-même son jugement. Est-ce donc que M. Locke si peu satisfait du Péripatétisme qu'il avoit étudié dans sa jeunesse, & qui envioit le bonheur de M. Le-Clerc d'avoir commencé ses études sous un Professeur Carthésien, s'est piqué de la gloire de se faire Auteur, sans avoir besoin de rien apprendre dans les Livres des Carthésiens, & ce mépris des Auteurs de cette sorte, ne seroit-il point cause qu'on découvre si souvent dans ses ouvrages, les vestiges de ses premières études : si M. Locke a lu les ouvrages du P. Malebranche, autant qu'il est nécessaire pour le combattre, comment a-t-il pu n'y pas voir un sentiment, que cet Auteur y explique avec tant de netteté, & sur lequel il insiste si fréquemment ? Ce sont-là des questions qu'on pourroit faire aux partisans de M. Locke. Et en attendant leurs réponses, ils nous permettront de ne point croire M. Locke sur sa parole, quand il nous dit qu'il

a lu avec beaucoup d'attention , sans préjugé , & dans le seul dessein de s'instruire , les ouvrages qu'il critique: on croit enfin d'être en droit de prier ceux , qui ont une telle estime pour M. Locke , qu'ils feroient bien fâchés de pouvoir comprendre ce que M. Locke dit être inconcevable , & inintelligible , de vouloir bien suspendre un peu l'effet de cette estime , & examiner par eux-mêmes le pour , & le contre dans la dispute dont il s'agit.

C H A P I T R E I I .

Que les sensations ne font pas en Dieu , comme les idées ,
& qu'elles font des modifications de l'Ame ,
causées par l'action de Dieu.

1. *Doctrine du Pere Malebranche . 2. Objection de Monsieur Locke . 3. Réponse : pourquoi on peut dire qu'on voit une rose en Dieu , & non pas qu'on la flaire en Dieu . 4. Autre objection de M. Locke . 5. Réponse : pourquoi la couleur , & l'odeur d'une fleur ne sont pas des idées , mais des sensations , & qu'au contraire la figure intelligible d'une fleur n'est pas une sensation , mais une idée . 6. Autre objection de M. Locke . 7. Réponse . 8. Doctrine un peu étrange de M. Locke sur la manière de définir . 9. Autre objection de M. Locke , qui porte atteinte à la spiritualité de l'Ame . 10. Réponse . 11. Autre objection de M. Locke . 12. Réponse . 13. Réflexions de M. Locke sur la distinction des idées , & des sentiments . 14. Eclaircissements .*

1. **J**E me flate que ce qu'on vient de dire , fera plus que suffisant pour faire comprendre à tout le monde la pensée du P. Malebranche dans la distinction qu'il fait de l'idée , & du sentiment ; & je crois que tout homme , qui aura bien pris la pensée de cet Auteur , fera bien éloigné de croire avec M. Locke , que cette distinction , bien loin d'éclaircir
son

son sentiment, ne fait que l'embrouiller davantage. Bien au contraire, on se convaincra sans difficulté que c'est avec beaucoup de raison, que le P. Malebranche, après avoir donné les preuves de son sentiment, qu'on voit toutes choses en Dieu, prévient, & écarte le soupçon qui pourroit naître dans l'esprit, qu'on en a aussi les sentiments en Dieu par ces paroles, que M. Locke rapporte dans son examen : mais quoique je dise que nous „ voyons en Dieu les choses matérielles & sensibles, il faut bien prendre garde que je ne dis pas que nous „ en ayons en Dieu les sentiments, mais seulement que c'est „ Dieu qui agit en nous, car Dieu connoit bien les choses „ sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous appercevons „ quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception „ sentiment & idée pure. M. Locke pouvoit rapporter aussi „ le reste du paragraphe, qui ne sert pas peu à éclaircir cette „ remarque. Le sentiment est une modification de notre Ame, „ & c'est Dieu qui la cause en nous : & il la peut causer, „ quoiqu'il ne l'ait pas, parcequ'il voit dans l'idée qu'il a de „ notre Ame, qu'elle en est capable : pour l'idée qui se trouve „ jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, & nous la voyons, „ parcequ'il lui plaît de nous la découvrir, & Dieu joint la sensation à l'idée, lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyions ainsi, & que nous entrions dans les sentiments, & dans les passions, que nous devons avoir par rapport à eux.

2. Voici maintenant les objections de M. Locke : si par sentiment, qui est le mot dont l'Auteur se sert en françois, il „ entend l'acte de sensation, ou l'opération de l'Ame pendant „ qu'elle aperçoit, & par idée pure l'objet immédiat de „ cette perception, & la définition qu'il avoit déjà donnée „ d'une idée dans son premier chapitre, ce qu'il dit a quel- „ que fondement ; c'est-à-dire, supposé que les idées soient „ des Etres réels, ou des substances. Mais alors je ne vois „ pas, pourquoi on ne pourroit pas dire qu'on flaire une rose „ en Dieu, comme on dit qu'on voit une rose en Dieu, car

„ il faut ce semble que l'odeur de la rose, que nous flairons,
 „ soit en Dieu, aussi bien que la figure, ou la couleur de la
 „ rose, que nous voyons, est en Dieu.

3. Monsieur Locke a-t-il oublié la différence qu'il met entre les qualités premières, & les qualités secondes de la matière? A-t-il oublié qu'autre est la perception des qualités premières, telles que sont l'étendue & la figure d'une rose, & qu'autre est la perception des qualités secondes, telles que sont la couleur, & l'odeur? La grandeur, & la figure sont dans la rose même, elles ne sont point des affections de l'Ame qui les connoit, tout au contraire la couleur, & l'odeur ne sont que dans l'Ame; & dans la rose, il n'y a qu'une certaine configuration de parties qu'on n'apperçoit aucunement, & qui n'a rien de semblable à la sensation de la couleur, & de l'odeur, quoiqu'elle soit propre à l'exciter. Tout ceci est de M. Locke; & prouve évidemment que l'Ame appercevant la figure d'une rose, apperçoit un objet qui est distingué d'elle; mais qu'appercevant la couleur, & l'odeur que la rose excite en elle, elle n'apperçoit aucun objet distingué d'elle-même, puisque cette couleur, & cette odeur sont des sensations, qui ne sont que dans l'Ame; & qu'ainsi en les appercevant, elle sent seulement comment elle est actuellement affectée. Or d'un côté il est bien clair que l'Ame ne peut sentir qu'en elle-même ses propres affections: & il n'est pas moins évident qu'elle ne peut sentir en elle-même la grandeur, & la figure d'une rose, qui sont des affections de la matière. Il faut donc que cette grandeur, & cette figure se fassent connoître à l'Ame, ou par elles-mêmes, si elles peuvent agir immédiatement sur l'esprit, puisque l'esprit est passif dans ses perceptions, ou si elles ne le peuvent, comme on en tombe d'accord par le moyen d'un Etre, qui puisse agir sur l'esprit, & lui représenter cette grandeur, & cette figure d'une manière intelligible. Or on a prouvé ci-dessus qu'il n'y a que Dieu, qui puisse présenter à l'esprit par son action sur lui, la ressemblance parfaite des différents objets. Voilà donc

la raison, pourquoi on voit en Dieu la figure d'une rose, qu'on ne peut sentir en soi-même, & qu'on ne peut connoître immédiatement, & par elle-même; & voila aussi la raison, pourquoi on ne flaire point une rose en Dieu, puisque l'odeur de la rose n'est pas un objet, qui doit être présenté à l'esprit, mais que c'est une affection, une sensation, qui est toute dans l'esprit, & que l'esprit doit par conséquent sentir nécessairement en lui-même.

4. „ Quand nous voyons, & que nous flairons une violette, „ reprend M. Locke, nous appercevons la figure, la couleur, „ & l'odeur de cette fleur. Qu'il me soit donc permis de de- „ mander ici ces trois choses; sont-elles toutes des idées pu- „ res, ou sont-elles des sentimens? Si ce sont des idées, „ elles sont toutes en Dieu, & on devra aussi flairer l'odeur „ de la rose en Dieu. Si ce sont des sentimens, il n'y en a „ pas une qui soit en Dieu, & par conséquent on ne sauroit voir en aucune manière une fleur en Dieu.

5. Je ne fais pourquoi M. Locke prend ces détours pour combattre le P. Malebranche, & rendre son sentiment ridicule par des extravagances qui en sont très éloignées. Il fa-voit bien qu'on doit prendre la figure (j'entends la figure que l'esprit apperçoit immédiatement) d'une violette pour une idée, & sa couleur, & son odeur pour des sentimens, & il avoue que c'est ainsi, que le P. Malebranche le donne à entendre dans ces éclaircissements. Que ne propose-t-il donc sa difficulté sans tant de délai contre ce qu'il connoit être le sentiment du P. Malebranche? „ Que ne dit-il d'abord, qu'il „ est fort embarrassé à deviner par quelle règle la couleur „ pourpre d'une violette, dont il lui semble qu'il a une „ idée aussi claire que de sa figure, ne seroit pas elle-même „ une idée, d'autant plus que le P. Malebranche n'entend „ par le mot d'idée autre chose, que ce qui est l'objet immé- „ diat de l'esprit quand il apperçoit quelque chose? Mais cette règle, que M. Locke est si embarrassé de deviner, nous l'avons trouvée ci-dessus dans ses principes mêmes. La figure intel-

intelligible d'une violette, que l'esprit apperçoit immédiatement, est à la vérité l'objet de sa perception, mais elle n'est pas la perception même, ou ce qui revient au même, elle n'est pas l'esprit même, en tant qu'il apperçoit. la couleur, au contraire n'est autre que la sensation qu'on en a, elle est l'esprit même affecté d'une telle façon, & on ne peut pas dire avec plus de raison que la couleur soit l'objet immédiat de la perception qu'on en a, de ce qu'on^{ne} peut dire qu'une sensation soit l'objet immédiat de cette même sensation, que la douleur soit par exemple l'objet immédiat de la douleur &c. ainsi par la définition même de l'idée que M. Locke adopte, il est prouvé que la couleur ne peut être une idée, & qu'elle n'est qu'un sentiment.

6. M. Locke poursuivant son examen se récrie fort contre ce que dit ensuite le P. Malebranche dans le paragraphe qu'on vient de citer, que les sentiments sont des modifications de l'Ame. „ Le terme modification qui sert ici d'explication, dit „ M. Locke, ne me paroît guère plus intelligible que celui qu'on veut expliquer. Je vois par exemple la couleur pourpre „ d'une violette, & selon notre Auteur, c'est-là un sentiment. „ Mais je voudrois bien savoir ce que c'est que sentiment. Il „ me répond que c'est une modification de l'Ame. J'agréé „ pour le coup cette définition, mais voyons si elle me servira à comprendre quelque chose au sujet de mon Ame : „ j'ai beau la tourner de tout côté, tout ce qu'elle me fait „ concevoir, est que j'ai dans mon esprit l'idée de la couleur „ pourpre, idée que je n'avois pas encore, mais cela ne fait „ pas que je puisse comprendre, que l'Ame fasse, ou qu'elle „ souffre autre chose, si non qu'elle a tout simplement l'idée „ de la couleur pourpre, & ainsi le terme de modification ne „ m'apprend rien que je ne fusse déjà. De sorte que quoiqu'on „ dise que les sensations sont des modifications de l'Ame; si „ ces modifications ne sont pas différentes de ces mêmes sensations, par exemple de la couleur rouge, ou du gout amer, „ il est clair que cette explication ne dit autre chose; si ce

„ n'est qu'une sensation, & que la sensation d'une couleur
 „ rouge, & d'un gout amer est la sensation de cette couleur,
 „ & de ce gout: car si je n'ai point une autre idée, en disant
 „ que telle chose est une modification de l'Ame, qu'en disant
 „ qu'elle est une sensation, les termes sensation, & modifica-
 „ tion sont synonymes, & ne marquent évidemment que la
 „ même idée.

7 Il a fallu se résoudre à rapporter tout entier ce long raisonnement de M. Locke, qu'on pouvoit sans doute abréger en moins de quatre lignes, sans rien lui ôter de sa force, afin que le Lecteur puisse juger par lui-même, si ce raisonnement prouve quelque chose contre la doctrine du P. Malebranche; on demande à ce Pere, si les couleurs, & les autres qualités sont dans les objets; comme le vulgaire en est persuadé. Il répond que non, & que ces qualités bien loin d'être des propriétés des corps, sont des modes, ou modifications de l'Ame, qu'elle sent en elle-même, parcequ'elle en est affectée. Or je demande, M. Locke prétend-il nier que les sentiments, ou sensations soient des modifications de l'Ame; ou accuse-t-il simplement le P. Malebranche de ne pas savoir expliquer distinctement ce que c'est qu'une modification de l'Ame? Mais en premier lieu comment peut-il nier sans ce contredire, que les sentiments, ou sensations soient des modifications de l'Ame, certainement une sensation est quelque chose, & selon M. Locke, c'est quelque chose qui est dans l'Ame. Or toute chose, comme il nous l'a appris ci-dessus, doit être ou une substance, ou un mode, ou un rapport; il faut donc de toute nécessité que les sensations soient ou la substance de l'Ame, ou un mode de l'Ame, ou un rapport de l'Ame. Je ne crois pas qu'on puisse dire, que les sensations soient des substances, ou des rapports de l'Ame. Il faut donc qu'elles soient des modes, ou modifications de l'Ame, comme le dit le P. Malebranche. Je ne vois pas en second lieu en vertu de quoi M. Locke pourroit prétendre que le P. Malebranche expliquât d'une manière claire, & distincte ce que c'est qu'une
 modi-

modification de l'Ame ; & cela même pourroit faire croire qu'il n'entend pas trop bien le systême qu'il attaque . Pour faire connoître en quoi consistent les modifications , ou sensations de l'Ame , il faudroit en avoir une idée , il faudroit que Dieu nous découvrit l'archetype éternel , & intelligible , sur lequel notre Ame a été formée : alors nous connoîtrions clairement non seulement les sensations , ou modifications , dont nous avons été affectés ; mais aussi toutes celles , dont notre Ame est capable ; nous connoîtrions immédiatement par l'idée de notre Ame , & de ses modifications , que la couleur est une modification de notre Ame , & cela aussi clairement que par l'idée de l'étendue , & de ses modifications , nous connoissons que le cercle est une modification de l'étendue . Or l'expérience nous fait assez sentir que ces connoissances nous manquent . L'expérience prouve donc , que nous n'avons point d'idée claire de notre Ame , & de ses différentes sensations , ou modifications , & que nous ne pouvons que les sentir , lorsque nous en sommes actuellement affectés . Mais M. Locke , qui prétend avoir des idées aussi claires de l'Ame , & de ses sensations , que nous en avons de l'étendue , & des figures , devoit nous faire comprendre par ces explications en quoi consistent ces modifications , qu'on appelle sensations . Il devoit nous faire connoître touchant notre Ame quelque chose de plus , que ce que nous en sentons . Cependant il n'y a qu'à réfléchir sur son raisonnement , pour être convaincu qu'il ne fait que les sentir sans les connoître , non plus que le P. Malebranche : ainsi bien loin que son raisonnement porte quelque atteinte à la doctrine de cet Auteur , il ne fait au contraire que la confirmer davantage .

8. Mais il y a dans ce raisonnement de M. Locke une doctrine , qui me paroît autant admirable qu'elle est nouvelle , & c'est qu'il prétend qu'afin qu'on puisse raisonnablement dire que les sensations sont des modifications de l'Ame , il faut que ces modifications soient différentes de ces mêmes sensations . Dire , par exemple , qu'une couleur rouge , & un gout amer

font des modifications de l'Ame, ce n'est rien dire, selon lui, à moins que ces modifications ne soient différentes de ces sensations de couleur rouge, ou de gout amer; pour expliquer donc, comme il faut, ce que c'est que la couleur rouge, ou le gout amer, il faudra, selon M. Locke, dire une chose, qui soit différente de la couleur rouge, & du gout amer. Ainsi pour satisfaire M. Locke, après avoir dit que la couleur rouge est une modification de l'Ame, il faudroit dire, & faire voir que cette modification est différente de la couleur rouge; d'où il s'en suivroit que la couleur rouge seroit différente d'elle-même. N'est ce pas là en vérité une belle maniere de définir, & d'expliquer la nature des choses! On avoit cru jusqu'à M. Locke, que pour définir une chose il falloit se servir de termes, qui signifiasent cette chose, & non de termes, qui en signifiasent une toute différente; ainsi dans les définitions on se servoit de termes, qui exprimoient les attributs de cette chose, soit ceux qu'elle a de commun avec les autres choses, soit ceux qui lui sont particuliers, & qui la distinguent de toute autre chose; & on ne croioit pas que le nom d'une chose ainsi définie, & les termes employés à la définir fussent précisément synonymes. On n'auroit pas cru, par exemple, que sensation, & modification fussent des termes synonymes; car quoique toute sensation soit modification, cependant toute modification n'est pas sensation. Le terme modification est un terme général, & on fait par raisonnement que cet attribut convient aux sensations. Quant à ce que les sensations ont de particulier, on ne peut que le sentir, & comme on n'en a aucune idée, on ne peut ni le connoître soi-même, ni l'expliquer aux autres. Mais pour faire voir que M. Locke est très souvent sujet à tomber dans les inconveniens qu'il reproche aux autres, il n'y a qu'à examiner, selon les principes qu'il pose en cette objection, sa définition de l'idée. Il dit en plusieurs endroits de ses ouvrages, que les idées ne sont que des perceptions de l'Ame. Qu'il me soit donc permis de demander, si les perceptions sont la même chose que les idées,

ou si elles sont différentes des idées. Si on me dit que la perception est la même chose que l'idée, la définition de M. Locke est aussi vicieuse, que l'est, selon lui, celle du P. Malebranche, quand il dit que le sentiment est une modification. Que si la perception est différente de l'idée, il faut que l'idée soit une chose, qui n'est pas elle-même: ce qui est évidemment absurde.

9. Jusqu'ici M. Locke n'a fait qu'effleurer la doctrine des modifications; mais voici qu'il va l'approfondir. „ Approfondissons un peu mieux, continue-t-il cette doctrine de la modification. Les différents sentiments sont des modifications différentes de notre Ame. L'Esprit, ou l'Ame qui apperçoit est une substance simple, indivisible, & immatérielle. Or je vois à cette heure mon papier qui est blanc, & l'encre qui est noire, j'entends une personne qui chante dans une autre chambre, je sens la chaleur du feu, auprès duquel je suis assis, je goute la pomme que je mange, & tout cela dans le même instant. Donnez donc tel sens qu'il vous plaira à votre terme de modification; „ & je demande, est-il possible qu'une seule substance non étendue, & indivisible puisse avoir dans le même instant des modifications non seulement différentes, mais incompatibles même, & opposées, telle que le blanc, & le noir? Ou faut-il supposer des parties séparées dans une substance indivisible, dont l'une fera pour des idées blanches, une autre pour des noires, une troisième pour des rouges; & ainsi des autres sensations infinies, que nous avons en différentes sortes, & en différents degrés? Nous les pouvons pourtant appercevoir toutes distinctement, & par conséquent elles sont toutes autant d'idées distinctes, & quoiqu'il y en ait qui soient diamétralement opposées, comme la chaleur, & le froid nous les pouvons sentir en même tems.

10. Si on veut, à prendre les termes pour ce qu'ils signifient, cet argument de M. Locke ne prouve autre chose, si non qu'il est impossible qu'on ait plusieurs sensations différentes, & opposées tout à la fois; & qu'ainsi il est faux qu'on

sente ce qu'on sent : conclusion qui ne paroît pas infiniment raisonnable. Pour donner donc aux termes, dont est composé l'argument de M. Locke, une apparence de raisonnement. Il faut dire que cet Auteur a prétendu, qu'il est impossible que l'Ame ait un si grand nombre de sensations tout à la fois, supposé qu'elle soit une substance simple, indivisible, & immatérielle; & que par conséquent il faut convenir, puisqu'elle les a réellement, que c'est une substance composée de différentes parties, qui seront chacune en particulier le sujet d'une de ces différentes sensations. Mais si c'est-là la pensée de Monsieur Locke; elle est assurément démentie par l'expérience : quand je vois du blanc, & du noir, & qu'en même tems j'entends un concert, je flaire une fleur, je sens la chaleur, je goute une faveur, l'expérience m'apprend que c'est le même-moi qui est affecté de ces différentes sensations; & que ce moi qui est le sujet qui voit, est aussi celui qui sent, qui goute &c. Ce ne sont donc pas des différentes parties, qui soient les différents sujets de ces différentes sensations. C'est donc un seul *moi*, c'est-à-dire, une substance simple, indivisible, & immatérielle. Cela supposé, comme M. Locke le suppose aussi, on ne peut du moins que de voir qu'il y a un extrême embarras dans son argument. Mais cet embarras sert de preuve au sentiment du P. Malebranche, que nous n'avons aucune idée de notre Ame, ni de ses sensations, ou idées, comme il plaira à M. Locke de les appeller, mais qui seront toujours des manières d'être, ou modifications de l'Ame. Certainement si nous connoissions aussi clairement la nature de l'Ame, & de ses modes, comme nous connoissons clairement la nature de l'étendue, & les modes qui lui conviennent, ainsi que le prétend M. Locke, nous n'aurions pas plus de peine à comprendre, comment l'Ame simple, & indivisible peut recevoir tout à la fois une si grande variété de modifications, ou sensations, que nous n'en avons à comprendre, comment un morceau de cire peut recevoir successivement une variété infinie de figures, & être tantôt rond, tantôt quarré &c.; car il faut qu'il dépende également de la

nature.

nature de l'Âme de pouvoir être affectée de plusieurs sensations tout à la fois, comme il dépend de la nature d'une étendue finie de pouvoir être bornée successivement par une infinité de figures différentes. On pourra juger après cela, si M. Locke a eu soin de placer assez bien le trait de raillerie, avec lequel il achève son bel argument. „ Jusqu'ici j'avois ignoré com-
 „ ment la sensation se faisoit en nous; on prétend que c'en
 „ est-là une explication: mais puis-je dire de bonne foi que
 „ je suis plus savant à cette heure que je ne l'étois! Et si c'est-
 „ là nous guérir de notre ignorance, le mal ne devoit-il pas
 „ être bien léger, puisqu'il n'a fallu que le charme de quel-
 „ ques chétives paroles; *probatum est*.

11. Après la raillerie M. Locke revient au sérieux. „ Mais
 „ encore un coup, continue-t-il, & pour parler sérieusement,
 „ quoique puisse signifier le mot modification; lorsque je réflé-
 „ chis sur la figure de l'une des feuilles d'une violette, n'y
 „ a-t-il pas-là une nouvelle modification dans mon Âme?
 „ aussi bien que lorsque je pense à sa couleur pourpre? Et
 „ mon Âme ne fait-elle, ne souffre-t-elle rien de nouveau,
 „ quand je vois cette figure en Dieu? L'idée de cette figure,
 „ dit-on, est en Dieu, soit: mais elle peut être en Dieu sans
 „ que nous l'y voyions; L'Auteur en tombe d'accord. Dès
 „ le moment donc que je la vois, n'y a-t-il point de nouvelle
 „ modification dans mon Âme? S'il y en a, alors c'est aussi
 „ bien une modification de l'Âme de voir une figure en Dieu,
 „ que d'avoir l'idée de la couleur pourpre; & ainsi cette di-
 „ stinction ne vaut rien. Si au contraire, lorsqu'on voit en Dieu
 „ une figure qu'on ne voyoit pas quelques minutes auparavant,
 „ il n'y a point de nouvelles modifications dans l'Âme, s'il n'y
 „ a ni action, ni passion de plus qu'il n'y avoit auparavant,
 „ quelle différence y a-t-il entre voir, & ne voir pas?

12. On a vu ci-dessus que pour voir un objet, selon le P. Malebranche, il faut que l'idée de cet objet affecte l'esprit, & cause en lui une passion, ou modification, qui soit la perception de cette idée. Sans doute donc qu'il ne suffit pas que
 l'idée

l'idée d'un objet, par exemple, l'étendue & figure intelligible du soleil existe en Dieu pour voir le soleil; il faut de plus que cette figure intelligible se fasse l'objet immédiat de l'esprit; car l'esprit ne peut appercevoir immédiatement le soleil matériel. Or le soleil intelligible devient objet immédiat de l'esprit, lorsqu'il agit sur lui, & cause cette passion, ou modification qui en est la perception. Mais quoique la perception, qu'a l'esprit de l'objet intelligible qui l'affecte immédiatement, soit une modification de l'esprit, qu'il sent en lui-même, comme ses autres modifications par sentiment intérieur, s'ensuit-il que l'objet intelligible, qui n'est pas certainement la perception qu'on en a, & qui est pourtant l'idée de l'objet matériel, soit lui-même une modification? En vérité de telles objections faites si sérieusement ne peuvent que confirmer le sentiment de M. Baile, & de M. des Maizeaux sur M. Locke, que cet Auteur entreprend quelque-fois d'attaquer des ouvrages, sans s'être donné la peine de s'informer des sentiments qu'ils contiennent.

13. M. Locke fait ensuite deux réflexions sur ces paroles du P. Malebranche, que le sentiment est une modification, que Dieu peut causer en nous, quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre Ame, qu'elle en est capable. La première est, pourquoi lorsqu'on rappelle dans sa mémoire une violette, la couleur de cette fleur ne fera pas une idée aussi bien que sa figure, qu'à la vérité il est permis à tout homme de donner tel sens, qu'il trouve à propos aux termes dont il se sert, mais que s'il se sert de deux mots, où les autres se feroient contentés d'un, il est obligé de donner quelque raison de cette distinction, que pour lui il trouve que la couleur d'une fleur est tout autant l'objet immédiat de son esprit, que sa figure, & par conséquent, selon la définition même du P. Malebranche, cette couleur doit être une idée. Dans la seconde réflexion M. Locke s'étend à prouver, qu'il faut que l'idée d'une fleur, & quant à sa couleur, & quant à sa figure ait existé en Dieu de toute éternité;

d'où

d'où il veut conclure apparemment, que puisque l'idée de la couleur est en Dieu, aussi-bien que l'idée de la figure, il faut admettre qu'on voit la couleur en Dieu, aussi-bien que la figure.

14. On peut s'affurer de plus en plus par la première réflexion, que M. Locke n'est pas ennemi des répétitions; & ce n'est qu'à regret qu'on se trouve par là dans l'engagement de devoir souvent répéter les mêmes réponses. On a déjà fait voir que si la couleur est une sensation de l'Âme, comme en convient M. Locke, elle doit être une modification de l'Âme; mais que la figure intelligible, qui est l'objet immédiat de l'esprit, quand on regarde un cercle matériel, ne sauroit être une modification de l'Âme. On a fait voir que la couleur étant, selon M. Locke, une perception des qualités secondes de la matière, qui n'a rien de semblable à ses qualités réelles; & la perception de la figure étant au contraire, selon lui, la perception d'une qualité première de la matière, qui est parfaitement semblable à cette perception; il y a bien de quoi faire une distinction entre ces deux genres de perceptions; & que bien loin par conséquent de trouver à redire à ceux qui les distinguent par des noms aussi propres, & aussi précis, que ceux d'idée, & de sentiment, M. Locke devoit, ne voulant se servir que d'un seul terme, avertir que ce terme étoit équivoque, puisqu'il l'applique à signifier deux genres de perceptions tout-à-fait différents. Enfin on voudroit savoir par quelle règle M. Locke peut avancer, que la couleur soit l'objet immédiat de l'esprit qui l'aperçoit. La couleur est, selon lui, une sensation, qui est toute dans l'esprit, & la perception qu'on en a, n'est que cette sensation. Dire donc que la couleur est l'objet de la perception qu'on en a, ou de l'esprit qui l'aperçoit, c'est dire, qu'une sensation est l'objet immédiat d'elle-même, ce qui ne peut se dire sans blesser les règles du bon sens.

Du souvenir des sensations .

1. *Raison apparente contre la distinction de l'idée, & du sentiment tirée du souvenir des sensations.* 2. *Du souvenir en général, & de ses différentes sortes.* 3. *Explication physique des différentes sortes du souvenir.* 4. *Pourquoi le souvenir redonne ordinairement une legere impression de la lumiere, & des couleurs, & non des autres sentiments.* 5. *Preuve de la distinction de l'idée, & du sentiment tirée de la doctrine, & des contradictions de M. Locke sur le souvenir.* 6. *Exemple de la prévention des hommes dans les jugements qu'ils portent des Auteurs.*

1. **L**E souvenir des sensations, dont on a été affecté, & que l'on n'éprouve plus actuellement, pourroit donner lieu à une objection assez considérable en apparence, ^{contre le sentiment} que nous n'avons d'autre connoissance, ni d'autre perception de nos sensations, que nos sensations mêmes. Il semble, pourroit-on dire, que quand on rappelle dans son souvenir une douleur qu'on a sentie, mais qu'on ne sent plus, l'on ait une idée de cette douleur fort différente de la perception qu'on en avoit, en la sentant actuellement. Il ne fera donc pas inutile d'éclaircir cette difficulté, quoique je ne sache pas que personne l'ait encore opposée au P. Malebranche: j'espère même que l'éclaircissement que j'en vais donner, servira d'une nouvelle confirmation à la doctrine de cet excellent Auteur.

2. Le souvenir se fait en nous, lorsqu'une pensée nous revient dans l'esprit, & qu'elle se trouve jointe avec un sentiment, ou une conviction intérieure, que nous l'avons déjà eue autrefois. Je me fers du mot de pensée, parceque ce terme dans l'usage qu'en font les Philosophes, est un terme général, qu'ils appliquent également aux connoissances, & aux sensations, ou, pour parler avec M. Locke, aux perceptions des qualités premières, & aux perceptions des qualités secondes de

de la matiere. Chacun pourra se convaincre par sa propre expérience de la justesse de cette définition. Et c'est aussi à l'expérience à démêler les différences, que nous éprouvons dans notre souvenir, selon les différentes circonstances.

Elle nous apprend en premier lieu, que l'attention ou l'application de l'esprit nous fait quelquefois ressouvenir des objets que nous avons vus, ou des pensées que nous avons eues; & que d'autrefois ces objets, & ces pensées nous reviennent dans l'esprit, sans que nous le voulions, & cela par une cause tantôt intérieure, & inconnue, de sorte que nous ne saurions dire ce qui excite en nous le souvenir de ces choses, & tantôt extérieure, de sorte que nous pouvons nous appercevoir, que c'est ce que nous voyons, ou écoutons actuellement, qui nous rappelle le souvenir de certains objets, & de certaines pensées, qui ont déjà été présentes à notre esprit.

Secondement, l'expérience nous apprend qu'il y a certaines choses, & certaines pensées, dont nous nous souvenons très-distinctement. Je me rappelle très-distinctement la physionomie d'un ami, que j'ai coutume de fréquenter; il en est de même des pensées qui me sont les plus familières. Mais aussi l'expérience ne m'apprend que trop, que la plupart des fois je ne puis me ressouvenir que d'une manière générale, confuse, & indéterminée de la plupart des objets, & des pensées qui m'ont passé par l'esprit, sur tout des objets que je n'ai vus qu'en passant, & des pensées auxquelles je n'ai donné qu'une légère attention. Je ne me souviens que d'une manière confuse, & générale de la figure d'un grand nombre d'herbes, dont je fais les noms, & que j'ai vues dans les cabinets des Botanistes. Je me souviens d'une manière générale & confuse, qu'en telle, & telle occasion, j'ai eu certaines pensées sur le sujet dont il étoit question; mais je ne puis me rappeler ces pensées, telles que je les avois, & telles qu'elles me venoient dans l'esprit l'une après l'autre; quoique je me souviens qu'alors elles y étoient fort distinctes.

Troisièmement l'expérience m'apprend qu'en regardant le So-

leil je vois une figure exactement ronde , que mon Ame est affectée d'un sentiment très-vif de lumiere , & de couleur , & que ce sentiment est accompagné d'un autre sentiment de peine , de douleur , ou d'une chaleur ardente qui m'offense la vue . Mais dans le souvenir que j'en ai , je remarque une grande différence entre le souvenir de la figure de cet Astre , le souvenir de sa lumiere , & celui de la chaleur ardente qu'il a excitée dans mon œil . Quant à la figure , elle se représente aussi nettement à mon esprit , que lorsque je l'ai vue : la figure qui est présente à mon esprit dans le souvenir , est précisément la même qui lui étoit présente , quand je tournois mes yeux vers le Soleil . C'est une figure exactement ronde . Quant au sentiment de lumiere , & de couleur , je sens que le souvenir me le redonne , mais beaucoup plus foible , que celui dont j'étois affecté en regardant le Soleil . Enfin quant au sentiment de la chaleur brulante , le souvenir ne me le redonne pas d'une façon particuliere , & déterminée ; je fais seulement qu'en voyant le Soleil , j'étois affecté d'un certain sentiment douloureux opposé à l'amour de la félicité qui regne toujours en moi . Ainsi il y a cette différence entre le sentiment de couleur , & presque tous les autres sentiments ; que par le souvenir de la couleur , l'Ame s'en trouve affectée actuellement , quoique d'une maniere plus legere , & cela avec conviction intérieure , qu'elle en étoit affectée plus vivement en regardant l'objet coloré ; au lieu que la plupart des autres sensations ne reviennent dans l'esprit par le moyen du souvenir , que d'une maniere générale , & confuse ; de sorte que le souvenir qu'on en a , ne consiste précisément , que dans une certaine conviction intérieure d'avoir été en telle , ou telle occasion , plus ou moins agréablement , ou désagréablement affecté . Pour peu qu'on se consulte soi-même , on trouvera qu'on a beau penser aux saveurs , aux odeurs agréables , ou désagréables qu'on a éprouvées , on ne peut se rappeler , ni se dire précisément , ce que c'est que cette sensation dont on n'est plus affecté .

3. Voila ce que l'expérience me fait connoître de mon propre

pre souvenir . Si je réfléchis ensuite aux causes physiques de ces différences que j'y éprouve , je trouve le raisonnement parfaitement conforme à l'expérience . 1. Le raisonnement ne me permet pas de douter que les objets , qui se font appercevoir par les sens , n'impriment dans le cerveau certaines traces , & certains ébranlements , qui sont la cause occasionnelle la plus prochaine de la perception de ces objets : les pensées sensibles , c'est-à-dire , les perceptions accompagnées de sentiments que nous avons à l'occasion de ces objets , doivent faire aussi de semblables impressions dans le cerveau . De là il suit que lorsque les esprits animaux coulent de nouveau dans les traces des objets , ou que les vibrations qu'ils ont causées dans les fibres du cerveau , s'excitent de nouveau , il faut que ces objets se présentent de nouveau à l'esprit ; & comme les traces des objets sont liées avec celles qui ont été imprimées par la perception qu'on en a eue , ces objets ne se présentent à l'esprit qu'avec la conviction intérieure , qu'on en a déjà eu la perception , en quoi consiste précisément le souvenir . Ainsi quand les traces causées par les objets , & par les pensées sensibles qui y ont rapport , viennent à s'effacer entièrement ; si un de ces objets vient une autrefois à tomber sous nos sens , c'est comme si nous le voyions pour la première fois , parcequ'il n'y a plus de trace , ou d'ébranlement , qui soit cause de la conviction intérieure de l'avoir déjà aperçu une autrefois . De là il paroît que pendant que l'Ame est unie au corps , la faculté qu'elle a de se souvenir , dépend des traces qui s'impriment dans le cerveau , ou de la disposition des fibres à recevoir telle , ou telle vibration ; d'où il suit que les causes du souvenir actuel sont toutes celles , qui peuvent faire couler de nouveau les esprits animaux dans les traces des objets , ou redonner aux fibres l'ébranlement , que ces objets leur ont causé par leur action sur les sens . Ces causes sont tantôt l'attention de l'Ame en vertu des loix générales de l'union de l'Ame , & du corps ; tantôt la disposition mécanique du cerveau , tantôt la présence d'un objet extérieur , ensuite de la liaison des traces , d'où suit la liaison des idées ,

Les

Les traces, qui se conservent telles qu'elles ont été imprimées par les objets, & par nos pensées, soit par une heureuse disposition du cerveau, soit par le soin qu'on a de les tenir nettes par un fréquent exercice, sont cause qu'on se souvient des choses d'une manière très-claire, très-précise, & très-distincte : mais si ces traces commencent à s'effacer, elles ne peuvent plus représenter les choses avec toutes leurs déterminations, telles qu'elles furent déjà aperçues : ainsi elles sont qu'on ne se souvient des choses que d'une manière générale, confuse, & indéterminée.

Enfin pour expliquer par le moyen de ces traces, & de ces vibrations les différences que nous avons trouvées dans le souvenir de la figure du Soleil, dans le souvenir de sa lumière, & de sa couleur, & dans celui de la chaleur ardente qu'il a excitée en nous, il faut remarquer que l'idée d'une figure n'étant pas une sensation de notre Ame, elle n'est pas susceptible du plus, ou du moins ; elle est immuablement en elle-même ce qu'elle est. Ainsi quelque léger que soit l'ébranlement, que l'attention excite dans les fibres du cerveau, pourvu qu'il soit semblable à celui, que cette figure y a causé, son idée se doit représenter à notre esprit aussi nette, & précisément telle que nous l'avons vue. Mais la lumière, & la couleur étant des sensations de l'Ame, elles sont susceptibles du plus & du moins, elles peuvent être plus ou moins marquées ; plus ou moins profondes, plus ou moins vives, & elles le sont à mesure que l'ébranlement, qui en est l'occasion, est plus ou moins fort. Or l'attention de l'esprit n'est pas pour l'ordinaire capable d'exciter un ébranlement aussi fort que l'impression des objets extérieurs ; & voilà pourquoi dans le souvenir de la lumière, & des couleurs, on en a un sentiment beaucoup plus foible, que quand on les a devant les yeux. Mais si par quelque cause extraordinaire, comme dans le délire, dans l'ivresse, & quelquefois dans les songes, il arrive que cet ébranlement soit aussi fort, que si l'objet agissoit sur les yeux, alors le sentiment de lumière, & de couleur sera aussi vif, que si cet objet étoit présent,

& l'Ame fera disposée à le croire réellement présent.

4. Or la raison, pour laquelle ordinairement parlant, le souvenir est capable de nous redonner une impression legere de la lumiere, & des couleurs, & non de la douleur, de la chaleur, & des autres sentimens, c'est que pour être affecté d'un sentiment de lumiere, & de couleur, il ne faut qu'un leger ébranlement dans les fibres du cerveau. Le feu d'une petite bougie à un éloignement très-considérable, la clarté de la Lune, dont les rayons ne sont pas capables de causer le moindre mouvement dans l'esprit de vin, malgré leur réunion au foyer d'un miroir ardent, ont pourtant assez de force pour ébranler le nerf optique de façon à nous donner la sensation de la lumiere, & des couleurs. Au lieu que pour causer de la douleur, ou de la chaleur, il faut un ébranlement d'autant plus violent, que la lumiere du Soleil est plus forte, p. e. que celle de la Lune: & les physiciens savent quelle disproportion il y a de l'une à l'autre: ils savent aussi que la force des qualités diminuant en raison inverse des quarrés des distances, il doit y avoir une prodigieuse différence entre l'action d'une bougie à un pouce de l'œil, où à peine cause-t-elle un peu de chaleur, & son action à la distance d'où on peut la voir, & où par conséquent elle conserve assez de force pour exciter un ébranlement suffisant à causer le sentiment de la lumiere, & des couleurs. De là il suit que l'attention, & l'application de l'esprit cause occasionnelle du souvenir d'un objet pouvant bien causer un ébranlement leger dans les fibres du cerveau, mais non pas un ébranlement violent, le souvenir peut bien être capable de nous redonner un sentiment foible de la lumiere, & des couleurs, qui est l'effet, & la suite d'un ébranlement très-leger; mais qu'il n'est pas capable pour l'ordinaire de nous redonner un ébranlement assez fort, pourqu'il soit suivi d'un sentiment de douleur, de chaleur &c. Car il n'y a certainement point de sensation, qui pour être produite n'exige dans les fibres du cerveau un mouvement beaucoup plus grand, que celui qui suffit pour la lumiere, & les couleurs.

Et

Et c'est là un effet bien reconnoissable de la sagesse de l'Auteur de la Nature dans les loix de l'union de l'Ame, & du corps: car l'imagination étant si nécessaire pour les usages de la vie, il falloit que l'homme pût conserver la peinture des objets qu'il a vus; mais il n'étoit d'aucune nécessité qu'il pût se redonner par le moyen du souvenir, les autres sentiments, dont il est affecté par l'attouchement, & les autres sens. Il arrive pourtant quelquefois que l'impression causée dans le cerveau par une pensée sensible est si forte, qu'elle ne peut s'exciter sans causer dans les fibres un ébranlement assez violent, pour affecter l'Ame d'un sentiment actuel de douleur. Il y a des gens, qui ne peuvent entendre parler de certaines opérations de Chirurgie dans quelques parties délicates du corps, ni même y penser sans ressentir une peine, ou un chatouillement douloureux dans ces mêmes parties. Mais une dissertation physique plus étendue seroit ici hors de place.

5. Je reviens donc à M. Locke, qui me fournit lui-même une preuve de la nécessité de distinguer l'idée du sentiment par rapport au souvenir. „ Il n'y a personne, dit cet Auteur l. 4. „ chap. XI. p. 5., qui ne sente la différence qui se trouve „ entre contempler le Soleil, selon qu'il en a l'idée dans sa „ mémoire, & le regarder actuellement: deux choses dont „ la perception est si distincte dans son esprit, que peu de ses „ idées sont plus distinctes l'une de l'autre. M. Locke attribue à l'esprit une faculté active de se rappeler les idées simples qu'il reçoit par voie de sensation. Il établit cette faculté l. 2. chap. X.: mais il nie en plusieurs endroits de ses ouvrages que l'esprit puisse former de lui-même originairement aucune idée simple. Cela posé, je demande, si l'esprit en rappelant dans sa mémoire la perception, ou idée simple, que la vue du Soleil a causée en lui, se rappelle la même idée, ou perception qu'il avoit alors, ou si c'est une idée distincte. Si c'est la même, M. Locke se contredit visiblement, puisqu'il établit ici que l'idée du Soleil, quand on le contemple dans sa mémoire, est si distincte de l'idée qu'on en a en le regardant, qu'il

y a peu d'idées auffi diftinctes : fi c'est donc une idée tout-à-fait différente , il est faux que l'esprit ait la faculté de se rappeler les idées simples qu'il reçoit par la voie de sensation . La mémoire confistera donc, non plus à se rappeler les mêmes idées de sensations , mais à en former d'autres , & à les leur substituer ; ce qui renverse déjà tout d'un coup la notion de la mémoire, qui confiste à se rappeler les idées qu'on a eues, & non à en former d'autres. Outre cela si les idées qu'on se rappelle, font diftinctes des idées qu'on a eues, je demande, ces idées font-elles simples, ou font-elles composées, elles ne peuvent être simples, puisqu'il n'est pas au pouvoir de l'esprit d'en former aucune, selon M. Locke ; elles ne peuvent non plus être composées ; car outre que la mémoire est souvent passive, selon M. Locke, & fans aucune action de la part de l'esprit, il faudroit pour composer ces idées, ou que l'esprit pût former les idées simples, dont elles doivent être composées, ou que les idées simples qu'il reçoit par voie de sensation, fussent toujours les mêmes dans sa mémoire ; que l'idée p. e. , qu'il a en regardant le Soleil, fût la même que l'idée qu'il en a en le contemplant dans sa mémoire . Or de toutes ces propositions, que l'on donne à choisir à M. Locke, il n'y en a aucune, qui ne détruise visiblement ses principes. Où trouver donc le dénouement de ces difficultés ? On ne peut le trouver que dans la distinction de l'idée, & du sentiment ; quand on rappelle dans son souvenir le Soleil qu'on a vu, l'idée de sa figure se représente la même à l'esprit ; mais quant au sentiment de lumiere le souvenir ne le redonne, que d'une maniere infiniment plus foible, que celle dont on est affecté en le regardant.

Ces paroles qui suivent dans l'examen de M. Loche ; „ j'ai „ considéré l'hypothèse du P. Malebranche avec tout le desin- „ tereffement, & toute l'attention possible ; mais de quelque „ côté que je l'envisage, elle me paroît aussi peu, même „ moins intelligible qu'aucune autre, me donnent lieu de finir ce Chapitre, en remarquant que l'autorité de M. Locke est

beaucoup plus à craindre pour la vérité, que la force de ses raisonnemens. Que sert-il de dissimuler? Combien de Lecteurs, qui n'auront peut-être compris que bien peu de chose aux objections de M. Locke, & moins encore à la doctrine du P. Malebranche, sur tout de la façon dont elle est exposée par son adverfaire, se trouveront pourtant bien persuadés par ces dernières paroles, que le système du P. Malebranche sur la nature, & l'origine des idées, ne renferme tout au plus que les rêves d'un bel esprit. Il y aura même des personnes d'esprit & de capacité, mais qui n'ayant pas le loisir, ou la patience d'approfondir par elles-mêmes la doctrine du P. Malebranche, & qui étant prévenues en faveur de M. Locke, soit par sa réputation, soit par la lecture superficielle de quelqu'un de ses ouvrages, seront bien aises de pouvoir se reposer sur son examen du jugement, qu'ils doivent porter d'un Auteur aussi célèbre que Malebranche, & pouvoir par là, sans qu'il leur en coûte aucun travail, se flatter qu'ils en jugent avec connoissance de cause. J'eus occasion une fois de m'entretenir avec un homme très-estimable par son caractère, & ses connoissances en fait de Mathématique, & d'Eloquence, & qui tient un rang assez illustre dans la République des Lettres. Le discours tomba, je ne fais comment, sur M. Locke: le Savant m'en témoigna faire un grand cas: je lui demandai son sentiment sur le P. Malebranche, dont je lui dis que j'avois fort goûté la lecture: les illusions sublimes? me répondit-il, avec un air, & un ton de voix assez méprisant, sans ajouter autre chose. Je n'eus pas de peine à m'appercevoir d'où venoit ce trait; & aussi ne pus-je m'empêcher de lui repliquer, qu'un bon mot de Voltaire, si pourtant c'en est là un, ne devoit pas décider du mérite d'un Auteur. Je voulus ensuite entrer en matière, mais je reconnus que mon Savant n'étoit guère versé dans la lecture de M. Locke, ni guère informé de ses sentimens, non plus que de ceux du P. Malebranche, qu'il méprisoit par le même préjugé, par lequel il estimoit M. Locke. J'ai réfléchi depuis combien est vraie la remarque de l'Abbé de Villiers dans

ses réflexions sur les défauts d'autrui : „ malheur à un ouvrage,
 „ quelque bon qu'il soit, qui donne lieu à un bon mot.

C H A P I T R E I V.

Solution de quelques autres difficultés de M. Locke .

1. Difficultés , & méprises de M. Locke sur l'union , que met le P. Malebranche entre la volonté , & la représentation des idées.
2. Eclaircissement de ces méprises . 3. Contradiction de M. Locke au sujet des idées de quantité , qui sont en Dieu . 4. Explication générale . & indéterminée de l'origine des idées , opposée par M. Locke au sentiment du P. Malebranche . 5. Réfutée par le parallele des deux sentiments .

I. „ **L**A récapitulation de la doctrine du P. Malebranche,
 „ continue M. Locke , qui suit ces dernières paroles,
 „ m'est tout-à-fait incompréhensible : *Ainsi nos Ames dépendent*
 „ *de Dieu en toutes façons . Car de même que c'est lui , qui leur*
 „ *fait sentir la douleur , le plaisir , & toutes les autres sensations ,*
 „ *par l'union naturelle qu'il a mise entr' elles , & nos corps , qui*
 „ *n'est autre que son décret , & sa volonté générale ; ainsi c'est*
 „ *lui , qui par l'union naturelle qu'il a mise aussi entre la volonté*
 „ *de l'homme , & la représentation des idées , que renferme l'im-*
 „ *menfité de l'Etre Divin , leur fait connoître tout ce qu'elles con-*
 „ *noissent , & cette union naturelle , n'est aussi que sa volonté géné-*
 „ *rale . Cette phrase , l'union de nos volontés aux idées , que*
 „ *renferme l'immenfité de Dieu , me paroît fort extraordinaire .*
 „ & je ne vois guère quel jour elle peut répandre sur sa do-
 „ ctrine , M. Locke ajoute , que cette phrase lui parut si inintel-
 „ ligible la première fois qu'il la lut , qu'il soupçonna d'abord
 „ qu'il y avoit quelque faute d'impression dans l'édition in 4 :
 „ dont il se servoit ; ce qui lui en fit consulter une autre in-
 „ 8 . , mais qu'il trouva le mot de volonté dans l'une , &
 „ dans l'autre .

2. Si au lieu de consulter l'édition in 8., M. Locke se fût contenté de bien consulter l'édition in 4. qu'il avoit entre les mains, il auroit vu que la phrase du P. Malebranche, qui l'a si fort allarmé, n'est pas telle qu'il la rapporte : *l'union de nos volontés aux idées*; mais *l'union de nos volontés à la représentation des idées &c.*, ce qui fait un sens bien différent, comme nous le verrons bien-tôt. Mais pour aller d'abord à la source des doutes, & des difficultés de M. Locke, il paroît que ce qui lui a rendu la récapitulation du P. Malebranche si incompréhensible, n'est autre chose que l'engagement qu'il a pris ci dessus de n'attacher au terme d'union d'autre signification, que celle de la jonction immédiate de deux surfaces. Mais quoique le mot *union* dans sa signification originale ait été employé à signifier un tel contact, s'ensuit-il qu'on n'ait pu ensuite l'employer en d'autres sens, comme à signifier la bienveillance réciproque de deux amis, ou le rapport d'action, & de passion qu'il y a entre une cause, & son effet? En vérité c'est une chose tout-à-fait incompréhensible que M. Locke soit si attaché à la première institution des termes, que lors même qu'on parle de l'immenfité de Dieu, ou de l'étendue de l'esprit, il ne veuille pas qu'on puisse attacher à ces termes d'autre signification, que celle qu'ils ont par rapport aux choses matérielles, pour lesquelles on les a d'abord employés. Cependant il est bien clair que le sens, dans lequel ce mot *union* a été employé par le P. Malebranche dans sa récapitulation, est bien éloigné de celui d'une jonction matérielle; & que même il ne peut signifier autre chose qu'un rapport établi par une volonté générale de Dieu. entre une cause occasionnelle, & son effet : c'est ainsi qu'il dit que l'union naturelle de l'Ame avec le corps est cause des sensations de l'Ame, parceque Dieu par une loi générale a établi les mouvements du corps causes occasionnelles des sensations de l'Ame : & c'est ce rapport établi par la volonté de Dieu entre l'Ame, & le corps, que le P. Malebranche appelle du mot d'union naturelle de l'Ame, & du corps. Il en faut dire autant du rapport, que Dieu a aussi établi entre

tre la volonté, & la représentation des idées. L'expérience ne nous permet pas de douter que notre attention ne soit très-souvent suivie de la représentation des idées; & la raison démontre que ces idées ne sont pourtant pas des productions de notre esprit: nos volontés ayant donc été par une loi générale de Dieu établies causes occasionnelles de la représentation de plusieurs idées, le P. Malebranche a pu dire avec toute raison que l'union naturelle de nos volontés avec la représentation des idées (qu'on a déjà cémenté être en Dieu nous fait connoître plusieurs choses que nous connoissons, tout aussi-bien que l'union naturelle de nos Ames avec nos corps nous fait avoir les sensations, dont nous sommes affectés à leur occasion. Cela posé, je voudrois demander à M. Locke ce qui fait qu'il a trouvé si extraordinaire, si inintelligible, si incompréhensible cette phrase: *l'union de nos volontés à la représentation des idées*; & qu'il n'a pas trouvé telle cette autre: *l'union naturelle de nos Ames avec nos corps*, apparemment c'est que ces mots, *union de l'Ame, & du corps* sont dans la bouche de tout le monde; & que c'est une phrase d'usage dont on se sert en toute occasion. Mais dois-je croire qu'il arrive ici à M. Locke, comme au commun des hommes, de se servir de cette phrase sans y attacher aucune idée déterminée? Qu'il me soit donc encore permis de demander, M. Locke parlant de l'union de l'Ame, & du corps, entend-il par cette phrase, que l'Ame, & le corps sont comme deux surfaces polies jointes exactement par le contact immédiat de toutes leurs parties? Je ne crois pas que les partisans de M. Locke puissent penser de lui faire honneur en lui attribuant une telle pensée. Il n'a pu donc avoir d'autre idée d'une telle union, que celle d'un rapport de cause, & d'effet réciproque entre les pensées de l'Ame, & les mouvements du corps. Or ne devoit-il pas concevoir & par toute la suite du discours du P. Malebranche, & par la comparaison qu'il fait de l'union de l'Ame, & du corps avec celle de nos volontés à la représentation des idées; que cette union ne peut signifier autre chose, si non, que par une institution de l'Auteur de la

nature,

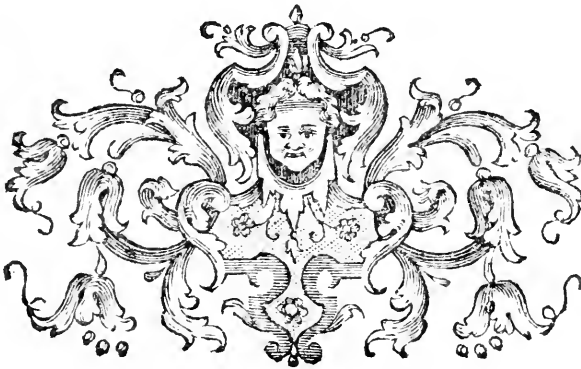
nature, la représentation des idées est souvent une suite de l'attention de notre esprit, & des désirs de notre volonté? Un tel rapport, une telle union, ou liaison de nos volontés, non avec les idées, car cela pourroit signifier que les idées sont apperçues par la volonté; mais avec la représentation des idées: est-ce donc une chose si étrange, si extraordinaire, si inintelligible, si incompréhensible, qu'il ait fallu consulter plusieurs éditions pour s'affurer, si l'Auteur qu'on critique avoit eu vraiment une telle pensée?

3. Tout ce que M. Locke ajoute sur ce même article, n'est qu'une répétition continuelle de ce qu'il a déjà dit: „ ces idées, „ dit-il, qu'on suppose dans l'immensité de Dieu étant des idées „ de quantité, cela semble emporter des notions assez grossières sur ce sujet. Mais M. Locke n'avoue-t-il pas lui-même que Dieu connoit les corps, & qu'il en a les idées? Or nous disons que ce sont ces mêmes idées, telles qu'elles sont en Dieu, qui agissant sur nos esprits nous font connoître les corps.

4. Il dit aussi que l'union de nos volontés à la représentation des idées n'explique pas comment nous voyons ces idées, & „ qu'ainsi autant vaut-il dire que les idées sont excitées en „ nous par le moyen du mouvement de quelque partie de nos „ corps, p. e. des nerfs, ou des esprits animaux, ce qui se fait „ aussi par la volonté de Dieu. Pourquoi, ajoute M. Locke, „ cette dernière explication ne seroit-elle pas aussi claire, & „ aussi intelligible que l'autre.

5. Pour voir si l'explication de M. Locke est aussi claire, & aussi précise, que celle du P. Malebranche, à laquelle il l'oppose, il n'y a qu'à donner un moment d'attention aux différentes questions, qu'on peut faire sur la nature, & l'origine des idées, & auxquelles M. Locke ne touche pas même dans son explication, bien loin de les résoudre. 1. On peut demander avec raison, si le mouvement des nerfs, ou des esprits animaux est cause vraiment efficiente, ou seulement occasionnelle des idées. 2. Supposé que le mouvement n'en soit que la cause occasionnelle, on peut demander, si au moins l'Ame en est la cause

cause efficiente immédiate. 3. Supposé que ni les corps, ni l'Ame ne puissent produire les idées, & qu'il n'y ait que Dieu, qui en puisse être la cause efficiente par son action immédiate sur l'Ame, on peut encore demander, si ces idées, que Dieu donne à l'Ame, sont des modalités de l'Ame même. 4. Supposé enfin, que les idées ne puissent être des modalités de l'Ame, il reste à savoir, si elles sont des Etres créés, & ensuite appliqués à l'Ame; ou si elles sont l'essence même de Dieu, en tant que représentative des Etres créés, & qui se manifeste à nous par son action sur l'Ame. On ne peut douter que toutes ces questions ne soient très-curieuses par elles-mêmes, & qu'il n'importe infiniment de les décider; puisque si le dernier sentiment est vrai, comme le P. Malebranche prétend le démontrer, nous avons une démonstration aussi claire qu'on puisse la souhaiter de l'existence de Dieu, & que de plus nous sommes assurés sur le fondement le plus inébranlable de l'immuabilité des idées des vertus, & des vices, d'où dépend l'immuabilité du droit naturel, & de toute la Morale. Peut-on dire après cela, que l'explication du P. Malebranche, ou tous ces Articles sont discutés, & traités à fond ne disent rien de plus, que l'explication générale, & confuse de Monsieur Locke.



SECTION HUITIEME.

Des quatre différentes manieres d'appercevoir
les différents objets, proposées
par le P. Malebranche.

C H A P I T R E I.

Que l'idée de Dieu, ou l'objet immédiat de l'Esprit,
qui connoit Dieu, ne peut être distingué de Dieu-même.

1. *Doctrine du P. Malebranche sur les quatre différentes manieres d'appercevoir les différents objets.*
2. *Difficulté de M. Locke sur la maniere, dont Dieu pénètre les Esprits, & se découvre à eux.*
3. *Réponse, & explication.*
4. *Solution d'une autre difficulté de M. Locke sur la maniere, dont nous pouvons être assurés de l'existence des corps dans le sentiment du P. Malebranche.*
5. *Troisième objection de M. Locke contre le sentiment du P. Malebranche; qu'il n'y a que Dieu seul qui puisse agir sur l'Esprit.*
6. *Réponse, preuve, que les Esprits ne peuvent agir ni sur les corps, ni sur les autres Esprits.*
7. *Quatrième objection de M. Locke, que l'idée de Dieu, & celle d'un Chérubin sont des idées composées des mêmes idées simples.*
8. *Réfutation, & absurdité d'un tel sentiment.*
9. *L'idée de Dieu est l'idée de l'Etre sans restriction.*
10. *Les attributs de Dieu déduits géométriquement de l'idée de l'Etre sans restriction.*
11. *Cinquième objection de M. Locke, qui n'est qu'une répétition des précédentes.*
12. *Sixième objection de M. Locke sur ce que rien de créé ne peut représenter l'infini.*
13. *Réponse, fausse supposition de M. Locke.*
14. *Que dans la supposition de M. Locke aucun Esprit créé ne seroit jamais capable de connoître l'infini.*
15. *Preuve démonstrative, que l'idée de l'infini n'est pas la perception d'un Esprit fini.*
16. *Septième objection de M. Locke sur ce que le P. Malebranche appelle Dieu l'Etre universel.*

17. Réponse, absurdité du Spinosisme. 18. En quel sens Dieu est l'Être universel. 19. Huitième objection de M. Locke, que le P. Malebranche met en Dieu des Êtres particuliers. 20. Réponse : méprise de Mr. Locke : explication de la doctrine du P. Malebranche. 21. Neuvième objection de M. Locke, qu'il est impossible que l'Être infini représente un Être fini. 22. Réponse. 23. Dixième objection de M. Locke, que Dieu ne peut contenir les corps d'une manière spirituelle. 24. Réponse : contradiction de M. Locke : preuve de la spiritualité de l'Âme. 25. Contradiction de M. Locke, qui propose un autre sens, selon lequel Dieu peut être appelé l'Être universel. 26. Cette notion de l'Être universel ne suffit pas, selon M. Locke, pour que l'Être de Dieu soit représentatif de toutes choses. 27. Réponse.

I. **L**E Pere Malebranche pour abréger, & éclaircir son sentiment sur ce qui regarde la nature des connoissances humaines, distingue dans l'esprit quatre différentes manieres d'appercevoir les différents objets. „ La „ première est, dit-il, de connoître les choses par elles-mêmes. La seconde, de les connoître par leurs idées, c'est-à-dire, par quelque chose qui soit différent d'elles, & qui les représente. La troisième, de les connoître par conscience, ou par sentiment intérieur. La quatrième, de les connoître par conjecture. On connoit les choses par elles-mêmes, & sans idées, lorsqu'elles sont intelligibles par elles-mêmes, c'est-à-dire, lorsqu'elles peuvent agir sur l'esprit, & par là se découvrir à lui. On connoit les choses par leurs idées, lorsqu'elles ne sont point intelligibles par elles-mêmes, soit parcequ'elles sont corporelles, soit parcequ'elles ne peuvent affecter l'esprit, & se découvrir à lui. On connoit par expérience toutes les choses, qui ne sont point distinguées de soi. Enfin on connoit par conjecture les choses qui sont différentes de soi, & de celles qu'on connoit en elles-mêmes, & par idées, comme lorsqu'on pense que certaines choses sont semblables à quelques autres que l'on

„ l'on connoit. Il n'y a que Dieu que l'on connoisse par lui-
 „ même: car encore qu'il y ait d'autres Etres spirituels que
 „ lui, & qui semblent être intelligibles par leur nature, il
 „ n'y a que lui seul, qui puisse agir dans l'esprit, & se dé-
 „ couvrir à lui: il n'y a que Dieu, que nous voyons d'une
 „ vue immédiate & directe, il n'y a que lui qui puisse éclairer
 „ l'esprit par sa propre substance c'est lui qui pré-
 „ siede à notre esprit, selon S. Augustin sans l'entremise d'au-
 „ cune créature: *humanis mentibus nulla interposita natura præsi-*
 „ *det. l. de ver. Relig. c. 55.* On ne peut concevoir que quel-
 „ que chose de créé puisse représenter l'infini; que l'Etre sans
 „ restriction, l'Etre immense, l'Etre universel puisse être
 „ apperçu par une idée, c'est-à-dire, par un Etre particulier,
 „ par un Etre différent de l'Etre universel & infini. Mais pour
 „ les Etres particuliers, il n'est pas difficile de concevoir qu'ils
 „ puissent être représentés par l'Etre infini, qui les renferme
 „ dans sa substance très-efficace, & par conséquent très-intel-
 „ ligible. Ainsi il est nécessaire de dire qu'on connoit Dieu
 „ par lui-même, quoique la connoissance qu'on en a en cette
 „ vie soit très-imparfaite, & que l'on connoit les choses cor-
 „ porelles par leurs idées, c'est-à-dire en Dieu, puisqu'il n'y
 „ a que Dieu qui renferme le monde intelligible, où se trouvent
 „ les idées de toutes choses.

2. J'ai rapporté tout au long ce passage du P. Malebran-
 che, afin que le Lecteur puisse mieux juger de la force des
 objections de M. Locke. „ Dans le septième Chapitre, dit
 „ M. Locke, le P. Malebranche nous marque quatre différen-
 „ tes manieres, dont on peut connoître les choses. La première
 „ est de les connoître par elles-mêmes & il n'y a que
 „ Dieu que nous connoissons de cette maniere. Et en voici
 „ la raison, c'est qu'il n'y a à présent que Dieu, qui pénètre
 „ l'esprit, & qui s'y découvre. Premièrement je voudrois bien
 „ savoir ce que c'est que pénétrer une chose, qui n'a point
 „ d'étendue. Ce sont là des manieres de parler, qui étant
 „ empruntées des corps ne signifient rien, & ne nous démon-

„ trent que notre propre ignorance . A ce que Dieu pénètre
 „ les esprits il ajoute qu'il s'y découvre, comme si l'un étoit
 „ la cause de l'autre, & l'expliquoit . Mais tant que je ne
 „ saurai comprendre la pénétration d'une chose non étendue ,
 „ ce raisonnement sera en pure perte pour moi .

3. Monsieur Locke n'avoit qu'à consulter les Dictionnaires, & il auroit appris ce que c'est que pénétrer une chose non étendue : il auroit appris ce qu'un Philosophe doit favoir beaucoup mieux qu'un Grammairien, que les paroles ne sont pas tellement attachées à une signification, ou, si l'on veut, à leur signification originale, qu'on ne puisse les employer à signifier toute autre chose . Le mot d'Ame, & d'Esprit dans sa premiere origine ne signifie que l'air, le souffie, ou le vent; s'ensuit-il de là que quand on dit que Dieu est un Esprit, & que l'homme a pour Ame une substance pensante qui est un Esprit, s'ensuit-il, dis-je, que ces manieres de parler, parcequ' empruntées des corps, ne signifient rien; à moins qu'on ne conçoive Dieu, & l'Ame de l'homme à la façon de l'air & du vent? En vérité je ne crois pas que M. Locke eût fait sérieusement de telles objections, s'il y avoit un peu pensé. Selon son principe, si on lui eût demandé ce qu'il entendoit par ces expressions familières qu'on rencontre à tout bout de champ, soit dans les discours, soit dans les livres: je suis pénétré de reconnoissance: un tel a l'Ame pénétrée de douleur: rien ne pénétra plus Tibere, que cet événement, comme dit Tacite, ou pour parler le langage même de l'Ecriture, la parole de Dieu pénètre jusqu'au fond de l'Ame &c. M. Locke auroit dû répondre, ou que ces manieres de parler, parcequ' empruntées des corps, ne signifient rien; ou que, si l'on veut s'en faire une idée claire, il faut concevoir d'un côté la douleur qui pénètre l'Ame, l'événement qui a pénétré Tibere, la parole de Dieu qui pénètre le cœur, comme tout autant de liqueurs spiritueuses; & d'un autre côté l'Ame, Tibere, & le cœur, comme des filtres, au travers desquels ces liqueurs s'insinuent. Que M. Locke apprenne donc, que le mot pénétrer l'esprit ne signifie au-

tre chose qu'agir dans l'esprit : c'est ainsi que le P. Malebranche s'en est expliqué lui-même, lorsqu'au mot de pénétrer l'esprit, qui se trouvoit dans les premières éditions de son ouvrage, il a substitué dans les dernières celui d'agir dans l'esprit. Mais quand même le P. Malebranche n'auroit pas même pensé à un tel changement, falloit-il quelque chose de plus qu'un peu d'équité, pour ne pouvoir s'y tromper? Or je ne crois pas qu'en disant que Dieu pénètre l'esprit, pour signifier que Dieu agit dans l'esprit ce qui est la signification naturelle d'une telle phrase en cet endroit, M. Locke veuille soutenir, que cette manière de parler, parcequ'empruntée des corps, ne signifie rien. L'argument donc du P. Malebranche se réduit à celui-ci. Rien n'est intelligible que ce qui peut agir sur l'esprit; puisque de l'aveu même de M. Locke, l'entendement est passif: il n'y a que Dieu qui puisse agir sur l'esprit, comme il a été prouvé ci-dessus; donc il n'y a que Dieu qui soit intelligible, & qui puisse par son action sur l'esprit se découvrir à lui, & les idées qu'il contient. C'est à ce raisonnement que M. Locke devoit répondre, & ne pas gloser assez inutilement sur un terme, dont la signification ne pouvoit lui être inconnue, pour conclure ensuite sans autre, que l'argument du P. Malebranche est en pure perte pour lui.

4. La seconde objection de M. Locke est celle-ci : „ puisque „ nous ne voyons ; ni ne pouvons voir que Dieu, & les idées „ d'une vue directe, & immédiate, comment saurions nous „ qu'il existât quelque autre chose, laquelle nous ne voyons, „ ni ne pouvons voir. On a déjà répondu ci-dessus à cette objection, que la perception qu'on a des objets, quelque sentiment qu'on ait sur la nature, & l'origine des idées, ne suffit pas pour nous convaincre pleinement de leur existence : il y faut de plus quelques raisonnements, qu'on tire de la sagesse, de la véracité, & de la sainteté de Dieu. Et ces raisonnements, que les Cathésiens, & entr'autres M. Arnaud ont poussé avec beaucoup de force, ont lieu dans le sentiment du P. Malebranche, aussi-bien qu'en quelque hypothèse que ce soit.

5. La troisième objection de M. Locke est conçue en ces termes : „ si c'est par le moyen de la pénétration de nos Ames, „ que nous avons une vue directe, & immédiate de Dieu ; „ pourquoi n'avons-nous pas cette vue directe, & immédiate „ des autres esprits, aussi-bien que de Dieu ? Sur cela l'Auteur „ dit, qu'il n'y a que Dieu seul, qui pénètre à présent nos „ esprits. Le P. Malebranche le dit, mais on ne voit pas pour „ quelle raison, si non que cela lui sert à son hypothèse, au „ reste il ne le prouve pas, ni ne se soucie de le prouver, „ à moins qu'on ne prenne pour une preuve ce qu'il ajoute „ de la vue directe, & immédiate, que nous avons de Dieu.

6. Le P. Malebranche a prouvé fort au long, que les esprits n'ont aucune efficace pour agir, ni sur les corps, ni sur les autres esprits. Voici en raccourci une de ses preuves, qui m'a paru très-subtile, & très-convaincante. Nous concevons clairement qu'un esprit ne peut produire aucun effet sur les corps, ou sur d'autres esprits, si Dieu ne lui participe en quelque degré son efficace, & sa puissance. Car de même que l'Être de la créature n'est qu'une participation de l'Être du Créateur, les attributs, la puissance, l'efficace de la créature ne peuvent être que des participations des attributs, de la puissance, de l'efficace du Créateur. Or l'efficace de la puissance de Dieu consiste en ce qu'entre ses volontés absolues, & les effets voulus, il y a un rapport nécessaire ; donc Dieu ne peut communiquer de puissance, & d'efficace aux créatures, qu'en établissant un rapport entre leurs volontés, & les effets voulus. Or nous concevons clairement que ce rapport ne peut s'établir autrement, qu'en tant que Dieu veuille qu'un tel effet soit, lorsque la créature voudra que cet effet soit. Cela posé, deux volontés concourent à la production de cet effet, la volonté de l'esprit qui le souhaite, & la volonté de Dieu qui veut que cet effet soit, lorsque l'esprit le voudra. Or je demande, à laquelle de ces deux volontés doit-on attribuer l'efficace, qui produit proprement, & efficacement un tel effet ? Un peu de réflexion suffit pour faire voir que cet effet est attaché à la

à la volonté de Dieu, comme à sa propre cause, & que la volonté de l'esprit n'est qu'une occasion, ou une condition, qui détermine Dieu ensuite de son décret à le vouloir, & à le produire. Il n'y a donc proprement que Dieu, qui puisse agir dans les corps, & dans les esprits; il n'y a donc que lui, qui puisse, aperçu par les esprits d'une vue directe, & immédiate. Les autres esprits dénués d'une telle efficace ne le peuvent, ni à présent, ni jamais. On ne pourra jamais voir les esprits, que quand il plaira à Dieu de nous manifester les idées archetypes, selon lesquelles il les a créés.

7. La quatrième objection de M. Locke mérite une attention toute particulière. „ Mais, dit-il, quelle vue directe, & immédiate avons-nous de Dieu, que nous n'ayions pas aussi d'un „ Chérubin? Les idées d'existence, de puissance, de connoissance, de bonté, de durée entrent dans l'idée complexe, que nous nous faisons de l'un & de l'autre, avec cette „ différence seulement, qu'à l'égard de l'un, nous joignons „ l'idée d'infini à chaque idée simple, qui entre dans la composition de l'idée complexe, & à l'égard de l'autre, celle du „ fini. Mais pourquoi aurions-nous une vue plus directe, plus „ immédiate des idées de puissance, de connoissance, de durée, „ quand nous les considérons en Dieu, que quand nous les „ considérons dans un Chérubin? La vue de ces idées me paroît „ la même à l'égard de l'un, & à l'égard de l'autre.

8. L'auroit-on jamais pu penser, qu'entre l'idée de Dieu, & l'idée d'un Chérubin, il ne dût y avoir de différence, que du plus & du moins, & que même l'idée de Dieu pût être applicable à un Chérubin? C'est pourtant là une conséquence nécessaire de l'objection de M. Locke, comme je vas le montrer. L'idée de Dieu, & l'idée d'un Chérubin, sont l'une & l'autre, selon M. Locke, des idées complexes composées des mêmes idées simples d'existence, de bonté, de connoissance, de puissance, de durée &c. avec cette seule différence, que quand nous faisons entrer ces idées simples dans la composition de l'idée de Dieu; nous leur joignons l'idée de l'infini; & quand

& quand nous les faisons entrer dans la composition de l'idée d'un Chérubin, nous y joignons l'idée du fini. Cette différence est assurément bien grande, à ne considérer que les termes de fini, & d'infini, & la signification ordinaire qu'on leur attribue; mais à prendre le sens, que M. Locke attache au mot *infini*, on verra qu'en joignant le fini, ou l'infini aux idées simples, qui composent l'idée complexe de Dieu, ou d'un Chérubin, il n'y a que du plus ou du moins de différence, & une différence même, qui n'empêche pas qu'on ne puisse avec toute raison, selon ses principes, appliquer à Dieu l'idée du Chérubin, & au Chérubin l'idée de Dieu. En effet que veut dire, selon M. Locke, joindre l'idée de l'infini aux idées simples d'existence, de connoissance, de puissance, de bonté, de durée &c.? Est-ce concevoir une existence, une connoissance, une puissance, une bonté, une durée absolument infinies? non sans doute, nous avons vu ci-dessus, que M. Locke n'accorde à l'esprit aucune idée d'une chose absolument infinie, mais seulement de l'infinité, c'est-à-dire, le pouvoir de faire des additions continuelles à une idée finie de quantité, sans jamais venir à bout, de telle sorte que l'esprit puisse répéter à son gré ces additions, autant qu'il lui plaira. Joindre donc l'idée de l'infini aux idées simples d'existence, de durée, de connoissance, de puissance, de bonté; c'est simplement connoître que l'esprit peut sans fin répéter ces idées simples, telles qu'il les a reçues par voie de sensation, ou de réflexion, & ajouter ainsi degré à degré, sans pouvoir trouver aucun dernier terme; de telle sorte pourtant que quelque addition que l'esprit ait pu faire à ces idées simples d'existence, de durée, de connoissance, de puissance, de bonté, l'idée, qui résulte de ces additions, est toujours l'idée d'une existence, d'une durée, d'une connoissance, d'une puissance, d'une bonté finies. Et cela parcequ'il est impossible, de l'aveu de M. Locke, que l'esprit puisse jamais arriver à faire un nombre absolument infini d'additions. Cela posé, il est clair que l'esprit devant former l'idée de Dieu, & l'idée d'un Chérubin, en répétant

les idées simples d'existence, de connoissance &c. qu'il a acquises par sa propre expérience, il ne peut, quelque effort qu'il fasse, mettre entre ces deux idées complexes d'autre différence, que celle qui résulte d'un plus grand, ou d'un plus petit nombre d'additions. Supposant ensuite, ce qui est incontestable, que Dieu peut créer des esprits plus parfaits les uns que les autres à l'infini, il est évident que quelque addition, que l'esprit ait pu faire à ses idées simples d'existence, de connoissance, de bonté &c. Dieu peut faire non seulement un esprit, qui possède ces qualités, au point que l'esprit les a poussées; mais un esprit, qui les possède en un degré encore plus parfait, que celui, auquel l'esprit les a élevées par quelque répétition donnée que ce soit. L'esprit ne pouvant donc former l'idée de Dieu, que par de telles répétitions, il s'en suit évidemment que l'esprit ne peut former aucune idée de Dieu, qui ne puisse convenir à un esprit créé possible. Une conséquence si absurde suffit pour démontrer la fausseté du sentiment de M. Locke. On verra plus bas que l'esprit n'a aucune vue directe, & immédiate des autres esprits, & qu'il ne peut les connoître que par conjecture.

9. En attendant, si M. Locke veut savoir quelle vue directe, immédiate nous avons de Dieu, nous lui répondrons que cette vue consiste en ce que pensant à Dieu, l'objet immédiat de notre esprit est l'Être. Parole simple à la vérité, mais qui renferme le sens le plus étendu qu'on puisse concevoir. L'idée de l'Être, n'est pas l'idée d'un Être particulier, qui n'a qu'une certaine mesure de réalité, & de perfections, & auquel manquent les réalités, & les perfections, qui constituent les autres Êtres particuliers. L'idée de l'Être est une idée, qui comprend toute réalité, à laquelle peut convenir le nom d'Être, & qui existe par opposition à ce néant immense, & à ce défaut, ou négation de perfections, qui nous manquent pour être tout ce qui peut être.

10. L'Être ainsi conçu est, parcequ'il est: on ne peut donner de raison de son existence. L'Être est, parcequ'il y a l'Être.

Son existence est donc nécessaire, & son existence n'est que lui-même.

L'Être ainsi conçu est un : car on ne peut concevoir un Être sans restriction hors de l'Être sans restriction. La souveraine perfection ne peut subsister hors de l'Être souverainement parfait.

L'Être ainsi conçu est infini. S'il avoit quelque détermination, qui le bornât à une certaine maniere, ou à un certain genre d'Être, on pourroit concevoir quelque chose au delà de ce genre d'Être : ce ne seroit donc plus tout l'Être. L'Être est, & il est sans restriction : or toute détermination, qui limite à un certain genre, emporte une restriction.

L'Être ainsi conçu est immuable. Rien ne change qu'en perdant quelque détermination de son Être, & en en prenant une nouvelle.

L'Être ainsi conçu est simple. Tout composé est sujet au changement.

L'Être ainsi conçu est éternel, & immense. Il n'a ni commencement, ni fin, ni bornes. Il n'est commensurable ni au tems, ni à l'espace.

L'Être ainsi conçu se connoit lui-même. S'il ne se connoissoit pas, il lui manqueroit une réalité, & une perfection, dont nous avons une idée très-positive, & que nous éprouvons en nous-mêmes.

L'Être ainsi conçu fait tout. Il ne peut se connoître sans tout connoître : car il est tout l'Être. J'entends l'Être essentiel, & pour ce qui est des Êtres contingents, c'est de lui que dépend leur existence.

L'Être ainsi conçu ne peut se connoître sans s'aimer, puisqu'il se connoit souverainement parfait. Il s'aime autant qu'il se connoit aimable ; & cette complaisance infinie qu'il a de ses perfections infinies le rend infiniment heureux.

Voilà ce que nous voyons d'une vue directe, & immédiate de l'idée de Dieu considéré en lui-même, & qui est bien différent de tout ce qu'on peut s'imaginer des Chérubins, des

Séraphins &c. On voit aussi par là que l'idée de Dieu n'est pas une idée complexe, qui résulte de l'assemblage de ses différents attributs, non plus que l'idée d'un triangle n'est pas une idée complexe des différentes propriétés qui lui conviennent; mais de même que les propriétés du triangle se déduisent de l'idée simple qu'on en a, les attributs de Dieu se déduisent aussi de l'idée simple de l'Être sans restriction.

11. La cinquième objection de M. Locke est contre ces paroles du P. Malebranche; qu'il n'y a que Dieu seul, qui puisse éclairer les esprits par sa propre substance. Il attend, dit-il, qu'on lui explique ce que c'est que la substance de Dieu, & ce que c'est que d'être éclairé par cette substance. Mais on croit avoir déjà satisfait à son attente par ce qu'on a répondu plus haut à cette même question.

12. La sixième objection est contre le fondement de la preuve qu'apporte le P. Malebranche, qu'on ne peut connaître Dieu qu'en lui-même. Ce fondement est qu'on ne peut concevoir, que quelque chose de créé représente l'infini. „ Moi, dit M. Locke, je ne puis pas concevoir qu'il y ait „ dans quelque esprit fini aucune idée positive, qui renferme „ l'infini jusqu'à le représenter pleinement, & clairement, „ comme il est. Je ne trouve pas que l'infini soit pleinement, „ & positivement représenté à l'esprit de l'homme, ou que „ l'esprit de l'homme le renferme. Il faudroit pourtant sup- „ poser, si l'argument de l'Auteur étoit bon, que la raison, „ pourquoi Dieu éclaire nos esprits par sa propre substance, „ est qu'une chose créée n'est pas assez grande pour représen- „ ter l'infini; ce qui fait que nous ne concevons l'infinité de „ Dieu, que parceque sa propre substance infinie est présente „ à nos esprits.

13. Pour que l'argument du P. Malebranche soit bon, il est faux qu'il faille supposer que l'esprit renferme, & comprenne pleinement l'infini; il faut seulement supposer que l'esprit aperçoit l'infini, ou que l'objet immédiat de la perception de l'esprit, quand il pense à l'infini, est réellement infini. Nous

avons

avons fait voir ci-dessus qu'il y a bien de la différence entre comprendre pleinement l'infini, & l'appercevoir simplement; quoiqu'il plaise à M. Locke de confondre toujours ces deux choses: nous avons aussi montré que quoiqu'il y ait contradiction, qu'un esprit fini comprenne, ou renferme l'infini, il n'y en a aucune à admettre que l'esprit apperçoive l'infini; & que bien loin de là, il y a des raisons incontestables, qui prouvent que l'esprit en a une perception très-réelle.

14. Il me suffira donc ici de remarquer, que si l'objection de M. Locke étoit bien fondée, il s'ensuivroit que non seulement l'esprit n'a présentement aucune idée de l'infini, mais qu'il est même impossible que l'esprit puisse jamais connoître une chose infinie, & qu'il puisse par conséquent jamais voir Dieu face à face, ou le voir comme il est. Pour connoître l'infini tel qu'il est, il faut, selon l'objection de M. Locke, une idée qui le renferme, & qui le fasse comprendre pleinement. Or, selon M. Locke, l'idée qui représente un objet, n'est que la perception qu'on a de cet objet; pour connoître donc l'infini, il faut une perception, qui renferme l'infini, & le comprenne pleinement. Or est-il que toute perception d'un esprit fini étant nécessairement finie, elle ne peut ni renfermer l'infini, ni le comprendre pleinement. Donc si pour connoître l'infini il falloit que l'esprit de l'homme renfermât l'infini, & pût se le représenter pleinement, aucun esprit fini ne pourroit jamais connoître l'infini, & l'homme, quoiqu'en dise l'Écriture, ne pourroit jamais connoître Dieu tel qu'il est, ni le voir face à face.

15. On ne peut se tirer de cet embarras qu'en avouant de ces deux choses l'une, ou qu'une perception finie puisse renfermer, & représenter pleinement l'infini, ce qui est manifestement absurde; ou que l'idée, qui représente l'infini tel qu'il est, & par le moyen de laquelle l'esprit peut le connoître, doit être à la vérité l'objet immédiat de la perception de l'esprit; mais qu'elle ne sauroit être la perception même de l'esprit: ce qui fait voir que la distinction entre l'idée, & la

perception est plus essentielle, que M. Locke ne l'a pensé, quand il a entrepris de combattre le P. Malebranche sur ce sujet.

16. Monsieur Locke venant ensuite à examiner de plus près ce même argument du P. Malebranche, y remarque deux, ou trois choses qui le confondent, comme il s'en exprime lui-même. „ La première est qu'il appelle Dieu l'Être universel, „ ce qui doit signifier, ou que Dieu renferme tous les autres „ Êtres, & n'est qu'un aggregé de tout ce qui existe. Et en „ ce sens là, l'Univers peut être appelé l'Être universel; ou „ bien Dieu est l'Être en général, ou pour dire la même chose, „ l'idée de l'Être abstraite de toutes les divisions inférieures de „ cette notion générale, & de toute existence particulière. „ Mais on ne peut concevoir que Dieu soit l'Être universel „ dans l'un, ou dans l'autre de ces sens.

17. Le P. Malebranche nomme Dieu l'Être universel d'après S. Thomas, & tous les Théologiens, pour signifier l'Être sans restriction, l'Être infini, l'Être qui comprend dans son éminente simplicité toute réalité, toute perfection. Cet Être ainsi universel n'est pas l'aggregé de tous les Êtres particuliers qui existent, comme l'Univers: car quoique l'Univers comprenne tous les Êtres particuliers qui existent, il ne comprend pas cependant toute la réalité, & toute la perfection qu'on peut concevoir, comme il paroît par ce qui a été dit ci-dessus de l'idée; & par cela même que nous pouvons concevoir des especes d'Êtres qui n'existent pas dans l'Univers, ou un plus grand nombre à l'infini dans chaque espece qui existe. Et c'est ce qui démontre évidemment l'absurdité du Spinosisme, qui attribue à l'Univers la notion de la Divinité, c'est-à-dire de ce qu'on peut concevoir de plus parfait, pendant qu'on conçoit actuellement, que l'Univers ne comprend, ni ne peut comprendre toutes les réalités, & toutes les perfections qu'on peut concevoir. L'Univers ne se connoit point, quoiqu'en disent les Stoïciens fondés sur les raisonnements les plus pué-
 qui

qui jouisse en lui-même d'un bonheur infini ; souverain , & immuable . L'Univers étant composé de parties , il est par sa nature sujet à la dissolution , & à la corruption . Mais c'est là le comble de l'impiété de transférer , comme dit l'Apôtre S. Paul ad Rom. c. 1. ,, l'honneur qui n'est dû qu'au Dieu ,, incorruptible à l'image d'un homme corruptible , & à des ,, figures d'oiseaux , de bêtes à quatre pieds , & de serpents ; ou ce qui revient au même , à l'aggrégé de toutes ces choses qui est l'Univers .

18. L'Être universel n'est pas non plus l'idée de l'Être abstraite de toutes les divisions inférieures . Nous concevons clairement que l'Être ainsi abstrait ne peut non plus exister , que l'animalité , ou l'humanité en général . Ce n'est qu'en considérant la propriété commune , que tous les Êtres , même les plus imparfaits ont d'exister , qu'on conçoit l'Être abstrait de toutes ses divisions ; & l'Être ainsi conçu est par conséquent ce qui présente à l'esprit le moins de réalité , & de perfection . M. Locke veut-il donc nier que Dieu ne soit un Être , qui comprenne toute réalité , & toute perfection , ou prétend-il seulement que l'Être , qui comprend toute réalité , & toute perfection , ne puisse être appelé l'Être universel ? Cependant M. Locke ne craint point d'avancer que l'Être universel ne peut être pris qu'en l'un , ou l'autre des deux sens qu'il propose ; & cela , après avoir été si étrangement frappé dès l'entrée de l'ouvrage du P. Malebranche , de l'assurance de cet Auteur à prétendre qu'il ne puisse y avoir d'autre manière de voir les objets extérieurs , que les cinq qu'il propose , malgré la foiblesse de l'esprit humain , qui doit toujours nous tenir dans une humble défiance de nos propres lumières . Il y a certainement lieu de s'étonner , que M. Locke se dispense lui-même de cette humilité , & de cette modestie qu'il prêche aux autres ; qu'il ne veuille pas par un principe d'humilité , que le P. Malebranche soutienne que sa division est exacte ; pendant qu'on démontre qu'il y a contradiction qu'elle ne le soit pas ; & qu'ensuite il prétende que l'Être universel ne doive absolument
avoir

avoir que l'une, ou l'autre des deux significations qu'il lui donne ; pendant qu'il n'y a rien qui prouve, que cette division soit exacte, & qu'au contraire on peut prouver sans peine qu'elle ne l'est pas ; & cela de l'aveu même de Mr. Locke, comme on le verra plus bas. En vérité on voit bien que M. Locke ne se fert pas de la même balance pour peser ses propres opinions, & celles des autres.

19. „ La seconde chose, que j'ai à remarquer, continue M. Locke, c'est que le P. Malebranche appelle les idées, „ qui sont en Dieu, des Etres particuliers Mais avec „ quelle ombre de raison peut-il dire que Dieu est un Etre „ universel, & que les idées, que nous voyons en Dieu, sont „ des Etres particuliers, après avoir dit ailleurs que les idées, „ que nous voyons en Dieu, ne sont pas différentes de Dieu „ même.

20. Le P. Malebranche ne dit nulle part, que les idées soient des Etres particuliers en Dieu ; il dit d'après tous les Théologiens, que les Etres particuliers sont renfermés en Dieu, en tant que Dieu renferme dans sa simplicité toutes leurs réalités, & leurs perfections ; mais sans les défauts, ou négations, dont ces réalités sont nécessairement accompagnées dans les Etres particuliers finis, & limités. Les idées des Etres particuliers ne sont donc que l'essence même de Dieu, en tant qu'elle comprend toute leur réalité, & qu'elle peut agir selon ce rapport sur l'esprit pour les lui manifester. C'est ce que le P. Malebranche explique fort clairement dans les paroles suivantes, que M. Locke lui-même rapporte : „ mais pour les „ Etres particuliers il n'est pas difficile de concevoir qu'ils „ peuvent être représentés par l'Etre infini qui les renferme „ tous, & qui les renferme par conséquent très-spirituellement, „ & très-intelligiblement.

21. „ Pour moi, ajoute M. Locke, je trouve autant d'impossibilité à ce qu'un Etre simple & infini, en qui il n'y a ni variété, ni ombre de variété représente un Etre fini, que j'en trouve à ce qu'un Etre fini représente un Etre infini.

22. Dieu est tout parfait. Donc il contient toute réalité, & toute perfection. Donc il n'y a aucune réalité, aucune perfection dans les Etres finis, qui ne se trouve en Dieu éminemment (ce mot a déjà été expliqué plus haut) quoiqu'en Dieu il n'y ait ni variété, ni ombre de variété. Cela posé, je raisonne ainsi: un Etre infini, & tout parfait peut sans préjudice de sa simplicité, & sans aucune variété renfermer la réalité, & la perfection du fini, & du moins parfait: le fini, & le moins parfait ne peut contenir en aucune façon la réalité de l'infini, & du plus parfait. Or est-il que tout ce, qui renferme la réalité d'une chose, peut représenter cette chose, & ce qui ne renferme pas cette réalité, ne peut la représenter. Donc l'Etre infini, & tout parfait peut représenter l'Etre fini, & imparfait; & l'Etre fini, & imparfait ne peut représenter l'Etre infini, & tout parfait.

23. „ Aussi ne vois-je pas, continue M. Locke, que de ce „ que l'Etre infini renferme toutes choses spirituellement, elles L. II. C. VIII. „ doivent être si fort intelligibles; puisque je n'entends pas ce P. 15. „ que c'est que renfermer spirituellement une chose matérielle.

24. Outre ce qui a été dit ci-dessus sur ce sujet, on prie M. Locke de faire attention à ce qu'il dit dans son Ouvrage de l'entendement, que les idées, ou perceptions des qualités premières de la matiere, c'est-à-dire, de l'étendue, de la figure, de la solidité, du mouvement sont parfaitement semblables à toutes ces choses, que ces qualités sont les archetypes des perceptions que nous en avons, & que ces perceptions leur sont exactement conformes. Cela posé, on seroit curieux de savoir, si M. Locke s'entend mieux lui-même, quand il nous dit que la perception d'une Ame spirituelle est parfaitement semblable à un triangle, à la figure, & au mouvement d'un cheval, qu'il n'entend le P. Malebranche, quand il dit d'après tous les Théologiens, que Dieu renferme les choses matérielles d'une manière spirituelle, & intelligible. Par quel droit Monsieur Locke veut-il donc qu'on reçoive ses opinions, qui sont sujettes aux mêmes inconveniens, que celles des autres, sans avoir

avoir l'avantage de pouvoir être prouvées, & qu'on rejette d'autre part des vérités qu'on prouve très-bien, sous prétexte qu'on ne comprend pas la manière dont elles sont, contre cette règle commune de la Logique, qu'on ne doit pas rejeter ce qui est clair, parcequ'on ne peut comprendre ce qui est obscur; & comme si la géométrie ne nous fournissoit pas des démonstrations qu'une chose est, sans qu'on puisse comprendre comment elle est?

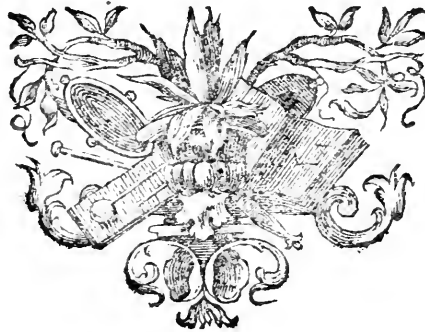
Si M. Locke se retranchoit à dire qu'on peut au moins douter, que l'Ame ne soit elle-même matérielle; nous lui répondrons, que quand même il seroit certain qu'elle l'est, cela ne serviroit de rien à le tirer d'embaras. Pour connoître l'infini, dit M. Locke, il faut une idée, ou perception, qui renferme l'infini. Donc, lui dirons nous, pour voir une montagne, il faut une idée, ou perception, qui renferme cette montagne: or est-il qu'une Ame matérielle contenue dans le cerveau, ou dans le corps d'un homme, ne fauroit renfermer la grandeur d'une montagne. Donc &c.

25. „ De plus, continue M. Locke, je ne comprends que
 „ ces deux manières, dont il est possible que Dieu renferme
 „ quelque chose, savoir, ou comme un aggregé ou
 „ bien comme ayant la puissance de produire toutes choses.

26. Voici donc un troisième sens, dans lequel on peut appeler Dieu l'Etre universel. Car on peut bien appeler Etre universel celui, qui renferme toutes choses en lui-même, & M. Locke avoue, que de cette manière Dieu renferme à la vérité toutes choses en lui-même. Tout ce qu'il ajoute, c'est que cette manière n'est pas telle, qu'il faudroit pour faire que son Etre fût représentatif de ces choses. Et voici la raison, sur laquelle il s'appuie: „ C'est qu'alors, dit-il, son Etre
 „ nous étant représentatif des effets de sa puissance, il devoit
 „ nécessairement nous représenter tout ce que Dieu est capable de produire.

27. Et moi tout aucontraire je soutiens, que si Dieu a la puissance de produire toutes choses, & que de cette manière

il renferme toutes choses, il faut que son Etre soit représentatif de toutes choses. En effet la puissance de Dieu, n'est pas une puissance aveugle. Si Dieu a de toute éternité la puissance de produire toutes choses, il a de toute éternité la connoissance de toutes choses. Or le Rien n'est pas connoissable, donc pour connoître toutes choses, il a fallu, ou que toutes choses existassent de toute éternité, & fussent l'objet immédiat de la connoissance de Dieu, ce qu'on n'oseroit soutenir, ou que l'Etre même de Dieu, qui renferme la réalité de toutes choses, soit représentatif de toutes choses. Donc la proposition du P. Malebranche, attaquée par M. Locke, est essentiellement vraie, que Dieu renferme toutes choses, même les corps spirituellement, & intelligiblement. Mais quoique l'Etre de Dieu soit en lui-même représentatif de toutes choses, il ne s'ensuit pas qu'il doive nous les représenter toutes. L'Etre de Dieu n'est représentatif d'un objet par rapport à notre entendement, que quand il agit sur notre entendement, comme cause exemplaire de cet objet: & cette action dépendant entièrement de la volonté de Dieu, il est clair que Dieu peut représenter à l'esprit tantôt un objet, & tantôt l'autre, selon qu'il lui plaît d'agir sur l'entendement, comme cause exemplaire de ces objets. Et cette action de Dieu dans l'état, où nous sommes, est une suite des loix générales de l'union de l'Ame, & du corps.



De la connoissance des corps.

1. *Difficulté de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche; que les corps ne sont pas intelligibles par eux-mêmes.*
2. *Réponse: contradiction de M. Locke.*
3. *L'idée que nous avons de l'étendue est très-parfaite, selon le P. Malebranche*
4. *Difficulté de M. Locke.*
5. *Opposée aussi au P. Malebranche par M. Arnaud.*
6. *Réponse du P. Malebranche à M. Arnaud.*
7. *Réponse à M. Locke: distinction des propriétés générales & particulières des corps.*
8. *La cohésion n'est pas une propriété essentielle aux corps en général.*
9. *Objection frivole de M. Locke.*
10. *Réponse.*
11. *Autre objection frivole de M. Locke sur les deux épithètes de distinctes & de fécondes, que le P. Malebranche attribue aux idées qui sont en Dieu.*
12. *Réponse.*
13. *Difficulté de M. Locke contre le sentiment du P. Malebranche; que le désir ou attention est cause occasionnelle de la représentation des idées, tirée de ce que ce désir n'a jamais fait voir à personne l'angle, qui est immédiatement au dessus de l'angle droit.*
14. *Réponse: que la connoissance d'un tel angle suppose une entière compréhension de l'infini.*
15. *Difficulté de M. Locke contre le sentiment du P. Malebranche, que nous voyons les corps en Dieu, tirée de ce que tous les Philosophes n'ont pas la même idée des corps.*
16. *Réponse: que les Carthésiens n'ont jamais pensé que l'étendue sans solidité fit le corps, comme M. Locke le leur impute.*
17. *Que tous les hommes ont la même idée de l'étendue; quoiqu'il y en ait, qui croient que quelque étendue peut être sans solidité source de ce préjugé.*
18. *Que selon la doctrine même de M. Locke la solidité est une suite nécessaire de l'étendue.*
19. *Que l'idée de la solidité, ou impénétrabilité peut donc venir d'autre part que de l'attouchement: contradiction de M. Locke sur cet article.*
20. *Que par l'attouchement on peut tout au plus acquérir l'idée d'une impénétrabilité relative, & extrinsèque.*
21. *Objection de M. Locke, que le P. Malebranche n'accorde pas qu'on*
voie

voie l'idée de la solidité en Dieu. 22. Réponse: M. Locke confond apparemment l'idée de la solidité, qui est une qualité première des corps, avec le sentiment de résistance qu'on éprouve en les touchant, qui est une qualité seconde. 23. Réflexions critiques de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche. 24. Première réflexion. 25. Réponse. 26. Deuxième réflexion. 27. Réponse. 28. Troisième réflexion. 29. Réponse: distinction entre une connoissance très-parfaite, & une connoissance infiniment parfaite. 30. Quatrième réflexion. 31. Réponse.

I. „ **E**N second lieu, la seconde maniere de connoître les
 „ choses, dit le P. Malebranche, est par leurs idées,
 „ c'est-à-dire par quelque chose de différent d'elles-mêmes, &
 „ c'est ainsi que nous les connoissons, lorsqu'elles ne sont pas
 „ intelligibles par elles-mêmes, soit parcequ'elles sont cor-
 „ porelles, soit parcequ'elles ne peuvent pas pénétrer l'Esprit,
 „ & s'y découvrir; C'est là, dit M. Locke, un raisonnement
 „ que je n'entends guere. 1. Parceque je n'entends pas pour-
 „ quoi une ligne, ou un triangle ne seroit pas aussi intelli-
 „ ble, que quelque autre chose que l'on peut nommer
 „ 2. Parceque je n'entends pas ce que c'est que pénétrer
 „ un Esprit.

2. On a déjà fait voir que rien n'est intelligible, que ce qui peut agir sur l'Esprit: car l'Esprit est passif dans ses perceptions, de l'aveu même de M. Locke. Or est-il qu'une ligne, & un triangle matériel ne peuvent agir sur l'Esprit par eux-mêmes. Donc une ligne, & un triangle ne sont point intelligibles par eux-mêmes. On a vu aussi que la phrase, *pénétrer l'Esprit*, ne signifie autre chose qu'agir sur l'Esprit. Le bon sens ne permet pas d'hésiter sur cette signification. Mais on voudroit bien savoir ici, comment M. Locke peut accorder son objection avec ce qu'il dit l. 4. c. qu'il est évident qu'on ne peut connoître les objets extérieurs par eux-mêmes? Quelle difficulté que l'Esprit connoisse les objets extérieurs par eux-mêmes, s'ils sont intelligibles par eux-mêmes?

3. C'est donc avec raison que le P. Malebranche assure, que les corps n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous „ ne les pouvons voir que dans l'Être, qui les renferme d'une „ maniere intelligible. Ainsi c'est en Dieu, & par leurs idées „ que nous voyons les corps, & leurs propriétés, & c'est pour „ cela que la connoissance, que nous en avons, est très-par- „ faite : je veux dire (*qu'on remarque bien cette explication*) „ que l'idée, que nous avons de l'étendue, suffit pour nous „ faire connoître toutes les propriétés de l'étendue, & que „ nous ne pouvons désirer d'avoir une idée plus distincte, & „ plus féconde de l'étendue des figures, & des mouvements, „ que celle que Dieu nous en donne.

4. Monsieur Locke aucontraire pense que peu de gens trouveront juste cette doctrine du P. Malebranche; „ Que nous „ connoissons très-parfaitement les corps, & leurs propriétés. „ Qui est l'homme, qui puisse dire qu'il entend parfaitement „ les propriétés, ou du corps en général, ou de quelque corps „ en particulier? Une des principales propriétés des corps est „ d'avoir des parties liées ensemble; car par tout où il y a „ des corps, il faut qu'il y ait cohésion de parties. Mais „ qui entend parfaitement cette cohésion? Et à l'égard des „ corps particuliers, qui connoit parfaitement l'Or, ou l'Aimant, „ & toutes leurs propriétés.

5. On trouve dans le livre des vraies, & des fausses idées de M. Arnaud, une semblable objection faite au P. Malebranche; ou pour mieux dire la même objection tournée un peu différemment. C'est-ce qui m'oblige à rapporter ici en partie le §. 13. du Chap. 22. des réponses du P. Malebranche à M. Arnaud; croyant qu'il y auroit de l'imprudence à vouloir répondre autrement, que l'Auteur, aux objections qu'on a faites à son sentiment.

6. „ Il faut observer, dit le P. Malebranche, que M. Ar- „ naud donne une petite contorsion à mon sentiment pour le ren- „ dre difforme lorsque j'ai dit qu'on voyoit en Dieu „ ses ouvrages, j'ai expliqué comment cela se devoit enten- „ dre.

„ dre. Mais M. Arnaud ne le marque point. Voici son obje-
 „ ction. Selon l'Auteur de la recherche de la vérité, ce qu'on
 „ voit en Dieu, on en a une idée claire, on le voit par lu-
 „ mière: la connoissance qu'on en a est très-parfaite. Or se-
 „ lon le même Auteur, on voit en Dieu les ouvrages de Dieu:
 „ un payfan voit en Dieu le Soleil, son âne, son bled, sa
 „ vigne. Donc un payfan a une connoissance très-parfaite du
 „ Soleil, de son âne &c. Ensuite M. Arnaud prouve bien fé-
 „ rieusement, que rien n'est plus insoutenable que cette pen-
 „ sée, qu'un payfan ait une connoissance très-parfaite de son
 „ âne &c. Mais pour répondre en deux mots
 „ à son raisonnement. Qu'est-ce que voit un payfan, lorsqu'il
 „ regarde son âne? Voit-il la construction de la machine?
 „ Voit-il comment le sang circule dans les arteres, & dans
 „ les veines, & de quelle maniere les Esprits se répandent
 „ dans les muscles de cet animal? Il me semble que le pay-
 „ fan, & le philosophe ne voient autre chose en regardant
 „ un âne, que de l'étendue rendue sensible par la couleur.
 „ Or il est certain que le payfan, aussi-bien que le philosophe
 „ connoit clairement, qu'on peut couper son âne en quatre-
 „ parties, & qu'il peut changer de place. Il fait donc que la
 „ matiere est divisible & mobile. Il en a donc une idée claire,
 „ puisqu'il en découvre les propriétés en la considérant. Je
 „ dis de plus, que s'il s'applique sérieusement à examiner les
 „ différentes figures, dont l'étendue est capable, l'idée qu'il en
 „ a lui fournira de quoi découvrir sans cesse de nouvelles vérités.
 „ L'idée de l'étendue est donc claire. La connoissance de ce
 „ qu'on voit en Dieu est donc très-parfaite, au sens que j'ai
 „ expliqué dans la recherche de la vérité.

7. Selon ces principes, je réponds à M. Locke qu'il faut di-
 stinguer deux sortes de propriétés dans les corps, les unes
 générales, & essentielles à tous les corps, telles que sont
 l'étendue, la solidité, la figure, la divisibilité, & la
 mobilité. Ces propriétés conviennent au corps, en tant que
 corps; & elles constituent proprement l'essence de ce qu'on
 appelle

appelle matiere. Les autres propriétés font particulieres, & seulement essentielles à certains corps: telles font la grosseur, la densité, la configuration, le mouvement, la liaison déterminée des particules insensibles, qui constituent les corps particuliers, comme l'Or, l'Aimant &c. Or quand le P. Malebranche dit, que nous avons une connoissance très-parfaite des corps, il s'explique lui-même, & nous avons fait remarquer ci-dessus cette explication, qu'il entend parler des propriétés essentielles au corps précisément comme corps, c'est-à-dire de l'étendue, de la solidité, de la divisibilité &c., qui constituent la substance du corps en général, & non des corps particuliers, ou de la disposition, & configuration intérieure, qui en constituent l'essence, ou la différence spécifique, que nous ne voyons point; & qu'il est seulement permis de deviner par des conjectures appuyées sur l'expérience, & sur l'analogie des loix de la nature, comme le savent les Physiciens -

8. Quant à ce que dit M. Locke de la cohésion, que c'est une propriété essentielle au corps en général, c'est en quoi il se trompe assurément. Quoique l'on conçoive les parties de la matiere dans une parfaite continuité, ces parties font pourtant toutes distinguées les unes des autres, & comme la matiere est par elle-même dans une entiere indifférence au repos, & au mouvement, il ne peut rien y avoir en elle, qui résiste à la séparation de ses parties. Elles ne font donc liées ensemble par aucune force intrinseque, qui soit une qualité propre à la matiere; & si elles le font dans tous les corps particuliers, ce ne peut être que par une force extérieure, comme je le prouve dans une Dissertation particuliere sur l'attraction; où j'ai même établi une regle générale pour juger sûrement de ce qui est, ou qui n'est pas propriété intrinseque de la matiere, ou de quelque chose que ce soit. J'ai aussi fait voir dans mon ouvrage de l'immatérialité de l'Ame, avec combien peu de fondement M. Locke prétend qu'à cause de l'ignorance, où nous sommes de la cause de la cohésion, nous ne saurions avoir une idée claire de l'étendue.

9. Cependant M. Locke vient à l'explication, que nous avons eu soin de remarquer ci-dessus du Pere Malebranche : „ Mais l'Auteur, dit-il, s'en explique de cette maniere : *je veux dire que l'idée, que nous avons de l'étendue, & le reste.* Après quoi il ajoute : „ Voila ce semble une preuve bien étrange, que nous voyons les corps, & leurs propriétés en Dieu, „ & que nous les connoissons parfaitement, parceque Dieu nous „ donne des idées distinctes, & fécondes de l'étendue, des „ figures, & des mouvements.

10. Je pense que peu de gens trouveront juste la critique, que fait M. Locke au P. Malebranche en cet endroit. Lorsque dans un discours ce qui suit est lié à ce qui précède par un : *je veux dire*, ce qui suit n'a jamais été pris pour une preuve, mais pour une explication de ce qui précède. Le P. Malebranche ne prouve pas, que nous voyons les corps en Dieu; parceque nous avons des idées distinctes, & fécondes de l'étendue, des figures, & des mouvements. Il est bien étrange qu'on lui attribue une telle pensée, après avoir lu le paragraphe en question; mais après avoir prouvé que les corps ne sont intelligibles qu'en Dieu, & que c'est par là que nous en avons une connoissance très-parfaite, il explique que cette connoissance parfaite des corps, ne doit s'entendre que des propriétés générales des corps, c'est-à-dire de l'étendue, des figures, & des mouvements.

11. Monsieur Locke fait ensuite un assez long procès au P. Malebranche sur les deux épithetes de distinctes, & de fécondes, dont il qualifie les idées, que nous voyons en Dieu. „ Effectivement, dit-il, s'il croyoit que nous les voyons en „ Dieu, il devoit aussi croire que nous les voyons telles, qu'elles „ sont réellement en elles-mêmes, de sorte qu'on ne pourroit plus dire, que Dieu nous les donne aussi distinctes, que „ nous pouvons désirer. On ne peut pas non plus dire, que les idées, qui sont en Dieu, soient fécondes : ce mot ne se „ dit que d'une chose, qui est capable d'en produire une autre; une telle expression me paroît ne venir que de cette „ pensée,

„ pensée, où est l'Auteur, que dès que j'ai une fois l'idée de
 „ l'étendue, je puis me former des idées des figures, & des
 „ telles, que bon me semblera. En cela je suis de son senti-
 „ ment; mais c'est un sentiment, qui ne peut nullement venir
 „ de la supposition, que nous voyons ces figures en Dieu; car
 „ les idées ne se produisent pas les unes les autres en Dieu,
 „ mais elles s'y trouvent, pour ainsi dire, en original, telles
 „ & en tel nombre qu'il plaît à Dieu de nous les faire voir.

12. Il ne semble guère convenable qu'une dispute sur les principes de la connoissance humaine, qui meritoit d'être traitée avec la gravité, qui convient à la sublimité des Sciences, vienne enfin à dégénérer en chicane, & en une discussion puérile, & purement grammaticale sur la signification des termes, dont le sens ne sauroit être ambigu. Premièrement quand le P. Malebranche dit, que nous ne pouvons désirer une idée plus distincte de l'étendue, que celle que nous avons; si cette expression *idée distincte* se rapportoit directement à ce qu'il a dit plus haut, que nous voyons ces idées en Dieu, alors la Critique de M. Locke auroit quelque apparence de fondement; mais il est visible par l'endroit cité, que cette expression se rapporte naturellement à ce que l'Auteur a dit immédiatement auparavant, que nous avons une connoissance très-parfaite des corps, en tant que corps; ce qu'il prouve, & explique ensuite en di ant, que nous ne pouvons désirer d'avoir des idées plus distinctes de l'étendue, des figures, & des mouvements, que celles que nous avons. Au reste on a montré ci-dessus, qu'on voit aussi en Dieu les idées générales, par le moyen desquelles on ne connoit que confusément les objets particuliers; ce qui fait voir que le terme *distinct* appliqué aux idées, qui sont en Dieu, en tant qu'elles nous sont manifestées, est juste à tous égards.

Celui de fécond ne l'est pas moins en bon françois; car on peut dire avec assurance, que le P. Malebranche possédoit bien sa langue, malgré le peu de soin, & d'application qu'il avoit donné à l'étude des belles lettres. Le jugement de Mon-
 fleur

sieur De-Fontenelle en doit être un sur-garant pour ceux, qui ne feroient pas en état de goûter les beautés de son style . Or l'épithete *fécond*, comme on peut s'en affurer par les Dictionnaires, & mieux encore par la lecture des bons Ecrivains, s'adapte non seulement aux choses, qui sont capables d'en produire d'autres, mais aussi à celles, qui contribuent en quelque maniere à la production, ou au développement d'autres choses. Et il faut bien que M. Locke l'entende aussi en ce sens; car il avoue que l'idée de l'étendue peut être appelée féconde en son sentiment; & cependant ce n'est pas proprement l'idée de l'étendue, qui produit les idées des figures; mais c'est l'esprit même qui les forme, selon M. Locke, en se servant de l'idée de l'étendue; de sorte que si le mot *fécond* ne pouvoit se dire que d'une chose capable d'en produire une autre, il ne pourroit se dire que de l'esprit, & non de l'idée de l'étendue, pas même dans le sentiment de M. Locke. Mais la vérité est, qu'on appelle fécond tout principe, tout commencement, toute source, qui a une certaine liaison avec toute la suite qui l'accompagne; en sorte que cette suite ait une certaine dépendance de ce principe. Or l'idée claire & distincte d'une figure, comme du cercle, est certainement féconde en ce sens. Il suffit de la contempler avec attention pour en découvrir les différentes propriétés, & les différents rapports. Elle est donc comme la source de la connoissance de toutes les vérités qui en dépendent. C'est par la contemplation de cette idée qu'on vient à connoître, que la tangente fait avec le diametre un angle droit, que le diametre qui coupe la corde à angles droits, la coupe en parties égales, que l'angle, qui est au centre, est double de l'angle à la circonférence, lorsqu'ils sont appuyés sur le même arc; que l'angle dans le demi-cercle est droit, qu'il est aigu dans le plus petit segment, aigu dans le plus grand &c. Il est vrai que notre attention n'est que la cause occasionnelle de la manifestation de toutes ces vérités, mais elles n'en dépendent pas moins de l'idée du cercle, & cela suffit pour qu'on puisse

appeller cette idée féconde , quoiqu' en dise M. Locke .

13. Mais que l'attention soit cause occasionnelle des idées, c'est-ce dont M. Locke ne convient pas. „ Que notre désir, dit-
 „ il, en soit la cause occasionnelle , quelqu'un peut-il affurer
 „ que cela soit réellement vrai? Nous désirons l'Auteur , &
 „ moi, de voir un angle , qui soit en grandeur immédiatement
 „ au dessus d'un angle droit . Dieu a-t-il jamais fait voir à
 „ lui , ou à moi, un tel angle en conséquence de ce désir ?
 „ Personne ne niera que Dieu ne connoisse , & n'ait en lui-
 „ même l'idée d'un tel angle ; mais que Dieu l'ait jamais mon-
 „ tré à qui que ce soit , quelque fortement qu'il l'eût désiré,
 „ c'est de quoi il est bien permis de douter .

14. On a déjà fait remarquer ci-dessus , que tout esprit créé étant fini, peut à la vérité appercevoir l'infini, mais qu'il ne peut le comprendre . L'esprit ne pourra donc jamais, quelque attention qu'il y employe, arriver à connoître une chose, qui supposeroit en lui la compréhension de l'infini . Or la matiere, ou l'étendue étant divisible à l'infini, quelque angle obtus , ou aigu de quelque grandeur qu'on le veuille supposer au dessus ou au dessous d'un angle droit , est tel , qu'entre lui & cet angle droit, il peut y avoir une infinité d'angles moins obtus , & plus aigus . Il n'y a donc point d'angle donné si immédiatement au dessus d'un angle droit , pourvu que leur différence soit une quantité finie, qu'entre cet angle droit , & cet angle donné, il ne puisse y avoir une infinité d'angles plus petits que l'angle obtus donné, & plus grands que l'angle droit . C'est-ce qui feroit aisé de démontrer géométriquement . Pour le connoître donc cet angle, qui est immédiatement au dessus de l'angle droit, il faudroit connoître les différences infiniment petites, qui sont entre les parties infiniment petites de la matiere , & supposer qu'un esprit fini eût parcouru la division infinie de la matiere, ce qui emporte contradiction . Il en est de cet angle comme des incommensurables . Et c'est avec raison que le P. Malebranche expliquant dans ses Méditations chrétiennes p. 41. les vérités, que l'esprit peut découvrir par
 son

son désir, & son attention, fait dire au Verbe, qui instruit l'Ame ces paroles : „ Si tu désires, de découvrir le rapport de „ la diagonale d'un quarré à sa racine, ton désir bien que vio- „ lent, & persévérant fera vain & inutile : car tu demandes par „ ce désir déréglé plus que tu ne peux recevoir.

15. „ Quoiqu'il en soit, continue M. Locke, comment „ l'Auteur pourra-t-il faire que nous ayions une connoissance „ parfaite des corps, & de leurs propriétés, pendant que „ bien des gens n'ont pas les mêmes idées du corps, & pour „ ne pas aller plus loin l'Auteur & moi, par exemple. Le „ P. Malebranche croit que l'étendue toute seule fait le corps, „ & moi, que l'étendue seule ne suffit pas, mais qu'à l'éten- „ due il faut ajouter encore la solidité. Voila donc un de nous, „ qui a une connoissance fausse, & imparfaite des corps, & „ de leurs propriétés.

16. Ni les Carthésiens, ni le P. Malebranche n'ont jamais pensé que l'étendue seule dénuée de la solidité pût faire le corps : bien loin de là, leur sentiment a toujours été, que la solidité est une propriété absolument inséparable de l'étendue. Et c'est précisément sur cet article que le P. Malebranche, & M. Locke ne sont pas d'accord. M. Locke suivant l'opinion d'Épicure, de Gassendi, de Neuton, de Sgravesande, & de plusieurs autres grands Hommes, croit qu'il y a deux sortes d'étendue, une sans solidité, qui fait l'espace vuide, l'autre avec la solidité, qui fait le corps. Descarte au contraire, qui a nié la possibilité du Vuide, & qui a été en cela, comme le prouve bien le Chevalier Digbi précédé par Aristote, Malebranche, & tous les Carthésiens pensent que la solidité est une suite nécessaire de l'étendue. C'est pour cela que parlant de l'essence du corps, ils la mettent dans l'étendue, non qu'ils croient que l'étendue seule sans solidité puisse faire le corps, comme Monsieur Locke semble le leur imputer ; mais parceque dans leur sentiment, l'étendue est la première chose, que nous concevons dans le corps, & de laquelle découlent nécessairement la solidité, la divisibilité, & les autres propriétés des corps.

17. Cette différence de sentiments entre les Philosophes, qui admettent, & ceux qui nient le Vuide, n'empêche pourtant pas qu'ils n'aient tous la même idée de l'étendue, précisément comme étendue. En effet la Géométrie, qui a l'étendue pour objet, est la même pour les uns, & pour les autres. Il y a eu des Philosophes, qui ont cru que la surface des corps pouvoit être détachée de ces corps, & exister par elle-même sans aucune profondeur: cette opinion est à la vérité taxée d'erreur par la plus grande, & la plus saine partie des Philosophes: l'idée pourtant de la surface précisément comme surface, aussi-bien que l'idée de la profondeur, ne laisse pas que d'être la même chez les uns, & chez les autres. L'erreur des premiers venoit de ce que faute d'attention ils ne découvroient pas le rapport nécessaire, qu'il y a entre l'idée de la surface, & celle de la profondeur; & comme en considérant précisément l'idée de la surface il ne trouvoient pas que l'idée de la profondeur y fût contenue, ils se sont portés à croire trop légèrement, que la surface pouvoit être sans profondeur. C'est ainsi qu'un homme, qui n'a point étudié la Géométrie, ne peut se persuader qu'entre les mille angles extérieurs d'une figure de mille côtés, & les dix angles extérieurs d'une figure de dix côtés, il y ait un rapport d'égalité, quoiqu'il ait une idée aussi nette de ces deux figures, en les voyant qu'un Géomètre. Par une raison semblable, ne pourroit-on pas dire aussi, que l'opinion de ceux, qui admettent une étendue sans solidité, vient de ce que considérant l'étendue précisément comme étendue, & ne trouvant pas que cette idée renferme celle de la solidité, non plus que l'idée de la surface renferme celle de la profondeur, ils négligent de considérer avec assez d'attention le rapport de ces idées, & jugent que l'étendue peut être sans solidité sur le même fondement, que ces autres Philosophes ont jugé que la surface pouvoit être sans profondeur, Ceci peut servir de réponse aux raisonnemens de M. Sgravesande en faveur du Vuide. Les Cathésiens prétendent avoir suffisamment répondu aux arguments d'Epicure, & de Gassendi pour la prétendue impos-

impossibilité du mouvement dans le Plein. Ceux que M. Neuton a tirés du cours des Planetes, ont paru presque insurmontables. Cependant M. l'Abbé de Moliere de l'Academie Françoise a su tirer des petits tourbillons du P. Malebranche de quoi faire exécuter aux Planetes dans le Plein les mouvements, que M. Neuton leur a prescrits dans le Vuide. Comme l'autorité ne laisse pas que d'entraîner souvent ceux-mêmes, qui font profession de croire qu'elle ne doit avoir aucun lieu dans les Sciences naturelles, on ne peut douter que l'autorité de Monsieur Neuton ne soit d'un grand poids pour le sentiment du Vuide. Cependant si l'on considère les pensées métaphysiques de ce Philosophe sur la création de la matiere, que j'ai examinée d'après M. Coste dans l'Ouvrage sur l'immatérialité de l'Ame, on se convaincra qu'on peut être un Neuton dans les Mathématiques, pour dire ce qu'on peut dire de plus grand en ce genre, & ne pas laisser que d'être assez médiocre dans la Métaphysique, & dans les principes généraux de la connoissance humaine. Mais quoiqu'il en soit de cette question si débattue entre les plus célèbres Philosophes, il me suffit d'avoir montré que dans l'un, & dans l'autre sentiment, on a une idée claire de l'étendue; puisque cela posé, il est toujours vrai de dire qu'on connoit parfaitement les corps selon leurs propriétés générales d'étendue, de figure, & de mouvement, comme le prétend le P. Malebranche.

18. Mais quoique je ne prétende pas décider, si entre l'idée de l'étendue, & celle de la solidité, il y a un tel rapport que l'une suive nécessairement l'autre, qui est, comme je l'ai remarqué ci-dessus, le point de la difficulté, qui tient le P. Malebranche, & M. Locke en dispute sur l'essence du corps, je ne puis pourtant m'empêcher de faire ici quelque réflexion sur le raisonnement, que fait M. Locke l. 4. chap. 7. p. 5. de son Ouvrage sur l'entendement, pour prouver que c'est une proposition évidente par elle-même, que deux corps ne peuvent être dans le même lieu. Car il me semble que, selon ce raisonnement, M. Locke devoit reconnoître un rapport nécessaire
entre

entre l'idée de l'étendue, & celle de la solidité, & qu'il ne peut, sans se contredire, admettre ensuite une étendue sans solidité. „ Cet Auteur, après avoir dit, que pour ce qui est ; de la coexistence, ou connexion entre deux idées tellement „ nécessaire, que dès que l'une est supposée dans un sujet , „ l'autre le doit être aussi d'une manière inévitable, l'esprit „ n'a une perception immédiate d'une telle convenance, ou „ disconvenance qu'à l'égard d'un très-petit nombre d'idées, „ il ajoute qu'il y en a pourtant quelques-unes, par exemple, „ dit-il, l'idée de remplir un lieu égal au contenu de sa surface, étant attachée à notre idée du corps, je crois que „ c'est une proposition évidente par elle-même, que deux corps „ ne sauroient être dans le même lieu. C'est donc de l'idée de l'étendue, que M. Locke fait naître ici l'idée de la solidité. Un corps ne peut être dans le même lieu, qu'un autre corps, parcequ'il est de l'idée du corps de remplir un lieu égal à sa surface, c'est-à-dire d'être commensurable au lieu qu'il occupe: or est-il qu'un corps ne remplit un lieu égal à sa surface, & ne lui est commensurable que par son étendue; donc c'est en vertu de son étendue qu'un corps est solide, ou impénétrable. Et pour ne laisser aucun sujet d'en douter, si quelque Aristotélien s'avisait ici de faire une difficulté à M. Locke, & de lui dire, que quoiqu'il soit vrai, que tout corps doué de sa quantité doit occuper un lieu égal à sa surface, il n'y a pourtant pas contradiction qu'un autre corps occupe ce même lieu; comment M. Locke s'y prendroit-il pour faire sentir cette contradiction? Il ne pourroit dire autre chose, si non que si un corps d'un pied cubique d'étendue, p. e., pouvoit se placer en un lieu déjà rempli par un autre corps, qui eût aussi un pied cubique d'étendue, il s'ensuivroit que deux pieds cubiques d'étendue, ne feroient qu'un pied cubique d'étendue, en quoi il y a une contradiction manifeste. Or si cette raison est bonne, elle prouve aussi qu'un corps ne peut pas être dans un lieu, qui soit partie d'un espace qu'on suppose positivement étendu & pénétrable. Car alors il y auroit aussi deux pieds cubiques

cubiques d'étendue en un seul pied cubique d'étendue, savoir le pied cubique de l'étendue du corps, & le pied cubique de l'étendue du lieu; & il ne serviroit de rien à dire, que de ces étendues, l'une est pénétrable, & l'autre impénétrable. Ce seroit là une manifeste pétition de principe. Ce seroit dire que le corps est impénétrable, parcequ'il est impénétrable, & non parceque l'idée de remplir un lieu égal à sa surface est attachée à l'idée du corps. A bien prendre donc le sens de ces paroles, elles ne peuvent signifier autre chose, si non que tout corps est son propre lieu intérieur, qui exclut de lui-même toute autre étendue, autrement deux étendues n'en feroient qu'une.

19. Une autre chose qu'il est à propos de remarquer ici, c'est que puisque M. Locke avoue, que nous avons une connoissance intuitive, & très-évidente de la connexion nécessaire, qui est entre l'idée de tout ce qui remplit un certain espace, c'est-à-dire, de tous les corps, & l'idée de la solidité, il est faux que l'idée de la solidité ne puisse s'acquérir que par la voie de l'attouchement, ainsi que M. Locke le prétend l. 2. c. 4. de la solidité. Car si on suppose un homme privé du sens de l'attouchement, mais qui jouisse du sens de la vue, cet homme pourra sans doute acquérir l'idée du corps par le sens de la vue, & par conséquent il aura par la seule vue sans l'attouchement, l'idée d'une chose, qui remplit un lieu égal à sa surface. Or est-il que selon M. Locke entre l'idée de ce qui remplit un lieu égal à sa surface, & l'idée de la solidité il y a une connexion nécessaire, & cette connexion est une de celles, à l'égard desquelles l'esprit a une perception immédiate, & intuitive. Donc l'esprit en vertu de cette connexion, aura par l'idée de l'étendue, acquise par la seule vue sans l'attouchement, l'idée de la solidité, ou impénétrabilité des corps.

20. Outre cela, il est à remarquer qu'il est même impossible, que l'esprit puisse acquérir l'idée de la solidité, ou impénétrabilité par la voie de l'attouchement. Car quoique toutes les expériences, que nous pouvons faire sur les corps, nous con-

vain-

vainquent, qu'il ne nous est pas possible de faire entrer un corps en la place qu'occupe un autre corps, ces expériences ne prouvent cependant qu'une impossibilité relative, c'est-à-dire, eu égard à la force qu'on peut employer pour pouffer un corps dans la place d'un autre, mais elles ne démontrent pas une impossibilité absolue. C'est comme s'il y avoit un rocher, ou un diamant si dur, que quelque force qu'on employât pour le diviser, on ne pût en venir à bout, cela prouveroit bien une dureté invincible à toute force connue, & non pas une dureté absolue : & celui, qui après avoir tâché de rompre ces corps avec ses doigts, & après avoir ensuite employé le marteau, & toutes fortes de machines sans en venir à bout, jugeroit qu'il a acquis par l'attouchement l'idée d'un corps absolument indivisible, feroit sans doute un raisonnement très-faux, & très-grossier. Or je demande, si le raisonnement de M. Locke, qui prétend qu'on acquiert l'idée de l'impénétrabilité, en prenant un caillou entre ses mains, & tâchant ensuite de les fermer, n'est pas un raisonnement tout-à-fait semblable? Outre que si ce n'étoit que par les expériences, que nous savons que les corps sont solides, nous n'aurions que des conjectures fondées à la vérité, mais toujours conjectures, que les corps, sur lesquels nous ne pouvons faire ces expériences, soient solides aussi-bien que les autres. En effet comme les expériences faites sur des corps qu'on ne pourroit diviser, ne prouveroient qu'une indivisibilité extrinseque, & non intrinseque, de même les expériences faites sur les corps, qu'on ne peut faire pénétrer, ne prouvent non plus qu'une impénétrabilité extrinseque, & non intrinseque, & absolue.

21. „ Si je voyois clairement en Dieu, continue M. Locke, les corps, & leurs propriétés, il faudroit aussi que je visse en Dieu l'idée de la solidité. Or c'est ce que l'Auteur n'admet pas, ainsi qu'il paroît par ce qu'il a dit sur ce sujet dans ses éclaircissements.

22. Je ne me souviens pas que le P. Malebranche ait jamais nié,

nié, qu'on vit en Dieu l'idée de la solidité, ou impénétrabilité des corps. Si M. Locke avoit cité l'éclaircissement, où il a cru voir une telle pensée, on feroit plus en état d'en juger. Au reste il est à croire, que M. Locke aura confondu quelque part l'idée de l'impénétrabilité, ou solidité des corps avec ce sentiment de dureté, & de résistance, qu'on éprouve en les voulant diviser, ou pénétrer; & comme le P. Malebranche aura dit sans doute, que cette sensation est une modification de notre Ame, que nous n'apercevons que par sentiment intérieur, M. Locke en aura conclu, que le P. Malebranche n'admet pas que nous voyions la solidité des corps en Dieu, sans se souvenir que cette résistance est une des qualités secondes, qu'il avoue lui-même n'avoir rien de semblable aux qualités réelles des corps, & qu'elle est par conséquent bien différente de la solidité, ou impénétrabilité, telle qu'elle est dans les corps. Au reste je n'ai pas jugé à propos de relire tous les éclaircissements du P. Malebranche pour m'assurer de l'endroit, qui a donné occasion à cette Critique de M. Locke.

23. Monsieur Locke fait enfin plusieurs réflexions critiques sur les paroles suivantes, qui sont les dernières du paragraphe du P. Malebranche: „ Comme les idées des choses, qui sont
 „ en Dieu, renferment toutes leurs propriétés, qui en voit les
 „ idées, en peut voir successivement toutes les propriétés, car,
 „ lorsqu'on voit les choses, comme elles sont en Dieu, on
 „ les voit toujours d'une manière très-parfaite, & elle seroit
 „ infiniment parfaite, si l'esprit, qui les y voit, étoit infini.
 „ Ce qui manque à la connoissance, que nous avons de l'étendue, des figures, & des mouvements, n'est point un défaut de l'idée qui la représente, mais de notre esprit qui la considère.

24 La première est, „ que ce que dit l'Auteur, avance des propriétés des corps, que nous les pouvons voir successivement, est toujours également vrai, soit que nous voyions les idées en Dieu, soit que nous les voyions ailleurs.

25 Aussi le P. Malebranche ne prouve pas, à proprement

parler, que nous voyions les idées en Dieu, parce que nous pouvons voir successivement leurs propriétés, il ne dit cela que pour faire voir, que son sentiment sur la nature des idées, & l'origine des perceptions, s'accorde parfaitement avec la maniere, dont nous connoissons réellement les choses. Dès que nous avons l'idée claire d'une figure, nous savons que nous en pouvons déduire toutes les propriétés de cette figure; & cela doit être ainsi, supposé que nous voyions cette figure en Dieu, puisque l'idée de cette figure, qui est en Dieu, en renferme toutes les propriétés.

26. La seconde réflexion est, „ que ceux, qui s'appliquent, „ comme ils doivent, à la considération de leurs idées, peu- „ vent venir successivement à la connoissance de quelques- „ unes de leurs propriétés; mais que l'on puisse connoître „ toutes leurs propriétés, c'est plus que ne prouve la raison „ que l'Auteur ajoute, que quand on voit les choses, comme „ elles sont en Dieu, on les voit toujours d'une maniere très- „ parfaite.

27. L'idée d'un triangle, qui est l'exemple, dont M. Locke accompagne ici sa réflexion, renferme toutes les propriétés de cette figure, non seulement celles qu'on trouve expliquées dans les Livres d'Euclide, mais aussi toutes celles, qui se présentent à l'esprit, dès qu'on s'applique à la considération de cette figure, & qu'on la compare avec d'autres. Supposé donc qu'un esprit créé s'appliquât pendant toute l'éternité à la considération de cette figure, pourquoi ne pourroit-il pas en développer successivement toutes les différentes propriétés, & les différents rapports? Si on ne les connoit pas tous ces différents rapports, c'est qu'un esprit fini ne peut pas donner une attention actuelle à une infinité de différentes choses distinguées, & déterminées.

28. „ La maniere de voir les choses en Dieu, dit le P. Ma- „ lebranche, est très-parfaite, elle seroit même infiniment par- „ faite, si l'esprit qui les voit étoit infini. Je ne comprends „ pas, replique M. Locke, la distinction qu'il fait ici entre

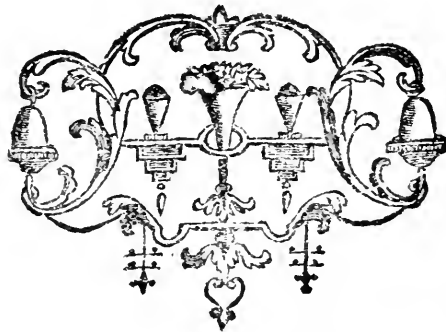
„ une maniere très-parfaite , & celle qui est infiniment
 „ parfaite .

29. Si l'esprit pouvoit voir tout à la fois dans l'idée d'un triangle d'une maniere distincte , & déterminée cette infinité de propriétés , & de rapports qu'il a avec toutes les autres figures possibles , qui sont infiniment infinies , la maniere de voir les choses en Dieu seroit infiniment parfaite , il pourroit connoître Dieu , comme Dieu se connoit lui-même : mais pour cela il faudroit que l'esprit fût infini , car le fini ne peut comprendre l'infini : notre maniere de voir les choses en Dieu n'est pas donc infiniment parfaite . Elle est cependant très-parfaite ; car eu égard à la capacité , & à la condition finie de notre esprit , la maniere de voir un triangle , ne peut être plus parfaite ; puisque nous pouvons par le moyen de l'idée , que nous en avons , en connoître successivement toutes les propriétés . Il n'y a donc dans cette distinction de très-parfait , & d'infiniment parfait , aucun mystere qui dût arrêter M. Locke . Si on lui eût demandé , Neuton , Huigens , Boyle étoient-ils des Hommes très-intelligents , très-éclairés , très-savants ? L'estime qu'il témoigne justement pour ces grands Hommes , ne lui auroit pas permis sans doute d'hésiter un seul moment à répondre qu'ils étoient effectivement tels ; si on lui eût répliqué , ces grands Hommes étoient-ils donc infiniment éclairés , infiniment intelligents , infiniment savants ? il auroit sans doute répondu que non , & il n'auroit pas manqué de se moquer d'un homme , qui n'eût pas compris , ou qui eût affecté de ne pas comprendre la différence qu'il y a entre , être savant , & l'être infiniment .

30. Enfin sur ces paroles du P. Malebranche ; „ que ce
 „ qui manque à la connoissance , que nous avons de l'étendue ,
 „ de la figure , & du mouvement , n'est point une faute de
 „ l'idée qui la représente , mais de notre esprit qui la confi-
 „ dère , *M. Locke fait la réflexion suivante* . Si par idée , on
 „ entend ici l'objet réel de notre connoissance , je conviens
 „ sans peine que le manque de connoissance , que nous trouvons

„ en nous mêmes , est un défaut de notre esprit , & non pas
 „ des choses . Mais si par idée il faut entendre la perception,
 „ ou la représentation des choses dans l'esprit , l'expérience de
 „ ce que je trouve en moi-même , me force d'avouer qu' elle est
 „ très-imparfaite , & très-défectueuse .

31. On doit entendre par idée l'objet réel de notre connoissance , non celui qui existe au dehors ; car M. Locke avoue qu' on ne voit pas les choses immédiatement par elles-mêmes ; mais l'objet intelligible , qui affecte immédiatement notre esprit , & lui représente l'objet matériel . Or le manque de connoissance , que nous avons de l'étendue , & des figures , n'est point une faute de l'objet immédiat , qui nous les représente . Car nous connoissons clairement , que par le moyen de cette étendue sans bornes , qui est présente à notre esprit , nous pouvons nous représenter successivement une infinité de triangles , en prolongeant seulement leur hauteur à l'infini . Si nous ne connoissons donc pas distinctement d'une seule vue cette infinité de figures , ce n'est pas qu'elles ne soient contenues dans l'idée de l'étendue sans bornes , qui les représenteroit toutes à un esprit , qui pourroit embrasser l'infini , aussi distinctement qu'elle nous représente un triangle , ou un quarré ; mais c'est parceque l'esprit , qui les considère , étant fini il ne sauroit embrasser , & comprendre l'infini .



De la connoissance par sentiment intérieur , par laquelle l'esprit apperçoit ce qui est au dedans de lui.

1. Doctrine du P. Malebranche. 2. Objection de M. Locke, que l'idée de l'Ame étant en Dieu, nous devrions avoir l'idée de notre Ame, comme de l'étendue. 3. Réponse. 4. Doctrine de M. Locke, que Dieu nous donne une sensation extérieure des corps, & une sensation intérieure de notre Ame. 5. Obscurité, & absurdité d'une telle doctrine. 6. Preuve du P. Malebranche, que nous ne connoissons pas notre Ame par idée. 7. Objection de M. Locke. 8. Réponse. 9. Autre difficulté de M. Locke. 10. Réponse. 11. Contradiction de M. Locke au sujet de l'espace infini. 12. Preuve contre M. Locke, que l'étendue est la substance des corps, tirée de ses principes. 13. Contradiction de M. Locke dans son objection. 14. Objection de M. Locke contre la distinction de l'idée, & du sentiment. 15. Réponse: preuve démonstrative de cette distinction. 16. Sentiments opposés des Philosophes sur l'idée de l'Ame, & de l'étendue. 17. Quelles sont les premières qualités du corps, & de l'esprit, selon M. Locke. 18. Fausseté démontrée de la doctrine de M. Locke. 19. Equivoque étrange de M. Locke sur la cohésion de la matiere. 20. Contradictions de M. Locke. 21. Qu'à suivre les principes de M. Locke, on ne doit non plus attribuer à l'esprit, la puissance de mouvoir les corps par la pensée, ou aux corps, la puissance de mouvoir par impulsion, qu'on a attribué au piston, la puissance d'élever l'eau. 22. L'Auteur de l'art de penser prétend, qu'on a une idée aussi claire de l'Ame, que de l'étendue. 23. Preuve du contraire par les principes de cet Auteur. 24. Autre chose est un sentiment vif, autre chose une idée claire.

1. „ **L**A troisième maniere de connoître les choses, selon „ le P. Malebranche cité par M. Locke, est par conscience, ou sentiment intérieur, & c'est ainsi que nous

con-

„ connoiffons nos propres Amés ; c'est auffi pour cela que la
 „ connoiffance , que nous en avons , est très-imparfaite ; nous
 „ ne favons de notre Ame , que ce que nous fentons fe paſſer
 „ en nous .

2. „ Cet aveu de l'Auteur , ajoute *M. Locke* , me ramene ,
 „ malgré moi , à cette origine de toutes nos idées , où mes
 „ méditations m'avoient conduit , lorsque j'écrivis mon Livre ,
 „ favoir la ſenſation , & la réflexion . C'est pourquoi je de-
 „ manderai à tout homme , qui eſt du ſentiment du P. Male-
 „ branche . 1. Si Dieu n'avoit pas l'idée de mon Ame , avant
 „ qu'il l'eût créée . 2. Si cette idée , que Dieu en avoit , n'étoit
 „ pas un Etre réel en Dieu . Ces deux chofes étant accordées ,
 „ je demande encore pourquoi mon Ame , qui eſt intimément
 „ unie à Dieu , ne voit pas l'idée d'une Ame humaine , qui
 „ eſt en Dieu , auffi-bien que l'idée d'un triangle , qui eſt
 „ en Dieu .

3. Il n'eſt pas difficile de comprendre par tout ce qui a
 été dit juſqu'ici dans cette réponſe , que la ſenſation , & la
 réflexion , où *M. Locke* s'eſt laiffé conduire par ſes médita-
 tions , ne ſont pas autrement les vraies , & uniques ſources
 de nos idées , comme il voudroit nous le perſuader . Je crois
 l'avoir prouvé dans une Diſſertation particulière ſur ce ſujet .
 Mais ce n'eſt pas ici le lieu d'en parler plus diſſuſément . Ve-
 nant donc aux queſtions , que fait ici *M. Locke* , tout homme ,
 qui eſt du ſentiment du P. Malebranche , pourroit fort bien
 lui répondre . 1. Que quoique les idées de toutes chofes ſoient
 en Dieu , comme on l'a expliqué ci-deſſus , l'idée de l'Ame ,
 auffi-bien que l'idée de l'étendue , il eſt pourtant très-poſſible ,
 que Dieu nous découvre une idée préférablement à toute au-
 tre , puifqu'il eſt libre à Dieu d'agir ſur notre eſprit , en tant
 que ſon eſſence eſt repréſentative d'une chofe , & non en tant
 qu'elle eſt repréſentative d'une autre chofe . 2. Que quelque
 raifon que Dieu puiffe avoir de nous découvrir une idée pré-
 férablement à l'autre , il eſt certain que Dieu nous a manife-
 ſté l'idée de l'étendue , puifque nous l'avons cette idée , &
 que

que nous ne saurions l'avoir autrement ; mais qu'il ne lui a pas plu de nous manifester l'idée de notre Ame, puisque réellement, comme on l'a déjà prouvé, une telle idée nous ne l'avons pas.

Mais comme Dieu fait toutes choses avec sagesse, il n'y a qu'à consulter l'idée, que nous avons de cette sagesse par une humble, & profonde méditation ; & on ne pourra du moins que de la voir briller dans tous les desseins de Dieu. C'est là sans doute que le P. Malebranche a puisé les raisons très-plausibles, & très-conformes à la maniere pleine de sagesse, dont Dieu agit toujours, qu'il apporte en ce même paragraphe, pour expliquer au moins vraisemblablement, pourquoi dans l'état de cette vie, Dieu nous découvre l'idée des corps préférablement à celle de l'Ame, il répète ces raisons dans ses réponses à M. Arnaud, & à M. Regis. Mais il ne les propose en aucun lieu si éloquemment, que dans ses méditations chrétiennes, où il les met dans la bouche du Verbe, qui instruit l'Ame, & répond par ses lumieres au désir, & à l'attention de ceux, qui l'interrogent. Je rapporterai ce discours, quoiqu'un peu long, afin que le Lecteur puisse connoître par cet échantillon, qui est un morceau d'éloquence la plus mâle, & la plus solide, le caractère qui regne dans tous les ouvrages de ce grand Homme.

„ Je ne dois point, mon fils, te donner une idée claire de
 „ ta substance, pour deux raisons principales. Premièrement,
 „ parceque si tu voyois clairement ce que tu es, tu ne pour-
 „ rois plus être uni si étroitement à ton corps. Tu ne le re-
 „ garderois plus comme une partie de toi-même. Malheureux,
 „ comme tu es présentement, tu ne veillerois plus à la con-
 „ servation de ta vie. Enfin tu n'aurois plus de victime à sa-
 „ crifier à Dieu : car au lieu, que par les miseres, qui accom-
 „ pagnent la vie, & par la mort qui la finit, tu t'offres toi-
 „ même en sacrifice à ma justice, à cause que tu regardes ton
 „ corps comme ton Etre propre, tu te croirois au contraire
 „ par la mort delivré de tous maux. Ainsi, étant pecheur, il
 est

„ est juste que tu dépendes, du corps, auquel j'avois seulement
 „ uni l'homme innocent: il est bon que tu te prennes, pour
 „ ainsi dire, pour ton corps, afin qu'en le sacrifiant tu te sa-
 „ crifies toi-même par le supplice dû à tous les pecheurs. Se-
 „ condement, parceque l'idée d'une Ame est un objet si grand,
 „ & si capable de ravir les esprits de sa beauté, que si tu avois
 „ l'idée de ton Ame, tu ne pourrois plus penser à autre
 „ chose. Car si l'idée de l'étendue, qui ne représente que des
 „ corps, touche si fort les Physiciens, & les Géomètres, qu'ils
 „ oublient souvent tous leurs devoirs pour la contempler: si
 „ un Mathématicien a tant de joie, lorsqu'il compare des
 „ grandeurs entr'elles pour en découvrir les rapports, qu'il
 „ sacrifie souvent ses plaisirs, & sa santé pour trouver les pro-
 „ priétés de quelque ligne; quelle application ne donneroient
 „ point les hommes à la recherche des propriétés de leur Etre
 „ propre, & d'un Etre infiniment plus noble que les corps?
 „ Quelle joie n'auroient-ils point à comparer entr'elles par une
 „ vue claire de l'esprit tant de modifications différentes, dont le
 „ seul sentiment, quoique foible & confus, les occupe si
 „ étrangement. Car il faut que tu saches, que l'Ame contient
 „ en elle-même tout ce que tu vois de beau dans le monde,
 „ & que tu attribues aux objets qui t'environnent, ces cou-
 „ leurs, ces odeurs, ces saveurs, & une infinité d'autres sen-
 „ timents, dont tu n'as jamais été touché, ne sont que des
 „ modifications de sa substance. Cette harmonie, qui t'enleve,
 „ n'est point dans l'air qui te frappe l'oreille; & ces plaisirs
 „ infinis, dont les plus voluptueux n'ont qu'un foible senti-
 „ ment, sont renfermés dans la capacité de ton Ame! Or si
 „ tu avois une idée claire de toi-même; si tu voyois en moi
 „ cet esprit archetype, sur lequel tu as été formé, tu dé-
 „ couvrirois tant de beautés, & tant de vérités en le contem-
 „ plant, que tu négligerois tous tes devoirs, tu découvrois
 „ avec une extrême joie, que tu serois capable de jouir d'une
 „ infinité de plaisirs: tu connoitrois clairement leur nature:
 „ tu les comparerois sans cesse entr'eux, & tu découvrois des

„ des vérités , qui te paroîtroient si dignes de ton applica-
 „ tion, qu'aborbé dans la contemplation de ton Etre , plein
 „ de toi-même, de ta grandeur, de ta noblesse, de ta beauté,
 „ tu ne pourrois plus penser à autre chose. Mais, mon fils,
 „ Dieu ne t'a pas fait pour ne penser qu'à toi. Il t'a fait pour
 „ lui. Ainsi je ne te découvrirai point l'idée de ton Etre, que
 „ dans le tems heureux, auquel la vue de l'essence même de
 „ ton Dieu effacera toutes tes beautés, & te fera mépriser tout
 „ ce que tu es pour ne penser qu'à le contempler.

A quoi il faut ajoûter ce que dit le même Auteur dans ce
 même paragafe de la recherche de la vérité; „ qu'encore
 „ que nous n'ayions pas une connoissance entiere de notre Ame,
 „ celle, que nous avons par sentiment intérieur, suffit pour
 „ en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté, &
 „ quelques autres attributs, qu'il est nécessaire que nous sachions.
 Cette démonstration est déduite au long dans les paragraphes,
 qui suivent ceux, que nous venons de transcrire.

4. Il me semble de comprendre quelque chose à ces raisons
 du P. Malebranche; mais j'avoue que je ne comprends rien
 à celle, que M. Locke propose, apparemment pour expliquer,
 selon son sentiment, la différence qu'il y a entre la connois-
 sance des objets extérieurs, & celle de l'Ame. „ Et quelle
 „ autre raison, dit-il, peut-on donner de ce que Dieu nous
 „ montre l'idée d'un triangle, & non pas celle d'une Ame, si
 „ ce n'est que Dieu nous ayant donné une sensation extérieure
 „ pour appercevoir un triangle, sans nous en donner une pour
 „ appercevoir une Ame, il nous a donné seulement une sen-
 „ sation intérieure, par laquelle nous pouvons nous apperce-
 „ voir de ses opérations.

5. Que veut dire M. Locke par sensation extérieure, & sen-
 sation intérieure? Toute sensation étant dans l'Ame, est certai-
 nement intérieure. Il faut donc croire qu'il entend par sensa-
 tion extérieure, une sensation intérieure causée par un objet ex-
 térieur. Mais que la sensation d'un triangle ait une cause ex-
 térieure, & non celle des opérations de l'Ame, que cela fait,

il à ce que Dieu nous montre l'idée d'un triangle, & non celle de l'Ame? Il ne me paroît pas qu'il y ait dans tout ce discours quelque liaison avec ce qui en devoit faire le sujet principal. Il s'agit de savoir, si nous avons une idée de notre Ame, qui nous fasse connoître ses propriétés, ses modes, ses attributs, comme celle, que nous avons d'un triangle, nous fait connoître les propriétés du triangle.

6. Le P. Malebranche prétend que non, & il le prouve évidemment par ce raisonnement, que M. Locke rapporte ensuite : „ l'ignorance, où nous sommes au sujet de nos Ames, „ peut servir à prouver que les idées, qui nous représentent „ quelque chose hors de nous, ne sont point des modifications „ de notre Ame. Car si l'Ame voyoit toutes ces choses, en „ considérant ses propres modifications, elle devoit connoître „ plus clairement son essence, ou sa nature, que celle des „ corps, & toutes les sensations, ou modifications, dont elle „ est capable, que les figures, ou modifications, dont les „ corps sont capables. Cependant elle ne connoît point qu'elle „ soit capable d'une telle sensation, par la vue, qu'elle a „ d'elle-même en consultant son idée, mais seulement par ex- „ périence, au lieu qu'elle connoît que l'étendue est capable „ d'un nombre infini de figures par l'idée qu'elle a de l'étendue.

7. Voici maintenant ce que M. Locke trouve à redire à ce paragraphe. „ Ce paragraphe. dit-il, doit donc prouver que „ les idées, qui nous représentent quelque chose qui est hors „ de nous, ne sont pas des modifications de notre Ame; mais „ au lieu de cela il semble prouver, que la figure est une mo- „ dification de l'espace, plutôt que de notre Ame. Car si le „ but de son argument eût été prouver, que les idées qui „ nous représentent quelque chose hors de nous, ne sont pas „ des modifications de notre Ame, il n'auroit pas dû mettre „ en opposition ces deux choses, que l'esprit ne connoît pas „ toutes les modifications, dont il est capable lui-même, & „ que l'esprit connoît les figures, dont l'espace est capable. „ Au contraire voici en ce cas quelle auroit dû être l'anti-
thèse;

„ thèse; l'esprit connoit qu'il est capable de connoître la figure, & le mouvement sans aucune modification de lui-même, & l'esprit connoit qu'il n'est pas capable d'appercevoir le son, ou la couleur sans quelque modification de lui-même. M. Locke reprend ensuite l'objection qu'il a déjà faite ci-dessus, pour prouver ce qu'on ne lui conteste pas, que l'esprit ne sauroit appercevoir une figure, ou un mouvement, qu'il n'appercevoit pas auparavant, sans qu'il se fasse en lui quelque nouvelle altération, ou modification.

8. Mais tout ceci ne sert qu'à faire voir, que M. Locke jusqu'ici n'a pas fait réflexion, que quand on voit, ou qu'on pense à un triangle, cette vision, ou cette connoissance renferme, selon le P. Malebranche, deux choses fort différentes; l'une est l'idée du triangle matériel, qui n'est autre que le triangle intelligible, que Dieu contient en son essence: l'autre chose est la perception de ce triangle, qui est une passion, & par conséquent une modification de l'Ame. Rien donc n'est plus éloigné du sentiment du P. Malebranche, & de l'état de la question, que l'antithèse, que M. Locke a voulu fournir au P. Malebranche pour la substituer, ou l'opposer à la sienne propre. Car dans le sentiment de cet Auteur il est faux, que l'esprit connoisse qu'il est capable d'appercevoir la figure, & le mouvement sans aucune modification de lui-même: bien loin de là l'esprit connoit, que la perception qu'il a de la figure, & du mouvement est une modification de lui-même; mais que la figure, & le mouvement intelligible qu'il apperçoit, qui est l'idée de la figure, & du mouvement matériel, qu'il ne peut, de l'aveu de M. Locke, appercevoir immédiatement; idée par conséquent, qui est l'objet immédiat de sa perception, que cette idée, dis-je, n'est pas une modification de lui-même. Et c'est pour cela qu'il connoit clairement la figure, & le mouvement, mais que la perception qu'il en a, il ne l'apperçoit que par conscience, ou sentiment intérieur, sans en connoître la nature. Voilà aussi pourquoi l'antithèse, que fait le P. Malebranche dans son raisonnement, ne peut être

plus juste, ni mieux adaptée à ce qu'il doit prouver. L'esprit connoit clairement les modifications de l'étendue, & il ne fait que sentir ses propres modifications, sans les connoître. Donc l'idée, qui lui représente les modifications de l'étendue, n'est pas une modification de l'esprit même; car si les idées des figures étoient des manières d'être, ou des modes de l'Ame, comme l'Ame apperçoit clairement ces idées, elle connoitroit aussi clairement ses propres modes. Et si ses propres modalités lui représentoient clairement la nature des modifications de l'étendue, elles devroient beaucoup mieux lui représenter la nature de ses propres modalités. Or c'est ce qui est faux. Donc &c.

9. Une autre difficulté de M. Locke est celle qui suit :
 „ une chose que je ne saurois m'empêcher de remarquer en-
 „ passant, c'est que le P. Malebranche dit, que l'Ame con-
 „ noit par l'idée qu'elle a de l'étendue, que l'étendue est ca-
 „ pable d'un nombre infini de figures; ce qui est vrai: & peu
 „ après, qu'il n'y a point de figures, que les hommes par
 „ l'idée qu'ils ont de l'étendue, ne reconnoissent être des mo-
 „ difications des corps. On pourroit s'étonner, que l'Auteur
 „ n'ait pas dit des modifications de l'étendue, plutôt que des
 „ modifications des corps, puisque celles-là sont découvertes
 „ par l'idée de l'étendue. Mais la vérité ne souffroit pas une
 „ telle expression. Car il est certain que dans l'espace pur,
 „ ou l'étendue, qui n'est pas terminée, il n'y a nulle distin-
 „ ction de figures, quoiqu'il y en ait dans les corps, qui sont
 „ distincts, & terminés: parce que l'espace simple, ou l'éten-
 „ due étant en elle-même uniforme, inséparable, & immobile,
 „ elle n'admet aucune modification, ou distinction de figures.
 „ *Et plus bas il ajoute*, que cette manière de parler de l'Au-
 „ teur acheve de le convaincre, que les corps, & l'étendue
 „ sont deux choses différentes, quoique sa doctrine soit fondée
 „ à bien des égards sur ce qu'ils ne sont qu'une seule, &
 „ même chose.

10. Je trouve bien des choses à remarquer en ce raisonne-
 ment

ment de M. Locke. Premièrement M. Locke suppose qu'il y a un espace pur, ou une étendue sans bornes, qui ne soit pas corps, & qui soit incapable d'être terminée par aucune figure, & que c'est de cette étendue, dont parle le P. Malebranche, quand il dit que l'on connoit par l'idée de l'étendue, que les figures sont des modifications des corps. Mais la vérité est, que le P. Malebranche parle ici de l'étendue géométrique, c'est-à-dire du corps, en tant précisément qu'il est étendu. Or il est certain que c'est par cette idée de l'étendue, qu'on reconnoit que les figures sont des modifications des corps; puisque les corps ne sont figurés, qu'en tant qu'ils sont étendus. „ Ainsi, quand même il y auroit un espace pur uniformément „ continu, & ne pouvant être terminé nulle part, comme le prétend M. Locke, ce dont je ne veux pas ici disputer, nous pourrions pourtant désigner par l'esprit dans cet espace plusieurs portions d'étendue, telles p. e. que celles, qui servent de lieu à certains corps. Cette portion d'espace ainsi bornée par l'esprit nous donneroit l'idée d'une figure, & nous feroit connoître, que la figure n'est autre qu'une étendue bornée; ainsi tout corps étant une étendue bornée, ou du moins ayant une étendue bornée, il s'en suit par l'idée même de l'étendue, que toute figure est une modification des corps.

II. La seconde chose, que j'ai à remarquer, c'est que l'existence de cet espace pur uniformément continu, & qui ne peut être terminé nulle part, M. Locke la tire de l'idée, que nous en avons, comme on le peut l. 2. chap. 17. p. 4, de l'entendement humain. Je n'examinerai pas, si une telle conséquence est juste, le P. Malebranche démontre quelque part contre M. Descartes, qui en avoit tiré une toute semblable, pour faire la matière au moins indéfinie, qu'elle ne l'est pas. Ce qu'il est important d'observer ici, c'est qu'une telle idée ne s'accorde point avec la manière, dont M. Locke prétend en ce même Chapitre, que nous l'acquérons. Son sentiment est, que nous formons l'idée de cet espace, lorsqu'ayant reçu par les sens l'idée d'un espace fini, nous répétons plusieurs fois cette idée, ajoutant

espace

espace fini à espace fini. Or il est certain, que toute idée d'un espace, & d'une étendue finie, que l'esprit peut recevoir par les sens, est l'idée d'un espace figuré, ou terminé de toute part. Il n'est pas ^{moins} certain qu'en répétant l'idée d'un tel espace un nombre fini de fois, ce qui en résulte, doit aussi être fini, & terminé de toute part, & comme l'esprit ne peut faire un nombre absolument infini d'additions, de l'aveu même de M. Locke, il est donc impossible que l'esprit puisse former l'idée d'un espace uniformément continu, qui ne soit terminé de toute part, & qui par conséquent ne soit figuré. Si on a donc l'idée d'un espace sans bornes, d'une étendue uniformément continue, qui ne représente aucune figure, & qui ne soit terminée d'aucune part, ce ne peut être que l'idée d'une étendue absolument infinie, que l'esprit apperçoit, & qu'il ne sauroit former quelque addition qu'il fasse à l'idée de l'étendue qu'il a reçue par les sens. Je ne crois pas que les partisans de M. Locke veuillent concilier une telle contradiction.

12. La troisième chose, qu'il est à propos de remarquer, est que tant s'en faut, que ce que dit le P. Malebranche en ce paragraphe, dût convaincre M. Locke, que le corps, & l'étendue sont deux choses différentes, qu'au contraire la doctrine du P. Malebranche en cet endroit jointe aux propres maximes de M. Locke, devoit le convaincre, que l'étendue est proprement la substance du corps, & qu'il n'y a par conséquent point d'étendue, qui ne soit solide, corps, & matière. En voici la preuve en deux mots. Si l'étendue n'étoit pas l'essence du corps, elle seroit un mode, ou une propriété du corps. Or il est certain d'un côté, que la figure n'est un mode, ou une propriété du corps, qu'en tant qu'il est étendu, puisque la figure n'est qu'une étendue bornée. Et c'est ce que le P. Malebranche prétend en cet endroit; d'un autre côté Monsieur Locke nous apprend l. 2. chap. 21. de la puissance, que toute faculté, & la faculté de quelque agent, & qu'il est impossible qu'elle soit faculté d'une autre faculté; d'où il suit par la même raison, que toute propriété, & tout mode doit être

être la propriété, & le mode de quelque sujet, & non d'une autre propriété, ou d'un autre mode. Donc si la figure est une propriété, & un mode de l'étendue, il est impossible que l'étendue elle-même soit une propriété, ou un mode; mais elle doit être un sujet, c'est-à-dire, une substance, selon la définition de la substance par Mr. Locke. Or si elle est une substance, elle ne peut être que la substance du corps. Donc &c.

13. Enfin je voudrois savoir comment M. Locke s'accorde avec lui-même, en avouant que l'étendue est capable d'un nombre infini de figures, & ne voulant pas ensuite que la vérité souffre une telle expression, que les figures sont des modifications de l'étendue.

14. Voici enfin la dernière objection de M. Locke contre la troisième manière de connoître, proposée par le P. Malebranche. „ Le paragraphe qui suit, dit-il, sert à nous faire „ voir la différence qu'il y a entre les idées, & les sentiments, „ qui consiste en ceci, que les sentiments ne sont pas attachés „ aux mots; de sorte que si quelqu'un n'avoit jamais vu „ de couleur, ni senti de chaleur, on ne pourroit lui faire „ connoître ces sensations par toutes les définitions, qu'on lui „ en donneroit. Cela est vrai à l'égard de ce qu'il appelle „ sentiments; mais il ne l'est pas moins à l'égard de ce qu'il appelle „ idées. Montrez-moi un homme, qui n'ait pas acquis „ par l'expérience, c'est-à-dire, par la vue, ou par le toucher „ l'idée de l'espace, ou du mouvement; & je n'aurai „ pas plus de peine à faire comprendre par des paroles à un „ homme, qui n'aura jamais senti la chaleur, ce que c'est que „ la chaleur, qu'à faire concevoir par des paroles ce que c'est „ que l'espace, ou le mouvement à celui, qui ne les a pas „ aperçus par le moyen de ses sens.

15. Monsieur Locke ne prend pas ici assez bien la pensée du P. Malebranche. Cet Auteur prétend, que nous avons une idée de l'étendue, & que nous n'en avons aucune de notre Ame. Une des preuves qu'il en apporte, est celle-ci que l'idée, que

que nous avons de l'étendue, suffit pour nous faire connoître les figures, qui en font les modifications, & pour en donner des définitions, qui les fassent connoître aux autres; au lieu que l'idée prétendue de notre Ame ne nous sert aucunement pour nous faire connoître ses propres modifications, si nous ne les avons apperçues par sentiment intérieur, & moins encore pour en donner des définitions, qui fassent connoître aux autres celles-mêmes, que nous avons éprouvées. Il ne s'agit donc pas ici de savoir d'où nous vient l'idée de l'étendue, ou l'idée de notre Ame. On ne disputera point ici avec M. Locke, si l'idée de l'étendue ne peut venir que par les sens: on se lui accordera, s'il le veut. Mais on lui dira, que dès que l'esprit a une fois acquis l'idée de l'étendue par la vue, ou par le toucher, il peut par le moyen de cette idée connoître successivement toutes les figures, dont l'étendue est capable, quand même il ne les auroit jamais vues: il ne faudra peut-être pas comment la figure, qu'il contemple actuellement, a été nommée par les Géomètres, mais il n'en aura pas moins l'idée. Mr. Pascal dès son premier âge n'en connoissoit pas moins la ligne, & le cercle, pour ignorer leur nom géométrique, & appeller celle-là une barre. & celui-ci un rond. Il pourra même en donner une telle définition, qu'il fera connoître à un autre homme la figure qu'il a dans l'esprit, quoique cet homme n'en ait jamais vû, ni imaginé une semblable. Par la même raison si nous connoissions notre Ame autrement, que par le sentiment intérieur, que nous en avons, si nous en avions une idée proprement dite, nous pourrions par le moyen de cette idée nous représenter successivement toutes les modifications, dont l'Ame est capable, même celles, que nous n'avons jamais éprouvées. Avec une telle idée un aveugle ne pourroit se représenter les couleurs, de la même façon qu'avec l'idée on peut se représenter le mouvement, quand même on en auroit jamais vû. On pourroit à plus forte raison définir les modifications, ou sensations qu'on éprouve, & les faire connoître aux autres: or c'est-ce qui n'arrive pas. Si nous sommes

deux

deux hommes à regarder une feuille d'herbe de figure triangulaire, nous concevons l'un & l'autre, que cette feuille est verte, & qu'elle est triangulaire. Mais il y a cette différence entre la figure, & la couleur de cette feuille, qu'en la nommant triangulaire, nous sommes sûrs d'avoir l'un & l'autre, l'idée de la même figure, puisque nous raisonnons de la même façon sur les propriétés immuables de cette figure. Mais quant à la couleur nous avons beau convenir du nom, nous ne savons point, si la sensation, qui y répond, est précisément la même dans l'un & l'autre. Il se pourroit faire, que si nous changions d'yeux, il se trouveroit que mon compagnon donnoit le nom de verd à ce que j'aurois appelé bleu, & le nom de bleu à ce que j'aurois appelé verd, sans qu'il soit possible que nous puissions jamais nous assurer, qu'il n'y ait point de telles méprises, & qu'au contraire il est très-vraisemblable qu'il y en a, sur tout dans les saveurs, & les odeurs. Il n'est pas possible que ceux, qui disent qu'ils n'aiment pas le doux, & qui goutent l'amer, aient en mangeant les choses, qu'on nomme douces, & ameres, les mêmes sensations, que ceux qui aiment le doux, & qui ne peuvent souffrir l'amer. C'est donc avec raison que le P. Malebranche soutient, que les sentimens ne sont point attachés aux mots; puisque les hommes peuvent attacher des sentimens très-différens aux mêmes mots, sans pouvoir jamais s'appercevoir de cette différence. Mais que les idées sont attachées aux mots, puisque par le moyen d'une exacte définition, deux hommes sont sûrs qu'ils attachent précisément la même idée au même mot. Cependant si j'avois une idée de mon Ame, je pourrois aisément définir la modification, ou sensation, dont elle est affectée, quand je goute du miel, & un autre homme par le moyen de cette définition pourroit reconnoître, si la sensation, dont il est affecté en goutant du miel, est semblable, ou dissemblable à la mienne. C'est pourquoi le P. Malebranche dit fort bien dans les premières paroles de ce paragraphe, que M. Locke a omises, & qui sont pourtant celles, qui contiennent sa

pensée , que le défaut d'idée de l'Ame est la cause , pour laquelle on ne peut pas donner des définitions , qui en fassent connoître les modifications .

16. Ce qu'on vient de dire , que nous avons une idée claire de l'étendue , & que nous n'avons qu'un sentiment confus de l'Ame , m'oblige d'examiner de plus près, deux sentiments diametralement opposés, de quelques Philosophes célèbres , dont les uns croient que nous n'avons pas une idée plus claire du corps , que de l'Ame , c'est-à-dire , que nous ne connoissons clairement ni l'un & l'autre ; les autres au contraire pensent , que nous avons une idée aussi claire de l'Ame , que du corps , c'est-à-dire , que nous connoissons clairement l'un & l'autre .

17. Monsieur Locke entre les premiers l. 2. chap. 23. §. 30. s'exprime en ces termes. „ La substance de l'esprit nous est „ inconnue , & celle du corps nous l'est tout autant . Nous „ avons des idées claires , & distinctes de deux premieres qua- „ lités , ou propriétés des corps , qui sont la cohésion des par- „ ties solides , & l'impulsion : de même nous connoissons dans „ l'esprit deux premieres qualités , ou propriétés , dont nous „ avons des idées claires , & distinctes , savoir la pensée , & „ la puissance d'agir , c'est-à-dire de commencer , ou d'arrê- „ ter différentes pensées , ou divers mouvements . Nous avons „ aussi des idées claires , & distinctes de plusieurs qualités in- „ hérentes dans le corps , lesquelles ne sont autre chose , que „ différentes modifications de l'étendue de parties solides join- „ tes ensemble , & de leur mouvement . L'esprit nous fournit „ aussi des idées de plusieurs modes de penser , comme croire , „ douter , être appliqué , craindre , espérer &c. nous y trou- „ vons aussi les idées de vouloir , & de mouvoir le corps „ en conséquence de la volonté , & de se mouvoir lui-même „ avec le corps : car l'esprit est capable de mouvement , com- „ me nous l'avons déjà montré .

18. Il est bien étrange que M. Locke fasse de la cohésion , & de l'impulsion les deux principales propriétés de la matiere . quand même la cohésion seroit une propriété intrinseque de

la matiere, ce qui est pourtant faux; toujours est-il vrai que cette propriété suppose l'étendue, & la solidité des parties, pour qu'elle puisse avoir lieu dans les corps. Elle suppose l'étendue: car on conçoit la continuité avant la cohésion, on conçoit les parties situées les unes auprès des autres, avant que de les concevoir liées les unes aux autres. Elle suppose aussi la solidité; car sans la solidité la force, qui unit une partie à l'autre partie, les feroit pénétrer; puisqu'elles ne pourroient faire aucune résistance à cette pression. L'impulsion par la même raison suppose aussi la solidité, qui suppose elle-même l'étendue: & M. Locke le donne assez à entendre en disant *la cohésion des parties solides*. Ce qui fait voir que la cohésion ne convient qu'à des parties solides, & qu'elle les suppose: or il est bien évident que ces parties ne peuvent être parties sans étendue, & qu'elles ne peuvent être solides sans solidité. D'où il suit que nous connoissons non seulement l'impulsion, & la cohésion dans le corps; mais encore le sujet de ces deux propriétés, qui est l'étendue solide. D'où il suit en second lieu, que le parallele, que fait M. Locke entre la connoissance, que nous avons du corps, & celle, que nous avons de l'esprit, est peu juste: car quand même il seroit vrai, que nous connoissons clairement la pensée, & la puissance d'agir, qu'il dit être les propriétés principales de l'esprit, toujours est-il vrai de son propre aveu, que nous ne connoissons pas le sujet, dans lequel existent ces propriétés. D'où il suit en troisième lieu, que la substance étant, selon la définition qu'en donne M. Locke en ce chap. le sujet des propriétés d'une chose, comme la définissent aussi les Scholastiques, il suit de son raisonnement, que nous devons connoître clairement la substance du corps; puisque nous connoissons clairement ce qui est le sujet des propriétés des corps, même de celles, qui sont, selon M. Locke, les principales, & qu'au contraire nous ne connoissons point la substance de l'esprit; puisque nous ne connoissons pas le sujet de ses propriétés.

19. Il suit aussi de tout ce que l'on vient de dire, que c'est

une équivoque bien grossière, que celle, sur laquelle s'appuie M. Locke dans ce chapitre, pour tâcher d'obscurcir l'idée claire, que chacun a de l'étendue. Cette équivoque consiste en ce qu'il confond l'union des parties de la matière, d'où résulte l'étendue, avec la cohésion, qui les tient fortement liées ensemble; & après avoir prouvé par des raisons, qui n'embarasseroient pas un médiocre Physicien, qu'on ne peut avoir d'idée claire de la cause de cette mutuelle cohésion, il en conclut qu'on ne peut donc avoir une idée claire de l'union des parties de la matière, ni par conséquent de l'étendue, comme s'il étoit nécessaire pour concevoir l'étendue de concevoir des parties fortement liées les unes aux autres, & non pas simplement situées les unes auprès des autres.

20. Il est aussi-bien étrange, que M. Locke assure, que nous avons une idée claire de la cohésion des parties solides au §. 30., après avoir employé plusieurs des paragraphes précédents à prouver, *qu'on ne peut point savoir en quoi consiste cette cohésion*: qu'il y dise aussi qu'on a une idée claire de l'impulsion, & de la puissance de mouvoir, qu'il attribue à l'esprit, après avoir dit expressément au §. 28., que nous ne concevons point comment le mouvement passe d'un corps à un autre, ni comment l'esprit met en mouvement, ou arrête le corps par la pensée. Si ce ne sont pas là des contradictions visibles, j'en laisse le jugement aux Partisans mêmes de M. Locke.

21. Si M. Locke s'en tenoit constamment à ses propres maximes, & entr'autres à celle-ci, qui est le fondement de tout son ouvrage, que nos connoissances ne s'étendent point au delà de la sensation, & de la réflexion, il ne devrait assurer sur la communication du mouvement d'un corps à un autre, que ce que la sensation nous découvre. Nous voyons que quand un corps en mouvement en rencontre un autre, celui-ci se meut selon certaines loix; tout de même que nous voyons l'eau monter en une pompe, quand on élève le piston. Mais nous ne voyons pas que le corps, qui heurte l'autre, soit la cause de son mouvement par une puissance, ou est, *ce*, qui

qui soit en lui, non plus que nous ne voyons pas la puissance d'élever l'eau dans le piston. Ainsi comme on se tromperoit en jugeant plus qu'on ne voit au sujet de l'eau, qui s'éleve dans la pompe, en attribuant au piston la puissance de l'élever par quelque vertu attractive, on se trompe aussi en jugeant plus qu'on ne voit, en attribuant aux corps une puissance, ou efficace réciproque pour se mouvoir, & s'arrêter. Il en est de même de cette prétendue puissance, qu'on attribue à l'Âme de mouvoir, & d'arrêter son corps par la pensée. L'expérience, & la réflexion nous font connoître, que quelquefois notre corps se meut, ou s'arrête, selon que nous le voulons; mais cette expérience ne laisseroit pas que d'avoir lieu, quand même l'Âme ne seroit que la cause occasionnelle de ce qui arrive au corps. Vouloir donc en vertu d'une telle expérience attribuer à l'Âme une vraie puissance de mouvoir le corps, c'est porter son jugement au delà de ce que la sensation, & la réflexion nous découvrent: assurer de plus qu'on a une idée claire d'une telle puissance, c'est se tromper, & se contredire ouvertement.

22. Il est d'autre part des Philosophes, qui prenant le sentiment intérieur, que chacun a de sa propre pensée pour une idée claire, pensent avoir une idée aussi claire de la substance de l'Âme, que de celle du corps, ou de l'étendue. Entre ceux-ci, on peut compter la plupart des Carthésiens, & entr'autres l'Auteur de l'art de penser. Dans la première partie de cet excellent Ouvrage chap. 9. il est dit „ que l'idée que „ chacun a de soi-même, comme d'une chose, qui pense, est „ très-claire, & de même aussi l'idée de toutes les dépendan- „ ces de notre pensée, comme juger, raisonner, douter, vou- „ loir, désirer, sentir, imaginer. *Mais plus bas il est dit que* „ les idées, que nous avons des qualités sensibles, comme des „ couleurs, des sons, des odeurs, des goûts, du froid, du „ chaud, de la pesanteur &c., comme aussi des appetits de „ la faim, de la soif, de la douleur corporelle, sont des idées „ obscures, & confuses.

23. Cependant à bien suivre les principes de cet Auteur ;
si nous

si nous avons une idée claire de la substance de l'Ame, nous devrions aussi avoir une idée claire, & distincte de toutes ces qualités sensibles: car, selon cet Auteur, tout mode n'est autre chose que la substance même, en tant qu'elle existe d'une certaine manière; d'où il suit qu'il est impossible d'avoir une idée obscure, & confuse d'un mode, pendant qu'on a une idée claire, & distincte de la substance, dont il est mode. Dès qu'on a une idée claire de l'étendue, il est impossible d'avoir l'idée d'aucune figure, qu'on ne connoisse clairement, & distinctement, que cette figure ne peut convenir qu'à l'étendue: les couleurs, les sons, les odeurs &c. étant donc des modes de l'Ame, si on avoit une idée claire, & distincte de la substance de l'Ame, il seroit impossible qu'on eût quelque idée que ce soit de ces modes, qu'on ne reconnût par une vue immédiate qu'ils conviennent à l'Ame; & les préjugés de notre enfance n'auroient jamais été capables de nous les faire attribuer aux corps.

24. Il est donc mieux de dire avec le P. Malebranche, que nous avons un sentiment vif de notre pensée, & de ses dépendances; car il est de la nature de l'Ame de se sentir elle-même. Mais ce sentiment vif, que quelques-uns prennent pour une idée claire, ne nous représente pas la nature de ces choses, & par conséquent on ne peut, à proprement parler, l'appeler une idée claire. Mais il faut ici bien faire attention à cette judicieuse remarque du P. Malebranche, que quoique nous n'ayons pas une connoissance si parfaite de la nature de l'Ame, que de celle de l'étendue; cependant le sentiment intérieur, que nous en avons, suffit pour nous faire connoître plus distinctement l'existence de notre Ame, que nous ne pouvons connoître celle du corps. Je pense, donc je suis. Rien n'égale une telle évidence, quoique je ne connoisse pas ma nature, en tant que je pense. Mais quoique je connoisse fort évidemment la nature, & les propriétés de l'étendue, ce n'est pourtant qu'à force de raisonnement, que je puis me convaincre de son existence. ,, Et cela peut servir à accommoder

„ moder les différents sentimens de ceux , qui disent qu'il n'y
 „ a rien qu'on connoisse mieux que l'Âme , & de ceux , qui
 „ assurent qu'il n'y a rien qu'ils connoissent moins.

C H A P I T R E I V.

De la connoissance par conjecture.

I. *Objection unique de M. Locke: Que les conjectures ne regardent que l'existence, & non la nature des choses. 2. Fausseté de cette doctrine. 3. Réfutée par les conjectures mêmes, que M. Locke propose touchant la nature des Esprits.*

I. **M**ONsieur Locke ne fait qu'une objection contre la quatrième maniere de connoître les choses, savoir par conjecture, & qui est celle, par laquelle nous connoissons les Ames des autres hommes, & les intelligences pures. C'est-à-dire, reprend M. Locke, nous ne les connoissons point du tout; mais nous croyons seulement qu'il est probable, que de tels Êtres existent *in rerum natura*. Cela me paroît hors d'œuvre, & l'Auteur semble s'écarter de son sujet, qui à mon avis étoit d'examiner, quelles sont les idées, que nous avons, & d'où nous les avons.

2. Je ne comprends pas, où peut être appuyée la prétention de M. Locke, que nos conjectures ne doivent rouler que sur l'existence des choses, & non sur leur nature. Le P. Malebranche dit, que nous conjecturons, que les autres esprits pensent, & veulent à peu près, comme nous pensons, & nous voulons. Je voudrois savoir pourquoi une telle conjecture ne pourroit avoir lieu, quand même on regarderoit ces autres esprits, comme simplement possibles, & non comme existants. Il est donc certain, que nos conjectures ne regardent pas seulement l'existence des choses, mais aussi leur nature, & il n'est pas moins certain, que toutes celles, que nous pouvons faire sur les esprits, regardent plutôt leur nature, que leur existence,

existence, qui nous est révélée dans les Ecritures. Le P. Malebranche ne s'écarte donc point ici de son sujet, en disant, que nous ne pouvons connoître les autres intelligences, ni en elles-mêmes, ni par leurs idées, ni par sentiment intérieur; puisqu'il est de son sujet d'examiner ce qu'on peut, & ce qu'on ne peut pas connoître par idée. Et il ne s'ensuit pas de là, comme le prétend M. Locke, que le mot d'Ange, ou d'Esprit soit un son sans signification; puisqu'on y attache l'idée d'une substance en général, qu'on croit être à peu près semblable à celle, qui pense en nous.

3. Mais ce qui fait voir, que M. Locke n'a pu, sans se donner tort à lui-même, avancer qu'en connoissant les Esprits par conjecture, on ne les connoit point du tout, c'est la conjecture qu'il propose l. 2. chap. 23. p. 13. de l'entendement sur leur maniere de connoître. Il est vrai qu'il l'appelle bizarre, & qu'il demande pardon au Lecteur de la liberté, qu'il prend de lui proposer une pensée si extravagante; mais il ne laisse pas que de la proposer. Il dit donc „ que „ nous avons quelque sujet de penser, que les Esprits peuvent „ s'unir à des corps de différente grosseur, figure, & confor- „ mation de parties, & que leur avantage sur nous consiste „ en ce qu'ils peuvent se former des organes de sensation, „ qui conviennent justement à leur présent dessein. Car com- „ bien un homme surpasseroit-il tous les autres en connois- „ sance, qui auroit seulement la faculté de changer de telle „ sorte la structure de ses yeux, que le sens de la vue de- „ vint capable de tous les différents degrés de vision, que le „ secours des verres nous a fait connoître? Il ajoute que quelque bizarre que soit cette pensée, il doute que nous puissions imaginer, comment les Anges viennent à connoître les choses, autrement que par cette voie, ou par quelque autre semblable. Voila donc que M. Locke propose, aussi bien que le P. Malebranche des conjectures sur la nature; & les facultés des Anges, avec cette différence, que le P. Malebranche sachant que notre esprit ne dépend pas essentiellement des organes

organes corporels pour l'exercice de ses facultés, mais seulement par l'institution du Créateur, comme le dit S. Augustin, il croit que les facultés des Anges sont à peu près semblables à nos facultés purement spirituelles, au lieu que M. Locke voudroit, je ne fais par quelle raison, que la connoissance des Anges fût attachée à l'action des corps sur leurs organes corporels.

SECTION NEUVIEME

Défense des éclaircissements du P. Malebranche sur la nature,
& l'origine des idées contre l'examen de M. Locke.

- I. *Difficulté de M. Locke touchant l'immutabilité des idées. 2. Que dans le système de M. Locke plusieurs idées, & entr' autres celle de Dieu, ne sont que des productions capricieuses de l'Esprit, de la justesse desquelles il est impossible de s'assurer. 3. Suite de la difficulté de M. Locke. 4. Que dans le système de M. Locke les idées de Morale ne sont aussi que des productions capricieuses de l'Esprit. 5. Immutabilité des idées de Morale fondée sur la raison universelle dans le système du P. Malebranche. 6. Première objection de M. Locke contre cette raison universelle, qu'elle n'est que la puissance de comparer les idées. 7. Réponse; que la puissance de comparer les idées suppose la raison universelle dans le sens du P. Malebranche. 8. Deuxième objection de M. Locke contre la raison universelle; que Dieu ne raisonne pas. 9. Réponse; en quel sens la raison convient à Dieu. 10. Troisième objection de M. Locke contre la raison universelle; que l'Ame connoîtroit par la connoissance même de Dieu. 11. Réponse. 12. Quatrième objection de M. Locke; que la raison universelle ne signifie que les rapports des choses. 13. Réponse. 14. Cinquième objection de M. Locke; que ce que Dieu contient, n'est intelligible qu'à Dieu même. 15. Réponse. 16. Confirmée par l'objection même de M. Locke.*

17. Difficulté de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche, que les essences des choses qu'on connoit, on les connoit en Dieu. 18. Réponse. 19. Equivoque de M. Locke au sujet des perfections de Dieu, qui représentent les Etres finis. 20. Suite de la difficulté de M. Locke fondée sur la variété des sentiments des Philosophes, touchant l'essence de la matiere. 21. Que tous les hommes ont la même idée de l'essence du corps, quoiqu'ils en jugent différemment. 22. Preuve contre M. Locke, que l'essence du corps n'est autre que l'étendue. 23. Que M. Locke raisonne sur l'essence de la matiere, comme les Scholastiques sur l'essence des modes. 24. Réponses aux trois dernières objections de M. Locke, & conclusion de l'ouvrage.

1. **A**près avoir examiné, comme on vient de le voir, le sentiment du P. Malebranche, qu'on voit toutes choses en Dieu, tel qu'il est exposé dans la deuxième partie du troisième Livre de la Recherche de la vérité, M. Locke passe aux éclaircissements de cet Auteur sur les idées. „ L'Au-
 „ teur y avance, dit-il, une chose, que je n'entends pas bien,
 „ savoir qu'il est certain que les idées des choses sont immua-
 „ bles; car comment puis-je savoir, que la peinture d'une
 „ chose ressemble à cette chose, tandis que je n'ai jamais
 „ vû la chose même. Si ces mots ne signifient pas, que les
 „ idées sont des représentations vraies, & immuables des
 „ objets qu'elles nous représentent, je ne vois pas à quoi ils
 „ peuvent servir.

2. Mais en ce cas je trouve M. Locke bien plus embarrassé, que le P. Malebranche au sujet de l'immutabilité de plusieurs idées, qu'il appelle complexes, & modes mixtes, & sur tout de celle de Dieu, qui est la plus importante de toutes. Si je demande à M. Locke, comment je puis arriver à connoître Dieu, il me répond que c'est en m'en formant l'idée. Si je demande encore, comment dois-je m'y prendre pour former cette idée? Assemblez, me répond-il, les idées simples d'existence, de durée, de plaisir, de bonté, de puissance, que la
 sensation,

fenfation , & la réflexion vous ont fournies ; ajoutez à toutes, l'idée de l'infini , ce qui en réfultera fera un mode mixte, qui fera l'idée même de Dieu , & par le moyen de cette idée vous connoîtrez ce que c'est que Dieu . Mais fi je l'interroge de nouveau , me fervant de fa propre interrogation , & que je lui dife , „ comment puis-je favoir que la peinture , ou la représentation d'une chofe refemble à cette chofe , tandis que „ je n'ai jamais vû la chofe même ? Que pourra jamais me répondre M. Locke ? N'est-il pas auffi extravagant de prétendre qu'un peintre , qui n'a jamais vû les habitans de Saturne , pût faire un portrait de ces habitans , & les connoître au jufté par le moyen de ce portrait ? Si pour juger donc de la jufteffe , ou de la vérité d'une représentation , il faut pouvoir confronter cette représentation avec la chofe même , n'est-il pas évident que pour s'affurer , fi le mode mixte qu'il plaît à M. Locke d'appeller idée de Dieu , en eft une vraie représentation , il faudroit pouvoir connoître Dieu d'une vue immédiate , & comparer enfuite ce mode mixte avec l'Etre de Dieu connu immédiatement en lui-même ? Jusques là chacun fera en droit de douter , que le mode mixte formé par M. Locke foit une vraie représentation de la Divinité . Chaque Philofophe , le Platonicien , le Stoïcien , l'Epicurien pourra foûtenir avec autant de raifon que M. Locke, que l'idée, qu'il donne de la Divinité , eft la plus vraie , & la plus jufté : ou pour mieux dire , ni M. Locke , ni aucun de ces Philofophes ne peut prétendre , que la représentation , qu'il s'eft faite de la Divinité , vaille mieux que toute autre , non plus que de vingt peintres , qui auroient fait féparément , chacun felon fa maniere de penfer le portrait des habitans de Saturne , aucun ne feroit en droit de prétendre , que fon portrait dût refsembler à ces habitans .

3. Mais , continue M. Locke , fi ce n'est pas là le fens des paroles du P. Malebranche, elles ne peuvent fignifier autre chofe , fi non qu'une idée fera invariablement la même , tandis qu'elle reviendra la même dans l'efprit ; ou bien que la même idée fera toujours la même idée .

4. A ne regarder que ce, qui est rapporté ici du sentiment du P. Malebranche par M. Locke, il paroît que la doctrine de cet Auteur sur l'immutabilité des idées, est non seulement inutile, mais de plus, ridicule. Cependant si on prend la peine de lire cet éclaircissement, on y trouvera un excellent discours, qui établit de la manière la plus évidente, l'immutabilité des vérités de la Morale, contre les opinions monstrueuses de tant de Philosophes anciens, & modernes, qui ne reconnoissent aucune différence essentielle, & intrinsèque entre le juste, & l'injuste. Le P. Malebranche fait voir, que cette différence est une conséquence nécessaire de ses principes sur les idées; je veux dire qu'on ne peut reconnoître, qu'on voit toutes choses en Dieu, sans reconnoître aussi qu'on y voit l'ordre éternel, qui est la loi naturelle, & la règle immuable de toutes les intelligences. C'est ce qu'on pourroit démontrer sans beaucoup de peine, si c'en étoit ici le lieu. Mais cette immutabilité des vérités de la Morale, comment peut-elle trouver place dans le système de M. Locke, où les idées des vertus, & des vices ne sont que des modes mixtes, qui formés par l'entendement sans aucun archétype extérieur, ne peuvent être que des productions purement arbitraires de l'esprit. Voyez M. Locke l. 2. chap. 22. p. 9., & chap. 31. & 32., comme aussi l. 4. chap. 4. p. 5. & 7. M. Locke a bien senti cette difficulté; il a même voulu y aller au devant l. 4. ch. 4. p. 9. mais avec quel succès! Tout ce qu'il fait dire, c'est qu'en attachant une certaine signification aux mots de juste, & d'injuste, de vertu, & de vice, d'homicide, ou de reconnaissance, quand même on changeroit les noms, on ne changeroit pas pour cela les choses; de même qu'on ne changeroit rien à la Géométrie, en changeant le nom de cercle en celui de carré. Mais ce n'est pas là de quoi il s'agit: il ne s'agit pas, dis-je, de cette confusion passagère, & bien facile à éclaircir, que pourroit causer un renversement capricieux dans les mots déjà employés par l'usage à signifier les idées de la Morale. Il s'agit de savoir pourquoi l'action d'enlever à

autrui

autrui son bien, malgré lui, qu'on l'appelle juste, ou injuste, est une action blâmable, dont on doit s'abstenir, & qui mérite d'être punie : pourquoy au contraire l'action de rendre à autrui ce qui lui appartient, qu'on l'appelle juste, ou injuste, est un devoir, dont il faut s'acquiter, & qui mérite louange, & récompente. M. Locke avoue, que la bonté, & la méchanceté de ces actions dépend de la convenance, ou disconvenance, qu'elles ont avec la loi naturelle. Mais cette Loi naturelle indépendamment de la révélation, comment peut-elle être connue par les Hommes dans le système de M. Locke? Ce n'est que par une idée de formation. Voyez Locke l. 2. chap. 28. p. 14., & cette idée de formation n'ayant aucun archetype extérieur connu d'ailleurs, auquel on puisse la rapporter, ne peut être elle-même, selon ses principes, qu'une production arbitraire de l'esprit : ce qui justifie pleinement toutes les différentes opinions, qui ont partagé les Philosophes au sujet de la Morale.

5. Le P. Malebranche prouve au contraire d'après S. Augustin, que tous les Hommes participent à une raison universelle, qui comprend toutes les idées, & tous leurs rapports. Je vois qu'aucun nombre carré, ne peut être double d'un autre nombre carré, & qu'il faut préférer son ami à son chien. Et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde, qui ne le puisse voir aussi bien que moi. „ Or si nous „ demeurons tous deux d'accord, dit S. August. Conf. l. 12. „ c. 25., que ce que vous dites est véritable, & que ce que „ je dis, l'est aussi, dites-moi, je vous prie, ou le voyons „ nous? Je ne le vois point sans doute dans vous, ni vous „ dans moi; mais nous le voyons tous deux dans l'immuable „ vérité, qui est au dessus de nous. Cette raison est infinie. L'esprit ne peut douter que l'idée, qu'il a de l'espace, ne soit inépuisable, comme il a été prouvé ci-dessus; or cette infinité peut bien être dans l'objet immédiat, que l'esprit aperçoit, mais non pas dans l'esprit même. Cette raison est nécessaire, & indépendante. „ Nous concevons, dit le P. Malebranche

„ branche, que Dieu ne peut agir, que selon cette raison,
 „ & qu'il faut qu'il la consulte, & qu'il la suive. Or Dieu
 „ ne consulte que lui-même, il ne dépend de rien. Cette rai-
 „ son n'est donc pas distinguée de Dieu même. *Nous voyons*
clairement, que Dieu ne peut punir l'innocence, ou récompenser
le crime, qu'il ne peut désapprouver le culte qui l'honore, ou ap-
prouver les blasphèmes, & les superstitions de l'idolatrie. „ Nous
 „ voyons donc la règle, la raison, l'ordre de Dieu : car quelle
 „ autre sagesse que celle de Dieu pourrions-nous voir, lors-
 „ que nous ne craignons point de dire, que Dieu est obligé
 „ de la suivre.

Je n'ai rapporté ce peu de passages de l'éclaircissement du P. Malebranche cité par M. Locke, que pour mettre le Lecteur en état de juger de la force des objections, qu'il fait ensuite sur cette raison universelle, que tous les Hommes consultent, selon S. Augustin, & le P. Malebranche.

6. „ A l'égard de cette raison universelle, *dit M. Locke,*
 „ qui éclaire tout Homme, & à laquelle tous les Hommes
 „ participent, elle n'est autre à mon avis, que la puissance,
 „ qu'ont tous les Hommes de comparer leurs différentes idées
 „ ensemble, & de trouver par le moyen de cette comparaison
 „ les relations qu'il y a entr'elles.

7. Mais cette puissance, qu'ont les Hommes de comparer leurs différentes idées pour en découvrir les rapports, suppose une raison universelle, qui leur présente ces idées : car il a déjà été prouvé, que les idées sont distinguées de l'entendement, qui les aperçoit. L'esprit aperçoit dans cette raison des rapports, qui tiennent de l'infini, comme on le voit dans les incommensurables ; & il entrevoit cette infinité, quoiqu'il n'acheve pas de la comprendre. Or cela ne pourroit être, si les idées. ou les objets immédiats de sa pensée, qu'il compare entr'eux, n'étoient en eux-mêmes actuellement infinis. Car les rapports ne sont rien par eux-mêmes, ils ne sont que les choses mêmes, qui se rapportent l'une à l'autre. Donc ce n'est pas en lui, ni en aucune de ses puissances, que l'esprit
 peut

peut connoître les idées , & leurs rapports ; mais dans la fa-
 gelle même de Dieu , qui est commune à tous les Esprits . Et
 certainement quand je fais par démonstration géométrique ; que
 les asymptotes approchent de plus en plus de l'hyperbole , &
 ne la touchent jamais , je ne puis douter que Dieu ne voie
 lui-même ce que je vois ; & quoique Dieu comprenne parfai-
 tement , & mesure par sa compréhension cet espace infini ,
 dans lequel je conçois que ces lignes peuvent toujours s'ap-
 procher , sans jamais s'atteindre , ce que mon esprit ne sauroit
 faire , cependant il est certain , que ce que j'apperçois , n'est pas
 un objet différent de celui , que Dieu voit lui-même , puisque
 c'est la même vérité . Or Dieu ne connoit rien qu'en lui-mê-
 me , & par les idées qu'il a en lui . Donc pour connoître le
 même objet , la même vérité , il faut que Dieu me découvre
 ces idées qu'il a en lui . Et c'est ainsi que l'esprit peut apper-
 cevoir l'infini , & connoître , que l'objet immédiat de sa per-
 ception est réellement infini ; & s'il ne peut comprendre enti-
 èrement l'infini , c'est qu'étant fini , il ne peut l'appercevoir
 que d'une manière finie , au lieu que Dieu étant infini , sa per-
 ception est aussi infinie , & il connoit l'infini , autant qu'il est
 connoissable , & dans toute son étendue .

8. Cependant M. Locke assure qu'il ne peut point convenir,
 que la raison universelle , & infinie , à laquelle tous les Hom-
 mes participent , soit la raison de Dieu même . „ 1. Parcequ'il
 „ me semble , dit il , qu'on ne peut pas dire en quelque sens
 „ que ce soit , que Dieu raisonne ; car il voit toutes choses d'un
 „ seul coup d'œil .

9. Monsieur Locke a-t-il pu équitablement croire , que le
 P. Malebranche parlant de la raison universelle , & infinie , qu'il
 dit être en Dieu , ait voulu attribuer à cet Etre Suprême une
 faculté de passer de connoissance en connoissance , comme on
 la trouve dans les Hommes ? M. Locke définit quelque part
 la raison , que c'est la faculté de découvrir la vérité , c'est-à-
 dire , de connoître les rapports qu'il y a entre les idées , &
 de les comparer . Le raisonnement n'est non plus de la part

de l'entendement, que la perception de quelques rapports par le moyen de quelques autres rapports déjà connus. Ce n'est donc pas de passer d'une connoissance à l'autre, ce qui constitue l'essence de la raison. Un Mathématicien, qui voit d'un coup d'œil une suite de rapports, qu'un commençant ne peut découvrir qu'avec beaucoup de peine, passant de l'un à l'autre ensuite de son attention, qui est, comme on l'a déjà dit, la cause occasionnelle de la découverte des idées; ce Mathématicien, dis-je, qui voit cette suite de vérités d'un coup d'œil, ne les voit-il pas par le moyen de sa raison, & ne doit-on pas attribuer à une plus grande perfection de sa raison de les voir d'un coup d'œil, que de les voir l'une après l'autre? Pourquoi donc ne peut-on pas appeller raison de Dieu cette sagesse infinie, par laquelle il connoit parfaitement toute vérité, cette sagesse, qui comprend toutes les idées, & qui en voit tous les rapports? L'Écriture Sainte n'autorise-t-elle pas elle-même une telle expression? L'Homme participe donc à la raison universelle en ce sens, que l'objet immédiat de sa perception, & de sa connoissance est la raison même de Dieu, en tant qu'elle contient les idées des choses, & leur rapport. Cette faculté d'appercevoir ces idées, & ces rapports, c'est la raison particulière de l'Homme. Chaque Homme a ainsi sa raison particulière, qui lui est propre; & tous les Hommes ont la même raison universelle pour objet immédiat de leur raison particulière. Cette raison universelle est l'immuable vérité, qui, selon S. Augustin l. de v. rel. c. 55. préside à tous les Esprits sans l'entremise d'aucune créature.

10. ,, Mais. 2. Si le P. Malebranche entend, que nous
 ,, consultons l'entendement de Dieu, c'est de quoi je ne fau-
 ,, rois convenir non plus. Dieu m'a donné mon propre en-
 ,, tendement, & je ferois présomptueux, si je supposois que
 ,, j'apperçois quelque chose par l'entendement Divin, que je
 ,, vois avec ses yeux, que je participe à sa connoissance.

11. C'est le sentiment commun de la plupart des Philosophes, d'Épicure, de Platon, de S. Thomas, de Scot, de

tous les Scholaftiques, du P. Malebranche &c. que les idées font des Etres diftingués de l'entendement, qui les apperçoit. Mais au lieu qu'Epicure a cru, que les idées font des corps détachés de la fuperficie des objets, & que les Scholaftiques croient encore que ce font des efpeces matérielles, fpiritualifées par l'intelleét agent, Platon, & le P. Malebranche croient que ces idées font en Dieu, & qu'elles font par conféquent la fageffe, l'entendement, & l'Etre même de Dieu. Mais de là s'enfuit-il que je voie avec les yeux de Dieu, & que j'apperçoive par fon entendement dans le fens, que M. Locke l'entend ici? Bien loin de là, s'il faut que les idées agiffent fur mon entendement, pour que je les apperçoive, il s'enfuit que cette perception, qui eft une paffion de mon Ame, eft toute en moi, qu'elle m'eft propre, & qu'elle n'eft en aucune façon la connoiffance même de Dieu. Mais comme cette perception eft caufée en moi par les idées, qui font en Dieu, & qui affectent actuellement mon efprit, il eft toujours vrai de dire, que je ne puis rien connoître, que par l'union intime de mon efprit avec Dieu, qui renferme toutes chofes d'une maniere intelligible, & qui felon cet attribut, peut être appellé la raifon objective, univerfelle, infinie, immuable de toutes les intelligences. Monsieur De-Voltaire n'entendoit pas mieux le fentiment du P. Malebranche, quand il avance lettr. philof. fur Locke, „ que le P. Malebranche dans fes illufions „ sublimes ne doutoit pas, que nous ne viffions tout en Dieu, „ & que Dieu, pour ainfi dire, ne fût notre Ame. 3. Il n'y a point de Chrétien qui ne croie fermement, que les Bienheureux voient tout en Dieu; mais de là s'enfuit-il que Dieu foit l'Ame, ou l'entendement des Bienheureux.

12. „ Que fi enfin, *poursuit M. Locke*, cette raifon infinie, „ que nous confultons, ne fignifie que ces relations infinies, „ immuables des chofes entr'elles, dont nous découvrons quelques-unes avec affez de peine, ce que l'Auteur a dit, eft „ vrai; mais je ne vois pas qu'il faffe beaucoup à fa doctri- „ ne, qu'on voit toutes chofes en Dieu, & que fi nous ne

„ voyons pas toutes choses par l'union naturelle de nos esprits
 „ avec la raison universelle, & infinie, nous n'aurions pas la
 „ liberté de penser à toutes choses.

13. Et moi tout au contraire je pense, que si la raison universelle consiste dans les rapports infinis, & immuables des choses entr'elles, en tant qu'ils peuvent être connus par l'esprit, cette raison ne peut être qu'en Dieu. En effet les rapports ne sont que les choses mêmes, qui peuvent être comparées entr'elles. Et comme ces choses ne sont point intelligibles par elles-mêmes, puisqu'elles ne peuvent agir sur l'esprit; il faut qu'elles soient représentées à l'esprit par une autre chose, qui les contienne d'une manière intelligible. Or il n'y a que Dieu, qui puisse renfermer d'une manière intelligible cette infinité de choses, entre lesquelles on peut découvrir des rapports infinis. Donc &c. quant à la liberté de penser à toutes choses, que le Pere Malebranche dit qu'on n'auroit pas, si l'esprit n'étoit uni à la raison universelle, & infinie, il en a été parlé plus haut, & on croit d'y avoir éclairci les difficultés de M. Locke.

14. „ Pour éclaircir encore davantage cette raison universelle, continue M. Locke, l'Auteur nous dit, qu'il est certain
 „ que Dieu renferme en lui-même d'une manière intelligible les
 „ perfections de tous les Etres, qu'il a créés, ou qu'il peut
 „ créer d'une manière, qui soit intelligible à Dieu même,
 „ d'accord, mais qui soit intelligible à nous, qui sommes des
 „ Hommes, c'est ce que je ne trouve pas.

15. C'est au Lecteur à juger, si cela a été, ou n'a pas été prouvé par tout ce qui a été dit jusqu'ici. Mais ce qu'il y a d'admirable, c'est „ que M. Locke ne trouve pas, que
 „ ce que Dieu renferme, nous soit intelligible: à moins que,
 „ comme il ajoute immédiatement, par renfermer les perfections de toutes les créatures, on n'entende qu'il n'y a
 „ aucune perfection dans quelque créature que ce soit, qui
 „ ne soit plus grande en Dieu, ou bien qu'il y a en Dieu
 „ un plus grand degré de perfection, que ne seroit l'aggrégé
 de

„ de toutes les perfections de toutes les créatures mises
 „ ensemble.

16. Si tout ce discours n'est pas un pur galimathias, & si cet *à moins que* signifie quelque chose; il s'ensuit que les choses, que Dieu renferme, sont intelligibles à nous aussi, qui sommes des Hommes, pourvu qu'il soit vrai qu'il n'y a aucune perfection dans quelque créature que ce soit, qu'il n'y en ait une plus grande en Dieu; ou qu'il y ait en Dieu un plus grand degré de perfection qu'en toutes les créatures ensemble. Or est-il que rien n'est plus vrai que l'une, & l'autre de ces propositions. Donc la condition, qui est nécessaire, pour que les choses, que Dieu renferme, nous soient aussi intelligibles, & que M. Locke donne à entendre par cette particule *à moins que*, se trouvant vérifiée, il s'ensuit que rien ne manque, pour que ces choses nous soient aussi intelligibles à nous, qui sommes des Hommes.

17. Voici puis un assez long discours de M. Locke, qui fera connoître de plus en plus l'attention, qu'il s'est donnée pour bien entendre les pensées de l'Auteur qu'il examine:
 „ & quand même, dit-il, ce que l'Auteur ajoute immédiatement après, que c'est par ces perfections intelligibles, que
 „ Dieu connoit l'essence de toutes choses, seroit vrai; il ne
 „ s'ensuivroit pas de là, ni de quelque autre chose qu'il ait
 „ encore dite, que ces perfections de Dieu, qui renferment
 „ les perfections de toutes les créatures, soient les objets immédiats de l'esprit de l'Homme, de manière que l'Homme
 „ puisse voir dans ces perfections les essences des créatures.
 „ Car je demande, dans quelle perfection de Dieu est-ce qu'on
 „ voit les essences d'un cheval, ou d'un âne, d'un serpent,
 „ ou d'un pigeon, de la ciguë, ou du persil? Pour moi
 „ j'avoue que je ne vois pas l'essence d'une seule de ces choses
 „ dans aucune des perfections de Dieu, dont j'aie quelque
 „ idée. Car en effet je n'en vois l'essence en nul sens,
 „ ni ne comprends pas en quoi elle consiste. C'est pourquoi
 „ je ne comprends pas non plus la force de cette conclusion

„ de l'Auteur. Donc les idées, ou les perfections, qui sont en
 „ Dieu, lesquelles nous représentent ce qui est hors de Dieu,
 „ sont absolument nécessaires & immuables.

18. Le P. Malebranche prouve en cet endroit de son éclair-
 cissement contre plusieurs Philosophes, & entr'autres contre
 M. Descartes, que les vérités, qui ne sont autres que les rap-
 ports entre les idées, sont absolument nécessaires, & immua-
 bles, & que ce n'est pas par une volonté libre, que Dieu,
 comme souverain Législateur, a établi ces vérités; & voici
 comment il le prouve, selon ses principes. „ Il est certain
 „ que Dieu renferme en lui-même d'une manière intelligible,
 „ les perfections de tous les Etres qu'il a créés, ou qu'il peut
 „ créer, & que c'est par ces perfections intelligibles qu'il
 „ connoit l'essence de toutes choses, comme c'est par ses propres
 „ volontés qu'il connoit leur existence. Or ces perfections
 „ sont aussi l'objet immédiat de l'esprit de l'Homme, pour les
 „ raisons que j'en ai données. Donc les idées intelligibles, ou les
 „ perfections, qui sont en Dieu, lesquelles nous apprennent
 „ ce qui est hors de Dieu, sont absolument nécessaires, & im-
 „ muables. Or les vérités ne sont que les rapports, qui sont
 „ entre ces Etres intelligibles &c. Donc les vérités sont im-
 „ muables, aussi-bien que les idées.

Examinons tant soit peu ce discours du P. Malebranche, &
 comparons-le avec la Critique de M. Locke. Le P. Malebran-
 che dit, que Dieu voit les essences des choses, parceque
 toute la perfection, qu'il y a dans les créatures, se trouve
 d'une manière intelligible dans son essence. On ne peut dou-
 ter de cette vérité, dès qu'on convient que Dieu ne tire ses
 connoissances, que de lui-même, & qu'il a connu toutes choses
 de toute éternité. Cependant M. Locke paroît avoir peine à
 passer cette proposition, & se contente de dire: *quand même
 cela seroit vrai.*

Secondement le P. Malebranche dit, que ces perfections in-
 telligibles des choses, qui sont en Dieu, sont les idées de ces
 mêmes choses, c'est-à-dire, les objets immédiats, qui les
 repré-

représentent à l'esprit, pour les raisons qu'il en a données. M. Locke dit qu'il ne paroît par aucune chose, que le P. Malebranche ait encore dite, que cela soit ainsi. C'est au Lecteur à en juger, après avoir lu ce qui en a seulement été dit en cet ouvrage.

Monfieur Locke demande de plus en quelle perfection de Dieu on voit l'essence d'un cheval, d'un âne &c., & il ajoute qu'il ne voit ces essences en aucune perfection de Dieu, dont il ait l'idée, & qu'en un mot il ne les voit point en aucun sens. Ces paroles font voir que M. Locke a cru deux choses, qui sont autant fausses, qu'elles sont éloignées du sentiment du P. Malebranche. La première est, que de ce qu'il a été dit, que l'objet immédiat de l'esprit, quand il connoit une chose, comme les propriétés des figures, & des nombres &c. qui sont les exemples apportés par le P. Malebranche, n'est autre que la perfection intelligible de cette chose, en tant qu'elle est en Dieu, il paroît en conclure que l'esprit doit voir toutes les perfections intelligibles, qui sont en Dieu, & par conséquent toutes les essences des choses. Or c'est ce qui est faux. Et le P. Malebranche dit lui-même positivement, que quoique nous voyions en Dieu l'idée de l'étendue très-clairement, & très-distinctement, nous ne voyons pourtant pas la configuration intérieure, & la disposition des parties, qui est nécessaire pour qu'il en résulte un cheval, un âne &c., comme il a été remarqué ci-dessus.

19. La seconde chose est, qu'il paroît croire que les perfections intelligibles des créatures, qui sont en Dieu, & qui en représentent l'essence, soient les perfections même de Dieu, comme la toute-puissance, l'éternité &c., qui conviennent à l'Être Divin pris absolument, & selon ce qu'il est en lui-même; au lieu que ces perfections intelligibles ne sont que l'essence de Dieu prise relativement, c'est-à-dire en tant qu'elle contient le degré d'Être, qui répond à une telle espèce de créatures. Et c'est apparemment une telle inadvertance, qui a fait dire à M. Locke qu'il a beau consulter les perfections de
Dieu;

Dieu; qu'il n'y fauroit trouver les effences d'un cheval, d'un âne, d'un pigeon, de la ciguë &c.

Enfin de ce que les idées font les perfections intelligibles de chaque chose renfermées dans l'essence de Dieu, le P. Malebranche en conclut que, comme ces perfections font immuables, & nécessaires, les idées le font aussi; & de là il conclut que les rapports, qui font entre ces idées, doivent aussi être immuables, & nécessaires, & les vérités par conséquent, qui ne font que ces rapports. Je ne fais pas ce qu'on peut trouver d'étrange en un tel raisonnement. Il me paroît concluant contre ceux, qui font dépendre les vérités d'un décret libre de Dieu; & si M. Locke n'y a rien compris, ce n'est pas assurément la faute du P. Malebranche.

20. Mais pour mieux confuter encore le sentiment du P. Malebranche, que c'est en Dieu qu'on voit les effences nécessaires, & immuables des choses, M. Locke tire un argument de la variété des sentiments des Philosophes sur l'essence de la matiere. Il fait sur ce sujet un assez long discours, dont la substance est toute dans ce peu de paroles, où il le conclut, & l'épilogue: „ l'Auteur voit donc en Dieu une essence du
 „ corps, & moi j'en vois une autre: laquelle des deux est
 „ cette essence nécessaire, & immuable du corps, qui est
 „ renfermée dans les perfections de Dieu? Est-ce celle, que
 „ le P. Malebranche voit; est-ce celle, que je vois moi-même?

21. Je réponds ici hardiment, que quelque soit la nature de nos idées, M. Locke ne voit point une autre essence du corps, que le P. Malebranche, ni que personne; mais seulement qu'il en juge différemment. Ainsi quant à la faculté d'appercevoir, qui est purement passive, & nécessaire, & qui n'est point sujette à l'erreur, l'idée du corps est la même dans l'esprit du P. Malebranche, & dans celui de M. Locke; mais quant à la faculté de juger, qui dépend de la volonté, laquelle souvent peut se tromper, & juger différemment de ce, que l'entendement apperçoit, M. Locke, & le P. Malebranche en font un usage tout-à-fait contraire en ce qui regarde
 l'essence

l'essence du corps. Je dois donc ici démontrer. 1. Que Monsieur Locke n'a, ni ne peut avoir une autre idée de l'essence du corps, que le P. Malebranche, quoiqu'il en juge différemment. 2. Lequel des deux juge de l'essence du corps d'une manière plus conforme à ce qu'il en apperçoit, & par conséquent lequel des deux juge vrai ou faux.

22. 1. Je dis que M. Locke apperçoit évidemment, que l'étendue peut exister par elle-même, ou qu'elle n'a pas besoin d'un sujet, dans lequel elle existe à la manière des modes, ou accidents. En voici la raison. M. Locke conçoit un espace pur positif, qui existe par lui-même, c'est-à-dire, qui n'existe pas dans une autre chose, comme dans son sujet. Or est-il que l'espace pur positif n'est qu'une pure étendue en longueur, largeur, & profondeur dénuée de toute autre qualité. Donc M. Locke apperçoit une étendue, qui existe par elle-même, & qui par là, porte le caractère d'une vraie substance.

2. Monsieur Locke apperçoit évidemment, que l'étendue est de sa nature impénétrable, ou solide. Nous avons vu ci-dessus, que M. Locke admet entre nos connoissances intuitives, & immédiates celle de la connexion nécessaire, qu'il y a entre l'idée de l'étendue, & celle de la solidité. C'est à lui à accorder avec une telle connoissance intuitive le jugement qu'il porte sur l'espace pur.

3. Monsieur Locke apperçoit, ou doit appercevoir évidemment, que l'étendue impénétrable peut avoir son existence propre. Car si l'on conçoit, que l'étendue précisément comme telle, existe par elle-même, on doit le concevoir aussi de l'étendue solide; car la solidité n'ôte pas à l'étendue la propriété d'exister par elle-même. L'étendue solide a donc aussi le caractère d'une vraie substance.

4. Monsieur Locke apperçoit, ou doit appercevoir évidemment, que dans une étendue longue de trente pieds, les quinze pieds, qui sont à l'orient ne dépendent en aucune façon des quinze pieds, qui sont à l'occident, & que par conséquent les uns peuvent être séparés des autres. Il apperçoit donc qu'une telle étendue est divisible.

5. Mon-

5. Monsieur Locke apperçoit , ou doit appercevoir évidemment qu'une partie de l'étendue ne peut être séparée de l'autre , sans qu'elle s'en éloigne . Il apperçoit donc que cette étendue est mobile .

6. Monsieur Locke apperçoit évidemment , que si on assemble en des masses différentes les parties de cette étendue , en leur donnant différente grosseur , différente figure , différente disposition , différents degrés de mouvement , il en pourra résulter des corps tous semblables à ceux , qui composent cet Univers avec toutes leurs propriétés , qualités , facultés &c. En effet , c'est de cette différente grosseur , figure , mouvement , liaison des parties , que M. Locke fait dépendre la nature , & les propriétés des différents corps . L. 2. c. 8. p. 15. & suiv.

Monsieur Locke apperçoit donc évidemment , & tout Homme peut aussi l'appercevoir , que l'étendue impénétrable , divisible , mobile , & dont les parties différemment arrangées peuvent faire différents tous , est une chose réelle . Or c'est à cette chose qu'on donne communément le nom de matiere , & de corps en général .

Monsieur Locke apperçoit aussi , que cette chose existe par elle-même , comme on l'a vû ci-devant n. 1. & 3. c'est-à-dire , qu'elle a son existence propre , & qu'elle n'existe pas dans un sujet à la façon des modes ; il apperçoit outre cela qu'elle est le soutien de tous les modes , propriétés , qualités , facultés &c. , qui résultent des différents arrangements de ses parties n. 6. Donc si l'on donne le nom de substance à toute chose , qui a son existence propre , & qui est le soutien des propriétés , qualités , & modes de cette chose , comme M. Locke la définit , il s'ensuit évidemment que M. Locke apperçoit fort bien , que l'étendue impénétrable , à qui tout cela convient , & qu'on appelle du nom de matiere , & de corps en général , est une vraie substance .

Et si l'on donne le nom d'essence à ce qu'on conçoit , comme de premier dans une substance , & d'où naissent les autres propriétés ,

propriétés de cette substance, on a fait voir que M. Locke n'a pu du moins que d'appercevoir, que c'est de l'étendue, que naissent la solidité, la divisibilité, la mobilité, la puissance d'être différemment arrangée, & que par conséquent c'est l'étendue, qui est l'essence de la matiere, & du corps en général.

Monfieur Locke voit donc précisément ce que voit le P. Malebranche, & ce que je vois moi-même. Mais la différence est, que le P. Malebranche, jugeant selon ce qu'il voit, affirme que l'étendue est l'essence du corps; au lieu que M. Locke ayant ses raisons, pour ne vouloir pas convenir que l'étendue soit l'essence du corps, détourne son esprit de l'évidence qui l'éclaire, & se jettant sur certains lieux communs, comme sur la foiblesse de l'esprit humain, il tire de cette foiblesse une raison pour douter de ce qu'il connoit évidemment, comme si l'incapacité, où nous sommes de tout connoître, devoit nous rendre suspect ce que nous connoissons par des idées claires, & distinctes. Nous l'entendrons dire, que l'essence du corps n'est point l'étendue, mais un certain sujet plus caché, dont l'étendue, n'est qu'une propriété: qu'il n'est pas certain que la matiere ne soit capable de penser: que les qualités, & les facultés des corps naissent peut-être de quelque chose encore plus occulte, que n'est la configuration des parties. Mais ce sujet de l'étendue M. Locke l'apperçoit-il? point du tout. M. Locke aime à faire voir qu'il y a en toutes choses des propriétés, qui sont tout-à-fait éloignées de la compréhension de l'esprit humain, & rendre ainsi probables, à la faveur de cette obscurité, les opinions les plus insoutenables.

23. Enfin, on peut dire, que M. Locke raisonne sur l'essence du corps, comme quelques Péripatéticiens, sur l'essence des modes, ou accidents. Un Péripatéticien voit tout aussi bien que quelque autre Philosophe que ce soit, qu'en disposant les parties d'un corps de telle façon, que les parties de la circonférence soient toutes également éloignées de celle, qui est au milieu, & qu'on appelle centre, il en résulte

essentiellement la rondeur dans ce corps. Il voit donc évidemment, que la rondeur n'est qu'un certain arrangement de parties, & que cet arrangement n'est pas différent des parties arrangées. Il apperçoit donc évidemment ce que c'est que la rondeur. Il en voit l'essence de la manière la plus claire, & la plus distincte. Cependant, malgré cette évidence, il lui plaît de juger, que la rondeur est toute autre chose, que c'est une *entité* réellement distinguée, & séparable du corps rond. Mais ce jugement fait-il qu'il n'ait les mêmes idées, qu'il ne soit éclairé de la même lumière, qu'il ne participe à la même raison? Bien loin de là, on conçoit fort nettement, qu'il n'a qu'à se rendre à cette raison universelle, & qu'il ne pourra du moins que de redresser son jugement. M. Locke en peut faire autant sur l'essence du corps.

24. Il ne reste plus que trois objections de M. Locke; mais qui ne sont qu'autant de répétitions de celles, qu'il a déjà faites. La première est de savoir, comment on peut s'affurer; selon les principes du P. Malebranche, de l'existence des corps, puisqu'on ne les voit pas immédiatement, & que Dieu nous montre quelquefois les idées des corps, sans qu'ils soient présents, comme il arrive en songe.

Mais cette objection de M. Locke; vaut autant contre lui, que contre le P. Malebranche. Il avoue lui-même l. 4. ch. 4. p. 3. qu'on ne connoit pas les corps immédiatement, & par eux-mêmes, mais par l'intervention de leurs idées; & ici il reconnoit qu'on a quelquefois la sensation des corps, sans que ces corps soient présents. Puis donc qu'il n'y a pas une liaison nécessaire entre l'existence des corps, & les sensations qu'on en a, il est impossible de se convaincre par la seule voie des sens, de l'existence des corps. C'est pourquoi les Philosophes, qui ont reconnu cette vérité d'après Descartes, croient que pour prouver l'existence des corps, il faut remonter à la sagesse, à la sainteté, & à la véracité du Créateur. Or je soutiens qu'on ne tirera de là aucune preuve, qui n'ait aussi-bien lieu dans le sentiment du P. Malebranche, qu'en tout autre système.

La seconde difficulté est sur ces paroles du P. Malebranche, que nous voyons dans les perfections de Dieu les essences nécessaires, & immuables des choses. M. Locke demande qu'on lui explique ce que c'est que l'essence de l'eau, d'une rose, & d'un lion, qu'il ne voit aucunement ni en Dieu, ni hors de Dieu.

Les paroles du P. Malebranche ainsi detachées peuvent avoir deux sens. Elles peuvent signifier qu'on voit l'essence de toutes les choses en Dieu; ou bien que les essences qu'on connoit, soit peu, ou beaucoup, c'est en Dieu qu'on les voit. Mais il n'y a qu'à lire ces paroles dans le P. Malebranche, pour ne pouvoir douter qu'elles ne soient susceptibles que du second sens. Or on a déjà vu qu'elles sont les choses, dont on connoit l'essence, & qu'on voit en Dieu; & les exemples de l'eau, de la rose, & du lion n'étant pas différents de ceux du cheval, de l'âne, du pigeon, du serpent, de la ciguë, & du persil, on se contente de renvoyer à ce qui a été dit plus haut sur de tels exemples.

La troisième objection est contre ces paroles du P. Malebranche : „ il est évident que les perfections, qui sont en „ Dieu, lesquelles représentent les Etres créés, ou possibles, „ ne sont pas toutes égales, en tant que représentatives de „ ces Etres; que celles, par exemple, qui représentent les „ corps; ne sont pas si nobles, que celles qui représentent „ les esprits; & qu'entre celles-là mêmes, qui ne représen- „ tent que des corps, il y en a de plus parfaites les unes que „ les autres à l'infini. Cela se conçoit clairement, & sans „ peine, quoiqu'on trouve beaucoup de difficulté à accorder „ la simplicité de l'Etre Divin avec cette variété d'idées intel- „ ligibles, qu'il renferme dans sa sagesse.

„ Cette difficulté, reprend M. Locke, me paroît insurmon- „ table, il y a même grande apparence qu'elle le sera „ toujours, jusqu'à ce que j'aie trouvé le secret de faire, que „ la simplicité, & la variété soient une seule & même chose; „ & cette difficulté embarrassera toujours une doctrine, qui

„ suppose que les perfections de Dieu nous représentent tout
 „ ce que nous appercevons des créatures . Car en ce cas là il
 „ faudroit qu'il y eût une variété presque infinie de ces perfe-
 „ ctions , & qu'elles fussent toutes aussi distinctes , que le sont
 „ les idées , qui nous représentent les créatures . Cela paroît
 „ supposer , que Dieu renferme en lui-même toutes les idées
 „ distinctes de toutes les créatures , & qu'il les renferme de
 „ maniere , qu'elles peuvent être vues l'une après l'autre .

Comme c'est un attribut de l'Être infini , de ne pouvoir être
 entièrement compris par un esprit fini , il n'est pas surpre-
 nant qu'on ait de la difficulté à comprendre , comment tous
 les degrés d'Être possibles peuvent se réunir dans l'Être in-
 fini sans préjudice de sa simplicité . Cependant comme *il y a*
des choses , dont l'existence est certaine , quoique la maniere en
soit incompréhensible , je conçois très-clairement , que cela doit
 être ainsi , & que cela est ainsi . L'idée de l'Être sans restri-
 ction me fait connoître , que cet Être , tout simple qu'il est ,
 ne laisse pas que de contenir toute réalité , & toute perfe-
 ction ; & comme j'aperçois dans tous les Êtres créés , & pos-
 sibles différents degrés de réalité , & de perfection , il faut
 nécessairement que l'Être Divin renferme en lui ce qui ré-
 pond à la réalité , & à la perfection de tous ces Êtres . Ce
 principe est si évident , que sans cela , comme le dit bien le
 P. Malebranche , Dieu ne pourroit pas voir de différence en-
 tre ses ouvrages ; puisqu'il est évident qu'il ne peut voir ses
 créatures , que dans ce qui est en lui , qui les représente .
 Comme donc la perfection de Dieu répond à la réalité , & à
 la perfection de toutes les créatures possibles , si on considère
 abstractivement cette perfection , en tant qu'elle répond à
 l'un , ou à l'autre de ces Êtres possibles , & qu'elle les repré-
 sente , on trouvera que cette perfection ainsi abstraite , qu'on
 appelle idée , sera plus ou moins parfaite , selon qu'elle re-
 présentera des Êtres , avec plus ou moins de réalité , & de
 perfection . Cela veut dire dans le langage des Ecoles , que
 l'essence de Dieu est plus ou moins participable , & que tous

ces différens degrés de participabilité, qui font les modes des essences des choses, font tous en degré de perfection, comme les nombres, dont l'un est essentiellement supérieur à l'autre. C'est ainsi que l'Homme, dans l'unité, & la simplicité physique de son Etre, contient tout ce qu'il y a de perfection dans la continuité des métaux, dans la végétabilité des plantes, & dans la vie animale des bêtes. Bien loin donc que la difficulté d'accorder la variété des idées avec la simplicité de l'Etre Divin, soit embarrassante pour une doctrine, qui suppose, que les perfections de Dieu nous représentent les créatures, qu'au contraire, il n'y a point de doctrine, qui en doive être moins embarrassée. Car enfin quelque sentiment qu'on ait sur la nature des idées, la raison, & l'autorité nous forcent également à reconnoître avec tous les Théologiens, que Dieu contient les idées de toutes les créatures possibles, que ces idées sont parfaitement représentatives des créatures, qu'elles peuvent même les représenter à l'entendement humain, supposé que Dieu les lui veuille manifester, comme cela est hors de doute, à l'égard des Bienheureux, & qu'enfin tout cela s'accorde parfaitement, comme il a été dit, avec la simplicité de l'Etre Divin. Ces choses ainsi supposées, puisque toute la difficulté, qui embarrasse les Philosophes sur les idées, se réduit à trouver une chose, qui soit capable de représenter à l'esprit les objets distingués de lui, & qu'il ne peut voir par eux-mêmes, n'est-il pas évident que cette difficulté s'évanouit entièrement dans une doctrine, qui affirme que Dieu nous manifeste par son action sur notre esprit, & selon les Loix générales établies par sa volonté les idées des choses, qui sont en lui, qui sont très-intelligibles, & représentatives de ces mêmes choses. Ce système a cet avantage sur les autres, qu'il est très-simple, & qu'il est appuyé sur des principes incontestables. Il est incontestable, que les idées de toutes choses sont en Dieu, & qu'il peut les représenter à l'esprit par son action sur lui; au lieu que dans tout autre système, il faut supposer, ou que Dieu crée des Etres représentatifs, dont la

nature

nature est absolument ⁱⁿintelligible, aussi-bien que leur union avec l'esprit; ou que l'Âme se modifie de façon à devenir la ressemblance parfaite de ce qu'elle apperçoit, ce qu'on ne peut éviter dans le sentiment de M. Locke, qui admet que les idées, ou perceptions sont des dispositions, ou modalités de l'Âme. Or il a été démontré dans tout le cours de cet Ouvrage, que l'un, & l'autre est également impossible. Il faut donc avouer, que le sentiment du P. Malebranche sur la nature des idées, est à tous égards le plus vraisemblable de ceux, qui ont été proposés jusqu'ici; & peut-être qu'en lisant avec attention les preuves qu'il en donne, on se convaincra qu'il est essentiellement vrai.

F I N.

TABLE

T A B L E

D E S M A T I E R E S .

S E C T I O N P R E M I E R E .

Des idées en général, & des différentes manieres
d'appercevoir les objets .

C H A P I T R E I .

Examen des difficultés de M. Locke , contre la division
de toutes les manieres de voir les objets extérieurs,
proposée contre le P. Malebranche.

1. **L**E P. Malebranche a puisé dans Platon , & dans S. Augustin son sentiment , qu'on voit toutes choses en Dieu . Page 1
2. La découverte qu'a fait Descartes , que les qualités sensibles ne sont pas dans les objets extérieurs , a fourni au P. Malebranche le moyen de le perfectionner 2
3. Objection de Locke contre la division des manieres de voir du P. Malebranch , prise de la foiblesse de l'esprit humain 3
4. Réponse *ibidem.*
5. Il y a contradiction qu'on puisse voir les objets hors que d'une des cinq manieres proposées par Malebranche . 5
6. Qu'il y a des propositions inconcevables de deux sortes , & quand l'on doit suspendre son jugement à leur égard 6
7. Il est une fausse modestie , qui ne tend qu'à jeter dans le Pyrrhonisme : abus qu'en fait M. Locke . 7

CHAPITRE II.

De la différente maniere, dont l'Ame apperçoit ce qui est en elle, & ce qui est hors d'elle.

1. Précis de la doctrine du P. Malebranche par M. Locke. Page 8
2. Défaut de ce précis: explication de la doctrine de Malebranche sur la distinction de l'idée, & du sentiment. 9
3. Première preuve de cette distinction, tirée des qualités sensibles. 10
4. Deuxième preuve de la même distinction. 11
5. De quelle façon l'Ame apperçoit ce qui est au dedans d'elle, selon Malebranche. 12
6. De quelle façon elle apperçoit les objets de dehors, & qu'elle ne peut, selon Malebranche, appercevoir les Esprits créés immédiatement, & par eux-mêmes. 13

CHAPITRE III.

Que l'Ame ne peut connoître les objets matériels immédiatement, & par eux-mêmes.

1. Les objets matériels ne peuvent s'unir à l'Ame., comme il faut pour en être apperçus. 15
2. Difficulté de M. Locke sur l'union propre aux Esprits. *ibid.*
3. Réponse, & explication du mot Union. 16
4. Autre difficulté de M. Locke, tirée de l'union de l'Ame, & du corps. 17
5. Réponse: contradiction de Locke. *ibid.*
6. Différence de l'union de l'Ame, & du corps, & de l'union nécessaire pour appercevoir, tirée des principes mêmes de Locke. 18
7. Autre objection de Locke. 20
8. Réponse. *ibid.*
9. Autre objection de Locke. 21

10. Réponse, comment on doit entendre qu'il n'y a que la substance de Dieu, qui soit intelligible. Page 21
11. Objection de Locke appuyée sur ce qu'il y a plus de rapport entre l'Ame, & un Esprit créé, qu'entre Dieu, & l'Ame. 22
12. Réponse: explication des différents rapports, & en quel sens il y a plus de rapport de Dieu à l'Ame, que d'un Esprit créé à l'Ame. ibid.

SECTION SECONDE.

Défense du sentiment du P. Malebranche, que les objets matériels n'envoient point d'especes, qui leur ressemblent.

C H A P I T R E I.

Des Especes matérielles.

1. **M**onsieur Locke substitue aux especes des Péripatéticiens des images des objets, que les rayons peignent sur la rétine. 24
2. Première réflexion à ce sujet. 25
3. Deuxième réflexion. Cette substitution est inutile, si on ne suppose, que cette image est l'idée même, par laquelle l'Ame apperçoit l'objet. Fausseté de ce sentiment. ibid.
4. Raisonnement frivole de M. Locke. 27
5. Monsieur Locke prétend prouver par la structure de l'œil, que le mouvement modifié est cause des idées. ibid.
6. Fausseté de ce sentiment démontrée, 28
7. Monsieur Locke prétend qu'on sent la peinture des objets dans la rétine, comme on sent la couleur dans le doigt. 29
8. Réponse: absurdité de cette proposition. ibid.

CHAPITRE II.

De la maniere, dont on voit les figures régulières.

1. *Sentiment de M. Locke opposé à celui du P. Malebranche. Page* 31
2. *Eclaircissement du sentiment de M. Locke, tiré de son essai sur l'entendement humain.* 32
3. *Problème de M. Molineux: si un aveugle venant à jouir de la vue pourroit distinguer un globe d'avec un cube sans les toucher.* *ibid.*
4. *Défense de la preuve du P. Malebranche en faveur de son sentiment contre M. Locke.* 33
5. *Première contradiction de M. Locke sur la maniere de voir les figures régulières, en ce qu'il prétend que l'Ame a des sensations, qu'elle n'apperçoit point, & que le jugement forme des idées, sans qu'on s'en apperçoive.* 34
6. *Deuxième contradiction de cette doctrine de M. Locke avec le principe, sur lequel il prétend que l'Esprit soit passif par rapport aux idées de sensation.* 37
7. *Troisième contradiction de M. Locke avec son principe, que l'Esprit ne peut former originaiement des idées.* 39
8. *Réponse au Problème de Monsieur Molineux, opposée à la décision de l'Auteur approuvée par M. Locke* 41

CHAPITRE III.

Que dans le système physique du P. Malebranche la propagation de la lumière ne peut être instantanée.

1. *Critique de M. Locke à ce sujet.* 45
2. *Réponse, & éclaircissement de la doctrine du P. Malebranche.* 46

SECTION TROISIEME.

De la Puissance de former les idées.

CHAPITRE I.

Défense du sentiment, & des preuves du P. Malebranche
contre les objections de Locke.

1. **L**ES idées étant des Etres réels, & spirituels, l'Ame ne peut les produire, si elle n'a la puissance de créer.. Page 47
2. On n'étude point cet argument, en supposant que ce sont des accidents, & non des substances. 49
3. La puissance de produire les idées ne peut servir à l'Ame pour en former des semblables à des objets, qu'elle ne connoit point. *ibid.*
4. D'où vient qu'on se trompe sur ce sujet. *ibid.*
5. Objection de Locke tirée de la puissance qu'a l'Ame de réfléchir sur ces idées, & de les rappeler. 50
6. Première réponse. 51
7. Autre réponse. *ibid.*

CHAPITRE II.

Que l'Ame n'a aucune puissance active de rappeler ses idées,
& d'en former des complexes. Que la volonté n'est
que cause occasionnelle de ces effets, par le moyen
des traces du cerveau.

1. Qu'il n'y a aucune raison d'attribuer à l'Ame une puissance active de rappeler ses idées. 52
2. Qu'il y a au contraire une absurdité manifeste à la lui attribuer. 53
3. En quel sens on peut dire que les idées se conservent dans l'Ame. *ibid.*
4. Embarras, & contradictions de Locke au sujet de la mémoire 54
5. Que l'Esprit n'a pas non plus une puissance active de former des idées complexes. 55
6. Qu'une telle puissance ne paroît pas s'accorder avec le sentiment de Locke, que les idées ne sont que des perceptions de l'Ame. 56

CHAPITRE III.

Réponse à d'autres objections de Locke.

1. *Objection de Locke, que le P. Malebranche ne refuse pas à l'Esprit la puissance de former des idées, ni aux choses matérielles le pouvoir de s'unir à l'Esprit.* . . . Page 68
2. *Réponse, que dans l'endroit même cité par Locke le P. Malebranche refuse absolument une telle puissance, soit à l'Esprit, soit aux choses matérielles.* *ibid.*
3. *Deuxième objection de Locke, que le P. Malebranche tantôt accorde, & tantôt nie, que les idées soient des substances.* 59
4. *Réponse: éclaircissement de cette prétendue contradiction.* 60
5. *Que la substance de Dieu peut représenter l'étendue: contradiction de Locke à ce sujet.* 61
6. *Que le sentiment du P. Malebranche est plus intelligible, que les autres.* 62
7. *Que le sentiment de Locke sur les idées est absolument inintelligible.* 63
8. *Que Locke met mal à propos les relations au nombre des Etres* 64

SECTION QUATRIÈME.

Si nous voyons les objets par des idées créées avec nous, ou produites par Dieu à chaque moment.

CHAPITRE I.

Première preuve contre ce sentiment, qu'il faudroit supposer la création d'un nombre infini d'idées.

1. **E**Xposition de cette première preuve du P. Malebranche. 65
2. **R**éflexion qui la confirme. 66
3. *Objection puérile de Locke fondée sur l'équivoque du mot*

mot étendue , & appuyée d'une comparaison non moins grossiere Page 66

4. Réponse : ce qu'on doit entendre par l'étendue , qu'on attribue à l'Esprit 67

C H A P I T R E I I .

Seconde preuve contre ce sentiment : que l'Ame ne pourroit choisir parmi ce nombre infini d'idées celle, qui conviendrait pour se représenter un objet présent.

1. Exposition de la seconde preuve du P. Malebranche 70
2. Objection de Locke , qu'on ne peut dans le système de Malebranche s'assurer de l'existence des corps *ibid.*
3. Réponse 71
4. Que l'objection de Locke est hors de propos 73

C H A P I T R E I I I .

Il est prouvé particulièrement , que l'Ame n'apperçoit pas les objets par des idées produites à chaque moment , selon que l'occasion le requiert.

1. Preuve du P. Malebranche : que toutes les idées , auxquelles nous pouvons vouloir penser , sont déjà au moins confusément présentes à l'Esprit : objection de Locke , que le P. Malebranche se contredit ; & que les idées devroient être confusément en Dieu 74
2. Eclaircissement de cette prétendue contradiction , & solution de la difficulté de Locke *ibid.*

S E C T I O N C I N Q U I E M E .

Si l'Esprit peut voir en lui-même, & par ses propres perceptions les objets extérieurs .

1. **L**E sentiment du P. Malebranche contraire à celui de M. Locke 77

2. *M. Locke ne répond point directement aux preuves du P. Malebranche. Précis des objections de Locke. Page 77*
3. *L'objection de Locke, que dans le sentiment de Malebranche il y auroit de la variété en Dieu, retombe sur le sien propre. 78*
4. *Comment on doit entendre, que les choses matérielles sont éminemment en Dieu. ibid.*
5. *En quel sens il y a différentes idées en Dieu. 79*

SECTION SIXIEME.

Qu'on voit toutes choses en Dieu.

CHAPITRE I.

De l'union de l'Esprit avec Dieu, & qu'elle est cause de la présence des idées. 81

1. **L**E sentiment de Malebranche prouvé par la réfutation des autres. 82
2. *Première preuve positive du même sentiment, que c'est de toutes les manières d'appercevoir les objets la plus simple. ibid.*
3. *Objection de Locke. 83*
4. *Réponse. ibid.*
5. *Seconde objection de Locke: que Dieu est aussi-bien uni aux corps, qu'aux Esprits. 84*
6. *Réponse: ce que c'est que l'union avec Dieu, & de ses différentes sortes. ibid.*
7. *Remarque du P. Malebranche, que quoiqu'on voie toutes choses en Dieu, on ne voit pas pourtant l'essence de Dieu. 86*
8. *M. Arnaud attaque le P. Malebranche sur ce sujet. 87*
9. *Réponse du P. Malebranche. ibid.*
10. *Confirmation de cette réponse. 88*
11. *Objection de Locke sur le même sujet. ibid.*
12. *Réponses. Eclaircissement de quelques prétendus contradictions. 89*

13.	<i>M. Locke ne touche point à la seconde preuve de Malebranche. Troisième preuve de cet Auteur, que tous les Etres sont en quelque façon présents à notre esprit.</i>	Page 91
14.	<i>Objection de Locke, qu'une telle proposition est contredite par l'expérience.</i>	92
15.	<i>Réponse: que l'idée de l'Etre en général est toujours présente à l'esprit.</i>	93
16.	<i>C'est inutilement que Locke prétend reformer les expressions de Malebranche.</i>	94
17.	<i>Objection de Locke, que la présence confuse de tous les Etres n'est que la capacité qu'a l'esprit d'en avoir les idées.</i>	<i>ibid.</i>
18.	<i>Réponse.</i>	95
19.	<i>Objection de Locke, qu'on ne peut voir en général une chose particuliere, & qu'il y auroit de la confusion en Dieu.</i>	<i>ibid.</i>
20.	<i>Qu'on peut voir en Dieu les idées générales, par le moyen desquelles on ne connoit que confusément les choses particulieres.</i>	96
21.	<i>Objection de Locke; que Dieu étant toujours présent à l'esprit, l'esprit devoit avoir toujours toutes les idées.</i>	97
22.	<i>Réponse: explication des différentes sortes d'union de l'esprit avec Dieu, & ce que c'est que la découverte des idées.</i>	98
23.	<i>Objection de Locke; que la variété des idées causeroit de la variété en Dieu.</i>	99
24.	<i>Réponse: on éclaircit l'idée de Dieu: comment Dieu renferme toutes les idées en une parfaite simplicité.</i>	100

C H A P I T R E I I.

Autre preuve, qu'on voit toutes choses en Dieu,
prise des idées universelles.

1.	<i>Exposition de la preuve du P. Malebranche.</i>	102
2.	<i>M. Locke n'y répond que par une plaisanterie.</i>	<i>ibid.</i>
3.	<i>Les idées universelles prouvent l'immaterialité de l'Ame.</i>	103
4.	<i>Les idées universelles ne peuvent être des perceptions, ou modifications de l'Ame.</i>	105

C H A P I T R E I I I .

Autre preuve du même sentiment, prise de l'idée de l'infini.

1. <i>L'idée de l'infini prouve également l'existence de Dieu, & qu'on voit toutes choses en Dieu.</i>	Page 106
2. <i>Objection de Locke prise de ce que l'idée de Dieu est différente en différentes personnes.</i>	107
3. <i>Réponse: il est prouvé par Locke même, que l'idée de Dieu ne peut être qu'une.</i>	108
4. <i>Si nous avons l'idée de l'infini avant celle du fini.</i>	110
5. <i>L'imagination fait souvent illusion au commun des Hommes sur l'idée de l'infini.</i>	111
6. <i>Distinction de M. Locke entre l'espace infini, & l'infinité de l'espace, qui revient à la distinction entre l'infini en acte, & l'infini en puissance.</i>	112
7. <i>Preuve qu'on a l'idée de l'infini prise de l'expérience.</i>	113
8. <i>Cette expérience est si constatée, qu'elle oblige M. Locke de l'avouer, & se contredire.</i>	115
9. <i>Autre preuve tirée de ce que l'infini en puissance suppose l'infini en acte, & de ce que l'idée d'un espace pénétrable, & immobile ne peut être formée par des additions réitérées.</i>	117
10. <i>Que dans le sentiment de Locke on ne pourroit connoître, que Dieu est infini.</i>	118

C H A P I T R E I V :

Autre preuve tirée de ce que Dieu a tout fait pour lui-même.

1. <i>Précis de cette preuve par M. Locke.</i>	123
2. <i>Peu exact aussi-bien que celui de M. Regis.</i>	<i>ibid.</i>
3. <i>Argument de Malebranche rapporté au long.</i>	124
4. <i>Objection de Locke.</i>	127
5. <i>Réponse.</i>	<i>ibid.</i>
6. <i>Autre objection de M. Locke.</i>	128
7. <i>Re-</i>	

7. Réponse	Page 128
8. Explication d'un passage de S. Paul mal-entendu par M. Locke	130
9. Dernière objection de Locke	132
10. Réponse . En quel sens on peut dire que l'idée de la création est une limitation de l'idée du Créateur	133

SECTION SEPTIEME.

De la distinction de l'idée , & du sentiment .

C H A P I T R E I.

Preuves de la distinction de l'idée , & du sentiment .

1. C E que c'est que voir un objet	134
2. Différence entre la perception d'un sentiment , & la perception d'une idée	135
3. Reconnue , & prouvée par M. Descartes	136
4. Que la différence , que met M. Locke entre les idées des qualités premières , & des qualités secondes de la matière , revient aussi à la distinction de l'idée , & du sentiment	137
5. Preuves , que les sensations ne sont pas des connoissances	ibid.
6. Les Carthésiens accusés à tort par M. Locke d'avoir attaché les qualités sensibles aux objets extérieurs , justifiés par Mr. Coste	138
7. Réflexion sur l'engagement de M. Locke à ne vouloir pas reconnoître qu'il s'étoit trompé en attribuant une telle erreur aux Carthésiens , après en avoir été averti par Mr. Coste	140

C H A P I T R E I I.

Que les sensations ne sont pas en Dieu, comme les idées,
& qu'elles sont des modifications de l'Ame,
causées par l'action de Dieu.

1. Doctrine du P. Malebranche.	141
2. Objection de M. Locke.	142
3. Réponse: pourquoi on peut dire qu'on voit une rose en Dieu, & non pas qu'on la flaire en Dieu.	143
4. Autre objection de M. Locke.	144
5. Réponse: pourquoi la couleur, & l'odeur d'une fleur ne sont pas des idées, mais des sensations, & qu'au contraire la figure intelligible d'une fleur n'est pas une sensation, mais une idée.	ibid.
6. Autre objection de M. Locke.	145
7. Réponse.	146
8. Doctrine un peu étrange de M. Locke sur la maniere de définir.	147
9. Autre objection de M. Locke, qui porte atteinte à la spi- ritualité de l'Ame.	149
10. Réponse.	ibid.
11. Autre objection de M. Locke.	151
12. Réponse.	ibid.
13. Réflexions de M. Locke sur la distinction des idées, & des sentiments.	152
14. Eclaircissements.	153

C H A P I T R E I I I.

Du souvenir des sensations.

1. Raison apparente contre la distinction de l'idée, & du sen- timent, tirée du souvenir des sensations.	154
2. Du souvenir en général, & de ses différentes sortes.	ibid.
3. Ex-	

3.	<i>Explication physique des différentes sortes du souvenir.</i>	Page 156
4.	<i>Pourquoi le souvenir redonne ordinairement une legere impression de la lumiere , & des couleurs , & non des autres sentiments .</i>	159
5.	<i>Preuve de la distinction de l'idée , & du sentiment , tirée de la doctrine , & des contradictions de M. Locke sur le souvenir .</i>	160
6.	<i>Exemple de la prévention des Hommes dans les jugements qu'ils portent des Auteurs .</i>	161

C H A P I T R E I V :

Solution de quelques autres difficultés de M. Locke .

1.	<i>Difficultés , & méprises de M. Locke sur l'union , que met le P. Malebranche entre la volonté , & la représentation des idées .</i>	<i>ibid.</i>
2.	<i>Eclaircissement de ces méprises .</i>	164
3.	<i>Contradiction de M. Locke au sujet des idées de quantité , qui sont en Dieu .</i>	166
4.	<i>Explication générale , & indéterminée de l'origine des idées , opposée par M. Locke , au sentiment du P. Malebranche .</i>	<i>ibid.</i>
5.	<i>Réfutée par le parallele des deux sentiments .</i>	<i>ibid.</i>

S E C T I O N H U I T I E M E .

Des quatre différentes manieres d'appercevoir
les différents objets , proposées par
le P. Malebranche .

C H A P I T R E I .

Que l'idée de Dieu , ou l'objet immédiat de l'esprit , qui connoit Dieu , ne peut être distinguée de Dieu-même . 168

1.	D <i>octrine du P. Malebranche sur les quatre différentes manieres d'appercevoir les différents objets .</i>	169
----	---	-----

2.	<i>Difficulté de M. Locke sur la maniere, dont Dieu pénètre les esprits, & se découvre à eux.</i>	Page 170
3.	<i>Réponse, & explication.</i>	171
4.	<i>Solution d'une autre difficulté de M. Locke sur la maniere, dont nous pouvons être assurés de l'existence des corps dans le sentiment du P. Malebranche.</i>	172
5.	<i>Troisième objection de Mr. Locke contre le sentiment du P. Malebranche; qu'il n'y a que Dieu seul, qui puisse agir sur l'esprit.</i>	173
6.	<i>Réponse: preuve, que les esprits ne peuvent agir ni sur les corps, ni sur les autres esprits.</i>	ibid.
7.	<i>Quatrième objection de M. Locke, que l'idée de Dieu, & celle d'un Chérubin sont des idées composées des mêmes idées simples.</i>	174
8.	<i>Refutation, & absurdité d'un tel sentiment.</i>	ibid.
9.	<i>L'idée de Dieu est l'idée de l'Etre sans restriction.</i>	176
10.	<i>Les attributs de Dieu déduits géométriquement de l'idée de l'Etre sans restriction.</i>	ibid.
11.	<i>Cinquième objection de M. Locke, qui n'est qu'une répétition des précédentes.</i>	178
12.	<i>Sixième objection de M. Locke sur ce que rien de créé ne peut représenter l'infini.</i>	ibid.
13.	<i>Réponse: fausse supposition de M. Locke.</i>	ibid.
14.	<i>Que dans la supposition de M. Locke aucun esprit créé ne seroit jamais capable de connoître l'infini.</i>	179
15.	<i>Preuve démonstrative; que l'idée de l'infini n'est pas la perception d'un esprit fini.</i>	ibid.
16.	<i>Septième objection de M. Locke sur ce que le P. Malebranche appelle Dieu l'Etre universel.</i>	180
17.	<i>Réponse: absurdité du spinosisme.</i>	ibid.
18.	<i>En quel sens Dieu est l'Etre universel.</i>	181
19.	<i>Huitième objection de M. Locke, que le P. Malebranche met en Dieu des Etres particuliers.</i>	182
20.	<i>Réponse: méprise de M. Locke: explication de la doctrine du P. Malebranche.</i>	ibid.

	<i>de distinctes, & de fécondes, que le P. Malebranche attribue aux idées, qui sont en Dieu.</i>	161
12.	Réponse.	192
13.	Difficulté de M. Locke contre le sentiment du P. Malebranche, que le désir, ou attention est cause occasionnelle de la représentation des idées, tirée de ce que ce désir n'a jamais fait voir à personne l'angle, qui est immédiatement au dessus de l'angle droit.	194
14.	Réponse: que la connoissance d'un tel angle suppose une entière compréhension de l'infini.	<i>ibid.</i>
15.	Difficulté de Monsieur Locke contre le sentiment du Pere Malebranche, que nous voyons les corps en Dieu, tirée de ce que tous les Philosophes n'ont pas la même idée des corps.	195
16.	Réponse: que les Cathésiens n'ont jamais pensé, que l'étendue sans solidité fît le corps, comme M. Locke le leur impute.	<i>ibid.</i>
17.	Que tous les Hommes ont la même idée de l'étendue, quoiqu'il y en ait, qui croient que quelque étendue peut être sans solidité: source de ce préjugé.	196
18.	Que, selon la doctrine même de M. Locke, la solidité est une suite nécessaire de l'étendue.	197
19.	Que l'idée de la solidité, ou impénétrabilité peut donc venir d'autre part que de l'attouchement: contradiction de M. Locke sur cet article.	199
20.	Que par l'attouchement on peut tout au plus acquérir l'idée d'une impénétrabilité relative, & extrinseque.	<i>ibid.</i>
21.	Objection de M. Locke, que le P. Malebranche n'accorde pas qu'on voie l'idée de la solidité en Dieu.	200
22.	Réponse: M. Locke confond apparemment l'idée de la solidité, qui est une qualité première des corps, avec le sentiment de résistance qu'on éprouve en les touchant, qui est une qualité seconde.	<i>ibid.</i>
23.	Réflexions critiques de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche.	201

24. Première réflexion	Page 201
25. Réponse	<i>ibid.</i>
26. Deuxième réflexion	202
27. Réponse	<i>ibid.</i>
28. Troisième réflexion	<i>ibid.</i>
29. Réponse : distinction entr' une connoissance très-parfaite, & une connoissance infiniment parfaite	203
30. Quatrième réflexion	<i>ibid.</i>
31. Réponse	204

C H A P I T R E I I I .

De la connoissance par sentiment intérieur,
par laquelle l'esprit apperçoit ce
qui est au dedans de lui.

1. Doctrine du P. Malebranche	205
2. Objection de Monsieur Locke , que l'idée de l'Ame étant en Dieu , nous devrions avoir l'idée de notre Ame, comme de l'étendue	206
3. Réponse	<i>ibid.</i>
4. Doctrine de Monsieur Locke , que Dieu nous donne une sensation extérieure des corps , & une sensation intérieure de notre Ame	209
5. Obscurité , & absurdité d'une telle doctrine	<i>ibid.</i>
6. Preuve du P. Malebranche , que nous ne connoissons pas notre Ame par idée	210
7. Objection de M. Locke	<i>ibid.</i>
8. Réponse	211
9. Autre difficulté de M. Locke	212
10. Réponse	<i>ibid.</i>
11. Contradiction de Monsieur Locke au sujet de l'espace infini	213
12. Preuve contre Monsieur Locke , que l'étendue est la sub- stance des corps , tirée de ses principes	214

13.	<i>Contradiction de M. Locke dans son objection.</i>	Page 215
14.	<i>Objection de M. Locke contre la distinction de l'idée, & du sentiment.</i>	<i>ibid.</i>
15.	<i>Réponse: preuve démonstrative de cette distinction.</i>	<i>ibid.</i>
16.	<i>Sentiments opposés des Philosophes sur l'idée de l'Ame, & de l'étendue.</i>	218
17.	<i>Quelles sont les premières qualités du corps, & de l'esprit, selon M. Locke.</i>	<i>ibid.</i>
18.	<i>Fausseté démontrée de la doctrine de M. Locke.</i>	<i>ibid.</i>
19.	<i>Equivoque étrange de M. Locke sur la cohésion de la matière.</i>	219
20.	<i>Contradiction de M. Locke.</i>	220
21.	<i>Qu'à suivre les principes de M. Locke, on ne doit non plus attribuer à l'esprit, la puissance de mouvoir les corps par la pensée, ou aux corps la puissance de mouvoir par impulsion, qu'on n'a attribué au piston la puissance d'élever l'eau.</i>	<i>ibid.</i>
22.	<i>L'Auteur de l'art de penser prétend, qu'on a une idée aussi claire de l'Ame, que de l'étendue.</i>	221
23.	<i>Preuve du contraire par les principes de cet Auteur.</i>	<i>ibid.</i>
24.	<i>Autre chose est un sentiment vif, autre chose une idée claire.</i>	222

C H A P I T R E I V.

De la connoissance par conjecture.

1.	<i>Objection unique de M. Locke: Que les conjectures ne regardent que l'existence, & non la nature des choses.</i>	223
2.	<i>Fausseté de cette doctrine.</i>	<i>ibid.</i>
3.	<i>Réfutée par les conjectures mêmes, que M. Locke propose touchant la nature des Esprits.</i>	224

SECTION NEUVIEME.

Défense des éclaircissements du P. Malebranche sur la nature, & l'origine des idées contre l'examen de M. Locke.

1. **D**ifficulté de Monsieur Locke touchant l'immutabilité des idées. 226
2. Que dans le système de M. Locke plusieurs idées, & entr' autres celle de Dieu, ne sont que des productions capricieuses de l'Esprit, de la justesse desquelles il est impossible de s'assurer. *ibid.*
3. Suite de la difficulté de M. Locke. 227
4. Que dans le système de M. Locke les idées de Morale ne sont aussi que des productions capricieuses de l'esprit. 228
5. Immutabilité des idées de Morale fondée sur la raison universelle dans le système du P. Malebranche. 229
6. Première objection de M. Locke contre cette raison universelle, qu'elle n'est que la puissance de comparer les idées. 230
7. Réponse; que la puissance de comparer les idées suppose la raison universelle dans le sens du P. Malebranche. *ibid.*
8. Deuxième objection de M. Locke contre la raison universelle; que Dieu ne raisonne pas. 231
9. Réponse; en quel sens la raison convient à Dieu. *ibid.*
10. Troisième objection de M. Locke contre la raison universelle; que l'Ame connoîtroit par la connoissance même de Dieu. 232
11. Réponse. *ibid.*
12. Quatrième objection de M. Locke; que la raison universelle ne signifie que les rapports des choses. 233
13. Réponse. 234
14. Cinquième objection de M. Locke; que ce que Dieu contient, n'est intelligible qu'à Dieu même. *ibid.*
15. Réponse. *ibid.*
16. Confirmée par l'objection même de M. Locke. 235

17.	<i>Difficulté de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche, que les essences des choses qu'on connoit, on les connoit en Dieu.</i>	235
18.	<i>Réponse.</i>	236
19.	<i>Equivoque de M. Locke au sujet des perfections de Dieu, qui représentent les Etres finis.</i>	237
20.	<i>Suite de la difficulté de M. Locke fondée sur la variété des sentiments des Philosophes, touchant l'essence de la matiere.</i>	238
21.	<i>Que tous les hommes ont la même idée de l'essence du corps, quoiqu'ils en jugent différemment.</i>	<i>ibid.</i>
22.	<i>Preuve contre M. Locke, que l'essence du corps n'est autre que l'étendue.</i>	239
23.	<i>Que M. Locke raisonne sur l'essence de la matiere, comme les Scholastiques sur l'essence des modes.</i>	241
24.	<i>Réponses aux trois dernières objections de M. Locke, & conclusion de l'ouvrage.</i>	242

Page	Ligne	Erreurs	Corrections.
		Preface. Esprits fats.	Esprits forts.
		Differt. Prelim.	
	V.	Thomassin .	Thomass. tract. de Deo, Dei. prop.
	VIII.	specie & albi.	specie ait & albi.
	XXII.	l. 8r.	l. 83.
2.	8.	connue.	connu.
ibid.		produite.	produit.
4.	17.	ne soit démonstration.	ne soit une démonstration.
5.	23.	ciée.	crée.
16.	4.	touchant.	touchent.
17.	27.	s'étendre.	s'entendre.
19.	4.	& il est évident.	& qu'il est évident.
	15.	& impressions.	& des impressions.
33.	34.	afin que l'on voie.	afin qu'on le voie.
64.	9.	de ces trois.	de ces trois Etres.
77.	16.	l' Etre, l' universel.	l' Etre universel.
	18.	qu'ils existent.	qui existent.
100.	3.	Etres.	Etre.
106.			à la fin du sommaire ajoutés: r r.
			contradiction de M. Locke sur
			la maniere, dont il prétend que
			nous formons l'idée de Dieu.
119.	9.	en nous, en formant.	en nous en formant.
125.	27.	fa.	la.
145.	4.	apperçoit la couleur.	apperçoit. La couleur.
	5.	au contraire n'est autre.	au contraire elle n'est autre.
146.	1.	si ce n'est qu'une sensation	si ce n'est qu'une sensation, n'est
	22.	ce.	se. (qu'une sensation.
147.	21.	ces.	ses.
149.	32.	si on veut, à prendre.	à prendre.
174.	6.	puisse, apperçu.	puisse être apperçu.
180.	25.	de l'idée.	de l'idée de Dieu.
193.	31.	aigu.	obtus.
213.	26.	comme on le peut.	comme on le peut voir.
214.	4.	il n'est pas certain.	il n'est pas moins certain.
	10.	ne soit figuré.	ne soit pas figuré.
	33.	toute faculté, & la faculté	toute faculté est faculté.
216.	30.	aveugle ne.	aveugle né.
	31.	avec l'idée.	avec l'idée de l'étendue.
217.	2.	nous concevons.	nous convenons.
218.	10.	ni l'un & l'autre.	ni l'un ni l'autre.

