DE LA RECHERCHE
DE LA VÉRITÉ

DE LA RECHERCHE

DE

LA VÉRITÉ

PAR

N. MALEBRANCHE

Prêtre de l'Oratoire de Jésus

NOUVELLE ÉDITION AVEC DES NOTES ET UNE INTRODUCTION

Par M. Francisque BOUILLIER

Membre de l'Institut

TOME DEUXIEME

PARIS

GARNIER FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS

6, RUE DES SAINTS-PÈRES, 6

DE LA

RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

PRÉFACE

Où l'on fait voir ce qu'il faut penser des divers jugements qu'on porte ordinairement des livres qui combattent les préjugés [1].

Lorsqu'un livre doit paraître au jour, on ne sait qui consulter pour en apprendre la destinée. Les astres ne président point à sa nativité, leurs influences n'agissent point sur lui, et les astrologues les plus hardis n'osent rien prédire sur les diverses fortunes qu'il doit courir. Comme la vérité n'est pas de ce monde, les corps célestes n'ont sur elle aucun pouvoir; et comme elle est d'une nature toute spirituelle, les divers arrangements de la matière ne peuvent rien contribuer à son établissement ou à sa ruine. D'ailleurs les jugements des hommes sont si différents à l'égard des mêmes choses, qu'on ne peut guère deviner avec plus de témérité et d'imprudence, que lorsqu'on prophétise l'heureux ou le malheureux succès d'un livre. De sorte que tout homme qui se hasarde à être auteur, se hasarde en même temps à passer dans l'esprit des autres hommes pour tout ce qu'il leur plaira. Mais entre les auteurs, ceux qui combattent les préjugés, doivent se tenir assurés de leur condamnation. Leurs ouvrages font trop de peine à la plupart des hommes; et s'ils échappent aux passions de leurs

[1] Cette préface où sont analysés avec tant de pénétration et d'esprit les dangers auxquels s'expose quiconque veut être auteur et combattre des préjugés, a été mise dans l'édition de 1780 en tête des Éclaircissements. Nous la laissons en tête du vie livre, à la place que Malebranche lui a donnée en dernier lieu. L'auteur n'y dit rien de ces dangers, dont il n'ait fait l'expérience pour son propre compte.

ennemis, ils ne doivent leur salut qu'à la vérité qui les protège.

C'est un défaut commun à tous les hommes d'être trop prompts à juger; car tous les hommes sont sujets à l'erreur, et ce n'est qu'à cause de ce défaut qu'ils y sont sujets. Or tous les jugements précipités sont toujours conformes aux préjugés. Ainsi les auteurs qui combattent les préjugés, ne peuvent manquer d'être condamnés par tous ceux qui consultent leurs anciennes opinions, comme les lois selon lesquelles ils doivent toujours prononcer. Car enfin la plupart des lecteurs sont en même temps juges et parties de ces auteurs. Ils sont leurs juges, on ne peut leur contester cette qualité, et ils sont leurs parties, parce que ces auteurs les inquiètent dans la possession de leurs préjugés, sur lesquels ils ont droit de prescription, et avec lesquels ils se sont familiarisés depuis plusieurs années.

J'avoue qu'il y a bien de l'équité, de la bonne foi, et du bon sens dans beaucoup de lecteurs, et qu'il se trouve quelquefois des juges assez raisonnables, pour ne pas suivre les sentiments communs, comme les règles infaillibles de la vérité Il y en a plusieurs, qui rentrant en eux-mêmes, consultent la vérité intérieure, selon laquelle on doit juger de toutes choses. Mais il y en a très peu qui la consultent en toutes rencontres, et il n'y en a point qui la consultent avec toute l'attention et toute la fidélité nécessaire pour ne prononcer jamais que des jugements véritables. Ainsi quand on supposerait qu'il n'y aurait rien à redire dans un ouvrage qui attaque les préjugés, ce que l'on ne peut se permettre sans une vanité excessive, je ne crois pas que l'on pût trouver un seul homme qui l'approuvât en toutes choses, principalement si cet ouvrage combattait ses préjugés, puisqu'il n'est pas naturellement possible qu'un juge incessamment offensé, irrité, outragé par une partie, lui rende une entière justice, et qu'il veuille bien se donner la peine de s'appliquer de toutes ses forces pour considérer des raisons qui lui paraissent d'abord comme des paradoxes extravagants ou des paralogismes ridicules.

Mais quoiqu'on trouve dans un ouvrage beaucoup de choses qui plaisent, s'il arrive qu'on en rencontre quelques-unes qui choquent, il me semble qu'on ne manque guère d'en dire du mal, et qu'on oublie souvent d'en dire du bien. Il y a mille

motifs d'amour-propre qui nous portent à condamner ce qui nous déplaît ; et la raison en cette rencontre justifie pleinement ces motifs, car on s'imagine condamner l'erreur et défendre la vérité, lorsqu'on défend ses préjugés, et que l'on condamne ceux qui les attaquent. Ainsi les juges les plus équitables des livres qui combattent les préjugés, en portent ordinairement des jugements généraux, qui ne sont pas fort favorables à ceux qui les ont composés. Ils diront peut-être qu'il y a quelque chose de bon dans un tel ouvrage, et que l'auteur y combat avec raison certains préjugés ; mais ils ne manqueront pas de le condamner et de décider en juge, avec force et gravité, qu'il pousse les choses trop loin en telles et telles rencontres. Car lorsque l'auteur combat des préjugés dont le lecteur n'est point prévenu, tout ce que dit cet auteur paraît assez raisonnable ; mais l'auteur outre toujours les choses, lorsqu'il combat des préjugés dans lesquels le lecteur est trop fortement engagé.

Or comme les préjugés de différentes personnes ne sont pas toujours les mêmes, si l'on recueillait avec soin tous les divers jugements que l'on porte sur les mêmes choses, on verrait assez souvent, que selon ces jugements, il n'y aurait rien de bon et en même temps rien de méchant, dans ces sortes d'ouvrages. Il n'y aurait rien de bon, car il n'y a point de préjugés que quelques-uns n'approuvent : et il n'y aurait aussi rien de méchant, car il n'y a point aussi de préjugés que quelques-uns ne condamnent. Ainsi ces jugements sont si équitables, que si l'on prétendait s'en servir pour réformer son ouvrage, il faudrait nécessairement tout effacer, de peur d'y rien laisser qui fût condamné, ou n'y point toucher, de peur d'en rien ôter qui fût approuvé. De sorte qu'un pauvre auteur, qui ne veut choquer personne, se trouve embarrassé par tous ces jugements divers, qu'on prononce de toutes parts contre lui et en sa faveur ; et s'il ne se résout à demeurer ferme et à passer pour obstiné dans ses sentiments, il est absolument nécessaire qu'il se contredise à tous moments, et qu'il prenne autant de formes différentes qu'il y a de têtes dans tout un peuple.

Cependant le temps rend justice à tout le monde, et la vérité qui paraît d'abord comme un fantôme chimérique et ridicule, se fait peu à peu sentir. On ouvre les yeux, on la considère, on découvre ses charmes et l'on en est touché. Tel qui condamne

un auteur sur un sentiment qui le choque, se rencontre par hasard avec une personne qui approuve ce même sentiment, et qui condamne au contraire quelques opinions que l'autre reçoit comme incontestables. Chacun parle selon sa pensée, et chacun se contredit. On examine de nouveau ses raisons et celles des autres; on dispute, on s'applique, on hésite, on ne juge plus si facilement de ce que l'on n'a pas examiné ; et si l'on vient à changer de sentiment, et à reconnaître que l'auteur est plus raisonnable qu'on ne pensait, il s'excite dans le cœur une secrète inclination, qui porte quelquefois à en dire autant de bien que l'on en a dit de mal. Ainsi celui qui se tient ferme à la vérité, quoiqu'il choque d'abord et passe pour ridicule, ne doit pas désespérer de voir quelque jour la vérité qu'il défend, triompher de la préoccupation des hommes. Car il y a cette différence entre les bons et les méchants livres, entre ceux qui éclairent l'esprit, et ceux qui flattent les sens et l'imagination, que ceux-ci paraissent d'abord charmants et agréables, et que le temps les flétrit ; et que les autres, au contraire, ont je ne sais quoi d'étrange et de rebutant qui effarouche et fait peine; mais on les goûte avec le temps, et à proportion qu'on les lit et qu'on les médite, car le temps règle ordinairement le prix des choses. Les livres qui combattent les préjugés, menant à la vérité par des routes nouvelles, demandent encore bien plus de temps que les autres, pour faire le fruit que leurs auteurs en attendent. Car comme l'on est souvent trompé dans l'espérance que donnent ceux qui composent ces sortes d'ouvrages, il y a peu de personnes qui les lisent, encore moins qui les approuvent; presque tous les condamnent, soit qu'ils les lisent ou ne les lisent pas; et quoique l'on soit certain que les chemins les plus battus ne conduisent point où l'on a dessein d'aller, cependant la frayeur que l'on a dès l'entrée de ceux où l'on ne voit point de vestiges, fait qu'on n'ose s'y engager. On ne lève point la vue pour se conduire, on suit aveuglément ceux qui précèdent; la compagnie divertit et console, on ne pense point à ce qu'on fait, on ne sent point où l'on va, on oublie même assez souvent où l'on a dessein d'aller.

Les hommes sont faits pour vivre en société ; mais pour l'entretenir ce n'est point assez de parler une même langue, il faut tenir un même langage, il faut penser les uns comme

les autres, il faut vivre d'opinion, comme l'on agit par imitation. On pense commodément, agréablement et sûrement pour le bien du corps et l'établissement de sa fortune, lorsqu'on entre dans les sentiments des autres, et qu'on se laisse persuader par l'air ou l'impression sensible de l'imagination de ceux qui nous parlent. Mais on souffre beaucoup de peine, et l'on expose sa fortune à de grands dangers, lorsqu'on ne veut écouter que la vérité intérieure, et qu'on rejette avec mépris et avec horreur tous les préjugés des sens, et toutes les opinions qui ont été reçues sans examen.

Ainsi tous ces faiseurs de livres qui attaquent les préjugés sont bien trompés, s'ils prétendent par là se rendre recommandables. Peut-être que s'ils réussissent, un petit nombre de savants parlera de leur ouvrage avec des termes honorables, après qu'ils seront eux-mêmes réduits en cendres ; mais pendant leur vie, qu'ils s'attendent d'être négligés de la plupart des hommes, et méprisés, calomniés, persécutés par les personnes mêmes qu'on regarde comme très sages et très modérées.

En effet il y a tant de raisons, et des raisons si fortes et si convaincantes, qui nous obligent à agir comme ceux avec qui nous vivons, qu'on a souvent droit de condamner, comme des esprits bizarres et capricieux, ceux qui ne font pas comme les autres; et parce qu'on ne distingue pas assez entre agir et penser, on trouve d'ordinaire fort mauvais, qu'il y ait des gens qui combattent les préjugés. On croit que pour garder les règles de la société civile, il ne suffit pas de se conformer extérieurement aux opinions et aux coutumes du pays où l'on vit. On prétend que c'est témérité que d'examiner les sentiments communs, et que c'est rompre la charité que de consulter la vérité, parce que ce n'est pas tant la vérité qui unit les sociétés civiles, que l'opinion et la coutume.

Aristote est reçu dans les Universités comme la règle de la vérité, on le cite comme infaillible; c'est une hérésie philosophique de nier ce qu'il avance, en un mot on le révère comme le génie de la nature ; et avec tout cela ceux qui savent le mieux sa physique, ne rendent raison et ne sont peut-être convaincus de rien ; et les écoliers qui sortent de philosophie, n'osent même dire devant des personnes d'esprit ce qu'ils ont appris de leurs

maîtres. Cela fait peut-être assez comprendre à ceux qui y font réflexion, ce qu'on doit croire de ces sortes d'études; car une doctrine qu'il faut oublier pour devenir raisonnable, ne paraît pas fort solide. Cependant on passerait pour téméraire, si l'on voulait faire connaître la fausseté des raisons qui autorisent une conduite si extraordinaire, et l'on ne manquerait pas de se faire des affaires avec ceux qui y trouvent leur compte, si l'on était assez habile pour détromper le public.

N'est-il pas évident qu'il faut se servir de ce qu'on sait pour apprendre ce qu'on ne sait pas, et que ce serait se moquer d'un Français, que de lui donner une grammaire en vers allemands pour lui apprendre l'allemand? Cependant on met entre les mains des enfants, les vers latins de Despautère pour leur apprendre le latin : des vers obscurs en toutes manières, à des enfants, qui ont même de la difficulté à comprendre les choses les plus faciles. La raison, et même l'expérience, sont visiblement contre cette coutume, car les enfants sont très longtemps à apprendre mal le latin ; néanmoins c'est une témérité que d'y trouver à redire. Un Chinois qui saurait cette coutume ne pourrait s'empêcher d'en rire, et dans cet endroit de la terre que nous habitons, les plus sages et les plus savants ne peuvent s'empêcher de l'approuver.

Si des préjugés si faux et si grossiers, et des coutumes si déraisonnables et de si grande conséquence, ont un nombre infini de protecteurs, comment pourrait-on se rendre aux raisons qui combattent des préjugés de pure spéculation? Il ne faut que très peu d'attention pour découvrir que l'instruction que l'on donne aux enfants n'est pas des meilleures, et on ne le reconnaît pas ; l'opinion et la coutume l'emportent contre la raison et l'expérience. Comment donc pourrait-on se persuader que des ouvrages qui renversent un grand nombre de préjugés, ne seraient pas condamnés en bien des choses, par ceux même qui passent pour les plus savants et pour les plus sages?

Il faut prendre garde que ceux qui passent dans le monde pour les plus éclairés et les plus habiles, sont ceux qui ont le plus étudié dans les bons et méchants livres ; ce sont ceux qui ont la mémoire plus heureuse, et l'imagination plus vive et plus étendue que les autres. Or ces sortes de personnes jugent ordinairement de toutes choses promptement et sans examen.

Ils consultent leur mémoire, et ils y trouvent d'abord la loi ou le préjugé selon lequel ils décident sans beaucoup de réflexion. Comme ils se croient plus habiles que les autres, ils ont peu d'attention à ce qu'ils lisent. Ainsi il arrive souvent que des femmes et des enfants reconnaissent bien la fausseté de certains préjugés que l'on a combattus, parce qu'ils n'osent juger sans examiner, et qu'ils apportent à ce qu'ils lisent toute l'attention dont ils sont capables ; et les savants au contraire demeurent fortement attachés à leurs opinions, parce qu'ils ne se donnent point la peine d'examiner celles des autres, lorsqu'elles sont tout à fait contraires à ce qu'ils pensent déjà.

Pour ceux qui sont dans le grand monde, ils tiennent à tant de choses, qu'ils ne peuvent pas facilement rentrer dans eux-mêmes, ni apporter une attention suffisante pour discerner le vrai du vraisemblable. Néanmoins ils ne sont pas extrêmement attachés à de certains préjugés ; car pour tenir fortement au monde, il ne faut tenir ni à la vérité ni à la vraisemblance. Comme l'humilité apparente, ou l'honnêteté et la modération extérieure, sont des qualités aimables à tout le monde, et absolument nécessaires pour entretenir la société parmi ceux qui ont beaucoup d'orgueil et d'ambition, les gens du monde se font une vertu et un mérite de ne rien assurer et de ne rien croire comme incontestable. Ç'a toujours été, et ce sera toujours la mode, de regarder toutes choses comme problématiques, et de parler cavalièrement des vérités même les plus saintes, pour ne paraître entêté de rien. Car, comme ceux dont je parle ne s'appliquent à rien et n'ont d'attention qu'à leur fortune, il n'y a point de disposition qui leur soit plus commode, et qui leur paraisse plus raisonnable, que celle que la mode justifie. Ainsi ceux qui attaquent les préjugés, flattant d'un côté l'orgueil et la paresse des gens du monde, ils en sont bien reçus ; mais s'ils prétendent assurer quelque chose comme incontestable, et faire connaître la vérité de la religion et de la morale chrétienne, ils les regardent comme des entêtés, et comme des gens qui se sauvent d'un précipice pour se perdre dans un autre.

Ce que je viens de dire suffit, ce me semble, pour faire juger ce que je pourrais répondre aux différents jugements, que diverses personnes ont prononcés contre le livre de la *Recherche de la vérité*, et je ne veux pas faire une application que tout le

monde peut faire utilement et sans peine. Je sais que tout le monde ne la fera pas; mais il semblerait peut-être que je me ferais justice à moi-même si je me défendais autant que je le pourrais faire. J'abandonne donc mon droit aux lecteurs attentifs, qui sont les juges naturels des livres, et je les conjure de se souvenir de la prière que je leur ai déjà faite dans la préface de la *Recherche de la vérité* et ailleurs : « De ne juger de mes sentiments que selon les réponses claires et distinctes qu'ils recevront de l'unique Maître de tous les hommes, après qu'ils l'auront interrogé par une attention sérieuse. » Car s'ils consultent leurs préjugés comme les lois décisives de ce que l'on doit croire du livre de la *Recherche de la vérité*, j'avoue que c'est un fort méchant livre, puisqu'il est fait exprès pour faire connaître la fausseté et l'injustice de ces lois.

LIVRE SIXIÈME

DE LA MÉTHODE

CHAPITRE PREMIER

Dessein de ce livre, et les deux moyens généraux pour conserver l'évidence dans la recherche de la vérité, qui seront le sujet de ce livre.

On a vu dans les livres précédents que l'esprit de l'homme est extrêmement sujet à l'erreur, que les illusions de ses sens [1], les visions [2] de son imagination et les abstractions de son esprit [3], le trompent à chaque moment; que les inclinations [4] de sa volonté et les passions [5] de son cœur lui cachent presque toujours la vérité, et ne la lui laissent paraître, que lorsqu'elle est teinte de ces fausses couleurs qui flattent la concupiscence. En un mot, l'on a reconnu en partie les erreurs de l'esprit et les causes de ses erreurs. Il est temps présentement de montrer les chemins qui conduisent à la connaissance de la vérité, et de donner à l'esprit toute la force et toute l'adresse que l'on pourra, pour marcher dans ces chemins, sans se fatiguer inutilement et sans s'égarer.

Mais, afin que l'on ne se donne point une peine inutile à la lecture de ce dernier livre, je crois devoir avertir qu'il n'est fait que pour ceux qui veulent chercher sérieusement la vérité par eux-mêmes, et se servir pour cela des propres forces de leur esprit. Je demande qu'ils méprisent pour un temps toutes les opinions vraisemblables, qu'ils ne s'arrêtent point aux conjectures les plus fortes; qu'ils négligent l'autorité de tous les philosophes, qu'ils soient, autant qu'il leur sera possible, sans préoccupation, sans intérêt, sans passion, qu'ils se défient extrêmement de leurs sens et de leur imagination; en un

[1] Liv. I.
[2] Liv. II.
[3] Liv. III.
[4] Liv. IV.
[5] Liv. V.

mot, qu'ils se souviennent bien de la plupart des choses que l'on a dites dans les livres précédents.

Le dessein de ce dernier livre[1] est d'essayer de rendre à l'esprit toute la perfection dont il est naturellement capable, en lui fournissant les secours nécessaires pour devenir plus attentif et plus étendu, et en lui prescrivant les règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité pour ne se tromper jamais, et pour apprendre avec le temps tout ce que l'on peut savoir.

Si l'on portait ce dessein jusqu a sa dernière perfection, ce que l'on ne prétend pas, car ceci n'est qu'un essai, on pourrait dire qu'on aurait donné une science universelle, et que ceux qui en sauraient faire usage, seraient véritablement savants, puisqu'ils auraient le fondement de toutes les sciences particulières, et qu'ils les acquerraient à proportion de l'usage qu'ils feraient de cette science universelle. Car on tâche par ce traité de rendre les esprits capables de former des jugements véritables et certains sur toutes les questions qui leur seront proportionnées.

Comme il ne suffit pas, pour être bon géomètre, de savoir par mémoire toutes les démonstrations d'Euclide, de Pappus, d'Archimède, d'Apollonius et de tous ceux qui ont écrit de la géométrie, ainsi ce n'est pas assez pour être savant philosophe d'avoir lu Platon, Aristote, Descartes, et de savoir par mémoire tous leurs sentiments sur les questions de philosophie. La connaissance de toutes les opinions et de tous les jugements des autres hommes, philosophes ou géomètres, n'est pas tant une science qu'une histoire; car la véritable science, qui seule peut rendre à l'esprit de l'homme la perfection dont il est maintenant capable, consiste dans une certaine capacité de juger solidement de toutes les choses qui lui sont proportionnées. Mais pour ne point perdre de temps et ne préoccuper personne par des jugements précipités, commençons à traiter d'une matière si importante.

Il faut se ressouvenir d'abord de la règle que l'on a établie

[1] Ce livre est à proprement parler, le discours de la méthode de Malebranche qui n'est qu'un développement du *Discours de la Méthode* de Descartes, dans lequel il fait intervenir quelques-uns des principes qui lui sont propres

et prouvée dès le commencement du premier livre, parce qu'elle est le fondement et le premier principe de tout ce que nous dirons dans la suite. Je la répète : « On ne doit jamais donner un consentement entier, qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison, c'est-à-dire, sans que l'on connaisse clairement qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne voulait pas consentir. » Toutes les fois que l'on consent aux vraisemblances, on se met certainement en danger de se tromper, et l'on se trompe en effet presque toujours; ou enfin si l'on ne se trompe pas, ce n'est que par hasard et par bonheur. Ainsi la vue confuse d'un grand nombre de vraisemblances sur différents sujets, ne rend point notre raison plus parfaite, et il n'y a que la vue claire de la vérité, qui lui puisse donner quelque perfection et quelque satisfaction solide.

Il est donc facile de conclure que n'y ayant que l'évidence qui, selon notre première règle, nous assure que nous ne nous trompons point, nous devons surtout prendre garde à conserver cette évidence dans toutes nos perceptions, afin que nous puissions juger solidement de toutes les choses qui sont soumises à notre raison, et découvrir toutes les vérités dont nous sommes capables.

Les choses qui peuvent produire et conserver cette évidence, sont de deux sortes. Il y en a qui sont en nous, ou qui dépendent en quelque manière de nous, d'autres qui n'en dépendent point. Car de même que pour voir distinctement les objets visibles, il est nécessaire d'avoir la vue bonne, et de l'arrêter fixement sur ces objets; deux choses qui sont en nous, ou qui dépendent de nous en quelque manière. Il faut aussi avoir l'esprit bon, et l'appliquer fortement pour pénétrer le fond des vérités intelligibles; deux choses qui sont aussi en nous, ou qui dépendent de nous en quelque manière.

Mais comme les yeux ont besoin de lumière pour voir, et que cette lumière dépend de causes étrangères, l'esprit aussi a besoin d'idées pour concevoir; et ces idées, comme on l'a prouvé ailleurs, ne dépendent point de nous, mais d'une cause étrangère, qui nous les donne néanmoins en conséquence de notre attention. S'il arrivait donc que les idées des choses ne

fussent pas présentes à notre esprit, toutes les fois que nous souhaitons de les avoir, et si celui qui éclaire le monde nous les voulait cacher, il nous serait impossible d'y remédier et de connaître aucune chose; de même qu'il ne nous est pas possible de voir les objets visibles, lorsque la lumière nous manque. Mais c'est ce qu'on n'a pas sujet de craindre; car la présence des idées à notre esprit étant naturelle et dépendante de la volonté générale de Dieu, qui est toujours constante et immuable, elle ne nous manque jamais pour découvrir les choses qui sont naturellement sujettes à la raison. Car le soleil qui éclaire les esprits, n'est pas comme le soleil qui éclaire les corps, il ne s'éclipse jamais, et il pénètre tout sans que sa lumière soit partagée.

Les idées de toutes choses nous étant donc continuellement présentes, dans le temps même que nous ne les considérons pas avec attention, il ne reste autre chose à faire pour conserver l'évidence dans toutes nos perceptions, qu'à chercher les moyens de rendre notre esprit plus attentif et plus étendu; de même que pour bien distinguer les objets visibles qui nous sont présents, il n'est nécessaire de notre part que d'avoir bonne vue et de les considérer fixement.

Mais, parce que les objets que nous considérons ont souvent plus de rapports que nous n'en pouvons découvrir tout d'une vue par un simple effort d'esprit, nous avons encore besoin de quelques règles qui nous donnent l'adresse de développer si bien toutes les difficultés, qu'aidés des secours qui nous rendront l'esprit plus attentif et plus étendu, nous puissions découvrir avec une entière évidence tous les rapports des choses que nous examinons.

Nous diviserons donc ce sixième livre en deux parties. Nous traiterons dans la première des secours dont l'esprit se peut servir pour devenir plus attentif et plus étendu, et dans la seconde, nous donnerons les règles qu'il doit suivre dans la recherche des vérités, pour former des jugements solides et sans crainte de se tromper.

CHAPITRE II

Que l'attention est nécessaire pour conserver l'évidence dans nos connaissances. Que les modifications sensibles de l'âme la rendent attentive, mais qu'elles partagent trop la capacité qu'elle a d'apercevoir.

Nous avons montré, dès le commencement de cet ouvrage, que l'entendement ne fait qu'apercevoir; et qu'il n'y a point de différence de la part de l'entendement entre les simples perceptions, les jugements et les raisonnements, si ce n'est que les jugements et les raisonnements sont des perceptions beaucoup plus composées que les simples perceptions, parce qu'ils ne représentent pas seulement plusieurs choses, mais même les rapports que plusieurs choses ont entre elles. Car les simples perceptions ne représentent à l'esprit que les choses; mais les jugements représentent à l'esprit les rapports qui sont entre les choses, et les raisonnements représentent les rapports qui sont entre les rapports des choses, si ce sont des raisonnements simples; mais si ce sont des raisonnements composés, ils représentent les rapports des rapports, ou les rapports composés qui sont entre les rapports des choses, et ainsi à l'infini. Car, à mesure que les rapports se multiplient, les raisonnements qui représentent à l'esprit ces rapports deviennent plus composés. Néanmoins les jugements, les raisonnements simples, et les raisonnements composés, ne sont que de pures perceptions de la part de l'entendement, parce que l'entendement ne fait simplement qu'apercevoir, ainsi que l'on a déjà dit dès le commencement du premier livre.

Les jugements et les raisonnements n'étant du côté de l'entendement que de pures perceptions, il est visible que l'entendement ne tombe jamais dans l'erreur, puisque l'erreur ne se trouve point dans les perceptions, et qu'elle n'est pas même intelligible. Car enfin l'erreur ou la fausseté n'est qu'un rapport qui n'est point; et ce qui n'est point, n'est ni visible ni intelligible. On peut voir que 2 fois 2 font 4, ou que 2 fois 2 ne font pas 5; car il y a réellement un rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 4, et un d'inégalité entre 2 fois 2 et 5, ainsi la vérité est intelligible. Mais on ne verra jamais que 2 fois 2 soient 5, car il n'y a point là de rapport d'égalité; et ce qui

n'est point ne peut être aperçu. L'erreur, comme nous avons déjà dit plusieurs fois, ne consiste donc que dans un consentement précipité de la volonté, qui se laisse éblouir à quelque fausse lueur, et qui au lieu de conserver sa liberté autant qu'elle le peut, se repose avec négligence dans l'apparence de la vérité.

Néanmoins, parce qu'il arrive d'ordinaire que l'entendement n'a que des perceptions confuses et imparfaites des choses, il est véritablement une cause de nos erreurs, que l'on peut appeler occasionnelle ou indirecte. Car de même que la vue corporelle nous jette souvent dans l'erreur, parce qu'elle nous représente les objets de dehors confusément et imparfaitement : confusément, lorsqu'ils sont trop éloignés de nous, ou faute de lumière, et imparfaitement, parce qu'elle ne nous représente que les côtés qui sont tournés vers nous, ainsi l'entendement n'ayant souvent qu'une perception confuse et imparfaite des choses, parce qu'elles ne lui sont pas assez présentes, et qu'il n'en découvre pas toutes les parties, il est cause que la volonté tombe dans un grand nombre d'erreurs, en se rendant trop facilement à ces perceptions obscures et imparfaites.

Il est donc nécessaire de chercher les moyens d'empêcher que nos perceptions ne soient confuses et imparfaites. Et parce qu'il n'y a rien qui les rende plus claires et plus distinctes que l'attention, comme tout le monde en est convaincu, il faut tâcher de trouver des moyens dont nous puissions nous servir pour devenir plus attentifs que nous ne sommes. C'est ainsi que nous pourrons conserver l'évidence dans nos raisonnements, et voir même tout d'une vue une liaison nécessaire entre toutes les parties de nos plus longues déductions.

Pour trouver ces moyens, il est nécessaire de se bien convaincre de ce que nous avons déjà dit ailleurs : que l'esprit n'apporte pas une égale attention à toutes les choses qu'il aperçoit. Car il s'applique infiniment plus à celles qui le touchent, qui le modifient et qui le pénètrent, qu'à celles qui lui sont présentes, mais qui ne le touchent pas, et qui ne lui appartiennent pas : en un mot, il s'occupe beaucoup plus de ces propres modifications, que des simples idées des objets, lesquelles idées sont quelque chose de différent de lui-même.

C'est pour cela que nous ne considérons qu'avec dégoût, et sans beaucoup d'application, les idées abstraites de l'entendement pur, que nous nous appliquons beaucoup davantage aux choses que nous imaginons principalement lorsque nous avons l'imagination forte, et qu'il se trace de grands vestiges dans notre cerveau. Enfin c'est à cause de cela que nous nous occupons entièrement des qualités sensibles, sans pouvoir même nous appliquer aux idées pures de l'esprit, dans le temps que nous sentons quelque chose de fort agréable ou de fort pénible. Car la douleur, le plaisir et les autres sensations n'étant que des manières d'être de l'esprit, il n'est pas possible que nous soyons sans les apercevoir, et que la capacité de notre esprit n'en soit occupée, puisque toutes nos sensations ne sont que des perceptions, et rien autre chose.

Mais il n'en est pas de même des idées pures de l'esprit; nous pouvons les avoir intimement unies à notre esprit, sans les considérer avec la moindre attention. Car encore que Dieu soit très intimement uni à nous, et que ce soit dans lui que se trouvent les idées de tout ce que nous voyons, cependant ces idées, quoique présentes, et au milieu de nous-mêmes, nous sont cachées, lorsque les mouvements des esprits n'en réveillent point les traces, ou lorsque notre volonté n'y applique pas notre esprit, c'est-à-dire, lorsqu'elle ne forme point les actes auxquels la représentation de ces idées est attachée par l'Auteur de la nature. Ces choses sont le fondement de tout ce que nous allons dire des secours qui peuvent rendre notre esprit plus attentif. Ainsi ces secours seront appuyés sur la nature même de l'esprit; et il y a lieu d'espérer qu'ils ne seront pas chimériques et inutiles, comme beaucoup d'autres qui embarrassent beaucoup plus qu'ils ne servent. Mais enfin s'ils n'ont pas tout l'usage que l'on souhaite, on ne perdra pas tout à fait son temps à lire ce que l'on en dira, puisqu'on en connaîtra mieux la nature de son esprit.

Les modifications de l'âme ont trois causes : les sens, l'imagination et les passions. Tout le monde sait, par sa propre expérience, que les plaisirs, les douleurs et généralement toutes les sensations un peu fortes, que les imaginations vives, et que les grandes passions occupent si fort l'esprit, qu'il n'est pas capable d'attention, dans le temps que ces choses le touchent

trop vivement, parce qu'alors sa capacité ou sa faculté d'apercevoir en est toute remplie. Mais quand même ces modifications seraient modérées, elles ne laisseraient pas de partager du moins en quelque sorte cette capacité de l'esprit, et il ne pourrait employer tout ce qu'il est pour considérer les vérités un peu abstraites.

Il faut donc tirer cette conclusion importante : Que tous ceux qui veulent s'appliquer sérieusement à la recherche de la vérité, doivent avoir un grand soin d'éviter, autant que cela se peut, toutes les sensations trop fortes, comme le grand bruit, la lumière trop vive, le plaisir, la douleur, etc., qu'ils doivent veiller sans cesse à la pureté de leur imagination, et empêcher qu'il ne se trace dans leur cerveau de ces vestiges profonds qui inquiètent et qui dissipent continuellement l'esprit. Enfin qu'ils doivent surtout arrêter les mouvements des passions, qui font dans le corps et dans l'âme des impressions si puissantes, qu'il est d'ordinaire comme impossible que l'esprit pense à d'autres choses qu'aux objets qui les excitent. Car encore que les idées pures de la vérité nous soient toujours présentes, nous ne les pouvons considérer, lorsque la capacité que nous avons de penser est remplie de ces modifications qui nous pénètrent.

Cependant comme il n'est pas possible que l'âme soit sans passions, sans sentiment, ou sans quelque autre modification particulière, il faut faire de nécessité vertu, et tirer même de ces modifications des secours pour se rendre plus attentif. Mais il faut bien de l'adresse et de la circonspection dans l'usage de ces secours pour en tirer quelque avantage. Il faut bien examiner le besoin que l'on en a, et ne s'en servir qu'autant que la nécessité de se rendre attentif nous y contraint.

CHAPITRE III

De l'usage que l'on peut faire des passions et des sens pour conserver l'attention de l'esprit.

Les passions dont il est utile de se servir pour s'exciter à la recherche de la vérité, sont celles qui donnent la force et le courage de surmonter la peine que l'on trouve à se rendre attentif. Il y en a de bonnes et de mauvaises : de bonnes, comme

le désir de trouver la vérité, d'acquérir assez de lumière pour se conduire, de se rendre utile au prochain, et quelques autres semblables ; de mauvaises ou dangereuses, comme le désir d'acquérir de la réputation, de se faire quelque établissement, de s'élever au-dessus de ses semblables, et quelques autres encore plus déréglées dont il n'est pas nécessaire de parler.

Dans le malheureux état où nous sommes, il arrive souvent que les passions les moins raisonnables nous portent plus vivement à la recherche de la vérité et nous consolent plus agréablement dans les peines que nous y trouvons, que les passions les plus justes et les plus raisonnables. La vanité, par exemple, nous agite beaucoup plus que l'amour de la vérité; et l'on voit tous les jours que des personnes s'appliquent continuellement à l'étude, lorsqu'ils trouvent des gens à qui ils puissent dire ce qu'ils ont appris, et qui l'abandonnent entièrement, lorsqu'ils ne trouvent plus personne qui les écoute. La vue confuse de quelque gloire qui les environne, lorsqu'ils débitent leurs opinions, leur soutient le courage dans les études, même les plus stériles et les plus ennuyeuses. Mais si par hasard, ou par la nécessité de leurs affaires, ils se trouvent éloignés de ce petit troupeau qui les applaudissait, leur ardeur se refroidit aussitôt; les études même les plus solides n'ont plus d'attrait pour eux : le dégoût, l'ennui, le chagrin les prend, ils quittent tout. La vanité triomphait de leur paresse naturelle, mais la paresse triomphe à son tour de l'amour de la vérité; car la vanité résiste quelquefois à la paresse, mais la paresse est presque toujours victorieuse de l'amour de la vérité.

Cependant la passion pour la gloire se pouvant rapporter à une bonne fin, puisqu'on peut se servir pour la gloire même de Dieu et pour l'utilité des autres, de la réputation que l'on a, il est peut-être permis à quelques personnes de se servir en certaines rencontres de cette passion, comme d'un secours pour rendre l'esprit plus attentif. Mais il faut bien prendre garde de n'en faire usage, que lorsque les passions raisonnables dont nous venons de parler, ne suffisent pas, et que nous sommes obligés par devoir à nous appliquer à des sujets qui nous rebutent. Premièrement, parce que cette passion est très dangereuse pour la conscience; secondement, parce

qu'elle engage insensiblement dans de mauvaises études, et qui ont plus d'éclat que d'utilité et de vérité; enfin parce qu'il est très difficile de la modérer, qu'on en serait souvent la dupe, et que prétendant s'éclairer l'esprit, on ne ferait peut-être que fortifier la concupiscence de l'orgueil qui, non seulement corrompt le cœur, mais répand aussi dans l'esprit, des ténèbres qu'il est moralement impossible de dissiper.

Car on doit considérer que cette passion s'augmente, se fortifie et s'établit insensiblement dans le cœur de l'homme, et que lorsqu'elle est trop violente, au lieu d'aider l'esprit dans la recherche de la vérité, elle l'aveugle étrangement, et lui fait même croire que les choses sont comme il souhaite qu'elles soient.

Il est sans doute qu'il ne se trouverait pas tant de fausses inventions et tant de découvertes imaginaires, si les hommes ne se laissaient point étourdir par des désirs ardents de paraître inventeurs. Car la persuasion ferme et obstinée où ont été plusieurs personnes, qu'ils avaient trouvé, par exemple, le mouvement perpétuel, le moyen d'égaler le cercle au carré, et celui de doubler le cube par la géométrie ordinaire, leur est venue apparemment du grand désir qu'ils avaient de paraître avoir exécuté ce que plusieurs personnes avaient tenté inutilement.

Il est donc bien plus à propos de s'exciter à des passions qui sont d'autant plus utiles pour la recherche de la vérité qu'elles sont plus fortes, et dans lesquelles l'excès est peu à craindre, comme sont les désirs de faire bon usage de son esprit, et de se délivrer de ses préjugés et de ses erreurs; d'acquérir assez de lumière pour se conduire dans l'état dans lequel on est, et d'autres passions semblables qui ne nous engagent point dans des études inutiles, et qui ne nous portent point à faire des jugements trop précipités.

Quand on a commencé à goûter le plaisir qui se trouve dans l'usage de l'esprit, qu'on a reconnu l'utilité qui en revient, et qu'on s'est défait des grandes passions et dégoûté des plaisirs sensibles qui sont toujours, lorsqu'on s'y abandonne indiscrètement, les maîtres ou plutôt les tyrans de la raison, l'on n'a pas besoin d'autres passions, que de celles dont on vient de parler, pour se rendre attentif aux sujets que l'on veut méditer.

Mais la plupart des hommes ne sont point en cet état; ils n'ont du goût, de l'intelligence, de la délicatesse, que pour ce qui touche les sens. Leur imagination est corrompue d'un nombre presque infini de traces profondes, qui ne réveillent que de fausses idées; car ils tiennent à tout ce qui tombe sous les sens et sous l'imagination, et ils en jugent toujours selon l'impression qu'ils en reçoivent, c'est-à-dire par rapport à eux. L'orgueil, la débauche, les engagements, les désirs inquiets de faire quelque fortune, si communs dans les gens du monde, obscurcissent en eux la vue de la vérité, comme ils étouffent en eux les sentiments de piété, parce qu'ils les séparent de Dieu, qui seul peut nous éclairer, comme il peut seul nous régler. Car nous ne pouvons augmenter notre union avec les choses sensibles, sans diminuer celle que nous avons avec les vérités intelligibles, puisque nous ne pouvons pas dans un même temps être unis étroitement à des choses si différentes et si opposées.

Ceux donc qui ont l'imagination pure et chaste, je veux dire, dont le cerveau n'est point rempli de traces profondes qui attachent aux choses visibles, peuvent facilement s'unir à Dieu et se rendre attentifs à la vérité qui leur parle ; ils peuvent se passer des secours qu'on tire des passions. Mais ceux qui sont dans le grand monde, qui tiennent à trop de choses, et dont l'imagination est toute salie par les idées fausses et obscures que les objets sensibles ont excitées en eux, ne peuvent s'appliquer à la vérité, s'ils ne sont soutenus de quelque passion assez forte pour contre-balancer le poids du corps qui les entraîne, et pour former dans leur cerveau des traces capables de faire révulsion dans les esprits animaux. Mais comme toute passion ne peut par elle-même que confondre les idées, ils ne doivent s'en servir qu'autant que la nécessité le demande, et tous les hommes doivent s'étudier eux-mêmes, afin de proportionner leurs passions à leurs faiblesses.

Il n'est pas difficile de trouver les moyens d'exciter en soi-même les passions que l'on souhaite. La connaissance que l'on a donnée de l'union de l'âme et du corps, dans les livres précédents, donne assez d'ouverture pour cela; car, en un mot, il suffit de penser avec attention aux objets qui, selon l'institution de la nature, sont capables d'exciter les passions. Ainsi

l'on peut presque toujours faire naître dans son cœur les passions dont on a besoin. Mais si l'on peut presque toujours les faire naître, on ne peut pas toujours les faire mourir, ni remédier aux désordres qu'elles ont causé dans l'imagination. On doit donc en user avec beaucoup de modération.

Il faut surtout prendre garde à ne pas juger des choses par passion, mais seulement par la vue claire de la vérité, ce qui est presqu'impossible d'observer, lorsque les passions sont un peu vives. La passion ne doit servir qu'à réveiller l'attention; mais elle produit toujours ses propres idées, et elle pousse vivement la volonté à juger des choses par ces idées qui la touchent, plutôt que par les idées pures et abstraites de la vérité qui ne la touchent pas. De sorte que l'on forme souvent des jugements qui ne durent qu'autant que la passion, parce que ce n'est point la vue claire de la vérité immuable, mais la circulation du sang qui les fait former.

Il est vrai que les hommes sont étrangement obstinés dans leurs erreurs, et qu'ils en soutiennent la plupart toute leur vie. Mais c'est que ces erreurs ont souvent d'autres causes que les passions, ou bien elles dépendent de certaines passions durables, qui viennent de la conformation du corps, de l'intérêt, ou de quelque autre cause qui subsiste longtemps. L'intérêt, par exemple, durant toujours, il produit une passion qui ne meurt jamais, et les jugements que cette passion fait former, sont assez durables; mais tous les autres sentiments des hommes qui dépendent des passions particulières, sont aussi inconstants que le peut être la fermentation de leurs humeurs. Ils disent tantôt d'une façon, tantôt d'une autre; et ce qu'ils disent est assez souvent conforme à ce qu'ils pensent. Comme ils courent d'un faux bien à un autre faux bien par le mouvement de leur passions et qu'ils s'en dégoûtent lorsque ce mouvement cesse, ils courent aussi de faux système en faux système. Ils embrassent avec chaleur un faux sentiment, lorsque la passion le rend vraisemblable; mais cette passion éteinte, ils l'abandonnent. Ils goûtent par les passions de tous les biens, sans rien trouver de bon; ils voient par les mêmes passions toutes les vérités, sans rien voir de vrai; quoique dans le temps que la passion dure, ce qu'ils goûtent leur paraisse le souverain bien, et ce qu'ils voient soit pour eux une vérité incontestable.

La seconde source d'où l'on peut tirer quelque secours pour rendre l'esprit attentif, sont les sens. Les sensations sont les propres modifications de l'âme, les idées pures de l'esprit sont quelque chose de différent; les sensations réveillent donc notre attention d'une manière beaucoup plus vive que les idées pures. Ainsi il est visible que l'on peut remédier au défaut d'application de l'esprit aux vérités qui ne le touchent pas, en les exprimant par des choses sensibles qui le touchent.

C'est pour cela que les géomètres expriment par des lignes sensibles les proportions qui sont entre les grandeurs qu'ils veulent considérer. En traçant ces lignes sur le papier, ils tracent, pour ainsi dire, dans leur esprit les idées qui y répondent ; ils se les rendent plus familières, parce qu'ils les sentent en même temps qu'ils les conçoivent. C'est de cette manière que l'on peut apprendre plusieurs choses assez difficiles aux enfants qui ne sont pas capables des vérités abstraites, à cause de la délicatesse des fibres de leur cerveau. Ils ne voient des yeux que des couleurs, des tableaux, des images, mais ils considèrent par l'esprit les idées qui répondent à ces objets sensibles.

Il faut surtout prendre garde à ne point couvrir les objets que l'on veut considérer, ou que l'on veut faire voir aux autres, de tant de *sensibilité*, que l'esprit en soit plus occupé que de la vérité même, car c'est un défaut des plus considérables et des plus ordinaires. On voit tous les jours des personnes qui ne s'attachent qu'à ce qui touche les sens, et qui s'expriment d'une manière si sensible, que la vérité est comme étouffée sous le poids des vains ornements de leur fausse éloquence. De sorte que ceux qui les écoutent, étant beaucoup plus touchés par la mesure de leurs périodes, et par les mouvements de leurs figures, que par les raisons qu'ils entendent, ils se laissent persuader, sans savoir seulement ce qui les persuade, ni même de quoi ils sont persuadés.

Il faut donc bien prendre garde à tempérer de telle manière la sensibilité de ses expressions, que l'on ne fasse que rendre l'esprit plus attentif. Il n'y a rien de si beau que la vérité ; il ne faut pas prétendre qu'on la puisse rendre plus belle en la fardant de quelques couleurs sensibles qui n'ont rien de solide, et qui ne peuvent charmer que fort peu de temps. On lui

donnerait peut-être quelque délicatesse; mais on diminuerait sa force. On ne doit pas la revêtir de tant d'éclat et de brillant, que l'esprit s'arrête davantage à ses ornements qu'à elle-même ; ce serait la traiter comme certaines personnes que l'on charge de tant d'or et de pierreries, qu'elles paraissent enfin la partie la moins considérable du tout qu'elles composent avec leurs habits. Il faut revêtir la vérité comme les magistrats de Venise, qui sont obligés de porter une robe et une toque toute simple, qui ne fait que les distinguer du commun des hommes, afin qu'on les regarde au visage avec attention et avec respect, et qu'on ne s'arrête pas à leur chaussure. Enfin il faut prendre garde à ne lui pas donner une trop grande suite de choses agréables qui dissipent l'esprit, et qui l'empêchent de la reconnaître, de peur qu'on ne rende à quelque autre les honneurs qui lui sont dus, comme il arrive quelquefois aux princes qu'on ne peut reconnaître dans le grand nombre des gens de Cour qui les environnent, et qui prennent trop de cet air grand et majestueux qui n'est propre qu'aux souverains.

Mais afin de donner un plus grand exemple, je dis qu'il faut exposer aux autres la vérité, comme la vérité même s'est exposée. Les hommes depuis le péché de leur père, ayant la vue trop faible pour considérer la vérité en elle-même, cette souveraine vérité s'est rendue sensible en se couvrant de notre humanité, afin d'attirer nos regards, de nous éclairer, et de se rendre aimable à nos yeux. Ainsi on peut, à son exemple, couvrir de quelque chose de sensible les vérités que nous voulons comprendre et enseigner aux autres, afin d'arrêter l'esprit qui aime le sensible, et qui ne se prend aisément que par quelque chose qui flatte les sens. La sagesse éternelle s'est rendue sensible, mais non dans l'éclat ; elle s'est rendue sensible, non pour nous arrêter au sensible, mais pour nous élever à l'intelligible; elle s'est rendue sensible pour condamner et sacrifier en sa personne toutes les choses sensibles. Nous devons donc nous servir, dans la connaissance de la vérité, de quelque chose de sensible qui n'ait point trop d'éclat, et qui ne nous arrête point trop au sensible ; mais qui puisse seulement soutenir la vue de notre esprit dans la contemplation des vérités purement intelligibles. Nous devons nous servir de quelque chose de sensible, que nous puissions dissiper, anéantir, sacrifier avec plaisir

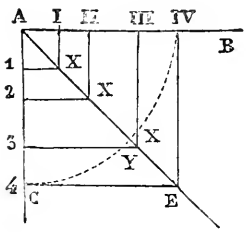
à la vue de la vérité, vers laquelle elle nous aura conduits. La sagesse éternelle s'est présentée hors de nous d'une manière sensible, non pour nous arrêter hors de nous, mais afin de nous faire rentrer dans nous-mêmes, et que selon l'homme intérieur nous la puissions considérer d'une manière intelligible. Nous devons aussi dans la recherche de la vérité nous servir de quelque chose de sensible, qui ne nous arrête point hors de nous par son éclat; mais qui nous fasse rentrer dans nous-mêmes, qui nous rende attentifs, et nous unisse à la vérité éternelle, laquelle seule préside à l'esprit, et le peut éclairer sur quelque chose que ce puisse être

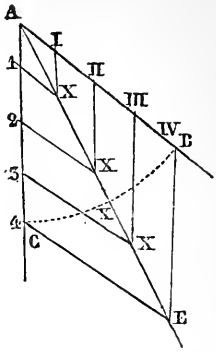
CHAPITRE IV

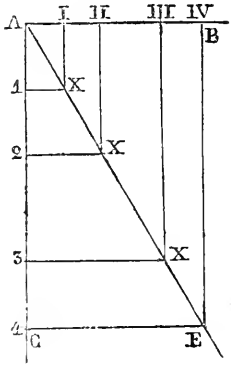
De l'usage de l'imagination pour conserver l'attention de l'esprit, et de l'utilité de la géométrie.

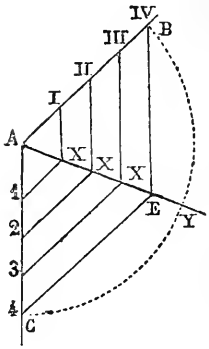
Il faut user de grandes circonspections dans le choix et dans l'usage des secours que l'on peut tirer de ses sens et de ses passions pour se rendre attentif à la vérité, parce que nos passions et nos sens nous touchent trop vivement, et qu'ils remplissent de telle sorte la capacité de l'esprit, qu'il ne voit souvent que ses propres sensations, lorsqu'il pense découvrir les choses en elles-mêmes. Mais il n'en est pas de même des secours que l'on peut tirer de son imagination. Ils rendent l'esprit attentif sans en partager inutilement la capacité, et ils aident ainsi merveilleusement à apercevoir clairement et distinctement les objets, de sorte qu'il est presque toujours avantageux de s'en servir. Mais rendons ceci sensible par quelques exemples.

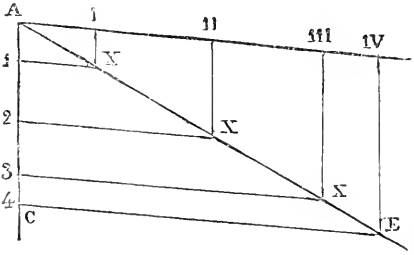
On sait qu'un corps est mû par deux ou par plusieurs causes différentes, vers deux ou plusieurs différents côtés, que ces forces les poussent également ou inégalement, qu'elles augmentent ou qu'elles diminuent incessamment, selon une proportion connue telle qu'on voudra. Et l'on demande quel est le chemin que doit tenir ce corps, l'endroit où il se doit trouver dans un tel moment, quelle doit être sa vitesse lorsqu'il est arrivé à un tel endroit, et autres choses semblables.


A
I
II
III
IV
B
1
2
3
4
X
X
X
Y
C
E


A
I
II
III
IV
B
1
2
3
4
X
X
X
X
C
E


A
I
II
III
IV
B
1
2
3
4
X
X
X
C
E


IV
B
III
II
I
A
X
X
X
1
2
3
4
E
Y
C


A
I
II
III
IV
1
2
3
4
X
X
X
C
E

Du point A, que l'on suppose être celui d'où ce corps commence à se mouvoir, on doit tirer d'abord les lignes indéfinies AB, AC, qui font l'angle BAC, si elles se coupent : car AB et AC sont directes, ou ne sont qu'une même ligne droite, et ne se coupent pas, lorsque les mouvements qu'elles expriment sont directement opposés. L'on représente ainsi directement à l'imagination, ou, si on le veut, aux sens, le chemin que suivrait ce corps, s'il n'y avait qu'une de ces forces qui le poussât vers quelqu'un des côtés A ou B.

2. Si la force qui meut ce corps vers B est égale à celle qui le meut vers C, on doit couper dans les lignes AB et AC, des parties 1, 2, 3, 4, et I, II, III, IV, également éloignées de A. Si la force qui le meut vers B, est double de celle qui le meut vers C, l'on coupe les parties dans AB, doubles de celles que l'on coupe dans AC. Si cette force est sous-double, on les coupe sous-doubles; si trois fois plus grandes ou plus petites, on les coupe trois fois plus grandes ou plus petites. Les divisions de ces lignes expriment encore à l'imagination la grandeur des différentes sortes qui meuvent ce corps, et en même temps l'espace qu'elles sont capables de le faire parcourir.

3. L'on tire par ces divisions des parallèles à AB et à AC, afin d'avoir les lignes 1 X, 2 X, 3 X, etc., égales à A I, A II, A III, etc. et I X, II X, III X, égales à A 1, A 2, A 3, qui expriment les espaces que ces forces sont capables de faire parcourir à ce corps. Et par les intersections de ces parallèles, on tire la ligne AXYE, laquelle représente à l'imagination, premièrement, la véritable grandeur du mouvement composé de ce corps, que l'on conçoit poussé en même temps vers B et vers C, par deux forces différentes, selon une telle proportion, secondement, le chemin qu'il doit tenir. Enfin tous les lieux où il doit être dans un temps déterminé. De sorte que cette ligne sert non seulement à soutenir la vue de l'esprit, dans la recherche de toutes les vérités qu'on veut découvrir sur la question proposée, elle en représente même la résolution d'une manière sensible et convaincante.

Premièrement, cette ligne AXYE, exprime la véritable grandeur du mouvement composé. Car l'on voit sensiblement, que si les forces qui le produisent peuvent chacune faire avancer ce corps d'un pied en une minute, son mouvement com-

pose sera de deux pieds en une minute, si les mouvements composants s'accordent parfaitement ; car dans ce cas il suffit d'ajouter AB à AC, parce que les forces des mouvements composants sont entièrement employées à former le mouvement composé. Et si ces mouvements ne peuvent s'accorder entièrement, le composé AE sera plus grand que l'un des composants AB ou AC de la ligne YE. Mais si ces mouvements se font par deux lignes qui fassent l'angle CAB de 120 degrés, le composé sera égal à chacun des composants égaux ; enfin si ces mouvements sont entièrement opposés, le composant sera nul, parce que les forces des mouvements composants étant égales, elles font équilibre.

Secondement, cette ligne AXYE représente à l'imagination le chemin que doit suivre ce corps ; et l'on voit sensiblement selon quelle proportion il avance plus d'un côté que de l'autre On voit aussi que tous les mouvements composés sont en ligne droite, lorsque chacun des composants est toujours le même, quoiqu'ils soient inégaux entre eux ; ou bien lorsque les composants sont toujours égaux entre eux, quoiqu'ils ne soient pas toujours les mêmes. Enfin il est visible que les lignes que décrivent ces mouvements sont courbes, lorsque les composants sont inégaux entre eux, et ne sont pas toujours les mêmes.

Enfin cette ligne représente à l'imagination tous les lieux où ce corps poussé par deux forces différentes vers deux différents endroits, doit se trouver ; de sorte que l'on peut marquer précisément le point où ce corps doit être dans tel instant qu'on voudra. Si l'on veut savoir, par exemple, où il doit se trouver au quatrième commencement de la quatrième minute, il n'y a qu'à diviser les lignes AB ou AC, en des parties qui expriment l'espace que ces forces connues seraient capables chacune en particulier de faire parcourir à ce corps dans une minute, et prendre trois de ces parties dans quelqu'une de ces lignes, et tirer ensuite par le commencement de la quatrième, 3 X, parallèle à AB, ou III X, parallèle à AC. Car il est évident que le point X, que l'une ou l'autre de ces parallèles détermine dans la ligne AXYE, marque l'endroit où ce corps se trouvera au commencement de la troisième minute de son mouvement. Ainsi cette manière d'examiner les questions ne soutient pas seulement la vue de l'esprit ; elle lui en montre même la résolution :

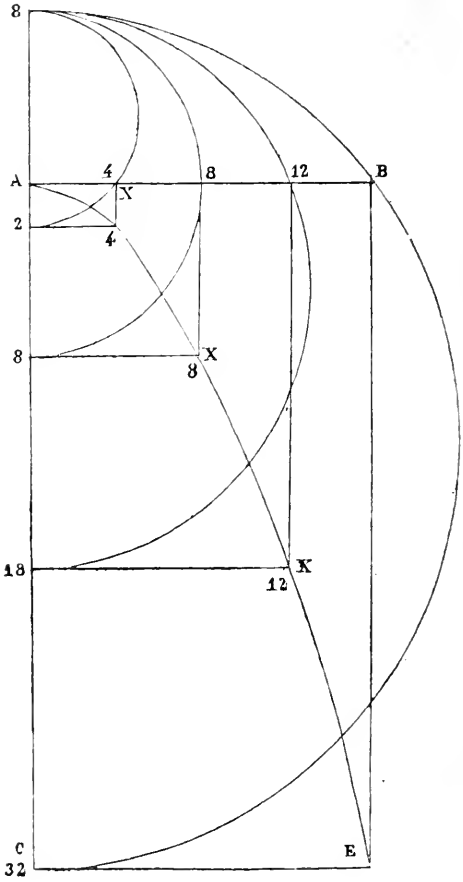
et elle lui donne assez de lumière pour découvrir les choses inconnues par fort peu de choses connues.

Il suffit, par exemple, après ce qu'on a dit, que l'on sache seulement qu'un corps qui était en A dans un tel temps, se trouve en E dans un autre, et que les forces différentes le poussent par des lignes qui fassent un angle donné tel que BAC, pour découvrir la ligne de son mouvement composé, et les différents degrés des vitesses des mouvements simples, pourvu que l'on sache que ces mouvements soient égaux entre eux ou uniformes.

Car quand on a deux points d'une ligne droite, on l'a tout entière, et l'on peut comparer la ligne droite AE, ou le mouvement composé qui est connu, avec les lignes AB et AC, c'est-à-dire, avec les mouvements simples qui sont inconnus.

Si l'on suppose de nouveau qu'une pierre soit poussée de A vers B [1], par un mouvement uniforme, mais qu'elle descende vers C infiniment éloigné du point A, par un mouvement inégal, semblable à celui dont on croit ordinairement que les corps pesants tendent au centre de la terre, c'est-à-dire, que les espaces qu'elle parcourt soient entre eux, comme les *carrés* des temps qu'elle emploie à les parcourir, la ligne qu'elle décrira sera toujours une *parabole*, et l'on pourra déterminer dans la dernière exactitude le point où elle sera dans un tel moment de son mouvement.

[1] Voir la figure suivante


8
A
4
8
12
B
X
2
4
8
X
8
18
X
12
C
32
E

Car, si dans ce premier moment, ce corps tombe de deux pieds de A vers C, dans le second de six, dans le troisième de dix, dans le quatrième de quatorze, et qu'il soit poussé par un mouvement uniforme de A vers B, qui est de la longueur de seize pieds, il est visible que la ligne qu'il décrira sera une parabole dont le paramètre sera long de huit pieds. Car le carré des appliquées ou ordonnées au diamètre, lesquelles marquent les temps et le mouvement uniforme de A vers B, sera égal au rectangle du paramètre par les lignes qui marquent les mouvements inégaux et accélérés, et les carrés des appliquées, c'est-à-dire, les carrés des temps seront entre eux comme les parties du diamètre comprises entre le pole et les appliquées.

16. 64 : : 2. 8.
64. 144 : : 8. 18. etc.

Il suffit de considérer la sixième figure pour se persuader de ceci. Car les demi-cercles font connaître que A 2 est à A 4, c'est-à-dire, à l'appliquée 2 X qui lui est égale, comme 2 X est à A 8. Que A 18 est à A 12, c'est-à-dire, à l'appliquée 18 X, comme 18 X est à A 8, etc. Qu'ainsi les rectangles A 2 par A 8, et A 18 aussi par A 8, sont égaux aux carrés de 2 X, et de 18 X, etc. Et par conséquent que ces carrés sont entre eux comme ces rectangles.

Les parallèles sur A B et sur A C qui se coupent aux points X, X, X, font encore sensiblement connaître le chemin que doit tenir ce corps. Elles marquent les endroits où il doit être en un tel temps. Elles représentent enfin aux yeux la véritable grandeur du mouvement composé et de son accélération, en un temps déterminé.

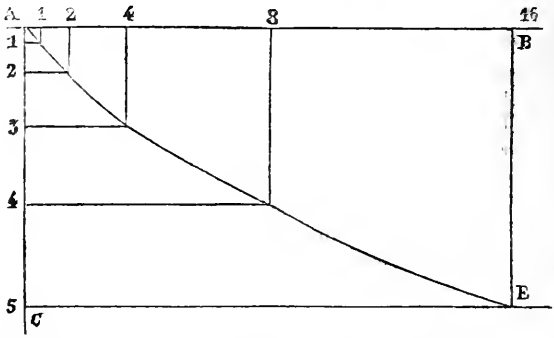
Supposant de nouveau qu'un corps se meuve de A vers C inégalement, aussi bien que de A vers B : si l'inégalité est pareille au commencement et toujours, c'est-à-dire si l'inégalité de son mouvement vers C est semblable à celui vers B, ou s'il augmente avec la même proportion, la ligne qu'il décrira sera droite.

Mais si l'on suppose qu'il y ait inégalité dans l'augmentation ou dans la diminution des mouvements simples, quoique l'on suppose cette inégalité telle qu'on voudra, il sera toujours facile de trouver la ligne qui représente à l'imagination le mouve-

ment composé des mouvements simples; en exprimant par des lignes ces mouvements, et en tirant à ces lignes des parallèles qui s'entrecoupent. Car la ligne qui passera par toutes les intersections de ces parallèles, représentera le mouvement composé de ces mouvements inégaux, et inégalement accélérés ou diminués.

Par exemple si l'on suppose qu'un corps soit mû par deux forces égales ou inégales, telles qu'on voudra, qu'un de ces mouvements augmente ou diminue toujours, selon une progression géométrique ou arithmétique telle qu'on voudra, et que l'autre mouvement augmente ou diminue aussi selon une progression arithmétique ou géométrique telle que l'on voudra, pour trouver les points par lesquels doit passer la ligne qui représente aux yeux et à l'imagination le mouvement composé de ces mouvements, voici ce qu'il y a à faire.

Il faut d'abord tirer comme l'on a dit, les deux lignes A B et A C, pour exprimer les deux mouvements simples, et diviser ces lignes selon la supposition de l'accélération de ces mouvements. Si l'on suppose que le mouvement exprimé par la ligne A C augmente ou diminue selon cette progression arithmétique 1, 2, 3, 4, 5, il faut la diviser aux points marqués 1, 2, 3, 4, 5,



et si l'on suppose que le mouvement exprimé par la ligne A B augmente selon la progression double 1, 2, 4, 8, 16, ou diminue selon la progression sous-double 4, 2, 1, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, il faut la

diviser aux points marqués 1, 2, 4, 8, 16, ou 4, 2, 1, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$. Ensuite il faut tirer par ces divisions des parallèles à A B et à A C; et la ligne A E, qui doit exprimer le mouvement composé que l'on cherche, passera nécessairement par tous les points où ces parallèles s'entrecouperont. Et ainsi l'on voit le chemin que ce corps mû doit tenir.

Si l'on veut connaître exactement combien il y a de temps que ce corps a commencé d'être remué, lorsqu'il est arrivé à un tel point, les parallèles tirées de ce point sur A B ou sur A C le marqueront, car les divisions de A B et de A C, marquent le temps. De même si l'on veut savoir le point où ce corps sera arrivé en un tel temps, les parallèles tirées des divisions des lignes A B et A C qui représentent ce temps, marqueront par leur intersection ce point que l'on cherche. Pour l'éloignement du lieu d'où il a commencé à se mouvoir, il sera toujours facile de le connaître en tirant une ligne de ce point vers A; car la longueur de cette ligne se connaîtra par rapport à A B ou à A C qui sont connues. Mais pour la longueur du chemin que ce corps aura fait pour arriver à ce point, il sera difficile de la connaître, à cause que la ligne de son mouvement A E étant courbe, on ne peut la rapporter à aucune de ces lignes droites.

Que si l'on voulait déterminer les points infinis par lesquels ce corps doit passer, c'est-à-dire, décrire exactement et par un mouvement continu la ligne A E, il serait nécessaire de se faire un compas dont le mouvement des jambes fût réglé, selon les conditions exprimées dans les suppositions que l'on vient de faire. Ce qui est souvent très difficile à inventer, impossible à exécuter, et assez inutile pour découvrir les rapports que les choses ont entre elles, puisque l'on n'a pas d'ordinaire besoin de tous les points dont cette ligne est composée, mais seulement de quelques-uns qui servent à conduire l'imagination lorsqu'elle considère de tels mouvements.

Ces exemples suffisent pour faire connaître que l'on peut exprimer par lignes, et représenter ainsi à l'imagination la plupart de nos idées, et que la géométrie qui apprend à faire toutes les comparaisons nécessaires pour connaître les rapports des lignes, est d'un usage beaucoup plus étendu qu'on ne

le pense ordinairement. Car enfin l'astronomie, la musique, les mécaniques, et généralement toutes les sciences qui traitent des choses capables de recevoir du plus ou du moins, et par conséquent que l'on peut regarder comme étendues, c'est-à-dire, toutes les sciences exactes se peuvent rapporter à la géométrie, parce que toutes les vérités spéculatives ne consistant que dans les rapports des choses et dans les rapports qui se trouvent entre leurs rapports, elles se peuvent toutes rapporter à des lignes. On en peut tirer géométriquement plusieurs conséquences; et ces conséquences étant rendues sensibles par les lignes qui les représentent, il n'est presque pas possible de se tromper, et l'on peut pousser ces sciences fort loin avec beaucoup de facilité.

La raison, par exemple, pour laquelle on reconnaît très distinctement, et l'on marque précisément dans la musique une octave, une quinte, une quarte, c'est que l'on exprime les sons avec des cordes exactement divisées; et que l'on sait que la corde qui sonne l'octave est en portion double avec l'autre avec laquelle se fait l'octave, que la quinte est en proportion sesquialtère ou de trois à deux, et ainsi des autres. Car l'oreille seule ne peut juger des sons avec la précision et la justesse nécessaire à une science. Les plus habiles praticiens, ceux qui ont l'oreille la plus délicate et la plus fine, ne sont pas encore assez sensibles pour reconnaître la différence qu'il y a entre certains sons; et ils se persuadent faussement qu'il n'y en a point, parce qu'ils ne jugent des choses que par le sentiment qu'ils en ont. Il y en a qui ne mettent point de différence entre une octave et trois ditons. Quelques-uns même s'imaginent que le ton majeur n'est point différent du ton mineur; de sorte que le *comma* qui en est la différence, leur est insensible; et à plus forte raison le *schisma* qui n'est que la moitié du *comma*.

Il n'y a donc que la raison qui nous fasse manifestement voir que l'espace de la corde qui fait la différence entre certains sons, étant divisible en plusieurs parties, il peut y avoir encore un très grand nombre de différents sons utiles et inutiles pour la musique, lesquels l'oreille ne peut discerner. D'où il est clair que sans l'arithmétique et la géométrie, la musique régulière et exacte nous serait inconnue, et que nous ne pourrions réussir en cette science que par hasard et par imagination; c'est-à-dire,

que la musique ne serait plus une science fondée sur des démonstrations incontestables, quoique les airs que l'on compose par la force de l'imagination, soient plus beaux et plus agréables aux sens, que ceux que l'on compose par les règles.

De même dans les mécaniques, la pesanteur de quelque poids, et la distance du centre de pesanteur de ce poids d'avec le soutien, étant capable du plus et du moins, l'une et l'autre se peuvent exprimer par des lignes. Ainsi l'on se sert utilement de la géométrie pour découvrir et pour démontrer une infinité de nouvelles inventions très utiles à la vie, et même très agréables à l'esprit, à cause de l'évidence qui les accompagne.

Si, par exemple, on a un poids donné comme de six livres, que l'on veuille mettre en équilibre avec un poids de trois livres seulement, et que ce poids de six livres soit attaché au bras d'une balance éloignée du soutien de deux pieds, sachant seulement le principe général de toutes les mécaniques : *Que les poids pour demeurer en équilibre, doivent être en proportion réciproque avec leurs distances du soutien ;* c'est-à-dire, qu'un poids doit être à l'autre poids, comme la distance qui est entre le dernier et le soutien, est à la distance du premier d'avec le même soutien, il sera facile de trouver par la géométrie, quelle doit être la distance du poids de trois livres, afin que tout demeure en équilibre ; en trouvant, selon la douzième proposition du sixième livre d'Euclide, une quatrième ligne proportionnelle qui sera de quatre pieds. De sorte que sachant seulement le principe fondamental des mécaniques, on peut découvrir avec évidence toutes les vérités qui en dépendent, en appliquant la géométrie à la mécanique, c'est-à-dire, en exprimant sensiblement par des lignes toutes les choses que l'on considère dans les mécaniques.

Les lignes et les figures de géométrie sont donc très propres pour représenter à l'imagination les rapports qui sont entre les grandeurs ou entre les choses qui diffèrent du plus et du moins, comme les espaces, les temps, les poids, etc.; tant à cause que ce sont des objets très simples, qu'à cause qu'on les imagine avec beaucoup de facilité. On pourrait même dire à l'avantage de la géométrie, que les lignes peuvent représenter à l'imagination plus de choses que l'esprit n'en peut connaître, puisque les lignes peuvent exprimer les rapports des grandeurs

incommensurables, c'est-à-dire, des grandeurs dont on ne peut connaître les rapports, à cause qu'elles n'ont aucune mesure par laquelle on en puisse faire la comparaison. Mais cet avantage n'est pas fort considérable pour la recherche de la vérité, puisque ces expressions sensibles des grandeurs incommensurables ne découvrent point distinctement à l'esprit leur véritable grandeur.

La géométrie est donc très utile pour rendre l'esprit attentif aux choses dont on veut découvrir les rapports; mais il faut avouer qu'elle nous est quelquefois occasion d'erreur, parce que nous nous occupons si fort des démonstrations évidentes et agréables que cette science nous fournit, que nous ne considérons pas assez la nature. C'est principalement pour cette raison, que toutes les machines qu'on invente ne réussissent pas, que toutes les compositions de musique où les proportions des consonnances sont les mieux observées, ne sont pas les plus agréables, et que les supputations les plus exactes dans l'astronomie ne prédisent quelquefois pas mieux la grandeur et le temps des éclipses. La nature n'est point abstraite, les leviers et les roues des mécaniques ne sont pas des lignes et des cercles mathématiques; nos goûts pour les airs de musique ne sont pas toujours les mêmes dans tous les hommes, ni dans les mêmes hommes en différents temps; ils changent selon les différentes émotions des esprits, de sorte qu'il n'y a rien de si bizarre. Enfin pour ce qui regarde l'astronomie, il n'y a point de parfaite régularité dans le cours des planètes; nageant dans ces grands espaces, elles sont emportées irrégulièrement par la matière fluide qui les environne. Ainsi les erreurs où l'on tombe dans l'astronomie, les mécaniques, la musique et dans toutes les sciences auxquelles on applique la géométrie, ne viennent point de la géométrie, qui est une science incontestable, mais de la fausse application qu'on en fait.

On suppose, par exemple, que les planètes décrivent par leurs mouvements des cercles et des ellipses parfaitement régulières, ce qui n'est point vrai. On fait bien de le supposer afin de raisonner, et aussi parce qu'il s'en faut peu que cela ne soit vrai : mais on doit toujours se souvenir que le principe sur lequel on raisonne est une supposition. De même dans les mécaniques, on suppose que les roues et les leviers sont par-

faitement durs et semblables à des lignes et à des cercles mathématiques, sans pesanteur, et sans frottement, ou plutôt on ne considère pas assez leur pesanteur, leur frottement, leur matière, ni le rapport que ces choses ont entre elles; que la dureté ou la grandeur augmente la pesanteur, que la pesanteur augmente le frottement, que le frottement diminue la force, qu'elle rompt ou use en peu de temps la machine, et qu'ainsi ce qui réussit presque toujours en petit, ne réussit presque jamais en grand.

Il ne faut donc pas s'étonner si on se trompe, puisque l'on veut raisonner sur des principes qui ne sont point exactement connus; et il ne faut pas s'imaginer que la géométrie soit inutile, à cause qu'elle ne nous délivre pas de toutes nos erreurs. Les suppositions établies, elle nous fait raisonner conséquemment. Nous rendant attentifs à ce que nous considérons, elle nous le fait connaître évidemment. Nous reconnaissons même par elle si nos suppositions sont fausses; car étant toujours certains que nos raisonnements sont vrais, et l'expérience ne s'accordant point avec eux, nous découvrons que les principes supposés sont faux. Mais sans la géométrie et l'arithmétique, on ne peut rien découvrir dans les sciences exactes qui soit un peu difficile, quoiqu'on ait des principes certains et incontestables.

On doit donc regarder la géométrie comme une espèce de science universelle, qui ouvre l'esprit, qui le rend attentif, et qui lui donne l'adresse de régler son imagination, et d'en tirer tout le secours qu'il en peut recevoir; car par le secours de la géométrie l'esprit règle le mouvement de l'imagination, et l'imagination réglée soutient la vue et l'application de l'esprit.

Mais afin que l'on sache faire un bon usage de la géométrie, il faut remarquer que toutes les choses qui tombent sous l'imagination ne peuvent pas s'imaginer avec une égale facilité; car toutes les images ne remplissent pas également la capacité de l'esprit. Il est plus difficile d'imaginer un solide qu'un plan, et un plan qu'une simple ligne; car il y a plus de pensées dans la vue claire d'un solide, que dans la vue claire d'un plan et d'une ligne. Il en est de même des différentes lignes, il faut plus de pensées, c'est-à-dire plus de capacité d'esprit, pour se représenter une ligne parabolique ou elliptique,

ou quelques-autres plus composées, que pour se représenter la circonférence d'un cercle; et plus pour la circonférence d'un cercle que pour une ligne droite, parce qu'il est plus difficile d'imaginer des lignes qui se décrivent par des mouvements fort composés et qui ont plusieurs rapports, que celles qui se décrivent par des mouvements très simples, ou qui ont moins de rapports. Car les rapports ne pouvant être clairement aperçus sans l'attention de l'esprit à plusieurs choses, il faut d'autant plus de pensées pour les apercevoir, qu'ils sont en plus grand nombre. Il y a donc des figures si composées, que l'esprit n'a point assez d'étendue pour les imaginer distinctement, mais il y en a aussi d'autres que l'esprit imagine avec beaucoup de facilité.

Des trois espèces d'angles rectilignes, l'aigu, le droit et l'obtus, il n'y a que le droit qui réveille dans l'esprit une idée distincte et bien terminée. Il a une infinité d'angles aigus qui diffèrent tous entre eux; il en est de même de ceux qui sont obtus. Ainsi lorsqu'on imagine un angle aigu ou un angle obtus, on n'imagine rien d'exact ni rien de distinct. Mais lorsqu'on imagine un angle droit, on ne peut se tromper, l'idée en est bien distincte, et l'image même que l'on s'en forme dans le cerveau est d'ordinaire assez juste.

Il est vrai qu'on peut aussi déterminer l'idée vague d'angle aigu à l'idée particulière d'un angle de trente degrés, et que l'idée d'un angle de trente degrés est aussi exacte que celle d'un angle de 90, c'est-à-dire d'un angle droit. Mais l'image que l'on tâcherait de s'en former dans le cerveau, ne serait point à beaucoup près si juste que celle d'un angle droit. On n'est point accoutumé à se représenter cette image, et on ne peut la tracer qu'en pensant à un cercle, ou à une partie déterminée d'un cercle divisé en parties égales. Mais pour imaginer un angle droit, il n'est point nécessaire de penser à cette division de cercle; la seule idée de perpendiculaire suffit à l'imagination pour tracer l'image de cet angle; et l'on ne sent aucune difficulté à se représenter des perpendiculaires, parce qu'on est accoutumé à voir toutes choses debout.

Il est donc facile de juger que pour avoir un objet simple, distinct, bien terminé, propre pour être imaginé avec facilité, et par conséquent pour rendre l'esprit attentif et lui conserver

l'évidence dans les vérités qu'il cherche, il faut rapporter toutes les grandeurs que nous considérons à de simples surfaces terminées par des lignes et par des angles droits, comme sont les carrés parfaits et les autres figures rectangles, ou bien à de simples lignes droites, car ces figures sont celles dont on connaît plus facilement la nature.

J'aurais pu attribuer aux sens le secours que l'on tire de la géométrie pour conserver l'attention de l'esprit; mais j'ai cru que la géométrie appartenait davantage à l'imagination qu'aux sens, quoique les lignes soient quelque chose de sensible. Il serait assez inutile de déduire ici les raisons que j'ai eues, puisqu'elles ne serviraient qu'à justifier l'ordre que j'ai gardé dans ce que je viens de dire, ce qui n'est point essentiel. Je n'ai point aussi parlé de l'arithmétique ni de l'algèbre, parce que les chiffres et les lettres de l'alphabet, dont on se sert dans ces sciences, ne sont pas si utiles pour augmenter l'attention de l'esprit, que pour en augmenter l'étendue, ainsi que nous expliquerons dans le chapitre suivant.

Voilà quels sont les secours généraux qui peuvent rendre l'esprit plus attentif. On n'en sait point d'autres, si ce n'est la volonté d'avoir de l'attention, de quoi on ne parle pas, parce qu'on suppose que tous ceux qui étudient veulent être attentifs à ce qu'ils étudient.

Il y en a néanmoins encore plusieurs qui sont particuliers à certaines personnes, comme sont certaines boissons, certaines viandes, certains lieux, certaines dispositions du corps, et quelques autres secours dont chacun doit s'instruire par sa propre expérience. Il faut observer l'état de son imagination après le repas, et considérer quelles sont les choses qui entretiennent ou qui dissipent l'attention de son esprit. Ce qu'on peut dire de plus général, c'est que l'usage modéré des aliments qui font beaucoup d'esprits animaux, est très propre pour augmenter l'attention de l'esprit et la force de l'imagination dans ceux qui l'ont faible et languissante.

CHAPITRE V

Des moyens d'augmenter l'étendue et la capacité de l'esprit. Que l'arithmétique et l'algèbre y sont absolument nécessaires.

Il ne faut pas s'imaginer d'abord que l'on puisse jamais augmenter véritablement la capacité et l'étendue de son esprit. L'âme de l'homme est, pour ainsi dire, une quantité déterminée ou une portion de pensée, qui a des bornes qu'elle ne peut passer; l'âme ne peut devenir plus grande ni plus étendue qu'elle est; elle ne s'enfle ni ne s'étend pas de même qu'on le croit des liqueurs et des métaux; enfin il me paraît qu'elle n'aperçoit jamais davantage en un temps qu'en un autre, et je n'ai point de preuve convaincante du contraire.

Il est vrai que cela semble contraire à l'expérience. Souvent on pense à beaucoup d'objets; souvent on ne pense qu'à un seul, et souvent même on dit que l'on ne pense à rien. Cependant si l'on considère que la pensée est à l'âme ce que l'étendue est au corps, on reconnaîtra manifestement que de même qu'un corps ne peut véritablement être plus étendu en un temps qu'en un autre, ainsi à le bien prendre, l'âme ne peut jamais penser davantage dans un temps qu'en un autre, soit qu'elle aperçoive plusieurs objets, soit qu'elle n'en aperçoive qu'un seul, soit même dans le temps que l'on dit, qu'on ne pense à rien.

Mais il y a deux raisons principales qui nous portent à croire que nous pensons plus en un temps qu'en un autre. La première, c'est qu'on a quelquefois tant de liberté d'esprit qu'on peut en une minute, par exemple, avoir soixante pensées qui se suivent promptement, et que quelquefois notre esprit n'a dans une minute que la même pensée. Mais il ne s'ensuit pas de là qu'on pense plus en un temps, ou pour ôter l'équivoque en un instant qu'en un autre. On a soixante différentes pensées, mais on ne les a chacune que pendant une seconde, ce qui est la même chose que d'avoir la même pensée pendant 60 secondes. Quand j'ouvre les yeux au milieu d'une campagne, et que je ne les remue point, j'ai autant de sensation que quand je les tourne de tous côtés. Je veux dire que ma capacité de voir ne s'augmente pas par la variété des per-

ceptions successives. Je vois plus d'objets, mais ma vue n'en est pas meilleure ou plus étendue.

L'autre raison qui porte à croire que l'on pense plus en un temps qu'en un autre, c'est qu'on ne distingue pas assez entre apercevoir confusément, et apercevoir distinctement. Il faut sans doute beaucoup plus de pensées, ou que la capacité qu'on a de penser soit plus remplie, pour apercevoir plusieurs choses distinctement, que pour n'en apercevoir qu'une seule mais il ne faut pas davantage de pensées pour apercevoir plusieurs choses confusément, que pour en apercevoir une seule distinctement. Ainsi il n'y a pas plus de pensées dans l'âme lorsqu'elle pense à plusieurs objets, que lorsqu'elle ne pense qu'à un seul, puisque si elle ne pense qu'à un seul, elle l'aperçoit toujours beaucoup plus clairement, que lorsqu'elle s'applique à plusieurs.

Car il faut remarquer qu'une perception toute simple renferme quelquefois autant de pensées, c'est-à-dire qu'elle remplit autant la capacité que l'esprit a de penser, qu'un jugement, et même qu'un raisonnement composé, puisque l'expérience apprend qu'une perception simple, mais vive, claire et évidente d'une seule chose, nous applique et nous occupe autant qu'un raisonnement composé, ou que la perception obscure et confuse de plusieurs rapports entre plusieurs choses.

Car de même qu'il y a autant ou plus de sentiment dans la vue sensible d'un objet que je tiens tout proche de mes yeux, et que j'examine avec soin, que dans la vue d'une campagne entière que je regarde avec négligence et sans attention, de sorte que la netteté du sentiment que j'ai de l'objet qui est tout proche de mes yeux, récompense l'étendue du sentiment confus que j'ai de plusieurs choses que je vois sans attention dans une campagne : ainsi la vue que l'esprit a d'un seul objet, est quelquefois si vive et si distincte, qu'elle renferme autant ou même plus de pensées, que la vue des rapports qui sont entre plusieurs choses.

Il est vrai qu'en certains temps, il nous semble que nous ne pensons qu'à une seule chose, et que cependant nous avons de la peine à la bien comprendre, et que dans d'autres temps nous comprenons cette chose et plusieurs autres avec une très grande facilité. Et de là nous nous imaginons que l'âme a plus d'étendue ou une plus grande capacité de penser en un

temps qu'en un autre. Mais il me paraît que nous nous trompons. La raison pour laquelle en de certains temps nous avons de la peine à concevoir les choses les plus faciles, n'est pas que la pensée de l'âme ou sa capacité pour penser soit diminuée, mais c'est que cette capacité est remplie par quelque sensation vive de douleur ou de plaisir, ou par un grand nombre de sensations faibles et obscures, qui font une espèce d'étourdissement, car l'étourdissement n'est d'ordinaire qu'un sentiment confus d'un très grand nombre de choses.

Un morceau de cire est capable d'une figure bien distincte, il n'en peut recevoir deux que l'une ne confonde l'autre, car il ne peut être entièrement rond et carré dans le même temps; enfin s'il en reçoit un million, il n'y en aura aucune de distincte. Or, si ce morceau de cire était capable de connaître ses propres figures, il ne pourrait toutefois savoir quelle figure le terminerait, si le nombre en était trop grand. Il en est de même de notre âme, lorsqu'un très grand nombre de modifications remplissent sa capacité, elle ne les peut apercevoir distinctement, parce qu'elle ne les sent point séparément. Ainsi elle pense qu'elle ne sent rien. Elle ne peut dire qu'elle sente de la douleur, du plaisir, de la lumière, du son, des saveurs; ce n'est rien de tout cela, et cependant ce n'est que cela qu'elle sent.

Mais quand nous supposerions que l'âme ne serait point soumise au mouvement confus et dérèglé des esprits animaux, et qu'elle serait tellement détachée de son corps que ses pensées ne dépendraient point de ce qui s'y passe, il pourrait encore arriver que nous comprendrions avec plus de facilité certaines choses en un temps qu'en un autre, sans que la capacité de notre âme diminuât ni qu'elle augmentât, parce qu'alors nous penserions à d'autres choses en particulier, ou à l'être indéterminé et en général. Je m'explique.

L'idée générale de l'infini est inséparable de l'esprit, et elle en occupe entièrement la capacité, lorsqu'il ne pense point à quelque chose de particulier, car quand nous disons que nous ne pensons à rien, cela ne veut pas dire que nous ne pensons pas à cette idée générale, mais simplement que nous ne pensons pas à quelque chose en particulier[1].

[1] Ainsi non seulement l'âme pense toujours, comme l'a dit Descartes, mais

Certainement si cette idée ne remplissait pas notre esprit, nous ne pourrions pas penser à toutes sortes de choses comme nous le pouvons; car enfin on ne peut penser aux choses dont on n'a aucune connaissance. Et si cette idée n'était pas plus présente à l'esprit, lorsqu'il nous semble que nous ne pensons à rien, que lorsque nous pensons à quelque chose en particulier, nous aurions autant de facilité à penser à ce que nous voudrions, lorsque nous sommes fortement appliqués à quelque vérité particulière que lorsque nous ne sommes appliqués à rien, ce qui est contre l'expérience. Car, par exemple, lorsque nous sommes fortement appliqués à quelque proposition de géométrie, nous n'avons pas tant de facilité à penser à toutes choses, que lorsque nous ne sommes occupés d'aucune pensée particulière. Ainsi on pense davantage à l'être général et infini, quand on pense moins aux êtres particuliers et finis, et l'on pense toujours autant en un temps qu'en un autre. Mais quoi qu'il en soit, il me paraît certain qu'on ne peut augmenter l'étendue et la capacité de l'esprit en l'enflant, pour ainsi dire, et en lui donnant plus de réalité qu'il n'en a naturellement, mais seulement en la ménageant avec adresse. Or c'est ce qui se fait parfaitement par l'arithmétique et par l'algèbre, car ces sciences apprennent le moyen d'abréger de telle sorte les idées, et de les considérer dans un tel ordre, qu'encore que l'esprit ait peu d'étendue, il est capable par le secours de ces sciences, de découvrir des vérités très composées et qui paraissent d'abord incompréhensibles.

La vérité n'est autre chose qu'un rapport réel, soit d'égalité, soit d'inégalité. La fausseté n'est que la négation de la vérité ou un rapport faux et imaginaire. La vérité est ce qui est. La fausseté n'est point, ou si on le veut, elle est ce qui n'est point. On ne se trompe jamais lorsqu'on voit les rapports qui sont, et l'on se trompe toujours quand on juge qu'on voit certains rapports, et que ces rapport ne sont point; car alors on voit la fausseté, on voit ce qui n'est point, ou plutôt on ne voit point, puisque le néant n'est pas visible, et que le faux est un rapport qui n'est point. Quiconque voit le rapport d'égalité entre deux

selon Malebranche, elle a toujours la même capacité de penser, et elle pense toujours autant en un temps qu'en un autre.

fois deux et quatre, voit une vérité, parce qu'il voit un rapport d'égalité, qu'il est tel qu'il le voit. De même quiconque voit un rapport d'inégalité entre deux fois deux et cinq, voit une vérité, parce qu'il voit un rapport d'inégalité qui est. Mais quiconque juge qu'il voit un rapport d'égalité entre deux fois deux et cinq, se trompe, parce qu'il voit, ou plutôt parce qu'il pense voir un rapport d'égalité qui n'est point. Les vérités ne sont donc que des rapports, et la connaissance des vérités la connaissance des rapports.

Il y a des rapports ou des vérités de trois sortes. Il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement. Il est vrai que 2 fois 2 font 4; voilà une vérité entre les idées. Il est vrai qu'il y a un soleil; c'est une vérité entre la chose et son idée. Il est vrai enfin que la terre est plus grande que la lune; voilà une vérité qui est seulement entre les choses.

De ces trois sortes de vérités, celles qui sont entre les idées sont éternelles et immuables; et à cause de leur immutabilité, elles sont aussi les règles et les mesures de toutes les autres, car toute règle ou toute mesure doit être invariable. Et c'est pour cela que l'on ne considère dans l'arithmétique, l'algèbre et la géométrie que ces sortes de vérités, parce que ces sciences générales règlent et renferment toutes les sciences particulières. Tous les rapports ou toutes les vérités qui sont entre les choses créées ou entre les idées et les choses créées, sont sujettes au changement dont toute créature est capable. Il n'y a que les seules vérités qui sont entre les idées, qui soient immuables, parce que Dieu n'est point sujet au changement, ni par conséquent les idées qu'il renferme.

Il n'y a aussi que les vérités qui sont entre les idées que l'on tâche de découvrir par le seul exercice de l'esprit, car on se sert presque toujours de ses sens pour découvrir les autres vérités. On se sert de ses yeux et de ses mains pour s'assurer de l'existence des choses, et pour reconnaître les rapports d'égalité ou d'inégalité qui sont entre elles. Il n'y a que les seules idées dont l'esprit puisse connaître infailliblement les rapports par lui-même et sans l'usage des sens. Mais non seulement il y a rapport entre les idées, mais encore entre les rapports qui sont entre les idées, entre les rapports des rapports des idées,

et enfin entre les assemblages de plusieurs rapports, et entre les rapports de ces assemblages de rapports; et ainsi à l'infini, c'est-à-dire qu'il y a des vérités composées à l'infini. On appelle en terme de géométrie la manière dont une grandeur ou une idée contient ou est contenue dans une autre, le rapport de 4 à 2, ou à deux fois 2, une raison géométrique ou simplement une raison. Car l'excès ou le défaut d'une idée sur une autre, ou pour me servir des termes ordinaires, l'excès ou le défaut d'une grandeur n'est pas proprement une raison, ni les excès ou les défauts égaux des grandeurs, des raisons égales.

Or il faut remarquer que tous les rapports ou toutes les raisons, tant simples que composées, sont de véritables grandeurs, et que le terme même de grandeur est un terme relatif qui marque nécessairement quelque rapport. Car il n'y a rien de grand par soi-même et sans rapport à autre chose, sinon l'infini ou l'unité. Tous les nombres entiers sont même des rapports aussi véritablement que les nombres rompus, ou que les nombres comparés à un autre, ou divisés par quelque autre; quoique l'on puisse n'y pas faire de réflexion, à cause que ces nombres entiers peuvent s'exprimer par un seul chiffre, 4 par exemple, ou $\frac{8}{2}$ est un rapport aussi véritablement que $\frac{4}{1}$ ou $\frac{2}{8}$. L'unité à laquelle 4 a rapport n'est pas exprimée, mais elle est sous-entendue; car 4 est un rapport aussi bien que $\frac{4}{1}$ ou $\frac{8}{2}$, puisque 4 est égal à $\frac{4}{1}$ ou à $\frac{8}{2}$. Toute grandeur étant donc un rapport, ou tout rapport une grandeur, il est visible qu'on peut exprimer tous les rapports par des chiffres, et les représenter à l'imagination par des lignes.

Ainsi toutes les vérités n'étant que des rapports, pour connaître exactement toutes les vérités, tant simples que composées, il suffit de connaître exactement tous les rapports, tant simples que composés. Il y en a de deux sortes, comme on vient de dire, rapports d'égalité et d'inégalité. Il est visible que tous les rapports d'égalité sont semblables, et que dès qu'on connaît qu'une chose est égale à une autre connue, l'on en connaît exactement le rapport. Mais il n'en est pas de même de l'inégalité; on sait qu'une tour est plus grande qu'une toise, et plus petite

que mille toises, et cependant on ne sait point au juste sa grandeur, et le rapport qu'elle a avec une toise.

Pour comparer les choses entre elles, ou plutôt pour mesurer exactement les rapports d'inégalité, il faut une mesure exacte ; il faut une idée simple et parfaitement intelligible, une mesure universelle, et qui puisse s'accommoder à toutes sortes de sujets. Cette mesure est l'unité [1]. On prend donc dans chaque espèce de grandeur telle partie déterminée que l'on veut, pour l'unité ou la mesure commune ; par exemple, une toise dans les longueurs, une heure dans les temps, une livre dans les poids, etc. Et toutes ces unités sont divisibles à l'infini. Voici comment l'arithmétique apprend à exprimer toutes sortes de grandeurs, à les comparer entre elles, et en découvrir les rapports.

Dans l'arithmétique, on exprime d'une manière très simple avec neuf chiffres toutes les grandeurs, suivant le rapport qu'elles ont avec l'unité, c'est-à-dire, selon qu'elles contiennent l'unité, ou un nombre déterminé de parties égales de l'unité. Les grandeurs qui contiennent exactement l'unité, sont exprimées par les nombres entiers ; celles qui ne contiennent qu'un nombre déterminé de parties de l'unité, sont exprimées par les nombres rompus, qu'on nomme aussi fractions. Dans l'arithmétique on donne encore des expressions particulières aux grandeurs qu'on appelle incommensurables, parce qu'elles n'ont aucune mesure commune avec l'unité, c'est-à-dire, qu'en quelque nombre de parties égales qu'on puisse concevoir l'unité divisée, les grandeurs incommensurables ne contiennent aucune de ces parties précisément un certain nombre de fois ; mais il y a toujours un petit reste moindre qu'une de ces parties. Ainsi l'arithmétique donne le moyen d'exprimer tous les rapports simples et composés qui peuvent être entre les grandeurs. Elle apprend ensuite à faire avec adresse, avec lumière, et avec un ménagement admirable de la petite capacité de l'esprit, les calculs propres à déduire ces rapports les uns des autres, et à découvrir les rapports des grandeurs qui peuvent être utiles, par le moyen de ceux qui sont connus.

Il est évident que l'esprit de l'homme est si petit, sa mémoire

[1] A partir de là, Malebranche, dans cette dernière édition, a remanié toute la fin du chapitre.

si peu fidèle, son imagination si peu étendue, que sans l'usage des chiffres et de l'écriture, et sans l'adresse dont on se sert dans l'arithmétique, il serait impossible de faire les opérations nécessaires pour connaître au juste l'inégalité des grandeurs et de leurs rapports, et pour avancer dans la connaissance des vérités composées.

Cependant l'algèbre et l'analyse sont encore tout autre chose que l'arithmétique ; elles partagent beaucoup moins la capacité de l'esprit, elles abrègent les idées, de la manière la plus simple et la plus facile qui se puisse concevoir. Ce qui ne peut se faire qu'en beaucoup de temps par l'arithmétique, se fait en un moment par l'algèbre et par l'analyse, sans que l'esprit se brouille par le changement des chiffres, et par la longueur des opérations. Une opération particulière d'arithmétique ne découvre qu'une vérité; une semblable opération d'algèbre en découvre une infinité.

L'algèbre exprime les grandeurs de quelque espèce qu'elles puissent être, et tous les rapports qu'elles peuvent avoir, par les lettres de l'alphabet, qui sont les caractères les plus simples et les plus familiers. Elle apprend à faire sur ces grandeurs littérales tous les calculs qui servent à déduire les rapports les plus difficiles et les plus composés qu'on puisse désirer de savoir, des rapports des mêmes grandeurs qui sont déjà connues. Ses calculs sont les plus simples, les plus faciles, et en même temps les plus généraux qu'on puisse concevoir. Elle y conserve la même expression des grandeurs qu'il ne faut pas perdre de vue pour arriver à une parfaite connaissance des grandeurs qui en sont composées. Elle réduit à des expressions simples et générales, et qui n'ont qu'un très petit nombre de lettres, les résolutions d'un nombre infini de problèmes, et souvent même des sciences entières. On en trouvera ici deux exemples : l'un à la fin des lois du mouvement, et l'autre à la fin de cet ouvrage.

L'analyse est l'art d'employer les calculs de l'algèbre et de l'arithmétique, à découvrir tout ce qu'on veut savoir sur les grandeurs et sur leurs rapports. Pour résoudre toutes les questions sur les grandeurs, elle apprend d'abord à représenter par des caractères particuliers, ordinairement c'est par les dernières lettres de l'alphabet, les grandeurs inconnues que l'on cherche;

et les grandeurs connues par d'autres lettres, c'est le plus souvent par les premières de l'alphabet; mais ces expressions sont arbitraires. Elle enseigne ensuite à se servir des rapports connus, qui sont entre les grandeurs connues et inconnues, pour réduire chaque question à des équations qui en expriment toutes les conditions. Enfin, en suivant pour règle cet axiome que quand des grandeurs sont égales, leur égalité se conserve toujours en les augmentant ou diminuant également, elle prescrit les calculs qu'il faut faire sur les deux nombres égaux de chaque équation, afin de dégager les inconnues, pour les rendre égales à des grandeurs entièrement connues, ce qui donne la résolution de la question; et quand la question peut avoir plusieurs résolutions, elles viennent toutes se présenter.

Pour découvrir les vérités de la géométrie composée, l'analyse enseigne à réduire les lignes courbes que considère cette science, à des équations qui en expriment les principales propriétés; à tirer ensuite de ces équations, par le moyen du calcul, toutes les autres propriétés de ces figures; la manière de les distinguer en différents genres, et de les décrire; elle enseigne enfin leurs principaux usages.

L'invention du calcul différentiel et du calcul intégral, a donné à l'analyse une étendue sans bornes, pour ainsi dire. Car ces nouveaux calculs lui ont soumis une infinité de figures mécaniques et une infinité de problèmes de physique. Ils lui ont donné le moyen d'exprimer les éléments infiniment petits, dont on peut concevoir que sont composés le circuit des lignes courbes, l'aire des figures et la solidité des corps formés par les courbes, et de résoudre d'une manière simple et générale, par le calcul des expressions de ces éléments, des problèmes utiles et les plus composés qu'on puisse proposer dans la géométrie [1]

[1] Malebranche a remplacé, ici, ce qu'il disait dans les éditions précédentes de l'arithmétique et de la géométrie, par les considérations sur l'algèbre qui terminent ce chapitre.

SECONDE PARTIE

SUITE DE LA MÉTHODE

CHAPITRE PREMIER

Des règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité.

Après avoir expliqué les moyens dont il faut se servir pour rendre l'esprit plus attentif et plus étendu, qui sont les seuls qui peuvent le rendre plus parfait, c'est-à-dire plus éclairé et plus pénétrant, il est temps de venir aux règles qu'il est absolument nécessaire d'observer dans la résolution de toutes les questions. C'est à quoi je m'arrêterai beaucoup, et que je tâcherai de bien expliquer par plusieurs exemples, afin d'en faire mieux connaître la nécessité, et d'accoutumer l'esprit à les mettre en usage, parce que le plus nécessaire et le plus difficile n'est pas de les bien savoir, mais de les bien pratiquer.

Il ne faut pas s'attendre ici d'avoir quelque chose de fort extraordinaire, qui surprenne et qui applique beaucoup l'esprit; au contraire, afin que ces règles soient bonnes, il faut qu'elles soient simples et naturelles, en petit nombre, très intelligibles et dépendantes les unes des autres. En un mot, elles ne doivent que conduire notre esprit, et régler notre attention sans la partager. Car l'expérience fait assez connaître que la logique d'Aristote n'est pas de grand usage, à cause qu'elle occupe trop l'esprit, et qu'elle le détourne de l'attention qu'il devrait apporter aux sujets qu'il examine. Que ceux donc qui n'aiment que les mystères et les inventions extraordinaires, quittent pour quelque temps cette humeur bizarre, et qu'ils apportent toute l'attention dont ils sont capables, afin d'examiner si les règles que l'on va donner, suffisent pour conserver toujours l'évidence dans les perceptions de l'esprit, et pour découvrir les vérités les plus cachées. S'ils ne se préoccupent point injustement contre la simplicité et la facilité de ces règles, j'espère qu'ils reconnaîtront, par l'usage que nous montrerons dans la suite qu'on en peut faire, que les principes les plus clairs et

les plus simples sont les plus féconds, et que les choses extraordinaires et difficiles ne sont pas toujours aussi utiles que notre vaine curiosité nous le fait croire.

Le principe de toutes ces règles est : « Qu'il faut toujours conserver l'évidence dans ces raisonnements, pour découvrir la vérité sans crainte de se tromper. » De ce principe dépend cette règle générale qui regarde le sujet de nos études, savoir : « Que nous ne devons raisonner que sur des choses dont nous avons des idées claires, et par une suite nécessaire, que nous devons toujours commencer par les choses les plus simples et les plus faciles, et nous y arrêter fort longtemps avant que d'entreprendre la recherche des plus composées et des plus difficiles. »

Les règles qui regardent la manière dont il s'y faut prendre pour résoudre les questions, dépendent aussi de ce même principe; et la première de ces règles est : « Qu'il faut concevoir très distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre, et avoir des idées de ces termes assez distinctes pour les pouvoir comparer, et pour en reconnaître ainsi les rapports que l'on cherche. »

Mais lorsqu'on ne peut reconnaître les rapports que les choses ont entre elles, en les comparant immédiatement, la seconde règle est : « Qu'il faut découvrir par quelque effort d'esprit une ou plusieurs idées moyennes, qui puissent servir comme de mesure commune pour reconnaître par leur moyen les rapports qui sont entre elles. » Il faut observer inviolablement que ces idées soient claires et distinctes, à proportion que l'on tâche de découvrir des rapports plus exacts et en plus grand nombre.

Mais lorsque les questions sont difficiles et de longue discussion, la troisième règle est : « Qu'il faut retrancher avec soin du sujet que l'on doit considérer, toutes les choses qu'il n'est point nécessaire d'examiner pour découvrir la vérité que l'on cherche. » Car il ne faut point partager inutilement la capacité de l'esprit, et toute sa force doit être employée aux choses seules qui le peuvent éclairer. Les choses que l'on peut ainsi retrancher, sont toutes celles qui ne touchent point la question, et qui étant retranchées, la question subsiste dans son entier.

Lorsque la question est ainsi réduite aux moindres termes, la quatrième règle est : « Qu'il faut diviser le sujet de sa méditation par parties, et les considérer toutes les unes après les autres

selon l'ordre naturel, en commençant par les plus simples, c'est-à-dire, par celles qui renferment moins de rapports ; et ne passer jamais aux plus composées avant que d'avoir reconnu distinctement les plus simples, et se les être rendu familières. »

Lorsque ces choses sont devenues familières par la méditation, la cinquième règle est : « Qu'on doit en abréger les idées, et les ranger ensuite dans son imagination, ou les écrire sur le papier, afin qu'elles ne remplissent plus la capacité de l'esprit. » Quoique cette règle soit toujours utile, elle n'est absolument nécessaire que dans les questions très difficiles, et qui demandent une grande étendue d'esprit, à cause qu'on n'étend l'esprit qu'en abrégeant ses idées. L'usage de cette règle et de celles qui suivent ne se reconnaît bien que dans l'algèbre.

Les idées de toutes les choses qu'il est absolument nécessaire de considérer, étant claires, familières, abrégées et rangées par ordre dans l'imagination, ou exprimées sur le papier, la sixième règle est : « Qu'il faut les comparer toutes selon les règles des combinaisons, alternativement les unes avec les autres, ou par la seule vue de l'esprit, ou par le mouvement de l'imagination accompagné de la vue de l'esprit, ou par le calcul de la plume, joint à l'attention de l'esprit et de l'imagination. »

Si de tous les rapports qui résultent de toutes ces comparaisons, il n'y en a aucun qui soit celui que l'on cherche : « Il faut de nouveau retrancher de tous ces rapports ceux qui sont inutiles à la résolution de la question, se rendre les autres familiers, les abréger et les ranger par ordre dans son imagination, ou les exprimer sur le papier, les comparer ensemble selon les règles des combinaisons, et voir si le rapport composé que l'on cherche, est quelqu'un de tous les rapports composés qui résultent de ces nouvelles comparaisons. »

S'il n'y a pas un de ces rapports que l'on a découverts, qui renferme la résolution de la question : « Il faut de tous ces rapports retrancher les inutiles, se rendre les autres familiers, etc. » Et en continuant de cette manière, on découvrira la vérité ou le rapport que l'on cherche, si composé qu'il soit, pourvu qu'on puisse étendre suffisamment la capacité de l'esprit, en abrégeant ses idées, et que dans toutes ces opérations l'on ait toujours en vue le terme où l'on doit tendre. Car c'est la vue

continuelle de la question qui doit régler toutes les démarches de l'esprit, puisqu'il faut toujours savoir où l'on va et ce que l'on cherche.

Il faut surtout prendre garde à ne pas se contenter de quelque lueur ou de quelque vraisemblance, et recommencer si souvent les comparaisons qui servent à découvrir la vérité que l'on cherche, qu'on ne puisse s'empêcher de la croire, sans sentir les reproches secrets du maître qui répond à notre demande, je veux dire à notre travail, à l'application de notre esprit et aux désirs de notre cœur. Et alors cette vérité pourra nous servir de principe infaillible pour avancer dans les sciences.

Toutes ces règles que nous venons de donner, ne sont pas nécessaires généralement dans toutes sortes de questions; car lorsque les questions sont très faciles, la première règle suffit, l'on n'a besoin que de la première et de la seconde dans quelques autres questions. En un mot, puisqu'il faut faire usage de ces règles jusqu'à ce qu'on ait découvert la vérité que l'on cherche, il est nécessaire d'en pratiquer, d'autant plus que les questions sont plus difficiles.

Ces règles ne sont pas en grand nombre. Elles dépendent toutes les unes des autres. Elles sont naturelles, et on se les peut rendre si familières, qu'il ne sera point nécessaire d'y penser beaucoup, dans le temps qu'on s'en voudra servir. En un mot, elles peuvent régler l'attention de l'esprit sans le partager, c'est-à-dire, qu'elles ont une partie de ce qu'on souhaite. Mais elles paraissent si peu considérables par elles-mêmes, qu'il est nécessaire pour les rendre recommandables, que je fasse voir que les philosophes sont tombés dans un très grand nombre d'erreurs et d'extravagances, à cause qu'ils n'ont pas seulement observé les deux premières, qui sont les plus faciles et les principales; et que c'est aussi par l'usage que M. Descartes en a fait, qu'il a découvert toutes ces grandes et fécondes vérités, dont on peut s'instruire dans ses ouvrages [1]

[1] Ces règles sont les mêmes que celles de Descartes dans le *Discours de la méthode* et dans les *Regulæ ad directionem ingénii.*

CHAPITRE II

De la règle générale qui regarde le sujet de nos études. Que les philosophes de l'école ne l'observent point, ce qui est cause de plusieurs erreurs dans la physique.

La première de ces règles, et celles qui regardent le sujet de nos études, nous apprend « que nous ne devons raisonner que sur des idées claires ». De là on doit tirer cette conséquence, que pour étudier par ordre, il faut commencer par les choses les plus simples et les plus faciles à comprendre, et s'y arrêter même longtemps avant que d'entreprendre la recherche des plus composées et des plus difficiles.

Tout le monde tombera facilement d'accord de la nécessité de cette règle générale; car on voit assez que c'est marcher dans les ténèbres que de raisonner sur des idées obscures et sur des principes incertains. Mais on s'étonnera peut-être si je dis qu'on ne l'observe presque jamais, et que la plupart des sciences qui sont encore à présent le sujet de l'orgueil de quelques faux savants, ne sont appuyées que sur des idées, ou trop confuses, ou trop générales, pour être utiles à la recherche de la vérité.

Aristote, qui mérite avec justice la qualité de prince de ces philosophes dont je parle, parce qu'il est le père de cette philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens, et que sur d'autres idées vagues, générales, et indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit; car les termes ordinaires à ce philosophe ne peuvent servir qu'à exprimer confusément aux sens et à l'imagination les sentiments confus que l'on a des choses sensibles, ou à faire parler d'une manière si vague et si indéterminée, que l'on n'exprime rien de distinct. Presque tous ses ouvrages, mais principalement ses huit livres de physique, dont il y a autant de commentateurs différents qu'il y a de régents de philosophie, ne sont qu'une pure logique. Il n'y enseigne que des termes généraux, dont on se peut servir dans la physique. Il y parle beaucoup, et il n'y dit rien. Ce n'est pas qu'il soit diffus; mais c'est qu'il a le secret d'être concis, et de ne dire que des paroles. Dans ses autres ouvrages,

il ne fait pas un si fréquent usage de ses termes généraux, mais ceux dont il se sert, ne réveillent que les idées confuses des sens. C'est par ces idées qu'il prétend dans ses problèmes et ailleurs, résoudre en deux mots une infinité de questions, dont on peut donner démonstration qu'elles ne se peuvent résoudre [1].

Mais afin que l'on comprenne mieux ce que je veux dire, on doit se souvenir de ce que j'ai prouvé [2] ailleurs, que tous les termes qui ne réveillent que des idées sensibles, sont tous équivoques, mais, ce qui est à considérer, équivoques par erreur et par ignorance, et par conséquent cause d'un nombre infini d'erreurs.

Le mot de bélier est équivoque; il signifie un animal qui rumine, et une constellation dans laquelle le soleil entre au printemps; mais il est rare qu'on s'y trompe. Car il faut être astrologue dans l'excès, pour s'imaginer quelque rapport entre ces deux choses, et pour croire, par exemple, qu'on est sujet à vomir en ce temps là les médecines que l'on prend, à cause que le bélier rumine. Mais pour les termes des idées sensibles, il n'y a presque personne qui reconnaisse qu'ils sont équivoques. Aristote et les anciens philosophes n'y ont pas seulement pensé. L'on en tombera d'accord, si on lit quelque chose de leurs ouvrages, et si l'on sait distinctement la cause pour laquelle ces termes sont équivoques. Car il n'y a rien de plus évident que les philosophes ont cru sur ce sujet tout le contraire de ce qu'il faut croire.

Par exemple, lorsque les philosophes disent que le feu est chaud, l'herbe verte, le sucre doux, etc., ils entendent, comme les enfants et le commun des hommes, que le feu contient ce qu'ils sentent lorsqu'ils se chauffent, que l'herbe a sur elle les couleurs qu'ils y croient voir, que le sucre renferme la douceur qu'ils sentent en le mangeant, et ainsi de toutes les choses que nous voyons ou que nous sentons. Il est impossible d'en douter en lisant leurs écrits; ils parlent des qualités sensibles comme des sentiments, ils prennent du mouvement pour de la chaleur,

[1] Dans la *Recherche* comme dans la *Logique de Port royal*, Aristote est toujours donné, en opposition à Descartes, comme l'exemple de toutes les erreurs et de tous les sophismes.

[2] Liv. I.

et ils confondent ainsi, à cause de l'équivoque des termes, les manières d'être des corps avec celles des esprits.

Ce n'est que depuis Descartes, qu'à ces questions confuses et indéterminées, si le feu est chaud, si l'herbe est verte, si le sucre est doux, etc., on répond en distinguant l'équivoque des termes sensibles qui les expriment. Si par chaleur, couleur, saveur, vous entendez un tel ou un tel mouvement de parties insensibles, le feu est chaud, l'herbe verte, le sucre doux. Mais si par chaleur et par les autres qualités, vous entendez ce que je sens auprès du feu, ce que je vois lorsque je vois de l'herbe, etc., le feu n'est point chaud, ni l'herbe verte, etc., car la chaleur que l'on sent et les couleurs que l'on voit, ne sont que dans l'âme, comme j'ai prouvé dans le premier livre. Or, comme les hommes pensent que ce qu'ils sentent est la même chose que ce qui est dans l'objet, ils croient avoir droit de juger des qualités des objets par les sentiments qu'ils en ont. Ainsi ils ne disent pas deux mots sans dire quelque chose de faux, et ils ne disent jamais rien sur cette matière qui ne soit obscur et confus. En voici plusieurs raisons :

La première, parce que tous les hommes n'ont point les mêmes sentiments des mêmes objets, ni un même homme en différents temps, ou lorsqu'il sent ces mêmes objets par différentes parties du corps. Ce qui semble doux à l'un, semble amer à l'autre ; ce qui est chaud à l'un, est froid à l'autre ; ce qui semble chaud à une personne quand elle a froid, semble froid à cette même personne quand elle a chaud, ou lorsqu'elle sent par différentes parties de son corps. Si l'eau semble chaude par une main, elle semble souvent froide par l'autre, ou si on s'en lave quelque partie proche du cœur. Le sel semble salé à la langue, et cuisant ou piquant à une plaie. Le sucre est doux à la langue, et l'aloès extrêmement amer ; mais rien n'est doux ni amer par les autres sens. Ainsi lorsqu'on dit qu'une telle chose est froide, douce, amère, cela ne signifie rien de certain.

La seconde, parce que différents objets peuvent faire la même sensation. Le plâtre, le pain, la neige, le sucre, le sel, etc., font même sentiment de couleur ; cependant leur blancheur est différente, si l'on en juge autrement que par les sens. Ainsi lorsqu'on dit que de la farine est blanche, on ne dit rien de distinct

La troisième, parce que les qualités des corps qui nous cau-

sent des sensations tout à fait différentes, sont presque les mêmes ; et au contraire, celles dont nous avons presque les mêmes sensations, sont souvent très différentes. Les qualités de douceur et d'amertume dans les objets ne sont presque point différentes, et les sentiments de douceur et d'amertume sont essentiellement différents. Les mouvements qui causent de la douleur et du chatouillement ne diffèrent que du plus ou du moins; et néanmoins les sentiments de chatouillement et de douleur sont essentiellement différents. Au contraire l'âpreté d'un fruit ne semble pas au goût si différente de l'amertume que la douceur; et cependant cette qualité est la plus éloignée de l'amertume qu'il puisse y avoir, puisqu'il faut qu'un fruit qui est âpre, à cause qu'il est trop vert, reçoive un très grand nombre de changements avant qu'il soit amer d'une amertume qui vienne de pourriture ou d'une trop grande maturité. Lorsque les fruits sont mûrs, ils semblent doux, et lorsqu'ils le sont un peu trop, ils semblent amers. L'amertume et la douceur dans les fruits ne diffèrent donc que du plus et du moins, et c'est pour cela qu'il y a des personnes qui les trouvent doux, lorsque d'autres les trouvent amers; car il y en a même qui trouvent que l'aloès est doux comme du miel. Il en est de même de toutes les idées sensibles. Les termes de doux, d'amer, de salé, d'aigre, d'acide, etc., de rouge, de vert, de jaune, etc., de telle ou de telle odeur, saveur, couleur, etc., sont donc tous équivoques, et ne réveillent point dans l'esprit d'idée claire et distincte. Cependant les philosophes de l'école, et le commun des hommes ne jugent de toutes les qualités sensibles des corps, que par les sentiments qu'ils en reçoivent.

Non seulement ces philosophes jugent des qualités sensibles par les sentiments qu'ils en reçoivent : ils jugent des choses mêmes en conséquence des jugements qu'ils ont faits touchant les qualités sensibles. Car de ce qu'ils ont des sentiments essentiellement différents de certaines qualités, ils jugent qu'il y a génération de formes nouvelles qui produisent ces différences imaginaires de qualités. Du blé paraît jaune, dur, etc., la farine blanche, molle, etc. Et de là ils concluent sur le rapport de leurs yeux et de leurs mains, que ce sont des corps essentiellement différents, supposé qu'ils ne pensent pas à la manière dont le blé est changé en farine. Cependant de la farine n'est que du

blé froissé et moulu, comme du feu n'est que du bois divisé et agité, comme de la cendre n'est que le plus grossier du bois divisé sans être agité; comme du verre n'est que de la cendre, dont chaque partie a été polie et quelque peu arrondie par le froissement causé par le feu; et ainsi des autres transmutations des corps.

Il est donc évident que les termes des idées sensibles sont entièrement inutiles pour proposer nettement, et pour résoudre clairement les questions, c'est-à-dire pour découvrir la vérité. Cependant il n'y a point de questions si embarrassées qu'elles puissent être par les termes équivoques des sens, qu'Aristote et la plupart des philosophes ne prétendent résoudre dans leurs livres sans ces distinctions que nous venons de donner, parce que ces termes sont équivoques par erreur et par ignorance.

Si l'on demande, par exemple, à ceux qui ont passé toute leur vie dans la lecture des anciens philosophes ou médecins, et qui en ont entièrement pris l'esprit et les sentiments, si l'eau est humide, si le feu est sec, si le vin est chaud, si le sang des poissons est froid, si l'eau est plus crue que le vin, si l'or est plus parfait que le vif-argent, si les plantes et les bêtes ont des âmes, et un million d'autres questions indéterminées, ils y répondront imprudemment sans consulter autre chose que les impressions que ces objets ont faites sur leurs sens, ou ce que leur lecture a laissées dans leur mémoire. Ils ne verront point que ces termes sont équivoques. Ils trouveront étrange qu'on les veuille définir, et ils s'impatienteront si l'on tâche de leur faire connaître qu'ils vont un peu trop vite et que leurs sens les séduisent. Ils ne manquent point de distinctions pour confondre les choses les plus évidentes, et dans ces questions où il est nécessaire d'ôter l'équivoque, ils ne trouvent rien à distinguer.

Si l'on considère que la plupart des questions des philosophes et des médecins renferment quelques termes équivoques semblables à ceux dont nous parlons, on ne pourra douter que ces savants qui n'ont pu les définir, n'ont pu aussi rien dire de solide dans les gros volumes qu'ils ont composés; et ce que je viens de dire suffit pour renverser presque toutes les opinions des anciens. Il n'en est pas de même de M. Descartes, il a su parfaitement distinguer ces choses. Il ne résout pas les

questions par les idées sensibles; et si l'on prend la peine de le lire, on verra qu'il explique d'une manière claire, évidente et souvent démonstrative, par les seules idées distinctes d'étendue, de figure et de mouvement, les principaux effets de la nature.

L'autre genre de termes équivoques dont les philosophes se servent, comprend tous ces termes généraux de logique, par lesquels il est facile d'expliquer toutes choses sans en avoir aucune connaissance. Aristote est celui qui en a le plus fait usage; tous ses livres en sont pleins, et il y a en quelques-uns qui ne sont que pure logique. Il propose et résout toutes choses par ces beaux mots de *genre*, d'*espèce*, d'*acte*, de *puissance*, de *nature*, de *forme*, de *facultés*, de *qualités*, de cause *par soi*, de cause *par accident*. Ses sectateurs ont de la peine à comprendre que ces mots ne signifient rien, et qu'on n'est pas plus savant qu'on était auparavant, quand on leur a ouï dire que le feu dissout les métaux, parce qu'il a la faculté de dissoudre, et qu'un homme ne digère pas, à cause qu'il a l'estomac faible, ou que sa faculté *concoctrice* ne fait pas bien ses fonctions.

Il est vrai que ceux qui ne se servent que de ces termes et de ces idées générales pour expliquer toutes choses, ne tombent pas d'ordinaire dans un si grand nombre d'erreurs, que ceux qui se servent seulement des termes qui ne réveillent que les idées confuses des sens. Les philosophes scholastiques ne sont pas si sujets à l'erreur que certains médecins décisifs qui dogmatisent et font des systèmes sur quelques expériences, dont ils ne connaissent point les raisons, parce que les scholastiques parlent si généralement, qu'ils ne se hasardent pas beaucoup.

Le feu échauffe, sèche, durcit et amollit, parce qu'il a la faculté de produire ces effets. Le séné purge par sa qualité purgative; le pain même nourrit, si on le veut, par sa qualité nutritive; ces propositions ne sont point sujettes à l'erreur. Une qualité est ce qui fait qu'on appelle une chose d'un tel nom, on ne peut le nier à Aristote, car enfin cette définition est incontestable. Telles ou semblables manières de parler ne sont point fausses, mais c'est qu'en effet elles ne signifient rien. Ces idées vagues et indéterminées n'engagent point dans l'erreur,

mais elles sont entièrement inutiles à la découverte de la vérité.

Car encore que l'on sache qu'il y a dans le feu une forme substantielle accompagnée d'un million de facultés semblables à celles d'échauffer, de dilater, de fondre l'or, l'argent et tous les métaux, d'éclairer, de brûler, de cuire ; si l'on me proposait cette difficulté à résoudre, savoir : si le feu peut durcir de la boue et amollir de la cire, les idées de formes substantielles et des facultés de produire la chaleur, la raréfaction, la fluidité, etc., ne me serviraient de rien pour découvrir si le feu serait capable de durcir de la boue et d'amollir de la cire, n'y ayant aucune liaison entre les idées de dureté de la boue et de mollesse de la cire, et celle de forme substantielle du feu et des qualités de produire la raréfaction, la fluidité, etc. Il en est de même de toutes les idées générales ; ainsi elles sont entièrement inutiles pour résoudre aucune question.

Mais si l'on sait que le feu n'est autre chose que du bois dont toutes les parties sont en continuelle agitation, et que c'est seulement par cette agitation, qu'il excite en nous le sentiment de chaleur ; si l'on sait en même temps que la mollesse de la boue ne consiste que dans un mélange de terre et d'eau, comme ces idées ne sont point confuses et générales, mais distinctes et particulières, il ne sera pas difficile de voir que la chaleur du feu doit durcir la boue, parce qu'il n'y a rien de plus facile à concevoir qu'un corps en peut remuer un autre, si étant agité, il le rencontre. On voit sans peine que puisque la chaleur que l'on ressent auprès du feu, est causée par le mouvement des parties invisibles du bois, qui heurtent contre les mains, si l'on expose de la boue à la chaleur du feu, les parties d'eau qui sont jointes à la terre étant plus déliées, et par conséquent plutôt agitées par le choc des petits corps qui sortent du feu, que les parties grossières de la terre, elles doivent s'en séparer et la laisser sèche et dure. On verra de même évidemment que le feu ne doit point durcir la cire, si l'on sait que les parties qui la composent, sont branchues et à peu près de même grosseur. Ainsi les idées particulières sont utiles à la recherche de la vérité ; et non seulement les idées vagues et indéterminées n'y peuvent de rien servir, mais elles engagent au contraire insensiblement dans l'erreur.

Car les philosophes ne se contentent pas de se servir de termes généraux et d'idées vagues qui y répondent, ils veulent outre cela que ces termes signifient certains êtres particuliers. Ils prétendent qu'il y a quelque substance distinguée de la matière qui est la forme de la matière, et une infinité de petits êtres distingués réellement de la matière et de la forme ; et ils en supposent d'ordinaire autant qu'ils ont de différentes sensations des corps, et qu'ils pensent que ces corps produisent d'effets différents.

Cependant il est visible à tout homme capable de quelque attention, que tous ces petits êtres distingués du feu par exemple, et que l'on suppose y être contenus pour produire la chaleur, la lumière, la dureté, la fluidité, etc., ne sont que des fictions de l'imagination qui se révolte contre la raison, car la raison n'a point d'idée particulière qui représente ces petits êtres. Si l'on demande aux philosophes quelle sorte d'entité c'est que la faculté qu'a le feu d'éclairer, ils ne répondent autre chose, sinon que c'est un être qui est la cause que le feu est capable de produire la lumière. De sorte que l'idée qu'ils ont de cette faculté d'éclairer, n'est pas différente de l'idée générale de la cause et de l'idée confuse de l'effet qu'ils voient. Ils n'ont donc point d'idée claire de ce qu'ils disent, lorsqu'ils admettent de ces êtres particuliers. Ainsi ils disent ce qu'ils ne conçoivent pas, et ce qu'il est même impossible de concevoir.

CHAPITRE III

De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens

Non seulement les philosophes disent ce qu'ils ne conçoivent point, lorsqu'ils expliquent les effets de la nature par de certains êtres dont ils n'ont aucune idée particulière, ils fournissent même un principe dont on peut tirer directement des conséquences très fausses et très dangereuses.

Car si on suppose, selon leur sentiment, qu'il y a dans les corps quelques entités distinguées de la matière, n'ayant point d'idée distincte de ces entités, on peut facilement s'imaginer qu'elles sont les véritables ou les principales causes des effets que l'on voit arriver. C'est même le sentiment commun des

philosophes ordinaires, car c'est principalement pour expliquer ces effets, qu'ils pensent qu'il y a des formes substantielles, des qualités réelles, et d'autres semblables entités. Que si l'on vient ensuite à considérer attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne représente quelque chose de divin. Car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la souveraine divinité, et l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inférieure, mais d'une véritable divinité, au moins, selon la pensée des païens, supposé que ce soit l'idée d'une puissance ou d'une cause véritable. On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent, lorsqu'on admet des formes, des facultés, des qualités, des vertus, ou des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature; et l'on entre ainsi insensiblement dans le sentiment des païens par le respect que l'on a pour leur philosophie. Il est vrai que la foi nous redresse, mais peut-être peut-on dire, qu'en cela si le cœur est chrétien, le fond de l'esprit est païen. On dira peut-être que les formes substantielles, ces formes *plastiques*, par exemple, qui produisent des animaux et des plantes, ne savent point ce qu'elles font, et qu'ainsi manquant d'intelligence, elles n'ont nul rapport aux divinités des païens. Mais qui pourra croire que celui qui fait des ouvrages où il paraît une sagesse qui passe celle de tous les philosophes, les fasse sans intelligence [1]?

De plus, il est difficile de se persuader que l'on ne doive ni craindre, ni aimer de véritables puissances, des êtres qui peuvent agir sur nous, qui peuvent nous punir par quelque douleur, ou nous récompenser par quelque plaisir. Et comme l'amour et la crainte sont la véritable adoration, il est encore difficile de se persuader qu'on ne doive pas les adorer. Tout ce qui peut agir sur nous, comme cause véritable et réelle, est nécessairement au-dessus de nous, selon saint Augustin et selon la raison, et selon le même saint et la même raison, c'est une loi immuable que les choses inférieures servent aux supérieures. C'est pour ces raisons que ce grand saint reconnaît [2],

[1] Malebranche attaque ici les formes plastiques de Cudworth. Il n'en était pas question dans les précédentes éditions.

[2] Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione fa-

que le corps ne peut agir sur l'âme [1], et que rien ne peut être au-dessus de l'âme, que Dieu.

Dans les saintes Écritures, lorsque Dieu prouve aux Israélites qu'ils doivent l'adorer, c'est-à-dire qu'ils doivent le craindre et l'aimer, les principales raisons qu'il apporte sont tirées de sa puissance pour les récompenser et pour les punir. Il leur représente les bienfaits qu'ils ont reçus de lui, les maux dont il les a châtiés, et qu'il a encore la même puissance. Il leur défend d'adorer les dieux des païens, parce qu'ils n'ont aucune puissance sur eux, et qu'ils ne peuvent leur faire ni bien ni mal. Il veut que l'on n'honore que lui, parce qu'il n'y a que lui qui soit la véritable cause du bien et du mal, et qu'il n'en arrive point dans leur ville, selon un prophète [2], qu'il ne fasse lui-même, parce que les causes naturelles ne sont point les véritables causes du mal qu'elles semblent nous faire; et comme c'est Dieu seul qui agit en elles, c'est lui seul qu'il faut craindre et qu'il faut aimer en elles, *soli Deo honor et gloria.*

Enfin ce sentiment, qu'on doit craindre et qu'on doit aimer ce qui peut être véritable cause du bien et du mal, paraît si naturel et si juste, qu'il n'est pas possible de s'en défaire. De sorte que si l'on suppose cette fausse opinion des philosophes, et que nous tâchons ici de détruire, que les corps qui nous environnent sont les véritables causes des plaisirs et des maux que nous sentons, la raison semble en quelque sorte justifier une religion semblable à celle des païens, et approuver le dérèglement universel des mœurs.

Il est vrai que la raison n'enseigne pas qu'il faille adorer les oignons et les porreaux, par exemple, comme la souveraine divinité, parce qu'ils ne peuvent nous rendre entièrement heureux lorsque nous en avons, ou entièrement malheureux lorsque nous n'en avons point. Aussi les païens ne leur ont jamais rendu tant d'honneur qu'au grand Jupiter, duquel toutes leurs divinités dépendaient, ou qu'au soleil, que nos sens nous représentent comme la cause universelle qui donne la vie et

cientis; nec ab isto quicquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo, tanquam subjecto divinitus dominationis suæ. l. 6. mus. c. 5. » (Citation ajoutée à l'édit. de 1712.)

[1] Voyez le 31e ch. de saint Aug., *de quantitate animæ.*

[2] Amos. c. 3. 6.

le mouvement à toutes choses, et que l'on ne peut s'empêcher de regarder comme une divinité, si l'on suppose avec les philosophes païens qu'il renferme dans son être les causes véritables de tout ce qu'il semble produire, non seulement dans notre corps et sur notre esprit, mais encore dans tous les êtres qui nous environnent.

Mais si l'on ne doit pas rendre un honneur souverain aux porreaux et aux oignons, on peut toujours leur rendre quelque adoration particulière ; je veux dire qu'on peut y penser, et les aimer en quelque manière, s'il est vrai qu'ils puissent en quelque sorte nous rendre heureux. On doit leur rendre honneur à proportion du bien qu'ils peuvent faire. Et certainement les hommes qui écoutent les rapports de leurs sens, pensent que ces légumes sont capables de leur faire du bien. Car les Israélites, par exemple, ne les auraient pas si fort regrettés dans le désert, ils ne se seraient point considérés comme malheureux pour en être privés, s'ils ne se fussent imaginés en quelque façon heureux par leur jouissance. Les ivrognes n'aimeraient peut-être pas si fort le vin, s'ils savaient bien ce que c'est, et que le plaisir qu'ils trouvent à en boire vient du Tout-Puissant qui leur commande la tempérance, et qu'ils font injustement servir à leur intempérance. Voilà les dérèglements où nous engage la raison même, lorsqu'elle est jointe aux principes de la philosophie païenne, et lorsqu'elle suit les impressions des sens [1].

Afin qu'on ne puisse plus douter de la fausseté de cette misérable philosophie, et qu'on reconnaisse avec évidence la solidité des principes et la netteté des idées dont on se sert, il est nécessaire d'établir clairement les vérités qui sont opposées aux erreurs des anciens philosophes, et de prouver en peu de mots qu'il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu, que toutes les causes naturelles ne sont point de *véritables* causes mais seulement des causes *occasionnelles*, et quelques autres vérités qui seront des suites de celles-ci.

[1] Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer de nouveau que Malebranche semble se faire une bien grande illusion sur l'efficacité de sa doctrine des causes occasionnelles pour détourner les hommes de l'amour des biens de ce monde, et les ivrognes de l'amour du vin. L'effet sur les sens n'est-il pas le même que si la cause était véritable?

Il est évident que tous les corps grands et petits n'ont point la force de se remuer. Une montagne, une maison, une pierre, un grain de sable, enfin le plus petit ou le plus grand des corps que l'on puisse concevoir, n'a point la force de se remuer. Nous n'avons que deux sortes d'idées, idées d'esprits, idées de corps; et ne devant dire que ce que nous concevons, nous ne devons raisonner que suivant ces deux idées. Ainsi puisque l'idée que nous avons de tous les corps nous fait connaître qu'ils ne se peuvent remuer, il faut conclure que ce sont les esprits qui les remuent. Mais quand on examine l'idée que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté et le mouvement de quelque corps que ce soit, on voit au contraire qu'il n'y en a point, et qu'il n'y en peut avoir[1]. On doit aussi conclure, si on veut raisonner selon ses lumières, qu'il n'y a aucun esprit créé qui puisse remuer quelque corps que ce soit, comme cause véritable ou principale, de même que l'on a dit qu'aucun corps ne se pouvait remuer soi-même.

Mais lorsqu'on pense à l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un être infiniment parfait, et par conséquent tout-puissant, on connaît qu'il y a une telle liaison entre sa volonté et le mouvement de tous les corps, qu'il est impossible de concevoir qu'il veuille qu'un corps soit mû, et que ce corps ne le soit pas. Nous devons donc dire qu'il n'y a que sa volonté qui puisse remuer les corps, si nous voulons dire les choses comme nous les concevons, et non pas comme nous les sentons. La force mouvante des corps n'est donc point dans les corps qui se remuent, puisque cette force mouvante n'est autre chose que la volonté de Dieu[2]. Ainsi les corps n'ont aucune action ; lorsqu'une boule qui se remue, en rencontre et en meut une autre, elle ne lui communique rien qu'elle ait, car elle n'a pas elle-même la force qu'elle lui communique. Cependant une boule est cause naturelle du mouvement qu'elle communique. Une cause naturelle n'est donc point une cause réelle et véritable, mais seulement une cause occasionnelle et qui détermine l'Auteur de la nature à agir de telle et telle manière, en telle et telle rencontre.

[1] Voy. le 7e *Entr. sur la Métaph.* et la 5e des *Médit. chrét.* (Note de Mal.)
[2] C'est le principe de la doctrine des causes occasionnelles qu'il expose tout entière dans ce chapitre et qu'il développera dans les *Éclaircissements.*

Il est constant que c'est par le mouvement des corps visibles ou invisibles, que toutes choses se produisent ; car l'expérience nous apprend que les corps, dont les parties ont plus de mouvement, sont toujours ceux qui agissent davantage et qui produisent plus de changement dans le monde. Toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu toujours efficace. Dieu a créé le monde parce qu'il l'a voulu, « dixit et facta sunt »; et il remue toutes choses, et produit ainsi tous les effets que nous voyons arriver, parce qu'il a voulu ainsi certaines lois selon lesquelles les mouvements se communiquent à la rencontre des corps, et parce que ces lois sont efficaces, elle agissent, et les corps peuvent agir. Il n'y a donc point de forces, de puissances, de causes véritables dans le monde matériel et sensible ; et il n'y faut point admettre de formes, de facultés et de qualités réelles pour produire des effets que les corps ne produisent point, et pour partager avec Dieu la force et la puissance qui lui sont essentielles.

Mais non seulement les corps ne peuvent être causes véritables de quoi que ce soit, les esprits les plus nobles sont dans une semblable impuissance. Ils ne peuvent rien connaître, si Dieu ne les éclaire. Ils ne peuvent rien sentir, si Dieu ne les modifie. Ils ne sont capables de rien vouloir, si Dieu ne les meut vers le bien en général, c'est-à-dire vers lui. Ils peuvent déterminer l'impression que Dieu leur donne pour lui, vers d'autres objets que lui, je l'avoue, mais je ne sais si cela se peut appeler puissance. Si pouvoir pécher est une puissance, ce sera une puissance que le Tout-Puissant n'a pas, dit quelque part saint Augustin. Si les hommes tenaient d'eux-mêmes la puissance d'aimer le bien, on pourrait dire qu'ils auraient quelque puissance, mais les hommes ne peuvent aimer, que parce que Dieu veut qu'ils aiment, et que sa volonté est efficace. Les hommes ne peuvent aimer, que parce que Dieu les pousse sans cesse vers le bien en général c'est-à-dire vers lui; car Dieu ne les ayant créés que pour lui, il ne les conserve jamais sans les tourner et sans les pousser vers lui. Ce ne sont pas eux qui se meuvent vers le bien en général, c'est Dieu qui les meut. Ils suivent seulement par un choix entièrement libre cette impression selon la loi de Dieu, ou ils la déterminent vers de faux biens selon la loi de la chair, mais ils ne peuvent la déterminer

que par la vue du bien ; car ne pouvant que ce que Dieu leur fait faire, ils ne peuvent aimer que le bien.

Mais quand on supposerait, ce qui est vrai en un sens, que les esprits ont en eux-mêmes la puissance de connaître la vérité et d'aimer le bien, si leurs pensées et leurs volontés ne produisaient rien au dehors, on pourrait toujours dire qu'ils ne peuvent rien. Or il me paraît très certain que la volonté des esprits n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde; car il est évident qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre la volonté que nous avons, par exemple, de remuer notre bras et le mouvement de notre bras. Il est vrai qu'il se remue lorsque nous le voulons, et qu'ainsi nous sommes la cause naturelle du mouvement de notre bras. Mais les causes *naturelles* ne sont point de véritables causes, ce ne sont que des causes *occasionnelles*, qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu, comme je viens d'expliquer.

Car comment pourrions-nous remuer notre bras ? Pour le remuer il faut avoir des esprits animaux, les envoyer par de certains nerfs, vers de certains muscles pour les enfler et les raccourcir; car c'est ainsi que le bras qui y est attaché se remue, ou selon le sentiment de quelques autres, on ne sait encore comment cela se fait. Et nous voyons que les hommes qui ne savent pas seulement s'ils ont des esprits, des nerfs et des muscles, remuent leur bras, et le remuent même avec plus d'adresse et de facilité, que ceux qui savent le mieux l'anatomie. C'est donc que les hommes veulent remuer le bras, et qu'il n'y a que Dieu qui le puisse et qui le sache remuer. Si un homme ne peut pas renverser une tour, du moins sait-il bien ce qu'il faut faire pour la renverser ; mais il n'y a point d'homme qui sache seulement ce qu'il faut faire pour remuer un de ses doigts par le moyen des esprits animaux. Comment donc les hommes pourraient-ils remuer leurs bras ? Ces choses me paraissent évidentes, et ce me semble à tous ceux qui veulent penser, quoiqu'elles soient peut-être incompréhensibles à tous ceux qui ne veulent que sentir.

Mais non seulement les hommes ne sont point les véritables causes des mouvements qu'ils produisent dans leur corps, il semble même qu'il y ait contradiction qu'ils puissent l'être. Cause véritable est une cause entre laquelle et son effet, l'es-

prit aperçoit une liaison nécessaire; c'est ainsi que je l'entends. Or il n'y a que l'être infiniment parfait, entre la volonté duquel et les effets l'esprit aperçoive une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause et qui ait véritablement la puissance de mouvoir les corps. Je dis de plus, qu'il n'est pas concevable que Dieu puisse communiquer aux hommes ou aux anges la puissance qu'il a de remuer les corps, et que ceux qui prétendent que le pouvoir que nous avons de remuer nos bras est une véritable puissance, doivent avouer que Dieu peut aussi donner aux esprits la puissance de créer, d'anéantir, de faire toutes les choses possibles; en un mot qu'il peut les rendre tout-puissants, comme je vais le faire voir.

Dieu n'a pas besoin d'instruments pour agir, il suffit qu'il veuille [1] afin qu'une chose soit, parce qu'il y a contradiction, qu'il veuille, et que ce qu'il veut ne soit pas. Sa puissance est donc sa volonté; et communiquer sa puissance, c'est communiquer l'efficace de sa volonté. Mais communiquer cette efficace à un homme ou à un ange, ne peut signifier autre chose, que vouloir que lorsqu'un homme ou qu'un ange voudra qu'un tel corps par exemple soit mû, ce corps soit effectivement mû. Or en ce cas je vois deux volontés qui concourent lorsqu'un ange remuera un corps, celle de Dieu et celle de l'ange, et afin de connaître laquelle des deux sera la véritable cause du mouvement de ce corps, il faut savoir quelle est celle qui est efficace. Il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu et la chose qu'il veut. Dieu veut en ce cas, que lorsqu'un ange voudra qu'un tel corps soit mû, que ce corps soit mû. Donc il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu et le mouvement de ce corps; et par conséquent c'est Dieu qui est véritable cause du mouvement de ce corps, et la volonté de l'ange n'est que cause occasionnelle.

Mais pour le faire voir encore plus clairement, supposons que Dieu veuille faire le contraire de ce que voudraient quelques esprits, comme on le peut penser des démons ou de quelques autres esprits qui méritent cette punition; on ne pourrait pas dire en ce cas que Dieu leur communiquerait sa

[1] Il est clair que je parle ici des volontés pratiques, ou des volontés que Dieu a lorsqu'il prétend agir. (Note de Malebranche.)

puissance, puisqu'ils ne pourraient rien faire de ce qu'ils souhaiteraient. Cependant les volontés de ces esprits seraient des causes naturelles des effets qui se produiraient. Tels corps ne seraient mus à droite, que parce que ces esprits voudraient qu'ils fussent mus à gauche; et les désirs de ces esprits détermineraient la volonté de Dieu à agir, comme nos volontés de remuer les parties de notre corps, déterminent la première cause à les remuer. De sorte que toutes les volontés des esprits ne sont que des causes occasionnelles.

Que si après toutes ces raisons, l'on voulait encore soutenir que la volonté d'un ange qui remuerait quelque corps, serait une véritable cause, et non pas une cause occasionnelle, il est évident que ce même ange pourrait être véritable cause de la création et de l'anéantissement de toutes choses; car Dieu lui pourrait communiquer sa puissance de créer et d'anéantir les corps, comme celle de les remuer, s'il voulait que les choses fussent créées et anéanties; en un mot, s'il voulait que toutes choses arrivassent comme l'ange le souhaiterait, de même qu'il a voulu que les corps fussent mus comme l'ange le voudrait. Si l'on prétend donc pouvoir dire qu'un ange et qu'un homme soient véritablement moteurs, à cause que Dieu remue les corps lorsqu'ils le souhaitent, il faut dire aussi qu'un homme et qu'un ange peuvent être véritablement créateurs, puisque Dieu peut créer des êtres lorsqu'ils le voudraient. Peut-être même qu'on pourrait dire que les plus vils des animaux, ou que la matière toute seule serait effectivement cause de création de quelque substance, si l'on supposait comme les philosophes [1], qu'à l'exigence de la matière Dieu produisit les formes substantielles. Enfin parce que Dieu a résolu de toute éternité de créer en certains temps certaines choses, on pourrait dire aussi que ces temps seraient causes de la création de ces êtres, de même qu'on prétend qu'une boule qui en rencontre une autre est la véritable cause du mouvement qu'elle lui communique, à cause que Dieu a voulu par sa volonté générale qui fait l'ordre de la nature, que deux corps se rencontreraient, il se fit une telle communication de mouvement.

[1] Voyez l'éclaircissement sur l'efficace des causes fécondes. *Entretiens sur la Métaphysique*, 7e entretien.

Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu et qu'une seule cause qui soit véritablement cause, et l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effet en soit la véritable cause. Dieu ne peut même communiquer sa puissance aux créatures, si nous suivons les lumières de la raison, il n'en peut faire de véritables causes, il n'en peut faire des dieux. Mais, quand il le pourrait, nous ne pouvons concevoir pourquoi il le voudrait. Corps, esprits, pures intelligences, tout cela ne peut rien. C'est celui qui a fait les esprits qui les éclaire et qui les agite. C'est celui qui a créé le ciel et la terre, qui en règle les mouvements. Enfin c'est l'Auteur de notre être qui exécute nos volontés : « Semel jussit, semper paret. » Il remue même notre bras lorsque nous nous en servons contre ses ordres ; car il se plaint par son prophète [1] que nous le faisons servir à nos désirs injustes et criminels.

Toutes ces petites divinités des païens, et toutes ces causes particulières des philosophes ne sont que des chimères, que le malin esprit tâche d'établir pour ruiner le culte du vrai Dieu, pour en occuper des esprits et des cœurs que le créateur n'a faits que pour lui. Ce n'est point la philosophie que l'on a reçue d'Adam qui apprend ces choses ; c'est celle que l'on a reçue du serpent ; car depuis le péché, l'esprit de l'homme est tout païen. C'est cette philosophie, qui jointe aux erreurs des sens, a fait adorer le soleil, et qui est encore aujourd'hui la cause universelle du dérèglement de l'esprit et de la corruption du cœur des hommes. Pourquoi, disent-ils par leurs actions, et quelquefois même par leurs paroles, n'aimerons-nous pas les corps, puisque les corps sont capables de nous combler de plaisirs ? Et pourquoi se moque-t-on des Israélites qui regrettaient les choux et les oignons de l'Égypte ; puisqu'ils étaient effectivement malheureux, étant privés de ce qui pouvait les rendre en quelque manière heureux ? Mais la philosophie que l'on appelle nouvelle, que l'on représente comme un spectre pour effrayer les esprits faibles, que l'on méprise et que l'on condamne sans l'entendre, la philosophie nouvelle, dis-je, puisqu'on se plaît à l'appeler ainsi, ruine toutes les raisons des libertins par l'établissement du plus grand de ses principes

[1] Isaïe 43, 24.

qui s'accorde parfaitement avec le premier principe [1] de la religion chrétienne : qu'il ne faut aimer et craindre qu'un Dieu, puisqu'il n'y a qu'un Dieu qui nous puisse rendre heureux.

Car, si la religion nous apprend qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, cette philosophie nous fait connaître qu'il n'y a qu'une véritable cause. Si la religion nous apprend que toutes les divinités du paganisme ne sont que des pierres et des métaux sans vie et sans mouvement, cette philosophie nous découvre aussi que toutes les causes secondes, ou toutes les divinités de la philosophie, ne sont que de la matière et des volontés inefficaces. Enfin si la religion nous apprend qu'il ne faut point fléchir le genou devant des dieux qui ne sont point Dieu, cette philosophie nous apprend aussi que notre imagination et notre esprit ne doivent point s'abattre devant la grandeur et la puissance imaginaire des causes qui ne sont pas causes, qu'il ne faut ni les aimer ni les craindre, qu'il ne faut point s'en occuper, qu'il ne faut penser qu'à Dieu seul, voir Dieu en toutes choses, craindre et aimer Dieu en toutes choses.

Mais ce n'est pas là l'inclination de quelques philosophes; ils ne veulent point voir Dieu, ils ne veulent point penser à Dieu; car, depuis le péché, il y a une secrète opposition entre l'homme et Dieu. Ils prennent plaisir à se fabriquer des dieux à leur fantaisie, et ils aiment et craignent volontiers les fictions de leur imagination, comme les païens les ouvrages de leurs mains. Ils sont semblables aux enfants qui tremblent devant leurs compagnons après les avoir barbouillés. Ou si l'on veut une comparaison plus noble, quoiqu'elle ne soit peut-être pas si juste, ils ressemblent à ces fameux Romains, qui avaient de la crainte et du respect pour les fictions de leur esprit, et qui adoraient sottement leurs empereurs après avoir lâché l'aigle dans leurs apothéoses.

[1] Hæc est religio Christiana, fratres mei, quæ prædicatur per universum mundum horrentibus inimicis, et ubi vincuntur murmurantibus, ubi prævalent sævientibus : hæc est religio Christiana ut COLATUR UNUS DEUS NON MULTI DII, QUIA NON FACIT ANIMAM BEATAM NISI UNUS DEUS. Aug. Tr. 23, in Joan. (Citation ajoutée à l'édit. de 1712.)

CHAPITRE IV

Explication de la seconde partie de la règle générale. Que les philosophes ne l'observent presque jamais, et que M. Descartes à tâché de l'observer exactement dans sa physique, ce que l'on prouve par l'abrégé qu'on en donne.

On vient de faire voir dans quelles erreurs on est capable de tomber, lorsqu'on raisonne sur les idées fausses et confuses des sens, et sur les idées vagues et indéterminées de la pure logique. Par là, l'on reconnait assez que, pour conserver l'évidence dans ses perceptions, il est absolument nécessaire d'observer exactement la règle que nous venons de prescrire, et d'examiner quelles sont les idées claires et distinctes des choses, afin de ne raisonner que suivant ces idées.

Dans cette même règle générale qui regarde le sujet de nos études, il y a encore cette circonstance à bien remarquer, savoir : que nous devons toujours commencer par les choses les plus simples et les plus faciles, et nous y arrêter même longtemps avant que d'entreprendre la recherche des plus composées et des plus difficiles. Car si l'on ne doit raisonner que sur des idées distinctes, pour conserver toujours l'évidence dans ses perceptions, il est clair qu'il ne faut jamais passer à la recherche des choses composées, avant que d'avoir examiné avec beaucoup de soin, et s'être rendu fort familières les simples dont elles dépendent, puisque les idées des choses composées ne sont point claires et ne peuvent l'être, lorsqu'on ne connaît que confusément et qu'imparfaitement les plus simples qui les composent.

On connaît les choses imparfaitement, lorsqu'on n'est point assuré que l'on en a considéré toutes les parties; et on les connaît confusément, lorsqu'elles ne sont point assez familières à l'esprit, quoique l'on soit assuré que l'on en a considéré toutes les parties. Lorsqu'on ne les connaît qu'imparfaitement, on ne fait que des raisonnements vraisemblables. Lorsqu'on les aperçoit confusément, il n'y a point d'ordre ni de lumière dans les déductions ; on ne sait souvent où l'on est et où l'on va. Mais lorsqu'on les connaît imparfaitement et confusément tout ensemble, ce qui est le plus ordinaire, on ne sait jamais clairement ni ce qu'on recherche, ni les moyens de le rencontrer. De

sorte qu'il est absolument nécessaire de garder cet ordre inviolablement dans ses études : « De commencer toujours par les choses les plus simples, en examiner toutes les parties, et se les rendre familières avant que de passer aux plus composées dont elles dépendent. »

Mais cette règle ne s'accorde point avec l'inclination des hommes; ils ont naturellement du mépris pour tout ce qui paraît facile, et leur esprit qui n'est pas fait pour un objet borné et qu'il soit aisé de comprendre, ne peut s'arrêter longtemps à la considération de ces idées simples, qui n'ont point le caractère de l'infini pour lequel ils sont faits. Ils ont au contraire, et par la même raison, beaucoup de respect et d'empressement pour les choses grandes et qui tiennent de l'infini, et même pour celles qui sont obscures et mystérieuses. Ce n'est pas, dans le fond, qu'ils aiment les ténèbres ; mais c'est qu'ils espèrent trouver dans les ténèbres le bien qu'ils désirent, et qu'au grand jour ils reconnaissent qu'il ne se trouve point ici-bas.

La vanité donne aussi beaucoup de branle aux esprits pour les jeter d'abord dans le grand et l'extraordinaire, et une sotte espérance de bien rencontrer les y fait courir. L'expérience apprend que la connaissance la plus exacte des choses ordinaires ne donne point de réputation dans le monde, et que la connaissance des choses peu communes, quelque confuse et imparfaite qu'elle puisse être, attire toujours l'estime et le respect de ceux qui se font volontiers une haute idée de ce qu'ils n'entendent pas. Et cette expérience détermine tous ceux qui sont plus sensibles à la vanité qu'à la vérité, et par conséquent la plupart des hommes, à une recherche aveugle de ces connaissances spécieuses et imaginaires de tout ce qui est grand, rare et obscur.

Combien de gens rejettent la philosophie de M. Descartes par cette plaisante raison que les principes en sont trop simples et trop faciles? Il n'y a point de termes obscurs et mystérieux dans cette philosophie; des femmes et des personnes qui ne savent ni grec ni latin, sont capables de l'apprendre [1], il faut

[1] Allusion aux gens du monde et aux femmes qui en grand nombre avaient adopté les principes de la philosophie nouvelle. Il y a eu aussi un certain nombre de dames malebranchistes. (Voir l'éloge de Carré, par Fontenelle.)

donc que ce soit peu de chose, et il n'est pas juste que de grands génies s'y appliquent. Ils s'imaginent que des principes si clairs et si simples ne sont pas assez féconds pour expliquer les effets de la nature, qu'ils supposent obscure et embarrassée Ils ne voient point d'abord l'usage de ces principes, qui sont trop simples et trop faciles pour arrêter leur attention autant de temps qu'il en faut pour en reconnaître l'usage et l'étendue. Ils aiment donc mieux expliquer les effets, dont ils ne comprennent point la cause, par des principes qu'ils ne conçoivent point, et qu'il est absolument impossible de concevoir, que par des principes simples et intelligibles tout ensemble. Car ces philosophes expliquent des choses obscures par des principes qui ne sont pas seulement obscurs, mais entièrement incompréhensibles.

Lorsque quelques personnes pretendent expliquer par des principes clairs et connus de tout le monde des choses extrêmement embarrassées, il est facile de voir s'ils y réussissent, parce que si l'on conçoit bien ce qu'ils disent, l'on peut reconnaître s'ils disent vrai. Ainsi les faux savants ne trouvent point leur compte, et ne se font point admirer comme ils le souhaitent, lorsqu'ils se servent des principes intelligibles, parce que l'on reconnaît évidemment qu'ils ne disent rien de vrai. Mais lorsqu'ils se servent de principes inconnus, et qu'ils parlent des choses fort composées, comme s'ils en connaissaient exactement tous les rapports, on les admire, parce qu'on ne conçoit point ce qu'ils disent, et que nous avons naturellement du respect pour ce qui passe notre intelligence.

Or comme les choses obscures et incompréhensibles semblent mieux se lier les unes avec les autres, que les choses obscures avec celles qui sont claires et intelligibles, les principes incompréhensibles sont d'un plus grand usage que les principes intelligibles dans les questions très composées. Il n'y a rien de si difficile dont les philosophes et les médecins ne prétendent rendre raison en peu de mots par leurs principes, car leurs principes étant encore plus incompréhensibles que toutes les questions que l'on peut leur faire, lorsqu'on suppose ces principes pour certains, il n'y a point de difficulté qui puisse les embarrasser.

Ils répondent, par exemple, hardiment et sans hésiter à ces

questions obscures ou indéterminées : D'où vient que le soleil attire les vapeurs, que le quinquina arrête la fièvre quarte, que la rhubarbe purge la bile, et le sel polycreste les phlegmes, et à d'autres questions semblables? Et la plupart des hommes sont assez satisfaits de leurs réponses, parce que l'obscur et l'incompréhensible s'accommodent bien l'un avec l'autre Mais les principes incompréhensibles ne s'accommodent pas facilement avec les questions que l'on expose clairement et qu'il est facile de résoudre, parce qu'on reconnaît évidemment qu'ils ne signifient rien. Les philosophes ne peuvent par leurs principes expliquer comment des chevaux tirent un chariot, comment la poussière arrête une montre, comment le tripoli nettoie les métaux, et les brosses les habits. Car ils se rendraient ridicules à tout le monde, s'ils supposaient un mouvement d'attraction et des facultés *attractrices*, pour expliquer d'où vient que les chariots suivent les chevaux qui y sont attelés, et une faculté *détersive* dans des brosses pour nettoyer des habits, et ainsi des autres questions. De sorte que leurs grands principes ne sont utiles que pour les questions obscures, parce qu'ils sont incompréhensibles.

Il ne faut donc point s'arrêter à aucun de tous ces principes, que l'on ne connaît point clairement et évidemment, et que l'on peut penser que quelques nations ne reçoivent pas. Il faut considérer avec attention les idées que l'on a d'étendue, de figure et de mouvement local, et les rapports que ces choses ont entre elles. Si on conçoit distinctement ces idées, et si on les trouve si claires qu'on soit persuadé que toutes les nations les ont reçues dans tous les temps, il faut s'y arrêter et en examiner tous les rapports ; mais si on les trouve obscures, il en faut chercher d'autres, si l'on en peut trouver. Car si pour raisonner sans crainte de se tromper, il est nécessaire de conserver toujours l'évidence dans les perceptions, il ne faut raisonner que sur des idées claires et sur leurs rapports clairement connus.

Pour considérer par ordre les propriétés de l'étendue, il faut, comme a fait M. Descartes, commencer par leurs rapports les plus simples, et passer des plus simples aux plus composés, non seulement parce que cette manière est naturelle, et qu'elle aide l'esprit dans ces opérations, mais encore parce que Dieu

agissant toujours avec ordre, et par les voies les plus simples, cette manière d'examiner nos idées et leurs rapports nous fera mieux connaître ses ouvrages; et si l'on considère que les rapports les plus simples sont toujours ceux qui se présentent les premiers à l'imagination, lorsqu'elle n'est point déterminée à penser plutôt à une chose qu'à une autre, on reconnaîtra qu'il suffit de regarder les choses avec attention et sans préoccupation, pour entrer dans cet ordre que nous prescrivons, et pour découvrir des vérités très composées, pourvu qu'on ne veuille point courir trop vite d'un sujet à un autre.

Si l'on considère donc avec attention l'étendue, et sans aucune prévention, on verra d'abord qu'elle est impénétrable, car il y a contradiction que deux pieds d'étendue n'en fassent qu'un. Mais comme on ne voit aucune force dans l'idée qui la représente, il est certain qu'elle n'est point dure par elle-même, et qu'ainsi chaque partie doit se séparer de sa voisine, si elles sont poussées de divers côtés. Ainsi on conçoit que le mouvement est possible, quoique tout soit plein, et que les corps soient impénétrables, parce que l'étendue n'étant point dure par elle-même, lorsqu'une partie avancera, les autres, puisque tout est plein, seront repoussées vers l'endroit qu'elle quitte en avançant, et ainsi elles y glisseront, et ainsi il se fera un mouvement circulaire. Que si l'on conçoit une infinité de mouvements en ligne droite dans une infinité de semblables parties de cette étendue immense que nous considérons, il est encore nécessaire que tous ces corps s'empêchant les uns les autres, conspirent tous par leur mutuelle action et réaction, je veux dire par la mutuelle communication de tous leurs mouvements particuliers, à se mouvoir par un mouvement circulaire [1].

Cette première considération des rapports les plus simples de nos idées, nous fait déjà reconnaître la nécessité des tourbillons de M. Descartes : que leur nombre sera d'autant plus grand, que les mouvements en ligne droite de toutes les parties de l'étendue, ayant été plus contraires les uns aux autres, ils auront eu plus de difficulté à s'accommoder d'un même mouvement, et que de tous ces tourbillons ceux-là seront les plus

[1] Malebranche nous donne ici une des meilleures expositions de la fameuse hypothèse des tourbillons de Descartes.

grands où il y aura plus de parties qui auront conspiré au même mouvement, ou dont les parties auront eu plus de force pour continuer leur mouvement en ligne droite.

Mais il faut prendre garde à ne pas dissiper ni fatiguer son esprit, en s'appliquant inutilement au nombre infini et à la grandeur immense des tourbillons. Il faut d'abord s'arrêter quelque temps à quelqu'un de ces tourbillons, rechercher par ordre et avec attention tous les mouvements de la matière qu'il renferme et toutes les figures dont toutes les parties de cette matière se doivent revêtir.

Comme il n'y a que le mouvement en ligne droite qui soit simple, il faut d'abord considérer ce mouvement comme celui selon lequel tous les corps tendent sans cesse à se mouvoir, puisque Dieu agit toujours selon les voies les plus simples; et qu'en effet les corps ne se meuvent circulairement, que parce qu'ils trouvent des oppositions continuelles dans leurs mouvements directs. Ainsi tous les corps n'étant pas d'une égale grandeur, et ceux qui sont les plus grands ayant plus de force à continuer leur mouvement en ligne droite que les autres, on conçoit facilement que les plus petits de tous les corps doivent être vers le centre du tourbillon, et les plus grands vers la circonférence, puisque les lignes que l'on conçoit être décrites par les mouvements des corps qui sont à la circonférence, approchent plus de la droite que celles que décrivent les corps qui sont proche du centre.

Si l'on pense de nouveau que chaque partie de cette matière n'a pu se mouvoir d'abord et trouver sans cesse quelque opposition à son mouvement, sans arrondir et sans rompre ses angles, on reconnaîtra facilement que toute cette étendue ne sera encore composée que de deux sortes de corps : De boules [1] rondes qui tournent sans cesse sur leur centre en plusieurs

[1] M. Descartes croit que ces petites boules sont dures; mais ce sont plutôt de petits tourbillons d'une matière fluide, ainsi que je le dirai dans l'éclaircissement sur la *lumière* et les *couleurs*. Mon dessein n'est ici que de donner quelque idée du système de M. Descartes (Note de Malebranche.) Malebranche a modifié l'hypothèse de Descartes en supposant des petits tourbillons dans lesquels chaque grand tourbillon se divise à l'infini. Cette infinité de tourbillons infiniment petits sont animés d'une grande vitesse et d'une force centrifuge presque infinie. « Voilà, dit Fontenelle, un grand fonds de force pour tous les besoins de la physique dont Malebranche les regardait comme la clé. » (Éloge de Malebranche.)

façons différentes, et qui, outre leur mouvement particulier, sont encore emportées par le mouvement commun du tourbillon, et d'une matière très fluide et très agitée, qui aura été engendrée par le froissement des boules dont on vient de parler. Outre le mouvement circulaire commun à toutes les parties du tourbillon, cette matière subtile aura encore un mouvement particulier en ligne presque droite du centre du tourbillon vers la circonférence, par les intervalles des boules qui leur laissent le passage libre, de sorte que leur mouvement composé de ces mouvements sera en ligne spirale. Cette matière fluide que M. Descartes appelle le *premier élément*, étant divisée en des parties beaucoup plus petites, et qui ont beaucoup moins de force pour continuer leur mouvement en ligne droite que les boules ou le *second élément*, il est évident que ce premier élément doit être dans le centre du tourbillon et dans les intervalles qui sont entre les parties du second ; et que les parties du second doivent remplir le reste du tourbillon, et approcher de sa circonférence à proportion de la grosseur ou de la force qu'elles ont pour continuer leur mouvement en ligne droite. Quant à la figure de tout le tourbillon, on ne peut douter par les choses qu'on vient de dire, que l'éloignement d'un pôle à l'autre ne soit plus petit que la ligne qui traverse l'équateur [1]. Et si l'on considère que les tourbillons s'environnent les uns les autres et se pressent inégalement, on verra encore clairement que leur équateur est une ligne courbe irrégulière et qui peut approcher de l'ellipse.

Voilà les choses qui se présentent naturellement à l'esprit, lorsque l'on considère avec attention ce qui doit arriver aux parties de l'étendue qui tendent sans cesse à se mouvoir en ligne droite, c'est-à-dire par le plus simple de tous les mouvements. Si l'on veut maintenant supposer une chose qui semble très digne de la sagesse et de la puissance de Dieu, savoir, qu'il a formé tout d'un coup l'univers dans le même état que ses parties se seraient arrangées avec le temps selon les voies les plus simples, et qu'il les conserve aussi par les mêmes lois naturelles; en un mot, si l'on veut faire application de nos pen-

[1] Par *équateur*, j'entends la ligne courbe la plus grande que la matière du tourbillon décrive. (Note de Malebranche.)

sées avec les objets que nous voyons, on pourra juger que le soleil est le centre du tourbillon, que la lumière corporelle qu'il répand de tous côtés, n'est autre chose que l'effort continuel des petites boules qui tendent à s'éloigner du centre du tourbillon; et que cette lumière doit se communiquer en un instant par des espaces immenses, parce que tout étant plein de ces boules, on ne peut en presser une qu'on ne presse toutes les autres qui lui sont opposées.

On pourra encore déduire de ce que je viens de dire, plusieurs autres conséquences ; car les principes les plus simples sont les plus féconds pour expliquer les ouvrages de celui qui agit toujours selon les voies les plus simples. Mais on a besoin de considérer encore certaines choses qui doivent arriver à la matière. Nous devons donc penser qu'il y a plusieurs tourbillons semblables à celui que nous venons de décrire en peu de paroles, que les centres de ces tourbillons sont les étoiles, lesquelles sont autant de soleils, que les tourbillons s'environnent les uns les autres, et qu'ils sont rangés de telle manière qu'ils se nuisent le moins qu'il se peut dans leurs mouvements ; mais que les choses n'ont pu en venir là, que les plus faibles des tourbillons n'aient été entraînés et comme engloutis par les plus forts.

Pour comprendre ceci, il n'y a qu'à penser que le premier élément qui est dans le centre d'un tourbillon, peut s'échapper et s'échappe sans cesse par les intervalles des boules vers la circonférence du même tourbillon, et que dans le temps que ce centre où cette étoile se vide par son équateur, il doit y rentrer d'autre premier élément par ses pôles ; car cette étoile ne se peut vider d'un côté qu'elle ne se remplisse de l'autre, puisqu'il n'y a point de vide dans le monde comme je le suppose ici, et qu'il est facile de le prouver par les effets naturels, par la transmission par exemple de la lumière. Mais comme il peut y avoir une infinité de causes qui peuvent empêcher qu'il n'entre beaucoup du premier élément dans cette étoile dont nous parlons, il est nécessaire que les parties du premier élément qui sont obligées de s'y arrêter, s'accommodent pour se mouvoir dans un même sens. C'est ce qui fait qu'elles s'attachent et se lient les unes aux autres, et qu'elles forment des taches qui s'épaississant en croûtes, couvrent peu à peu ce centre, et font

du subtil et du plus agité de tous les corps, une matière solide et grossière. C'est cette matière grossière que M. Descartes appelle le *troisième élément;* et il faut remarquer que comme elle est engendrée du premier dont les figures sont infinies, elle doit être revêtue d'une infinité de formes différentes.

Cette étoile ainsi couverte de taches et de croûtes, et devenue comme les autres planètes, n'a plus la force de soutenir et de défendre son tourbillon contre l'effort continuel de ceux qui l'environnent. Ce tourbillon diminue donc peu à peu. La matière qui le compose se répand de toutes parts; et le plus fort des tourbillons d'alentour en entraîne la plus grande partie et enveloppe enfin la planète qui en est le centre. Cette planète se trouvant toute entourée de la matière de ce grand tourbillon, elle y nage en conservant, avec quelque peu de la matière de son tourbillon, le mouvement circulaire qu'elle avait auparavant, et elle y prend enfin une situation qui la met en équilibre avec un égal volume de la matière dans laquelle elle nage. Si elle a peu de solidité et de grandeur, elle descend fort proche du centre du tourbillon qui l'a enveloppée, parce qu'ayant peu de force pour continuer son mouvement en ligne droite, elle doit se placer dans l'endroit de ce tourbillon, où un égal volume du second élément a autant de force qu'elle pour s'éloigner du centre ; car elle ne peut être en équilibre qu'en cet endroit. Si cette planète est plus grande et plus solide, elle doit se mettre en équilibre dans un lieu plus éloigné du centre du tourbillon. Et enfin, s'il n'y a dans le tourbillon aucun lieu où un égal volume de la matière ait autant de solidité que cette planete, et par conséquent autant de force pour continuer son mouvement en ligne droite, à cause que cette planète sera peut-être fort grande et couverte de croûtes fort solides et fort épaisses, elle ne pourra s'arrêter dans ce tourbillon, puisqu'elle ne pourra s'y mettre en équilibre avec la matière qui le compose. Cette planète passera donc dans les autres tourbillons, et si elle n'y trouve point son équilibre, elle ne s'y arrêtera point aussi. De sorte qu'on la verra quelquefois passer comme les comètes, lorsqu'elle sera dans notre tourbillon et assez proche de nous pour cela ; et l'on ne la reverra de longtemps, lorsqu'elle sera dans les autres tourbillons ou dans l'extrémité du nôtre.

Si l'on pense maintenant qu'un seul tourbillon par sa grandeur, par sa force, et par sa situation avantageuse, peut miner peu à peu, envelopper et entraîner enfin plusieurs tourbillons, et des tourbillons même qui en auraient surmonté quelques autres, il sera nécessaire que les planètes, qui se seront faites dans les centres de ces tourbillons, étant entrées dans le grand tourbillon qui les aura vaincues, s'y mettent en équilibre avec un égal volume de la matière dans laquelle elles nagent. De sorte que si ces planètes sont inégales en solidité, elles seront dans une distance inégale du centre du tourbillon dans lequel elles nageront. Et s'il se trouve que deux planètes aient à peu près la même force pour continuer leur mouvement en ligne droite, ou qu'une planète entraîne dans son petit tourbillon une ou plusieurs autres plus petites planètes qu'elle aura vaincues, selon notre manière de concevoir la formation des choses, alors ces petites planètes tourneront autour de la plus grande, tandis que la plus grande tournera sur son centre ; et toutes ces planètes seront emportées par le mouvement du grand tourbillon dans une distance presque égale de son centre.

Nous sommes obligés en suivant les lumières de la raison, d'arranger ainsi les parties qui composent le monde, que nous imaginons se former par les voies les plus simples. Car tout ce qu'on vient de dire n'est appuyé que sur l'idée qu'on a de l'étendue, dont on a supposé que les parties tendent à se mouvoir par le mouvement le plus simple, qui est le mouvement en ligne droite. Et lorsque nous examinons par les effets, si nous ne sommes point trompés en voulant expliquer les choses par leurs causes, nous sommes comme surpris de voir que les phénomènes des corps célestes s'accommodent assez bien avec ce qu'on vient de dire. Car nous voyons que toutes les planètes qui sont au milieu d'un petit tourbillon, tournent sur leur propre centre comme le soleil, qu'elles nagent toutes dans le tourbillon du soleil et autour du soleil, que les plus petites ou les moins solides sont les plus proches du soleil, et les plus solides les plus éloignées, et qu'il y en a aussi, comme les comètes, qui ne peuvent demeurer dans le tourbillon du soleil. Enfin qu'il y a plusieurs planètes qui en ont encore plusieurs autres petites qui tournent autour d'elles, comme la lune autour de la terre. Jupiter en a quatre, et Sa-

turne cinq, aussi est-il le plus grand selon quelques astronomes; mais s'il ne l'est pas, du moins est-il nécessaire qu'il soit le plus solide [1]. Peut-être même que Saturne en a un si grand nombre de si petites, qu'elle font le même effet qu'un cercle continu, qui semble n'avoir point d'épaisseur à cause de son grand éloignement. Ces planètes étant les plus grandes que nous voyions, on peut les considérer comme ayant été engendrées de tourbillons assez grands, pour en avoir vaincu d'autres avant que d'avoir été enveloppées dans le tourbillon où nous sommes [2]. M. Huygens [3] dit que le diamètre de l'anneau de Saturne est à celui du soleil comme 11 à 37, celui de son globe, comme 5 à 37, celui de Jupiter, comme 2 à 11, celui de Mars, comme 1 à 166, celui de la terre, comme 1 à 3, celui de Vénus, comme 1 à 84, celui de Mercure, comme 1 à 290. Pour l'année de Saturne, ou sa révolution autour du soleil, elle est de vingt-neuf ans, 174 jours, 5 heures, celle de Jupiter de onze ans, 317 jours, 15 heures, celle de Mars fort près de 687 jours, celle de la terre de trois cent soixante-cinq jours un quart, celle de Vénus de deux cent vin t-quatre jours, 18 heures, et celle de Mercure de quatre-vingt-huit jours.

Toutes ces planètes tournent sur leur centre, la terre en 24 heures, Mars en 25 ou environ, Jupiter en 10 heures ou environ; mais la lune ne fait son tour sur son centre qu'en un mois, puisqu'elle ne montre que la même face [4]. Toute la matière dans laquelle elles nagent, fait son tour plus vite lorsqu'elle est plus proche du soleil ou du centre de son tourbillon, parce que la ligne de son mouvement est plus petite. Les astronomes, après Kepler, prétendent [5] aujourd'hui que les cubes de la distance qui est entre chaque planète, et le centre de sa révolution, sont entre eux comme les carrés du temps de leurs révolutions, ce qui se remarque aussi dans les satellites de Jupiter et de Saturne. Lorsque Mars est opposé au soleil, il est assez proche de la terre ; et il en est extrêmement éloigné lorsqu'il lui est joint. Il en est de même des planètes supérieures, Jupiter

[1] Ce membre de phrase a été ajouté dans l'édition de 1712.
[2] Ce qui suit jusqu'à l'alinéa suivant a été ajouté dans l'édition de 1712.
[3] Cosmotheoros, sive de terris cœlestibus earumque ornatu conjecturæ ad Constantinum Hugenium fratrem, 1698, p. 14.
[4] Ce qu'il dit de la lune a été aussi ajouté en 1712
[5] *Cosmotheoros*, p. 105.

et Saturne, car les inférieures, comme Mercure et Vénus, ne sont jamais opposées au soleil, à proprement parler. Les lignes que toutes les planètes semblent décrire autour de la terre, ne sont point des cercles, mais elles approchent fort des ellipses, et toutes ces ellipses paraissent fort différentes à cause des différentes situations des planètes à notre égard. Enfin ce qu'on remarque dans les cieux avec certitude touchant le mouvement des planètes, s'accommode assez bien avec ce que l'on vient de dire de leur formation suivant les voies les plus simples.

Il y a bien des gens qui regardent les tourbillons de M. Des cartes comme de pures chimères. Cependant rien n'est plus facile à démontrer, en supposant : 1° que tout corps mû tend à se mouvoir en ligne droite; 2° que les planètes ont des mouvements circulaires, deux vérités certaines par l'expérience. Car il est clair que si Jupiter, par exemple, était mû dans le vide, il irait toujours en ligne droite, et que s'il était mû dans une matière qui ne fît pas un tourbillon, ou qui ne tournât point à l'entour du soleil, non seulement il continuerait toujours d'aller en ligne ou droite, ou du moins spirale, mais de plus il perdrait peu à peu son mouvement, en le communiquant au fluide qu'il déplacerait. Il faut donc que la matière céleste fasse un tourbillon, et que chaque planète s'y place de telle manière, que son effort pour s'éloigner du soleil fasse équilibre avec l'effort d'un égal volume de cette matière.

Pour les étoiles fixes, l'expérience apprend qu'il y en a qui diminuent et qui disparaissent entièrement, et qu'il y en a aussi qui paraissent toutes nouvelles, et dont l'éclat et la grandeur augmentent beaucoup. Elles augmentent ou diminuent à mesure que les tourbillons, dont elles sont les centres, reçoivent plus ou moins du premier élément. On cesse de les voir, lorsqu'il s'y forme des taches et des croûtes, et l'on commence à les découvrir, lorsque ces taches qui en empêchent l'éclat. se dissipent entièrement. Toutes ces étoiles gardent toujours entre elles la même distance, puisqu'elles sont les centres des tourbillons et qu'elles ne sont pas entraînées tant qu'elles résistent aux autres tourbillons, ou qu'elles sont étoiles. Elles sont toutes éclatantes comme de petits soleils, parce qu'elles sont comme lui les centres de quelques tourbillons, qui ne sont point encore vaincus. Elles sont toutes inégalement dis-

tantes de la terre, quoiqu'elles paraissent aux yeux comme attachées à une voûte ; car si l'on n'a point encore remarqué la parallaxe des plus proches avec les plus éloignées, par la différente situation de la terre de six mois en six mois, c'est que cette différence de situation n'est pas assez grande, à cause de l'éloignement immense où nous sommes des étoiles, pour rendre cette parallaxe sensible. Peut-être que par le moyen des télescopes on en pourra remarquer quelque peu. Enfin tout ce qu'on peut observer dans les étoiles par l'usage des sens et par l'expérience, ne paraît pas fort différent de ce qu'on vient de découvrir par l'esprit, en examinant les rapports les plus simples et les plus naturels qui se trouvent entre les parties et les mouvements de l'étendue.

Si l'on veut examiner la nature des corps qui sont ici-bas, il faut d'abord se représenter, que le premier élément étant composé d'un nombre infini de figures différentes, les corps qui auront été formés par l'assemblage des parties de cet élément, seront de plusieurs sortes. Il y en aura dont les parties seront branchues, d'autres dont elles seront longues, d'autres dont elles seront comme rondes, mais irrégulières en toutes façons. Si leurs parties branchues sont assez grosses, ils seront durs, mais flexibles et sans ressort, comme l'or ; si leurs parties sont moins grosses, ils seront mous ou fluides, comme les gommes, les graisses, les huiles ; mais si leurs parties branchues sont extrêmement délicates, ils seront semblables à l'air. Si les parties longues des corps sont grosses et inflexibles, ils seront piquants, incorruptibles, faciles à dissoudre, comme les sels ; si ces mêmes parties longues sont flexibles, ils seront insipides, comme les eaux ; s'ils ont des parties grossières et irrégulières en toutes façons, ils seront semblables à la terre et aux pierres. Enfin il y aura des corps de plusieurs différentes natures, et il n'y en aura pas deux qui soient entièrement semblables, parce que le premier élément est capable d'une infinité de figures, et que toutes ces figures ne se combineront jamais de la même manière en deux différents corps. Quelques figures qu'aient ces corps, s'ils ont des pores assez grands pour laisser passer le second élément en tous sens, ils seront transparents, comme l'air, l'eau, le verre, etc. Quelques figures qu'aient ces corps, si le premier élément en environne

entièrement quelques parties, et les agite assez fort et assez promptement pour repousser le second élément de tous côtés, ils seront lumineux, comme la flamme. Si ces corps repoussent tout le second élément qui les choque, ils seront très blancs; s'ils le reçoivent sans le repousser, ils seront très noirs; enfin s'ils le repoussent par diverses secousses [1] ou vibrations, ils paraîtront de différentes couleurs.

Quant à leur situation, les plus pesants ou les moins légers, c'est-à-dire ceux qui auront moins de force pour continuer leur mouvement en ligne droite, seront les plus proches du centre, comme les métaux. La terre, l'eau, l'air en seront plus éloignés, et tous les corps garderont la situation où nous les voyons, parce qu'ils doivent s'être placés d'autant plus loin du centre de la terre, qu'ils ont plus de mouvement pour s'en éloigner.

Et l'on ne doit pas être surpris, si je dis présentement que les métaux ont moins de force pour continuer leur mouvement en ligne droite que la terre, l'eau et d'autres corps encore moins solides, quoique j'aie dit auparavant que les corps les plus solides ont plus de force à continuer leur mouvement en ligne droite que les autres. Car la raison pour laquelle les métaux ont moins de force pour continuer de se mouvoir que de la terre ou des pierres, c'est que les métaux font beaucoup moins de mouvement, et puisqu'il est toujours vrai que deux corps inégaux en solidité étant mus d'une égale vitesse, le plus solide a plus de force pour aller en la ligne droite, parce qu'alors le plus solide a plus de mouvement, et que c'est le mouvement qui fait la force.

Et si l'on veut savoir la raison pourquoi vers le centre des tourbillons, les corps grossiers sont pesants, et qu'ils sont légers quand ils en sont fort éloignés (car si la terre, par exemple, était plus proche du soleil, elle remonterait où elle est), on doit penser que les corps grossiers reçoivent leur mouvement de la matière subtile qui les environne et dans laquelle ils nagent. Or cette matière subtile se meut actuellement en ligne circulaire autour du centre du tourbillon; et c'est ce

[1] Voyez le 16e éclaircissement sur cet endroit à la fin de cet ouvrage. (Note de Malebranche.)

mouvement commun à toutes ses parties qu'elle communique aux corps grossiers qu'elle environne. Mais elle ne peut leur communiquer les mouvements particuliers à chaque partie qui tend vers différents côtés, en s'éloignant néanmoins du centre du tourbillon. Car on doit prendre garde que les parties de la matière subtile, faisant effort vers différen s côtés, ne peuvent que comprimer le corps grossier qu'elles transportent, car ce corps ne peut pas en même temps aller vers différents côtés. Mais parce que la matière subtile, qui est vers le centre du tourbillon, a beaucoup plus de mouvement qu'elle n'en emploie à circuler, qu'elle ne communique aux corps grossiers qu'elle entraîne que son mouvement circulaire et commun à toutes ses parties, et que si les corps grossiers avaient d'ailleurs plus de mouvement que celui qui est commun au tourbillon, ils le perdraient bientôt en le communiquant aux petits corps qu'ils rencontrent ; de là il est évident que les corps grossiers vers le centre du tourbillon, n'ont point tant de mouvement que la matière dans laquelle ils nagent, dont chaque partie se meut en plusieurs façons différentes, outre leur mouvement circulaire ou commun ; et c'est ce mouvement en divers sens, différent du circulaire ou commun, qui rend la matière subtile plus légère que les corps grossiers dont les parties sont comme en repos les unes auprès des autres. Lorsque de la poussière est remuée, elle devient légère, parce qu'elle a plus de liberté pour remplir son mouvement vers le haut que le bas, où la résistance et la réaction est plus grande. Ainsi les corps grossiers n'ayant que le mouvement circulaire et commun à toute la terre, ils sont obligés de céder, et par conséquent de se rapprocher vers le centre du tourbillon, c'est-à-dire qu'ils sont d'autant plus pesants qu'ils sont plus solides. J'explique plus exactement la cause de la pesanteur dans le pénultième éclaircissement vers la fin. Mon dessein ici n'est que de donner l'abrégé de la physique de M. Descartes [1].

Mais lorsque les corps grossiers sont fort éloignés du centre du tourbillon, comme le mouvement circulaire de la matière subtile est alors fort grand, à cause qu'elle emploie presque tout son mouvement à tourner autour du centre du tourbillon,

[1] Cette dernière phrase a été ajoutée à l'édition de 1712.

les corps ont d'autant plus de mouvement qu'ils sont plus solides, puisqu'ils vont à peu près de la même vitesse que la matière subtile dans laquelle ils nagent; ainsi ils ont plus de force pour continuer leur mouvement en ligne droite. De sorte que les corps grossiers dans une certaine distance du centre du tourbillon, sont d'autant plus légers qu'ils sont plus solides.

Cela fait donc voir que la terre est métallique vers le centre, qu'elle n'est pas fort solide vers sa circonférence, que l'eau et l'air doivent demeurer dans la situation où nous les voyons, mais que tous ces corps sont pesants [1], l'air aussi bien que l'or et le vif-argent, parce qu'ils sont plus solides et plus grossiers que le premier et le second élément. Cela fait voir que la lune étant un peu trop éloignée du centre du tourbillon de la terre, n'est point pesante, quoiqu'elle soit solide, que Mercure, Vénus, la Terre, Mars, Jupiter et Saturne ne peuvent tomber dans le soleil, et qu'ils ne sont point assez solides pour sortir de leur tourbillon comme les comètes; qu'ils sont en équilibre avec la matière dans laquelle ils nagent, et que si l'on pouvait jeter assez haut une balle de mousquet, ou un boulet de canon, c'est-à-dire, si haut que le mouvement circulaire et commun aux parties dans lesquelles ces corps seraient placés, qui est le seul mouvement qu'ils puissent en recevoir, surpassât suffisamment le mouvement varié de ces mêmes parties, ces deux corps deviendraient de petites planètes; ou bien ils seraient assez solides pour devenir comme de petites comètes qui ne pourraient plus s'arrêter dans les tourbillons.

Je ne prétends pas avoir suffisamment expliqué toutes les choses que je viens de dire, ou avoir déduit des principes simples d'étendue, de figure et de mouvement, ce que l'on en doit infailliblement déduire. Je veux seulement faire voir la manière dont M. Descartes s'est pris pour découvrir les choses naturelles, afin que l'on puisse comparer ses idées et sa méthode avec celles des autres philosophes. Je n'ai point eu ici d'autre dessein. Mais je ne crains point d'assurer que si l'on veut cesser d'admirer la vertu de l'aimant, les mouvements réglés du flux et du reflux de la mer, le bruit du tonnerre, la

[1] C'est-à dire, qu'ils sont poussés vers le centre de la terre. (Note de Malebranche.

génération des météores ; enfin si l'on veut s'instruire à fond de la physique, comme l'on ne peut mieux faire que de lire et de méditer ses ouvrages, on ne saurait rien faire, si l'on ne suit sa méthode, je veux dire si l'on ne raisonne comme lui sur des idées claires, en commençant toujours par les plus simples.

Ce n'est pas que cet auteur soit infaillible, et je crois pouvoir démontrer qu'il s'est trompé en plusieurs endroits de ses ouvrages. Mais il est plus avantageux à ceux qui le lisent de croire qu'il s'est trompé, que s'ils étaient persuadés que tout ce qu'il dit fût vrai. Si on le croyait infaillible, on le lirait sans l'examiner, on croirait ce qu'il dit sans le savoir, on apprendrait ses sentiments comme on apprend des histoires, ce qui ne formerait point l'esprit. Il avertit lui-même qu'en lisant ses ouvrages, on doit prendre garde s'il ne s'est point trompé, et qu'on ne doit rien croire de ce qu'il dit, que lorsqu'on y est forcé par l'évidence. Car il ne ressemble pas à ces faux savants qui usurpant une domination injuste sur les esprits, veulent qu'on les croie sur leur parole, et qui au lieu de rendre les hommes disciples de la vérité intérieure, en ne leur proposant que des idées claires, les soumettent à l'autorité des païens [1], et par des raisons qu'ils n'entendent point, leur font recevoir des opinions qu'ils ne peuvent comprendre.

Il faut remarquer qu'au temps de M. Descartes on n'était point entré dans le secret des forces centrifuges, et que l'on ne savait point encore en mesurer les rapports, ce qui est néanmoins nécessaire pour perfectionner la physique céleste; qu'outre cela il ignorait ce que nous ont appris les dernières observations. S'il avait seulement été bien convaincu de ce dont les habiles astronomes conviennent aujourd'hui, savoir que les cubes des distances des corps célestes du centre de leur circulation, sont entre eux, commes les carrés du temps de leur révolution; et qu'il eût su que les forces centrifuges sont entre elles, comme les carrés des vitesses divisés par le diamètre de leur circulation, il lui aurait été facile de corriger quelques endroits de sa physique, et de la rendre plus parfaite. Car en mettant par exemple dans la proportion précédente, au lieu des

[1] C'est-à-dire d'Aristote.

temps leur valeur, c'est-à-dire les espaces parcourus ou les circulations divisées par les vitesses, il aurait découvert une raison naturelle de l'équilibre de la matière céleste et les rapports des vitesses et des distances des planètes qu'elle entraîne en circulant. Il aurait encore tiré de la connaissance des forces centrifuges bien des conséquences qu'on peut voir dans les ouvrages qui ont paru depuis quelques années. Descartes ne nous a pas été donné de Dieu pour nous apprendre tout ce qu'il est possible de savoir, comme Averroës le dit d'Aristote. Il s'est même souvent trompé, non par le défaut de sa méthode, ou la fausseté de ses principes, car il n'en suppose point d'autres que les notions communes et les idées claires, mais par la difficulté de les suivre dans l'examen des sujets trop composés.

La principale chose que l'on trouve à redire dans la manière dont M. Descartes fait naître le soleil, les étoiles, la terre, et tous les corps qui nous environnent, c'est qu'elle paraît contraire à ce que l'Écriture sainte nous apprend de la création du monde, et que si l'on en croit cet auteur, il semble que l'univers s'est formé comme de lui-même tel que nous le voyons aujourd'hui. A cela on peut donner plusieurs réponses [1].

La première que ceux qui disent que M. Descartes est contraire à Moïse, n'ont peut-être pas tant examiné l'Écriture sainte et Descartes, que ceux qui ont écrit pour prouver que la création du monde s'accommode parfaitement avec les sentiments de ce philosophe.

Mais la principale réponse est que M. Descartes n'a jamais prétendu que les choses se soient faites peu à peu comme il les décrit. Car dans le premier article de la quatrième partie de sa philosophie [2], qui est: « Que pour trouver les vraies causes de ce qui est sur la terre, il faut retenir l'hypothèse déjà prise nonobstant qu'elle soit fausse », il dit positivement le contraire en ces termes.

« Bien que je ne veuille point qu'on se persuade que les corps

[1] Ces arguments bibliques et théologiques jouaient un grand rôle dans la polémique contre la philosophie nouvelle, contre Malebranche plus encore que contre Descartes.

[2] Il cite les *Principes de philosophie* de Descartes, traduits en français, par Picot, en 1643

qui composent ce monde visible aient jamais été produits en la façon que j'ai décrite, ainsi que j'ai ci-dessus averti, je suis néanmoins obligé de retenir ici la même hypothèse, pour expliquer ce qui est sur la terre, afin que si je montre évidemment, ainsi que j'espère faire, qu'on peut par ce moyen donner des raisons très intelligibles et certaines de toutes les choses qui s'y remarquent, et qu'on ne puisse faire le semblable par aucune autre invention, nous ayons sujet de conclure que bien que le monde n'ait pas été fait au commencement en cette façon, et qu'il ait été immédiatement créé de Dieu, toutes les choses qu'il contient ne laissent pas d'être maintenant de même nature que si elles avaient été ainsi produites. »

Descartes savait que pour comprendre bien la nature des choses, il les fallait considérer dans leur origine et dans leur naissance, qu'il fallait toujours commencer par celles qui sont les plus simples, et aller d'abord au principe, qu'il ne fallait point se mettre en peine si Dieu avait formé ses ouvrages peu à peu par les voies les plus simples, ou s'il les avait produits tout d'un coup. Mais de quelque manière que Dieu les eût formés, que pour les bien connaître il fallait les considérer d'abord dans leurs principes, et prendre garde seulement dans la suite, si ce qu'on avait pensé s'accordait avec ce que Dieu avait fait. Il savait que les lois de la nature par lesquelles Dieu conserve tous ses ouvrages dans l'ordre et la situation où ils subsistent, sont les mêmes lois que celles par lesquelles il a pu les former et les arranger ; car il est évident à tous ceux qui considèrent les choses avec attention, que si Dieu n'avait pas arrangé tout d'un coup tout son ouvrage de la manière qu'il se serait arrangé avec le temps, tout l'ordre de la nature se renverserait, puisque les lois de la conservation seraient contraires à l'ordre de la première création. Si tout l'univers demeure dans l'ordre où nous le voyons, c'est que les lois des mouvements qui le conservent dans cet ordre, eussent été capables de l'y mettre. Et si Dieu l'avait mis dans un ordre différent de celui où il se fût mis par ces lois du mouvement, toutes choses se renverseraient et se mettraient par la force de ces lois dans l'ordre où nous les voyons présentement. S'il avait fait le soleil, par exemple, de figure cubique, certainement il serait bientôt devenu sphérique en conséquence des lois des mouvements.

Un homme veut découvrir la nature d'un poulet. Pour cela il ouvre tous les jours des œufs qu'il a mis couver. Il y remarque une vésicule qui renferme l'embryon du poulet, et dans cette vésicule un point saillant qu'il découvre en être le cœur, que de là il part de tous côtés des canaux de sang qui sont les artères, que ce sang retourne vers le cœur par les veines; que le cerveau parait aussi d'abord, et que les os sont les dernières parties qui se forment. Il se délivre par là de beaucoup d'erreurs, et il tire même de ces observations plusieurs conséquences d'un très grand usage pour la connaissance des animaux. Que peut-on trouver à redire dans la conduite de cet homme? Peut-on dire qu'il prétende persuader que Dieu a formé le premier poulet en créant d'abord un œuf, et en lui donnant un certain degré de chaleur pour le faire éclore, à cause qu'il tâche de découvrir la nature des poulets dans leur formation ?

Pourquoi donc accuser M. Descartes d'être contraire à l'Écriture, à cause que voulant examiner la nature des choses visibles, il en examine la formation par les lois du mouvement qui s'observent inviolablement en toutes rencontres? Il n'a jamais douté[1] : « Que le monde n'ait été créé au commencement avec autant de perfection qu'il en a; en sorte que le soleil, la terre, la lune, les étoiles ont été dès lors, et que la terre n'a pas eu seulement en soi les semences des plantes, mais que les plantes même en ont couvert une partie, et qu'Adam et Ève n'ont pas été créés enfants, mais en âge d'hommes parfaits. La religion chrétienne, dit-il, veut que nous le croyons ainsi, et la raison naturelle nous persuade absolument cette vérité, parce que considérant la toute-puissance de Dieu, nous devons juger que tout ce qu'il a fait a eu toute la perfection qu'il devait avoir. Mais, comme on connaitrait beaucoup mieux quelle a été la nature d'Adam et celle des arbres du Paradis, si l'on avait examiné comment les enfants se forment peu à peu dans le ventre de leurs mères, et comment les plantes sortent de leurs semences, que si l'on avait seulement considéré quels ils ont été quand Dieu les a créés, tout de même nous ferons mieux entendre quelle est généralement la nature de toutes les

[1] Art. 45 de la troisième partie de ses principes.

choses qui sont au monde, si nous pouvons imaginer quelques principes qui soient fort intelligibles et fort simples, desquels nous fassions voir clairement que les astres, la terre, et enfin tout le monde visible aurait pu être produit ainsi que de quelques semences, bien que nous sachions qu'il n'a pas été produit en cette façon, que si nous le décrivions seulement comme il est, ou bien comme nous croyons qu'il a été créé, et parce que je pense avoir trouvé des principes qui sont tels, je tâcherai ici de les expliquer. »

M. Descartes a pensé que Dieu avait formé le monde tout d'un coup, même il a cru aussi que Dieu l'avait formé dans le même état, dans le même ordre et dans le même arrangement de parties où il aurait été, s'il l'avait formé peu à peu par les voies les plus simples. Et cette pensée est digne de la puissance et de la sagesse de Dieu : de sa puissance, puisqu'il a fait en un moment tous ses ouvrages dans leur plus grande perfection; de sa sagesse, puisque par là il a fait connaître qu'il prévoyait parfaitement tout ce qui devait arriver nécessairement dans la matière, si elle était agitée par les voies les plus simples, et encore parce que l'ordre de la nature n'eût pu subsister, si le monde eût été produit d'une manière contraire aux lois du mouvement par lesquelles il est conservé, ainsi que je viens de dire.

Au reste, il y a bien de la différence entre la formation des corps vivants et organisés, et celle des tourbillons dont l'univers est composé. Un corps organisé contient une infinité de parties qui dépendent mutuellement les unes des autres par rapport à des fins particulières, et qui doivent être toutes actuellement formées pour pouvoir jouer toutes ensemble. Car il ne faut pas s'imaginer, comme Aristote, que le cœur est le premier vivant et le dernier mourant. Le cœur ne peut battre sans l'influence des esprits animaux, ceux-ci se répandre dans le cœur sans les nerfs, et les nerfs tirent leur origine du cerveau dont ils reçoivent les esprits. De plus, le cœur ne peut battre et pousser le sang dans les artères si elles ne sont déjà faites, aussi bien que les veines qui le lui rapportent. En un mot, il est évident qu'une machine ne peut jouer qu'elle ne soit achevée, et qu'ainsi le cœur ne peut vivre seul. De sorte que dans le temps qu'il parait dans un œuf qu'on a mis couver ce

point saillant qui est le cœur du poulet, le poulet est vivant; et par la même raison dès que la femme a conçu, ce qu'il est à propos de bien remarquer, son enfant est vivant, parce que la vie commence quand les esprits font jouer les organes, lesquels ne peuvent jouer qu'ils ne soient actuellement formés et liés ensemble. Ce serait donc s'y prendre fort mal, que de prétendre tirer des lois simples et générales des communications des mouvements, la formation des animaux et des plantes et de leurs parties les unes après les autres; car elles sont liées différemment les unes avec les autres par rapport à diverses fins et différents usages dans les différentes espèces. Mais il n'en est pas de même de la formation des tourbillons, ils naissent naturellement des lois générales, ainsi que je viens en partie de l'expliquer [1].

Il est ridicule de dire que M. Descartes a cru que le monde se soit pu former de lui-même, puisqu'il a reconnu, comme tous ceux qui suivent les lumières de la raison, qu'aucun corps ne peut même se remuer par ses propre forces, et que toutes les lois naturelles de la communication des mouvements ne sont que des suites des volontés immuables de Dieu, qui agit sans cesse d'une même manière. Ayant prouvé qu'il n'y a que Dieu qui donne le mouvement à la matière, et que le mouvement produit dans tous les corps toutes les différentes formes dont ils sont revêtus, c'en était assez pour ôter aux libertins tout prétexte de tirer aucun avantage de son système. Au contraire si les athées faisaient quelque réflexion sur les principes de ce philosophe, ils se trouveraient bientôt contraints de reconnaître leurs erreurs. Car s'il peuvent soutenir comme les païens que la matière soit incréée, ils ne peuvent pas de même soutenir qu'elle ait jamais été capable de se mouvoir par ses propres forces. Ainsi les athées seraient du moins obligés de reconnaître le véritable moteur, s'ils ne voulaient pas reconnaître le véritable Créateur. Mais la philosophie ordinaire leur fournit assez de quoi s'aveugler et soutenir leurs erreurs. Car elle leur parle de certaines vertus impresses, de certaines facultés motrices; en un mot, d'une certaine nature qui est le

[1] Tout ce paragraphe est ajouté dans l'édition de 1712. On voit qu'à la différence de Descartes, Malebranche n'admet pas la formation des corps organisés par les lois générales du mouvement.

principe du mouvement de chaque chose ; et quoiqu'ils n'en aient aucune idée distincte, ils sont bien aises, à cause de la corruption de leur cœur, de la mettre à la place du vrai Dieu, en s'imaginant que c'est elle qui fait toutes les merveilles que nous voyons.

CHAPITRE V

Explication des principes de la philosophie d'Aristote, où l'on fait voir qu'il n'a jamais observé la seconde partie de la règle générale, et où l'on examine ses quatre éléments, et ses qualités élémentaires.

Afin que l'on puisse faire quelque comparaison de la philosophie de Descartes avec celle d'Aristote, il est à propos que je représente en abrégé ce que celui-ci a pensé des éléments et des corps naturels en général, ce que les plus savants croient qu'il a fait dans ses quatre livres *Du ciel*. Car les huit livres de physique appartiennent plutôt à la logique, ou si on le veut, à la métaphysique qu'à la physique, puisque ce ne sont que des mots vagues et généraux qui ne représentent point à l'esprit d'idée distincte et particulière. Ces quatre livres sont intitulés *Du ciel*, parce que le ciel est le principal des corps simples dont il traite [1].

Ce philosophe commence cet ouvrage par prouver que le monde est parfait, et voici sa preuve. Tous les corps ont trois dimensions, ils n'en peuvent pas avoir davantage, car le nombre de trois comprend tout selon les pythagoriciens ; or le monde est l'assemblage de tous les corps, donc le monde est parfait. On pourrait par cette plaisante preuve démontrer aussi, que le monde ne peut être plus imparfait qu'il est, puisqu'il ne peut être composé de parties qui aient moins de trois dimensions.

Dans le second chapitre il suppose d'abord certaines vérités péripatétiques : 1° que tous les corps naturels ont d'eux-mêmes la force de se remuer, ce qu'il ne prouve point ni ici, ni ailleurs. Il assure au contraire dans le premier chapitre du second livre de physique, qu'il est ridicule de s'efforcer de le

[1] Voir l'introduction de Barthélemy Saint-Hilaire à la traduction de cet ouvrage d'Aristote. Il est loin de mériter le mépris qu'en fait Malebranche, surtout si on considère quel était l'état de l'astronomie avant Aristote.

prouver, parce que, dit-il, c'est une chose évidente par elle-même, et qu'il n'y a que ceux qui ne peuvent discerner ce qui est connu de soi-même, de ce qui ne l'est pas, qui s'arrêtent à prouver ce qui est évident par ce qui est obscur. Mais on a fait voir ailleurs qu'il est absolument faux que les corps naturels aient dans eux-mêmes la force de se remuer, et que cela ne paraît évident qu'à ceux qui, comme Aristote, suivent les impressions de leurs sens, et ne font aucun usage de leur raison.

Il dit en second lieu que tout mouvement local se fait en ligne droite ou circulaire, ou composée de la droite et de la circulaire; mais s'il ne voulait pas penser à ce qu'il avance témérairement, il devait au moins ouvrir les yeux, et il aurait vu qu'il y a des mouvements d'une infinité de façons différentes qui ne sont point composés de droit et du circulaire. Ou plutôt il devait penser, que les mouvements composés des mouvements en ligne droite, peuvent être d'une infinité de façons circulaires même, si l'on suppose que les mouvements composants augmentent ou diminuent leur vitesse en une infinité de façons différentes, comme l'on peut voir par ce qui a été dit auparavant. Il n'y a, dit-il, que ces deux mouvements simples, le droit et le circulaire : donc tous les mouvements sont composés de ceux-là. Mais il se trompe : le mouvement circulaire n'est point simple; on ne peut le concevoir sans penser à un point, auquel le corps mû, plutôt que ce mouvement, a rapport, et tout ce qui enferme un rapport, est relatif et non pas simple. Mais si l'on définit le mouvement simple, comme on le devrait, celui qui tend toujours vers le même endroit, le mouvement circulaire serait infiniment composé, puisque toutes les tangentes de la ligne circulaire tendent en différents endroits. On peut définir le cercle par rapport au centre; mais juger de la simplicité du mouvement circulaire par rapport à un point, à l'égard duquel il n'y a point de mouvement, ce serait s'y prendre fort mal. Il est évident qu'un corps qui se meut dans la circonférence d'un cercle, ne se meut pas par rapport au point mathématique qui en est le centre [1].

Il dit en troisième lieu, que tous les mouvements simples

[1] Phrase ajoutée à l'édition de 1712.

sont de trois sortes : l'un du centre, l'autre vers le centre, le troisième autour du centre. Mais il est faux que le dernier soit simple, comme on l'a déjà dit. Il est encore faux qu'il n'y ait de mouvements simples que ceux qui vont de bas en haut, et de haut en bas; car tous les mouvements en ligne droite sont simples, soit qu'ils s'approchent ou s'éloignent du centre, soit qu'ils s'approchent ou s'éloignent des pôles, ou de quelque autre point. Tout corps, dit-il, est composé de trois dimensions. Donc le mouvement de tous les corps doit avoir trois mouvements simples. Quel rapport de l'un à l'autre, des mouvements simples avec des dimensions? De plus, tout corps a trois dimensions, et nul corps n'a de mouvement composé de ces trois mouvements simples.

En quatrième lieu, il suppose que les corps sont ou simples ou composés, et il dit que les corps simples sont ceux qui ont en eux-mêmes quelque force qui les remue, comme le feu, la terre, etc., et que les composés reçoivent leur mouvement de ceux qui les composent. Mais en ce sens, il n'y a point de corps simples, car il n'y en a point qui aient en eux-mêmes quelque principe de leur mouvement. Il n'y a point aussi de corps composés, puisque les composés supposent les simples qui ne sont point. Ainsi il n'y aurait point de corps. Quelle imagination de définir la simplicité des corps par une puissance de se remuer ! Quelles idées distinctes peut-on attacher à ces mots de corps simples et de corps composés, si les corps simples ne sont définis que par rapport à une force de se mouvoir imaginaire? Mais voyons les conséquences qu'il tire de ces principes. Le mouvement circulaire est un mouvement simple ; le ciel se meut circulairement, donc son mouvement est simple. Or le mouvement simple ne peut être que d'un corps simple, c'est-à-dire, d'un corps qui se meut par ses propres forces ; donc le ciel est un corps simple distingué des quatre éléments qui se meuvent par des lignes droites. Il est assez évident que tout ce raisonnement ne contient que des propositions fausses et absurdes. Examinons ses autres preuves, car il en apporte beaucoup de méchantes pour prouver une chose aussi inutile que fausse.

Sa seconde raison pour prouver que le ciel est un corps simple distingué des quatre éléments, suppose qu'il y a deux

sortes de mouvements ; l'un naturel, et l'autre contre la nature ou violent. Mais il est assez évident à tous ceux qui jugent des choses par des idées claires, que les corps n'ayant point eux-mêmes de nature, ou de principe de leur mouvement, comme l'entend Aristote, il n'y a point de mouvement violent ou contre la nature. Il est indifférent à tous les corps d'être mus ou de ne l'être pas, d'être mus d'un côté, ou de l'être d'un autre Mais Aristote qui juge des choses par les impressions des sens, s'imagine que les corps qui se mettent toujours par les lois de la communication des mouvements en une telle situation à l'égard des autres, s'y mettent par eux-mêmes, parce qu'ils s'y trouvent mieux, et que cela est plus conforme à leur nature. Voici donc le raisonnement d'Aristote.

Le mouvement circulaire du ciel est naturel ou contre la nature. S'il lui est naturel, comme on vient de dire, le ciel est un corps simple distingué des éléments, puisque les éléments ne se meuvent point circulairement par leur mouvement naturel. Si le mouvement circulaire est contre la nature du ciel, ou le ciel sera quelqu'un des éléments, comme le feu, ou quelque autre chose. Le ciel ne peut être aucun des éléments ; car par exemple, si le ciel était de feu, le mouvement naturel du feu étant de bas en haut, le ciel aurait deux mouvements contraires, le circulaire et celui de bas en haut, ce qui ne se peut, puisqu'un corps ne peut avoir deux mouvements contraires. Si le ciel est quelque autre corps qui ne se meuve pas circulairement par sa nature, il aura quelque autre mouvement naturel, ce qui ne peut être ; car s'il se meut par sa nature de bas en haut, ce sera du feu ou de l'air, si de haut en bas, ce sera de l'eau ou de la terre, donc, etc. Je ne m'arrête point à faire remarquer en particulier les absurdités de ces raisonnements ; je dis seulement en général que ce que dit ici Aristote ne signifie rien de distinct, et qu'il n'y a rien de vrai ni même de concluant. Sa troisième raison est celle-ci.

Le premier et le plus parfait de tous les mouvements simples, doit être le mouvement d'un corps simple, et même du premier et du plus parfait des corps simples. Mais le mouvement circulaire est le premier et le plus parfait des mouvements simples, parce que toute ligne circulaire est parfaite, et qu'il n'y a aucune ligne droite qui le soit. Car si elle est finie, on lui peut

ajouter quelque chose; si infinie, elle n'est point encore parfaite, puisqu'elle n'a point de *fin* [1], et que les choses ne sont parfaites que lorsqu'elles sont *finies :* Donc le mouvement circulaire est le premier et le plus parfait des mouvements. Donc le ciel qui se meut circulairement est simple, et le premier est le plus divin des corps simples. Voici sa quatrième raison.

Tout mouvement est naturel ou ne l'est pas, et tout mouvement qui n'est point naturel à quelques corps, est naturel à quelques autres. Nous voyons que les mouvements de haut en bas et de bas en haut, qui ne sont point naturels à quelques corps, sont naturels à d'autres ; car le feu ne descend point naturellement, mais la terre descend naturellement. Or le mouvement circulaire n'est point naturel aux quatre éléments, il faut donc qu'il y ait un corps simple auquel ce mouvement soit naturel. Donc le ciel qui se meut circulairement, est un corps simple distingué des quatre éléments.

Enfin le mouvement circulaire est naturel ou violent à quelques corps. S'il est naturel, il est évident que ce corps doit être des simples et des plus parfaits. S'il n'est point naturel, il est bien étrange que ce mouvement dure toujours, puisque nous voyons que tous les mouvements qui ne sont point naturels ne durent que fort peu de temps. Il faut donc croire après toutes ces raisons qu'il y a quelque autre corps séparé de tous ceux qui nous environnent, qui est d'une nature d'autant plus parfaite qu'il est plus éloigné de nous. Voilà comme raisonne Aristote. Mais je défie le plus intelligent de ses interprètes d'attacher des idées distinctes aux termes dont il se sert, et de faire voir que ce philosophe commence par les choses les plus simples, avant que de parler des plus composées, ce qui est absolument necessaire pour raisonner juste, comme je viens de le prouver.

Si je ne craignais point d'être ennuyeux, je traduirais encore quelques chapitres d'Aristote. Mais outre qu'on ne prend guère de plaisir à le lire en français (c'est-à-dire lorsqu'on l'entend), j'ai fait assez voir par le peu que j'en ai exposé, que sa manière de philosopher est entièrement inutile pour découvrir la vérité.

[1] Τέλος et τέλειος, font la même équivoque que *fini et fin.* Ce philosophe prouve ainsi qu'une ligne infinie n'est pas parfaite à cause qu'elle n'est *finie.* (Note de Malebranche.)

Car puisqu'il dit lui-même dans le cinquième chapitre de ce livre, que ceux qui se trompent d'abord en quelque chose, se trompent dix mille fois davantage s'ils avancent beaucoup, étant visible qu'il ne sait ce qu'il dit dans les 2 premiers chapitres de son livre, on doit croire qu'il n'est pas sûr de se rendre à son autorité sans examiner ses raisons. Mais afin qu'on en soit encore plus persuadé, je vais faire voir qu'il n'y a point de chapitre dans ce premier livre, où il n'y ait quelque impertinence.

Dans le troisième chapitre il dit que les cieux sont incorruptibles, et incapables d'aucune altération ; il en apporte plusieurs preuves assez badines, comme que c'est la demeure des dieux immortels, et que l'on n'y a jamais remarqué de changement. La dernière de ces preuves serait assez bonne, s'il disait que quelqu'un en fût revenu, ou qu'il eût été assez proche des corps célestes pour en remarquer les changements. Mais je ne sais même si présentement on se rendrait à son autorité à cause que les lunettes d'approche nous apprennent le contraire.

Il prétend prouver dans le quatrième chapitre, que le mouvement circulaire n'a point de contraire. Néanmoins il est manifeste que le mouvement d'orient en occident est contraire à celui qui se fait d'occident en orient.

Dans le cinquième chapitre, il prouve mal que les corps ne sont point infinis, parce qu'il tire sa preuve des mouvements des corps simples. Car qui empêche qu'au-dessus de son premier mobile, il n'y ait encore quelque étendue qui soit sans mouvement ?

Dans le sixième, il s'amuse inutilement à prouver que les éléments ne sont pas infinis. Car qui en peut douter, lorsqu'on suppose comme lui, qu'ils sont renfermés dans le ciel qui les environne. Mais il se rend ridicule lorsqu'il s'avise de le prouver par leur pesanteur et par leur légèreté. Si les éléments étaient infinis, dit-il, il y aurait une pesanteur et une légèreté infinie, cela ne peut être. Donc, etc. Ceux qui veulent savoir plus au long sa preuve, peuvent la lire dans ses livres. Je croirais perdre le temps que de la rapporter.

Il continue dans le septième de prouver que les corps ne sont pas infinis, et sa première preuve suppose qu'il est nécessaire que tout corps soit en mouvement, ce qu'il ne prouve point, et ce qui ne se peut prouver.

Il soutient, dans le huitième, qu'il n'y a point plusieurs mondes de même espèce, par cette plaisante raison, que s'il y avait une autre terre que celle que nous habitons, la terre étant pesante par sa nature, cette terre devrait tomber sur la nôtre, parce que la nôtre est le centre où doivent tomber tous les corps pesants. D'où a-t-il appris cela que de ses sens ?

Dans le neuvième, il prouve qu'il n'est pas même possible qu'il y ait plusieurs mondes, parce que, s'il y avait quelque corps au-dessus du ciel, il serait simple ou composé, dans un état naturel ou violent, ce qui ne peut être par des raisons qu'il tire des trois espèces de mouvement dont il a déjà été parlé.

Il assure, dans le dixième, que le monde est éternel parce qu'il ne se peut faire qu'il ait commencé d'être et qu'il dure toujours, puisque nous voyons que tout ce qui se fait, se corrompt avec le temps. Il a appris ceci de ses sens. Mais qui lui a appris que le monde durera toujours ?

Il emploie le onzième chapitre à expliquer ce que l'on entend par incorruptible, comme si l'équivoque était fort à craindre, et qu'il dût faire un grand usage de son explication. Cependant ce terme *incorruptible* est si clair par lui-même, qu'Aristote ne se met point en peine d'expliquer ni en quel sens il le faut prendre, ni en quel sens il le prend. Il aurait été plus à propos qu'il eût défini une infinité de termes dont il se sert, qui ne réveillent que des idées sensibles, car on aurait peut-être appris quelque chose en lisant ses ouvrages.

Enfin, dans le dernier chapitre de ce premier livre du ciel, il tâche de faire voir que le monde est incorruptible, parce qu'il ne se peut faire qu'il ait commencé, et qu'il dure éternellement. Toutes choses, dit-il, subsistent durant un temps fini ou infini. Mais ce qui n'est infini qu'en un sens, n'est ni fini, ni infini. Donc rien ne peut subsister en cette manière.

Voilà de quelle manière raisonne le *prince* des philosophes et le *génie* de la nature, lequel au lieu de faire connaître par des idées claires et distinctes la véritable cause des effets naturels, établit une philosophie païenne sur les idées fausses et confuses des sens, ou sur des idées trop générales pour être utiles à la recherche de la vérité.

Je ne reprends pas ici Aristote de ce qu'il n'a pas su que

Dieu a créé le monde dans le temps, pour faire connaître sa puissance et la dépendance des créatures, et qu'il ne l'anéantira jamais, afin que l'on sache aussi qu'il est immuable et qu'il ne se repent jamais de ses desseins. Mais je crois pouvoir le reprendre de ce qu'il prouve par des raisons qui n'ont aucune force, que le monde est de toute éternité. S'il est quelquefois excusable dans les sentiments qu'il soutient, il n'est presque jamais excusable dans les raisons qu'il apporte, lorsqu'il traite des sujets qui renferment quelque difficulté. On en est peut-être déjà persuadé par les choses que je viens de dire, quoique je n'aie pas rapporté toutes les erreurs que j'ai rencontrées dans le livre dont je les ai extraites, et que j'aie tâché de le faire parler plus clairement qu'on ne le fait ordinairement.

Mais afin que l'on soit pleinement convaincu que le *génie de la nature* n'en découvrira jamais aux hommes ni les secrets ni les ressorts, il est à propos que je fasse voir que les principes sur lesquels ce philosophe raisonne pour expliquer les effets naturels, n'ont aucune solidité.

Il est évident qu'on ne peut rien découvrir dans la physique [1], si l'on ne commence par les corps les plus simples, c'est-à-dire, par les éléments, car les éléments sont les corps dans lesquels tous les autres se résolvent, parce qu'ils sont contenus en eux, ou actuellement ou en puissance, c'est ainsi qu'Aristote les définit. Mais on ne trouvera point dans les ouvrages d'Aristote, qu'il ait expliqué par une idée distincte ces corps simples dans lesquels il prétend que les autres se résolvent, et par conséquent ses éléments n'étant point clairement connus, il est impossible de découvrir la nature des corps qui en sont composés.

Ce philosophe dit bien qu'il y a quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre. Mais il n'en fait point clairement connaître la nature, il n'en donne point d'idée distincte, il ne veut pas même que ces éléments soient le feu, l'air, l'eau et la terre que nous voyons ; car enfin si cela était nous en aurions du moins quelque connaissance par nos sens. Il est vrai

[1] Je parle selon le sentiment des péripatéticiens, ch. 3, l. 3, *de cœlo*. (Note de Malebranche.)

qu'en plusieurs endroits de ses ouvrages il tâche de les expliquer par les qualités de chaleur et de froideur, d'humidité et de sécheresse, de pesanteur et de légèreté. Mais cette manière de les expliquer est si impertinente et si ridicule, qu'on ne peut concevoir comment tant de savants s'en sont contentés. C'est ce que je vais faire voir.

Aristote prétend, dans son livre du ciel, que la terre est au centre du monde, et que tous les corps qu'il lui plaît d'appeler simples, à cause qu'il suppose qu'ils se meuvent par leur nature, doivent se remuer par des mouvements simples. Il assure qu'outre le mouvement circulaire, qu'il soutient être simple, et par qui il prouve que le ciel, qu'il suppose se mouvoir circulairement, est un corps simple, il n'y en a que deux qui soient simples : l'un de haut en bas, ou de la circonférence vers le centre, l'autre de bas en haut, ou du centre vers la circonférence, que ces mouvements simples conviennent à des corps simples ; et par conséquent que la terre et le feu sont des corps simples, dont l'un est tout à fait pesant, et l'autre tout à fait léger. Mais parce que la pesanteur et la légèreté peuvent convenir à un corps, ou tout à fait, ou en partie, il conclut qu'il y a encore deux éléments ou deux corps simples, dont l'un est léger en partie, et l'autre pesant en partie, savoir l'eau et l'air. Voilà comme il prouve qu'il y a quatre éléments, et qu'il n'y en a pas davantage.

Il est évident à ceux qui examinent les opinions des hommes par leur propre raison, que toutes ces propositions sont fausses, ou du moins qu'elles ne peuvent passer pour des principes clairs et incontestables, dont on ait des idées très claires et très distinctes, et qui puissent servir de fondement à la physique. Il est certain qu'il n'y a rien de plus absurde, que de vouloir établir le nombre des éléments par des qualités imaginaires de pesanteur et de légèreté, en disant, sans aucune preuve qu'il y a des corps qui sont pesants, et d'autres qui sont légers par leur nature. Car s'il n'y a qu'à parler sans preuve, on pourra dire que tous les corps sont pesants par leur nature, et qu'ils font tous effort pour s'approcher du centre du monde, comme du lieu de leur repos, et l'on pourra soutenir au contraire que les corps sont légers par leur nature, et qu'ils tendent tous à s'élever vers le ciel, comme vers le lieu de leur

plus grande perfection. Car si l'on objecte, à celui qui dira que tous les corps sont pesants, que l'air et le feu sont légers, il n'aura qu'à répondre, que le feu et l'air ne sont point légers, mais qu'ils sont moins pesants que l'eau et la terre, et que c'est à cause de cela qu'ils semblent légers, qu'il en est de même de ces éléments que d'un morceau de bois qui semble léger dans l'eau, non qu'il soit léger de lui-même, puisqu'il tombe en bas, lorsqu'il est dans l'air, mais parce que l'eau qui est la plus pesante prend le dessous et le fait monter.

Si au contraire l'on objecte, à celui qui soutiendra que tous les corps sont légers par leur nature, que la terre et l'eau sont pesantes, il répondra de même, que ces corps semblent pesants à cause qu'ils ne sont pas si légers que les autres qui les environnent, que du bois par exemple, semble pesant lorsqu'il est dans l'air, non qu'il soit pesant, puisqu'il monte lorsqu'il est dans l'eau, mais parce qu'il n'est pas si léger que l'air.

Il est donc ridicule de supposer comme des principes incontestables, que les corps sont légers ou pesants par leur nature. Au contraire il est évident que tout corps n'a point en soi-même la force de se remuer, et qu'il lui est indifférent d'être mû de haut en bas, ou de bas en haut, d'orient en occident, ou d'occident en orient, du pôle méridional au septentrional, ou de quelque autre manière qu'on le voudra concevoir.

Mais accordons à Aristote qu'il y a quatre éléments tels qu'il le souhaite, dont il y en a deux pesants et deux autres légers par leur nature, savoir le feu, l'air, l'eau et la terre. Quelle conséquence en pourra-t-on tirer pour la connaissance de l'univers? Ces quatre éléments ne sont point le feu, l'air, l'eau et la terre que nous voyons; selon lui c'est autre chose, nous ne les connaissons point par les sens, et encore moins par la raison, car nous n'en avons aucune idée distincte. Je veux que nous sachions que tous les corps naturels en sont composés, puisque Aristote l'a dit. Mais la nature de ces corps composés nous est inconnue, et nous ne les pouvons connaître, qu'en connaissant les quatre éléments ou les corps simples qui les composent, car on ne connaît le composé que par le simple.

Le feu, dit Aristote, est léger par sa nature ; le mouvement de bas en haut est un mouvement simple, le feu est donc un

corps simple, puisque le mouvement doit être proportionné au mobile. Les corps naturels sont composés des corps simples, donc il y a du feu dans tous les corps naturels, mais un feu qui n'est pas semblable à celui que nous voyons, car le feu n'est souvent qu'en *puissance* dans les corps qui en sont composés. Qu'est-ce que ces discours péripatétiques nous apprennent ? Qu'il y a du feu dans tous les corps soit *actuel*, soit *potentiel :* c'est-à-dire que tous les corps sont composés de quelque chose qu'on ne voit point, et dont on ne connaît point la nature. Nous voilà donc fort avancés.

Mais si Aristote ne nous fait point connaître la nature du feu et des autres éléments dont tous les corps sont composés, on pourrait peut-être s'imaginer qu'il nous en découvre du moins les qualités et les principales propriétés. Il faut encore examiner ce qu'il en dit.

Il nous déclare [1] qu'il y a quatre qualités principales qu appartiennent au toucher : la chaleur, la froideur, l'humidité et la sécheresse, desquelles toutes les autres sont composées, et il distribue en cette sorte ces qualités premières aux quatre éléments. Il donne au feu la chaleur et la sécheresse, à l'air la chaleur et l'humidité, à l'eau la froideur et l'humidité, et à la terre la froideur et la sécheresse. Il assure que la chaleur et la froideur sont des qualités actives, et que la sécheresse et l'humidité sont des qualités passives. Il définit [2] la chaleur : « ce qu assemble les choses de même genre ; la froideur, ce qui assemble toutes choses soit de même, soit de divers genres ; l'humide, ce qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères ; et le sec, ce qui se contient facilement dans ses propres bornes, et ne s'accommode pas facilement aux bornes des corps qui l'environnent ».

Ainsi, selon Aristote, le feu est un élément chaud et sec : c'est donc un élément qui assemble les choses de même nature, et qui se contient facilement dans ses propres bornes, et difficilement dans les bornes étrangères. L'air est un élément chaud et humide ; c'est donc un élément qui assemble les choses de même genre, et qui ne se contient pas facilement dans ses

[1] L. 2, c. 2 et 3, de Gen. et Corrupt.
[2] Chap. 2.

propres bornes, mais dans des bornes étrangères. L'eau est un élément froid et humide, c'est donc un élément qui rassemble les choses de même et de différente nature, et qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères. Et enfin la terre est froide et sèche, c'est donc un élément qui rassemble les choses de même et de différente nature, qui se contient facilement dans ses propres bornes, et qui ne s'accommode pas facilement à des bornes étrangères.

Voilà les éléments expliqués selon le sentiment d'Aristote, ou selon les définitions qu'il a données de leurs qualités principales, et parce que si nous l'en croyons, les éléments sont les corps simples dont tous les autres sont composés, et leurs qualités des qualités simples dont toutes les autres sont composées : la connaissance de ces éléments et de leurs qualités doit être très claire et très distincte, puisque toute la physique, c'est-à-dire la connaissance des corps sensibles, qui en sont composés, en doit être déduite.

Voyons donc ce qui peut manquer à ces principes. Premièrement, Aristote n'attache point d'idée distincte au mot de qualité. On ne sait si par qualité il entend un être réel distingué de la matière, ou seulement la modification de la matière ; il semble quelquefois qu'il l'entende en un sens, et quelquefois en un autre. Il est vrai que, dans le huitième chapitre des catégories, il définit la *qualité :* ce qui fait *que les choses sont appelées telles*, mais ce n'est pas tout à fait ce qu'on demande. Secondement les définitions qu'il donne des quatre premières qualités, la chaleur, la froideur, l'humidité et la sécheresse sont toutes fausses ou inutiles.

Voici sa définition de la chaleur : *La chaleur c'est ce qui assemble les choses de même nature.*

Premièrement, on ne voit pas que cette définition explique parfaitement la nature de la chaleur, quand même il serait vrai que la chaleur assemblerait toujours les choses de même nature.

Secondement, il est faux que la chaleur assemble les choses de même nature. La chaleur n'assemble point les parties de l'eau, elle les dissipe plutôt en vapeur. Elle n'assemble point les parties du vin, ni celle de toute autre liqueur ou corps

fluide qu'il vous plaira, ni même celle du vif-argent. Elle résout au contraire, et elle sépare tous les corps solides et fluides de même et de différente nature. Et s'il y en a quelques-unes dont le feu ne puisse dissiper les parties, ce n'est point qu'elles soient de même nature, mais c'est qu'elles sont trop grosses et trop solides pour être enlevées par le mouvement des parties du feu.

En troisième lieu, la chaleur, selon la vérité, ne peut ni assembler ni dissiper les parties d'aucun corps de même ou de différente nature. Car pour assembler, pour séparer, pour dissiper les parties de quelque corps, il faut les remuer. Or la chaleur ne peut rien remuer, ou du moins il n'est pas évident que la chaleur puisse remuer les corps. Car quoique l'on considère la chaleur avec toute l'attention possible, on ne peut découvrir qu'elle puisse communiquer au corps du mouvement qu'elle n'a point. On voit bien que le feu remue et sépare les parties des corps qui lui sont exposés ; il est vrai, mais ce n'est peut-être point par sa chaleur, car il n'est pas même évident qu'il en ait. C'est plutôt par l'action de ses parties qui sont visiblement dans un mouvement continuel. Il est évident que les parties du feu venant à heurter contre quelque corps, lui doivent communiquer une partie de leur mouvement, soit qu'il y ait de la chaleur dans le feu, soit qu'il n'y en ait point. Si les parties de ce corps sont peu solides, le feu les doit dissiper ; si elles sont fort solides et fort grossières, le feu ne peut que les remuer et les faire glisser les unes sur les autres ; enfin si elles sont mêlées de subtiles et de grossières, le feu ne doit dissiper que celles qu'il peut pousser assez fort pour les séparer entièrement des autres. Ainsi le feu ne peut que séparer, et s'il assemble, ce n'est que par accident. Mais Aristote prétend tout le contraire. Séparer [1], dit-il, que quelques-uns attribue au feu, n'est que rassembler les choses qui sont de même genre, car ce n'est que par accident que le feu enlève les choses de différent genre.

Si Aristote avait d'abord distingué le sentiment de chaleur d'avec le mouvement des petites parties dont sont composés les corps qu'on appelle chauds, et qu'il eût ensuite défini la cha-

[1] *De Gen. et Corr.* l. 2, c. 2.

leur prise pour le mouvement des parties, en disant que la chaleur est ce qui agite et qui sépare les parties invisibles dont les corps visibles sont composés, il aurait donné une définition assez supportable de la chaleur. Néanmoins on n'en serait pas encore tout à fait content, parce qu'elle ne ferait point connaître précisément la nature des mouvements des corps chauds.

Aristote définit la froideur : *ce qui assemble les corps de même ou de différente nature.* Cette définition ne vaut encore rien, car il est faux que la froideur assemble les corps. Pour les assembler, il faut les remuer, mais si l'on interroge sa raison, il est évident que le froid ne peut rien remuer. En effet, par la froideur on entend, ou ce que l'on sent quand on a froid, ou ce qui cause le sentiment de froideur. Or il est clair que le sentiment de froideur ne peut rien remuer, puisqu'il ne peut rien pousser. Pour ce qui cause le sentiment, on ne peut douter, lorsqu'on examine les choses par la raison, que ce n'est que le repos ou la cessation du mouvement. Ainsi la froideur dans les corps n'étant que la cessation de cette sorte de mouvement qui accompagne la chaleur, il est évident que si la chaleur sépare, la froideur ne sépare pas. Ainsi la froideur n'assemble ni les choses de même ni de différente nature, car ce qui ne peut rien pousser, ne peut rien assembler; en un mot, comme elle ne fait rien, elle n'assemble rien.

Aristote jugeant des choses par les sens, s'imagine que la froideur est aussi positive que la chaleur, parce que les sentiments de chaleur et de froideur sont l'un et l'autre réels et positifs; et il pense aussi que ces deux qualités sont actives. En effet si l'on suit les impressions des sens, on a raison de croire que le froid est une qualité fort active, puisque l'eau froide congèle, rassemble et durcit en un moment l'or et le plomb fondus, après qu'on les a versés d'un creuset sur quelque peu d'eau, quoique la chaleur de ces métaux soit encore assez grande pour séparer les parties des corps qu'ils touchent.

Il est évident, par les choses que nous avons dites des erreurs des sens dans le premier livre, que si l'on ne s'appuie que sur les sens pour juger des qualités des corps sensibles, il est impossible de découvrir quelque vérité certaine et incontestable qui puisse servir de principe pour avancer dans la connaissance

de la nature [1]. Car on ne peut pas seulement découvrir par cette voie quelles sont les choses qui sont chaudes, et quelles sont celles qui sont froides. De plusieurs personnes qui touchent à de l'eau un peu tiède, les uns la trouvent chaude, et les autres froide. Ceux qui ont chaud la trouvent froide, et ceux qui ont froid la trouvent chaude; et si l'on suppose que les poissons soient capables de sentiment, il y a toutes les apparences qu'ils la trouvent encore chaude, lorsque tous les hommes la trouvent froide. Il en est de même de l'air, il semble chaud ou froid selon les différentes dispositions du corps de ceux qui y sont exposés. Aristote prétend qu'il est chaud; mais je ne pense pas que ceux qui habitent vers le Nord soient de son sentiment, puisque même plusieurs habiles gens, dont le climat n'est pas moins chaud que celui de la Grèce, ont soutenu qu'il est froid. Mais cette question qui a toujours été considérable dans l'école, ne se résoudra jamais tant que l'on n'attachera point d'idée distincte au mot de chaleur.

Les définitions qu'Aristote donne de la chaleur et de la froideur, ne peuvent en fixer l'idée. L'air, par exemple, et l'eau même, quelque chaude et brûlante qu'elle soit, rassemblent les parties du plomb fondu avec celles de quelque autre métal que ce soit. L'air rassemble toutes les graisses jointes aux résines et à tous les autres corps solides qu'on voudra. Et il faudrait être bien péripatéticien pour s'aviser d'exposer à l'air du mastic, pour séparer la cendre d'avec la poix, ou quelques autres corps composés, pour les décomposer. L'air n'est donc pas chaud selon la définition que donne Aristote de la chaleur. L'air sépare les liqueurs des corps qui en sont imbibés, il durcit la boue, il sèche des linges étendus, quoique Aristote le fasse humide; l'air est donc chaud selon cette même définition. On ne peut donc déterminer par cette définition si l'air est chaud, ou s'il n'est pas chaud. On peut bien assurer que l'air est chaud à l'égard de la boue, puisqu'il sépare l'eau de la terre qui lui est jointe. Mais faudra-t-il éprouver les divers effets de l'air sur tous les corps, pour savoir s'il y a de la chaleur dans l'air que nous respirons. Si cela est on n'en saura jamais rien. De sorte que le plus court est de ne point philosopher sur l'air que nous

[1] Voyez le l. 1, depuis le ch. 11 jusqu'à 15. (Note de Malebranche.)

respirons, mais sur un certain air pur et élémentaire qui ne se trouve point ici-bas, et d'assurer positivement, comme Aristote, qu'il est chaud, sans en donner de preuve, ni même sans savoir distinctement ce qu'on entend, et par cet air et par sa chaleur. Car c'est ainsi qu'on donnera des principes qu'il ne sera pas facile de renverser; non pas à cause de leur évidence et de leur solidité, mais à cause qu'ils sont obscurs, et semblables aux fantômes que l'on ne peut blesser, parce qu'ils n'ont point de corps [1].

Je ne m'arrête point aux définitions que donne Aristote de l'humidité et de la sécheresse, parce qu'il est assez évident qu'elles n'en expliquent point la nature. Car, selon ces définitions, le feu n'est point sec, puisqu'il ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, et la glace n'est point humide, puisqu'elle se contient dans ses propres bornes, et qu'elle ne s'accommode pas facilement à des bornes étrangères. Il est vrai que la glace n'est point humide, si par *humide* l'on entend *fluide* : mais si on l'entend ainsi, il faut dire que la flamme est fort humide, aussi bien que l'or et le plomb fondus. Il est vrai aussi que la glace n'est point humide, si par *humide* l'on entend ce qui s'attache aisément aux choses qui en sont touchées; mais en ce sens la poix, la graisse et l'huile sont beaucoup plus humides que l'eau, puisqu'elles s'attachent plus fortement que l'eau. En ce sens le vif-argent est humide, car il s'attache aux métaux, et l'eau même n'est point parfaitement humide, car elle ne s'attache point facilement aux métaux. Il ne faut donc pas recourir au témoignage des sens pour défendre les opinions d'Aristote.

Mais n'examinons pas davantage les merveilleuses définitions que ce philosophe nous a données des quatre qualités élémentaires; et supposons aussi que tout ce que les sens nous apprennent de ces qualités est incontestable. Excitons encore notre foi, et croyons que toutes ces définitions sont très justes. Voyons seulement s'il est vrai que toutes les qualités des corps sensibles sont composées de ces qualités élémentaires. Aristote le

[1] Sur plusieurs points la physique et la chimie de Malebranche ne semblent guère mieux valoir que celles d'Aristote, dont il fait une si vive et souvent une si peu équitable critique. L'arbitraire ne manque pas à certaines explications cartésiennes.

prétend, et il doit le prétendre, puisqu'il regarde ces quatre premières qualités comme les principes des choses qu'il veut nous expliquer dans ses livres de physique.

Il nous apprend donc que les couleurs s'engendrent du mélange des quatre qualités élémentaires : que le blanc se fait, lorsque l'humidité surmonte la chaleur, comme dans les vieillards qui blanchissent ; le noir, lorsque l'humidité se sèche, comme dans les murs des citernes, et toutes les autres couleurs par de semblables mélanges, que les odeurs et les saveurs se font aussi par le différent mélange du *sec* et de l'*humide* causé par la chaleur et par la froideur ; que la pesanteur même et la légèreté en dépendent. En un mot, il est nécessaire, selon Aristote, que toutes les qualités sensibles soient produites par les deux qualités *actives :* la chaleur et la froideur, et soient composées des deux *passives:* l'humidité et la sécheresse, afin qu'il y ait quelque connexion vraisemblable entre ses principes et les conséquences qu'il en tire.

Cependant il est encore plus difficile de se persuader toutes ces choses que de toutes celles qu'on a jusqu'ici rapportées d'Aristote. On a de la peine à croire que la terre et les autres éléments ne seraient point colorés ou visibles, s'ils étaient dans leur pureté naturelle et sans aucun mélange des qualités élémentaires, quoique de savants commentateurs de ce philosophe nous en assurent. On ne comprend pas ce que veut dire Aristote, lorsqu'il assure que la blancheur des cheveux est produite par l'humidité à cause que l'humidité des vieillards est plus forte que leur chaleur, quoique pour tâcher de s'éclaircir de sa pensée, l'on mette la définition à la place du défini. Car il semble que ce soit un galimatias incompréhensible de dire que les cheveux blanchissent aux vieillards, à cause que *ce qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères,* surmonte, *ce qui assemble les choses de même nature.* On n'a pas moins de peine a croire que la saveur soit bien expliquée, lorsqu'il dit qu'elle consiste dans le mélange de la sécheresse, de l'humidité et de la chaleur ; principalement quand on met en la place de ces mots les définitions que ce philosophe leur donne, comme il serait utile de le faire si elles étaient bonnes. Et peut-être même qu'on ne pourrait s'empêcher de rire, si au lieu des définitions de la faim et de la soif que

donne Aristote[1], en disant que la faim est le désir du *chaud* et du *sec*, et la soif le désir du *froid* et de l'*humide*, on substituait les définitions de ces noms, appelant la faim : *le désir de ce qui assemble les choses de même nature, et de ce qui se tient facilement dans ses propres bornes, et difficilement dans des bornes étrangères ;* et définissant la soif : *le désir de ce qui assemble les choses de même et différente nature, et de ce qui ne se pouvant contenir facilement dans ses propres bornes, se contient facilement dans des bornes étrangères.*

Certainement c'est une règle fort utile pour reconnaître si l'on a bien défini les termes, et pour ne se point tromper dans ses raisonnements, que de mettre souvent la définition à la place du défini, car on connaît par là si les termes sont équivoques, et les mesures des rapports fausses et imparfaites, ou si l'on raisonne conséquemment. Cela étant, que peut-on dire des raisonnements d'Aristote, qui deviennent un galimatias impertinent et ridicule, lorsqu'on se sert de cette règle? Et que doit-on dire aussi de tous ceux qui ne raisonnent que sur les idées fausses et confuses des sens, puisque cette règle qui conserve la lumière et l'évidence dans tous les raisonnements justes et solides, n'apporte que la confusion dans leurs discours.

Il n'est pas possible d'exposer la bizarrerie et l'extravagance des explications que donne Aristote sur toutes sortes de matières. Lorsque les sujets qu'il traite sont simples et faciles, ses erreurs sont simples, et il est assez facile de les découvrir. Mais lorsqu'il prétend expliquer des choses composées, et qui dépendent de plusieurs causes, ses erreurs sont pour le moins autant composées que les sujets qu'il traite, et il est impossible de les développer toutes pour les exposer aux autres.

Ce grand génie, que l'on prétend avoir si bien réussi dans les règles qu'il a données pour bien définir, ne sait seulement pas quelles sont les choses qui peuvent être définies, parce que ne mettant point de distinction entre une connaissance claire et distincte, et une connaissance sensible, il s'imagine pouvoir connaître et expliquer aux autres des choses dont il n'a pas seulement d'idée distincte. Les définitions doivent expliquer la nature des choses, et les termes qui les composent, doivent

[1] L. 2, c. 3, *de anima*.

réveiller dans l'esprit des idées distinctes et particulières. Mais il est impossible de définir de cette sorte les qualités sensibles de chaleur, de froideur, de couleur, de saveur, etc. Lorsque l'on confond la cause avec l'effet, le mouvement des corps avec la sensation qui l'accompagne, parce que les sensations étant des modifications de l'âme, lesquelles on ne connaît point par des idées claires, mais seulement par sentiment intérieur, ainsi que j'ai expliqué dans le troisième livre [1], il est impossible d'attacher à des mots des idées que l'on n'a point.

Comme l'on a des idées distinctes d'un cercle, d'un carré, d'un triangle, et qu'ainsi l'on en connaît distinctement la nature, on en peut donner de bonnes définitions ; on peut même déduire des idées que l'on a de ces figures, toutes leurs propriétés, et les expliquer aux autres par des termes auxquels on attache ces idées. Mais on ne peut définir la chaleur ni la froideur en tant que qualités sensibles ; car on ne les connaît point distinctement et par idée, on ne les connaît que par conscience ou par sentiment intérieur.

On ne doit point aussi définir la chaleur, qui est hors de nous, par quelques effets ; car si l'on substitue à sa place la définition qu'on lui donnera, l'on verra bien que cette définition ne sera propre qu'à nous jeter dans l'erreur. Si par exemple on définit la chaleur, *ce qui assemble les choses de même genre*, sans rien dire davantage, on pourra, en suivant cette définition, prendre pour de la chaleur des choses qui n'y ont aucun rapport. On pourra dire que l'aimant assemble la limure de fer et la sépare de celle de l'argent, parce qu'il est chaud, qu'un pigeon mange le chènevis et laisse l'autre grain, parce qu'un pigeon est chaud, qu'un avare sépare ses louis d'or d'avec son argent, parce qu'il est chaud. Enfin il n'y a point d'extravagance où cette définition n'engageât, si l'on était assez stupide pour la suivre. Cette définition n'explique donc point la nature de la chaleur, et l'on ne peut s'en servir pour en déduire toutes les propriétés, puisque si l'on s'arrête précisément à ses termes, on conclut des impertinences, et que si on la met à la place du défini, on tombe dans le galimatias.

Cependant si l'on a soin de distinguer la chaleur de ce qui

[1] 2e part., chap. 2, n° 4

la cause, quoique l'on ne puisse pas la définir, puisqu'elle est une modification de l'âme dont on n'a point d'idée claire, on peut en définir la cause, puisqu'on a une idée distincte du mouvement. Mais il faut prendre garde que la chaleur prise pour un tel mouvement ne cause pas toujours le sentiment de chaleur en nous. Car l'eau par exemple, est chaude, puisque ses parties sont fluides et en mouvement, qu'apparemment les poissons la trouvent chaude, et qu'elle est au moins plus chaude que la glace dont les parties sont plus en repos ; mais elle est froide par rapport à nous, parce qu'elle a moins de mouvement que les parties de notre corps, ce qui a moins de mouvement qu'un autre, étant en quelque manière en repos à son égard. Ainsi ce n'est point par rapport au mouvement des fibres de notre corps, qu'il faut définir la cause de la chaleur, ou le mouvement qui l'excite ; il faut, si on le peut, définir ce mouvement absolument en lui-même. Et alors les définitions qu'on en donnera pourront servir à faire connaître la nature et les propriétés de la chaleur.

Je ne me crois pas obligé d'examiner davantage la philosophie d'Aristote, ni de démêler les erreurs extrêmement confuses et embarrassées de cet auteur. J'ai, ce me semble, fait voir qu'il ne prouve point ces quatre éléments, et qu'il les définit mal, que ces qualités élémentaires ne sont pas telles qu'il le prétend, qu'il n'en connaît point la nature, et que toutes les qualités secondes n'en sont point composées ; et enfin qu'encore qu'on lui accordât que tous les corps fussent composés de quatre éléments, comme les qualités secondes des premiers, tout son système serait inutile à la recherche de la vérité, puisque ses idées ne sont pas assez claires pour conserver toujours l'évidence dans nos raisonnements.

Si on ne croit pas que j'aie exposé les véritables opinions d'Aristote, on peut s'en éclaircir dans les livres qu'il a faits du *Ciel* et de la *Génération et corruption ;* car c'est de là d'où j'ai pris presque ce que j'en ai dit. Je n'ai rien voulu rapporter de ses huit livres de physique, parce que ce n'est proprement qu'une espèce de logique, et l'on n'y trouve que des mots vagues et indéterminés, par lesquels il apprend comment on peut parler de la physique sans y rien comprendre.

Comme Aristote se contredit souvent, et qu'on peut appuyer

presque toutes sortes de sentiments par quelques passages tirés de lui, je ne doute point que l'on ne puisse prouver par Aristote même quelques sentiments contraires à ceux que je lui ai attribués. Mais je n'en suis pas garant. Il suffit que j'aie les livres que je viens de citer, pour preuve de ce que j'ai dit. Et même je ne me mets guère en peine de discuter si ces livres sont ou ne sont pas d'Aristote, s'ils sont ou ne sont pas corrompus. Je prends Aristote tel qu'il est, et que l'on le reçoit ordinairement ; car on ne doit pas se mettre fort en peine de savoir la généalogie véritable des choses dont on n'a pas grande estime, outre que c'est un fait qu'il est impossible de bien éclaircir, comme on le peut voir par les *Discussions péripatétiques* de Patritius [1].

CHAPITRE VI

Avis généraux qui sont nécessaires pour se conduire par ordre dans la recherche de la vérité, et dans le choix des sciences.

Afin qu'on ne dise pas que je ne fais que détruire sans rien établir de certain et d'incontestable dans cet ouvrage, il est à propos que j'expose ici, en peu de mots, l'ordre que l'on doit garder dans ses études pour ne se point tromper, et que je marque même quelques vérités et quelques sciences très nécessaires dans lesquelles il se rencontre une évidence telle, qu'on ne peut s'empêcher d'y consentir, sans souffrir les reproches secrets de sa raison. Je n'expliquerai pas ces vérités et ces sciences fort au long, c'est une chose déjà faite ; je ne prétends pas faire imprimer de nouveau les ouvrages des autres, je me contenterai d'y renvoyer. Je montrerai seulement l'ordre qu'on doit tenir dans l'étude qu'on en voudra faire, pour conserver toujours l'évidence dans ses perceptions.

De toutes nos connaissances, la première c'est l'existence de notre âme ; toutes nos pensées en sont des démonstrations incontestables, car il n'y a rien de plus évident que ce qui pense actuellement est actuellement quelque chose. Mais s'il est facile de connaître l'existence de son âme, il n'est pas si facile d'en

[1] Patricius ou Patrizzi, philosophe de la renaissance, a attaqué l'authenticité de presque tous les ouvrages d'Aristote, dans son ouvrage *Discussionum peri-ateticorum, libri quatuor.*

connaître l'essence et la nature. Si l'on veut savoir ce qu'elle est, il faut surtout bien prendre garde à ne la pas confondre avec les choses auxquelles elle est unie. Si l'on doute, si l'on veut, si l'on raisonne, il faut seulement croire que l'âme est une chose qui doute, qui veut, qui raisonne, et rien davantage, pourvu qu'on n'ait point éprouvé en elle d'autres propriétés; car on ne connaît son âme que par le sentiment intérieur qu'on en a. Il ne faut pas prendre son âme pour son corps, ni pour du sang, ni pour des esprits animaux, ni pour du feu, ni pour une infinité d'autres choses pour lesquelles les philosophes l'ont prise. Il ne faut croire de l'âme que ce qu'on ne saurait s'empêcher d'en croire, et ce dont on est pleinement convaincu par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même. car autrement on se tromperait. Ainsi l'on connaîtra, par simple vue ou par sentiment intérieur, tout ce qu'on peut connaître de l'âme, sans être obligé à faire des raisonnements dans lesquels l'erreur se pourrait trouver. Car lorsque l'on raisonne, la mémoire agit; et où il y a mémoire, il peut y avoir erreur, supposé qu'il y ait quelque mauvais génie de qui nous dépendions dans nos connaissances, et qui se divertisse à nous tromper.

Si je supposais, par exemple, un Dieu qui se plût à me séduire, je suis très persuadé qu'il ne pourrait me tromper dans mes connaissances de simple vue, comme dans celle par laquelle je connais que je suis de ce que je pense, ou que deux fois deux font quatre. Car quand même je supposerais effectivement un tel Dieu, si puissant que je puisse me le feindre, je sens que dans cette supposition extravagante, je ne pourrais douter que je fusse, ou que 2 fois 2 ne fussent égaux à 4, parce que j'aperçois ces choses de simple vue sans l'usage de la mémoire [1].

Mais lorsque je raisonne, ne voyant point évidemment les principes de mes raisonnements, et me souvenant seulement que je les ai vus avec évidence, si ce Dieu trompeur joignait ce souvenir à de faux principes, comme il pourrait le faire, s'il le voulait, je ne ferais que de faux raisonnements. De même que ceux qui font de longues supputations, s'imaginent se bien souvenir qu'ils ont connu que 9 fois 9 font 72, ou que 21 est un

[1] C'est une distinction faite par Descartes.

nombre premier, ou quelque semblable erreur de laquelle ils tirent de fausses conclusions.

Ainsi il est nécessaire de connaître Dieu, et de savoir qu'il n'est point trompeur, si l'on veut être pleinement convaincu, que les sciences les plus certaines, comme l'arithmétique et la géométrie sont de véritables sciences ; car sans cela l'évidence n'étant point entière, on peut retenir son consentement. Et il est encore nécessaire de savoir par simple vue, et non point par raisonnement, que Dieu n'est point trompeur, puisque le raisonnement peut toujours être faux, si l'on suppose Dieu trompeur.

Toutes les preuves ordinaires de l'existence et des perfections de Dieu tirées de l'existence des perfections de ses créatures, ont ce me semble ce défaut, qu'elles ne convainquent point l'esprit par simple vue. Toutes ces preuves sont des raisonnements qui sont convaincants en eux-mêmes ; mais étant des raisonnements, ils ne sont point convaincants dans la supposition d'un mauvais génie qui nous trompe. Ils convainquent suffisamment qu'il y a une puissance supérieure à nous, car même cette supposition extravagante l'établit, mais ils ne convainquent pas pleinement, qu'il y a un Dieu ou un être infiniment parfait. Ainsi dans ses raisonnements la conclusion est plus évidente que le principe.

Il est plus évident qu'il y a une puissance supérieure à nous, qu'il n'est évident qu'il y a un monde, puisqu'il n'y a point de supposition qui puisse empêcher qu'on ne démontre cette puissance supérieure, au lieu que, dans la supposition d'un mauvais génie qui se plaise à nous tromper, il est impossible de prouver qu'il y ait un monde. Car on pourrait toujours concevoir, que ce mauvais génie nous donnerait les sentiments des choses qui n'existeraient point, comme le sommeil et certaines maladies nous font voir des choses qui ne furent jamais, et nous font même sentir effectivement de la douleur dans des membres imaginaires que nous n'avons plus, ou que nous n'avons jamais eus.

Mais les preuves de l'existence et des perfections de Dieu tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple vue. On voit qu'il y a un Dieu, dès que l'on voit l'infini, parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de

l'infini, ou, pour parler plus clairement, parce qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-même. Car le premier principe de nos connaissances est que le néant n'est pas visible, d'où il suit [1] que si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit. On voit aussi que Dieu n'est point trompeur, parce que sachant qu'il est infiniment parfait, et que l'infini ne peut manquer d'aucune perfection, on voit clairement qu'il ne veut pas nous séduire, et même qu'il ne le peut pas, puisqu'il ne peut que ce qu'il veut, ou que ce qu'il est capable de vouloir. Ainsi il y a un Dieu et un Dieu véritable qui ne nous trompe jamais quoiqu'il ne nous éclaire pas toujours, et que nous nous trompions souvent lorsqu'il ne nous éclaire pas. Toutes ces vérités se voient de simple vue par des esprits attentifs, quoiqu'il semble que nous fassions ici des raisonnements pour les exposer aux autres. On peut les supposer comme des principes incontestables sur lesquels on peut raisonner, car ayant reconnu que Dieu ne se plait point à nous tromper, il nous est alors permis de raisonner.

Il est évident que la certitude de la foi dépend aussi de ce principe, qu'il y a un Dieu qui n'est point capable de nous tromper. Car l'existence d'un Dieu et l'infaillibilité de l'autorité divine sont plutôt des connaissances naturelles et des notions communes à des esprits capables d'une sérieuse attention, que des articles de foi, quoique ce soit un don particulier de Dieu, que d'avoir l'esprit capable d'une attention suffisante pour comprendre comme il faut ces vérités, et pour vouloir bien s'appliquer à les comprendre.

De ce principe : « que Dieu n'est point trompeur, » on pourrait aussi conclure que nous avons effectivement un corps auquel nous sommes unis d'une façon particulière, et que nous sommes environnés de plusieurs autres. Car nous sommes intérieurement convaincus de leur existence par des sentiments continuels que Dieu produit en nous, et que nous ne pouvons corriger par la raison sans blesser la foi, quoique nous puissions corriger par la raison les sentiments qui nous les représentent

[1] Voyez les deux premiers entretiens sur la métaphysique, et le nombre entier du chap. II, du IVe livre de cet ouvrage. (Note de Malebranche.) C'est ainsi, comme on l'a déjà vu, que Malebranche resserre en quelque sorte et résume la preuve de Descartes.

avec certaines qualités et certaines perfections qu'ils n'ont point. De sorte que nous ne devons pas croire qu'ils sont tels que nous les voyons, ou que nous les imaginons, mais seulement qu'ils existent et qu'ils sont tels que nous les concevons par la raison.

Mais afin de raisonner par ordre, nous ne devons point encore examiner si nous avons un corps, et s'il y en a d'autres autour de nous, ou si nous en avons seulement les sentiments, quoique ces corps n'existent point [1]. Cette question renferme de trop grandes difficultés, et il n'est peut-être pas si nécessaire de la résoudre pour perfectionner ses connaissances, qu'on pourrait se l'imaginer, ni même pour avoir une connaissance exacte de la physique, de la morale, et de quelques autres sciences.

Nous avons en nous les idées des nombres et de l'étendue, desquelles l'existence est incontestable et la nature immuable, qui nous fourniraient éternellement de quoi penser, si nous en voulions connaître tous les rapports. Et il est nécessaire que nous commençions à faire usage de notre esprit sur ces idées, pour des raisons qu'il ne sera pas inutile d'exposer. Il y en a trois principales.

La première est, que ces idées sont les plus claires et les plus évidentes de toutes. Car si pour éviter l'erreur on doit toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements, il est clair que l'on doit plutôt raisonner sur les idées des nombres et de l'étendue, que sur les idées confuses ou composées de physique, de morale, de mécanique, de chimie, et de toutes les autres sciences.

La seconde est, que ces idées sont les plus distinctes et les plus exactes de toutes, principalement celle des nombres. De sorte que l'habitude qu'on prend dans l'arithmétique et dans la géométrie, de ne se point contenter qu'on ne connaisse précisément les rapports des choses, donne à l'esprit une certaine exactitude, que n'ont point ceux qui se contentent des vraisemblances, dont les autres sciences sont remplies.

La troisième et la principale, est que ces idées sont les règles

[1] C'est l'ordre que suit Descartes dans le *Discours de la méthode*. Il place en dernier lieu la démonstration de l'existence des corps, après celle de l'âme et celle de Dieu.

immuables et les mesures communes de toutes les autres choses que nous connaissons et que nous pouvons connaître. Ceux qui connaissent parfaitement les rapports des nombres et des figures, ou plutôt l'art de faire les comparaisons nécessaires pour en connaître les rapports, ont une espèce de science universelle, et un moyen très assuré pour découvrir avec évidence et certitude tout ce qui ne passe point les bornes ordinaires de l'esprit. Mais ceux qui n'ont point cet art, ne peuvent découvrir avec certitude les vérités un peu composées, quoiqu'ils aient des idées très claires des choses dont ils tâchent de connaître les rapports composés.

Ce sont ces raisons ou de semblables qui ont porté quelques anciens à faire étudier l'arithmétique, l'algèbre et la géométrie aux jeunes gens. Apparemment ils savaient que l'arithmétique et l'algèbre donnent de l'étendue à l'esprit et une certaine pénétration qu'on ne peut acquérir par d'autres études, et que la géométrie règle si bien l'imagination, qu'elle ne se brouille pas facilement; car cette faculté de l'âme, si nécessaire pour les sciences, acquiert par l'usage de la géométrie une certaine étendue de justesse qui pousse et qui conserve la vue claire de l'esprit jusque dans les difficultés les plus embarrassées.

Si l'on veut donc conserver toujours l'évidence dans ses perceptions et une certitude entière dans ses raisonnements, on doit d'abord étudier l'arithmétique, l'algèbre, l'analyse et la géométrie simple et composée. Entre les livres qui me sont connus, les meilleurs pour apprendre l'arithmétique, l'algèbre et l'analyse, qui est proprement l'art de découvrir la vérité dans les sciences exactes, sont : *La science du calcul des grandeurs en général*, et le premier volume de l'*Analyse démontrée* par le R. Père Reyneau, prêtre de l'Oratoire. Pour la géométrie ordinaire, celle de Monseigneur le duc de Bourgogne. On doit se servir de l'analyse pour apprendre la géométrie composée, et lire les ouvrages où cette science est traitée par analyse. Si l'on ne veut s'instruire que des principales propriétés des sections coniques et de leurs usages, on peut se contenter de la première partie du deuxième volume de l'*Analyse démontrée*. Mais si l'on veut apprendre la plupart des propriétés de ces sections avec leurs usages, on lira l'ouvrage posthume de M. le marquis de l'Hôpital, qui a pour titre *Traité analytique des*

sections coniques. On peut ajouter la géométrie de M. Descartes à cause de la réputation de ce savant homme, mais on n'en aura nul besoin après la lecture des livres précédents. Enfin on s'appliquera aux nouveaux calculs différentiel et intégral, et aux méthodes qu'on en tire pour l'intelligence des lignes courbes qui servent même dans la physique. On trouvera aussi le calcul différentiel et ses usages traité à fond et avec beaucoup d'ordre et de netteté dans l'excellent ouvrage de M. le marquis de l'Hôpital, intitulé *Des infiniments petits* [1]. On trouvera auss le calcul différentiel et ses usages dans la deuxième partie du deuxième volume de l'*Analyse démontrée;* et le calcul intégral avec la manière de l'appliquer aux lignes courbes et aux problèmes mêlés de physique et de mathématique dans la troisième partie. Par la lecture de ces ouvrages, on se mettra en état de faire soi-même des découvertes, et d'entendre celles qui se trouvent dans les *Mémoires de l'Académie des sciences* et dans les ouvrages des étrangers.

Lorsque l'on aura étudié avec soin et avec application ces sciences générales, on connaîtra avec évidence un très grand nombre de vérités fécondes pour toutes les sciences exactes et particulières. Mais je crois devoir dire qu'il est dangereux de s'y arrêter trop longtemps. On doit, pour ainsi dire, les mépriser ou les négliger pour étudier la physique et la morale, parce que ces sciences sont beaucoup plus utiles, quoiqu'elles ne soient pas si propres pour rendre l'esprit juste et pénétrant. Et si l'on veut toujours conserver l'évidence dans ses perceptions, on doit bien prendre garde à ne se pas laisser entêter de quelque principe qui ne soit pas évident, c'est-à-dire de quelque principe dont on peut concevoir que les Chinois ne tomberaient point d'accord après qu'ils l'auraient bien considéré.

Ainsi, pour la physique il ne faut admettre que les notions communes à tous les hommes, c'est-à-dire les axiomes des géomètres et les idées claires d'étendue, de figure, de mouvement et de repos, et s'il y en a d'autres aussi claires que celles-là. On dira peut-être que l'essence de la matière n'est

[1] Le marquis de l'Hôpital était un disciple et un ami de Malebranche. C'est Malebranche lui-même qui fut l'éditeur de l'*Analyse des infiniment petits* et traça les figures de sa main. Il n'indique pas les mêmes auteurs à consulter que dans les éditions précédentes.

point l'étendue, mais qu'importe? Il suffit que le monde que nous concevrons être formé d'étendue, paraisse semblable à celui que nous voyons, quoiqu'il ne soit point matériel de cette matière qui n'est bonne à rien, dont on ne connaît rien, et de laquelle cependant on fait tant de bruit [1].

Il n'est pas absolument nécessaire d'examiner s'il y a effectivement au dehors des êtres qui répondent à ces idées, car nous ne raisonnons pas sur ces êtres, mais sur leurs idées. Nous devons seulement prendre garde que les raisonnements que nous faisons sur les propriétés des choses, s'accordent avec les sentiments que nous en avons, c'est-à-dire que ce que nous pensons s'accorde parfaitement avec l'expérience, parce que nous tâchons dans la physique de découvrir l'ordre et la liaison des effets avec leurs causes, ou dans les corps s'il y en a, ou dans les sentiments que nous en avons, s'ils n'existent point.

Ce n'est pas que l'on puisse douter qu'il y ait actuellement des corps, lorsque l'on considère que Dieu n'est point trompeur, et l'ordre réglé de nos sentiments, dans les rencontres naturelles, et dans celles qui n'arrivent que pour nous faire croire ce que nous ne pouvons naturellement comprendre; mais c'est qu'il n'est pas nécessaire d'examiner d'abord par de grandes réflexions une chose dont personne ne doute, et qui ne sert pas de beaucoup à la connaissance de la physique considérée comme une véritable science.

Il ne faut point aussi se mettre en peine de savoir s'il y a, ou s'il n'y a pas dans les corps qui nous environnent, quelques autres qualités que celles dont on a des idées claires, car nous ne devons raisonner que selon nos idées, et s'il y a quelque autre chose dont nous n'ayons point d'idée claire, distincte et particulière, jamais nous n'en connaîtrons rien, et jamais nous n'en raisonnerons juste. Peut-être qu'en raisonnant selon nos idées, nous raisonnerons selon la nature, et que nous reconnaîtrons qu'elle n'est peut-être pas aussi cachée qu'on se l'imagine ordinairement.

De même que ceux qui n'ont point étudié les propriétés des nombres, s'imaginent souvent qu'il n'est pas possible de résou-

[1] C'est encore une allusion aux querelles eucharistiques à propos de l'essence de la matière, et contre les cartésiens qui mettent cette essence dans l'étendue.

dre certains problèmes, quoique très simples et très faciles, ainsi ceux qui n'ont point médité sur les propriétés de l'étendue, des figures et des mouvements, sont extrêmement portés à croire et à soutenir que toutes les questions que l'on forme dans la physique sont inexplicables. Il ne faut point s'arrêter aux sentiments de ceux qui n'ont rien examiné, ou qui n'ont rien examiné avec l'application nécessaire. Car encore qu'il y ait peu de vérités touchant les choses de la nature qui soient pleinement démontrées, il est certain qu'il y en a quelques-unes de générales dont il n'est pas possible de douter, quoiqu'il soit fort possible de n'y pas penser, de les ignorer et de les nier.

Si l'on veut méditer avec ordre et avec tout le temps et toute l'application nécessaire, on découvrira beaucoup de ces vérités certaines dont je parle. Mais afin qu'on puisse les découvrir avec plus de facilité, il est nécessaire de lire avec soin les *Principes de la philosophie* de M. Descartes, sans rien recevoir de ce qu'il dit, que lorsque la force et l'évidence de ses raisons ne nous permettront point d'en douter.

Comme la morale est la plus nécessaire de toutes les sciences, il faut aussi l'étudier avec plus de soin, car c'est principalement dans cette science qu'il est dangereux de suivre les opinions des hommes. Mais afin de ne s'y point tromper et de conserver l'évidence dans ses perceptions, il ne faut méditer que sur des principes incontestables pour tous ceux dont le cœur n'est point corrompu par la débauche, et dont l'esprit n'est point aveuglé par l'orgueil ; car il n'y a point de principe de morale incontestable pour les esprits de chair et de sang, et qui aspirent à la qualité d'esprit fort. Ces sortes de gens ne comprennent pas les vérités les plus simples ; ou s'ils les comprennent, ils les contestent toujours par esprit de contradiction, et pour conserver leur réputation d'esprits forts.

Quelques-uns de ces principes de morale les plus généraux sont : que Dieu ayant fait toutes choses pour lui, il a fait notre esprit pour le connaître et notre cœur pour l'aimer ; qu'étant aussi juste et aussi puissant qu'il est, on ne peut être heureux, si l'on ne suit ses ordres, ni malheureux si on les suit ; que notre nature est corrompue, que notre esprit dépend de notre corps, notre raison de nos sens, notre volonté de nos passions ;

que nous sommes dans l'impuissance de faire ce que nous voyons clairement être de notre devoir, et que nous avons besoin d'un libérateur. Il y a encore plusieurs autres principes de morale, comme : que la retraite et la pénitence sont nécessaires pour diminuer notre union avec les objets sensibles, et pour augmenter celle que nous avons avec les biens intelligibles, les vrais biens, les biens de l'esprit; qu'on ne peut goûter de plaisir violent sans en devenir esclave; qu'il ne faut jamais rien entreprendre par passion; qu'il ne faut point chercher d'établissement en cette vie, etc. Mais parce que ces derniers principes dépendent des précédents et de la connaissance de l'homme, ils ne doivent point passer d'abord pour incontestables. Si l'on médite sur ces principes avec ordre, et avec autant de soin et d'application que la grandeur du sujet le mérite, et si l'on ne reçoit pour vrai que les conclusions tirées conséquemment de ces principes, on aura une morale certaine et qui s'accordera parfaitement avec celle de l'Évangile, quoiqu'elle ne soit pas si achevée, ni si étendue. J'ai tâché de démontrer par ordre les fondements de la morale dans un traité particulier [1], mais je souhaite et pour moi et pour les autres, qu'on donne un ouvrage et plus exact et plus achevé.

Il est vrai que dans les raisonnements de morale, il n'est pas si facile de conserver l'évidence et l'exactitude, que dans quelques autres sciences, et que la connaissance de l'homme est absolument nécessaire à ceux qui veulent pousser un peu loin cette science; et c'est pour cela que la plupart des hommes n'y réussissent pas. Ils ne veulent pas se consulter eux-mêmes pour reconnaître les faiblesses de leur nature. Ils se lassent d'interroger le maître qui nous enseigne intérieurement ses propres volontés, lesquelles sont les lois immuables et éternelles, et les vrais principes de la morale. Ils n'écoutent point avec plaisir celui qui ne parle point à leurs sens, qui ne répond point selon leurs désirs, qui ne flatte point leur orgueil secret. Ils n'ont aucun respect pour des paroles qui ne frappent point l'imagination par leur éclat, qui se prononcent sans bruit, et que l'on n'entend jamais clairement que dans le

[1] Le *Traité de Morale*, in-12, Cologne, 1683. La meilleure édition est la dernière, imprimée à Lyon, en 1707.

silence des créatures. Mais ils consultent avec plaisir et avec respect Aristote, Sénèque ou quelques nouveaux philosophes qui les séduisent, ou par l'obscurité de leurs paroles, ou par le tour de leurs expressions, ou par la vraisemblance de leurs raisons.

Depuis le péché du premier homme, nous n'estimons que ce qui a rapport à la conservation du corps et à la commodité de la vie; et parce que nous découvrons ces sortes de biens par le moyen des sens, nous en voulons faire usage en toutes rencontres. La sagesse éternelle, qui est notre véritable vie, et la seule lumière qui puisse nous éclairer, ne luit souvent qu'à des aveugles et ne parle souvent qu'à des sourds, lorsqu'elle ne parle que dans le secret de la raison, car nous sommes presque toujours répandus au dehors. Comme nous interrogeons sans cesse toutes les créatures pour apprendre quelque nouvelle du bien que nous cherchons, il fallait, comme j'ai déjà dit ailleurs, que cette sagesse se présentât devant nous, sans toutefois sortir hors de nous, afin de nous apprendre par des paroles sensibles et par des exemples convaincants, le chemin pour arriver à la vraie félicité. Dieu imprime sans cesse en nous un amour naturel pour lui, afin que nous l'aimions sans cesse, et par ce même mouvement d'amour, nous nous éloignons sans cesse de lui, en courant de toutes les forces qu'il nous donne vers les biens sensibles qu'il nous défend. Ainsi voulant être aimé de nous, il fallait qu'il se rendît sensible et se présentât devant nous, pour arrêter par la douceur de sa grâce toutes nos vaines agitations et pour commencer notre guérison par des sentiments ou des délectations semblables aux plaisirs prévenants qui avaient commencé notre maladie.

Ainsi je ne prétends pas que les hommes puissent facilement découvrir par la force de leur esprit toutes les règles de la morale qui sont nécessaires au salut, et encore moins qu'ils puissent agir selon leur lumière, car leur cœur est encore plus corrompu que leur esprit. Je dis seulement que s'ils n'admettent que des principes évidents, et que s'ils raisonnent conséquemment sur ces principes, ils découvriront les mêmes vérités que nous apprenons dans l'Évangile, parce que c'est la même sagesse qui parle immédiatement par elle-même à ceux qui découvrent la vérité dans l'évidence des raisonnements, et

qui parle par les saintes Écritures à ceux qui en prennent bien le sens.

Il faut donc étudier la morale dans l'Évangile, pour s'épargner le travail de la méditation, et pour apprendre avec certitude les lois selon lesquelles nous devons régler nos mœurs. Pour ceux qui ne se contentent point de la certitude, à cause qu'elle ne fait que convaincre l'esprit sans l'éclairer, ils doivent méditer avec soin sur ces lois, et les déduire de leurs principes naturels, afin de connaître par la raison avec évidence ce qu'ils savaient déjà par la foi avec une entière certitude. C'est ainsi, qu'ils se convaincront que l'Évangile est le plus solide de tous les livres, que Jésus-Christ connaissait parfaitement la maladie et le désordre de la nature, qu'il y a remédié de la manière la plus utile pour nous et la plus digne de lui qui se puisse concevoir, mais que les lumières des philosophes ne sont que d'épaisses ténèbres, que leurs vertus les plus éclatantes ne sont qu'un orgueil insupportable; en un mot qu'Aristote, Sénèque, et les autres ne sont que des hommes, pour ne rien dire davantage.

CHAPITRE VII

De l'usage de la première règle qui regarde les questions particulières.

Nous nous sommes suffisamment arrêtés à expliquer la règle générale de la méthode, et à faire voir que M. Descartes l'a suivie assez exactement dans son système du monde, et qu'Aristote et ses sectateurs ne l'ont point du tout observée. Il est maintenant à propos de descendre aux règles particulières, qui sont nécessaires pour résoudre toutes sortes de questions.

Les questions que l'on peut former sur toute sorte de sujets sont de plusieurs espèces, dont il n'est pas facile de faire le dénombrement; mais voici les principales. Quelquefois on cherche les causes inconnues de quelques effets connus, quelquefois on cherche les effets inconnus par leurs causes connues. Le feu brûle et dissipe le bois, on en cherche la cause. Le feu consiste dans un très grand mouvement des parties du bois : on veut savoir quels effets ce mouvement est capable de produire, s'il peut durcir la boue, fondre le fer, etc.

Quelquefois on cherche la nature d'une chose par ses propriétés, quelquefois on cherche les propriétés d'une chose dont on connait la nature. On sait, ou l'on suppose, que la lumière se transmet en un instant, que cependant elle se réfléchit et se réunit par le moyen d'un miroir concave, en sorte qu'elle dissipe ou qu'elle fond les corps les plus solides, et l'on veut se servir de ces propriétés, pour en découvrir la nature. On sait au contraire, ou l'on suppose, que tous les espaces qui sont depuis la terre jusqu'au ciel, sont pleins de petits tourbillons sphériques extrêmement agités, et qui tendent sans cesse à s'éloigner du soleil ; et l'on veut savoir si l'effort de ces petits tourbillons se pourra transmettre en un instant, et s'ils doivent en se réfléchissant d'un miroir concave, se réunir, et dissiper ou fondre les corps les plus solides.

Quelquefois on cherche toutes les parties d'un tout, quelquefois on cherche un tout par ses parties. On cherche toutes les parties inconnues d'un tout connu, lorsqu'on cherche toutes les parties *aliquotes* d'un nombre, toutes les *racines* d'une équation, tous les angles droits que contient une figure, etc. Et l'on cherche un tout inconnu dont toutes les parties sont connues, lorsqu'on cherche la somme de plusieurs nombres, l'air de plusieurs figures, la capacité de plusieurs vases, ou un tout dont une partie est connue, et dont les autres quoiqu'inconnues, renferment quelque rapport connu avec ce qui est inconnu, comme lorsqu'on cherche quel est le nombre dont on a une partie connue 15, et dont l'autre qui le compose, est la moitié ou le tiers du nombre inconnu, ou lorsqu'on cherche un nombre inconnu qui soit égal à 15, et à deux fois la racine de ce nombre inconnu.

Enfin on cherche quelquefois si certaines choses sont égales ou semblables à d'autres, ou de combien elles sont inégales ou différentes. On veut savoir si Saturne est plus grand que Jupiter, ou à peu près de combien, si l'air de Rome est plus chaud que celui de Marseille, ou de combien.

Ce qui est général dans toutes les questions, c'est qu'on ne les forme que pour connaître quelque vérité, et parce que toutes les vérités ne sont que des rapports, on peut dire généralement que, dans toutes les questions, on ne recherche que la connaissance de quelques rapports, soit de rapports entre les

choses, soit de rapports entre les idées, soit de rapports entre les choses et leurs idées.

Il y a des rapports de plusieurs espèces, il y en a entre la nature des choses, entre leur grandeur, entre leurs parties, entre leurs attributs, entre leurs qualités, entre leurs effets, entre leurs causes, etc. Mais on peut les réduire tous à deux, savoir, à des rapports de *grandeur*, et à des rapports de *qualité*, en appelant rapports de *grandeur*, tous ceux qui sont entre les choses considérées comme capables du plus et du moins, et rapports de *qualité* tous les autres. Ainsi l'on peut dire que toutes les questions tendent à découvrir quelques rapports soit de grandeur, soit de qualité.

La première et la principale de toutes les règles, est qu'il faut connaître très distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre, et avoir des idées de ses termes assez distinctes pour les pouvoir comparer, et pour en reconnaître ainsi les rapports inconnus.

Il faut donc premièrement apercevoir très clairement le rapport inconnu que l'on y cherche, car il est évident que si l'on n'avait point de marque certaine pour reconnaître ce rapport inconnu lorsqu'on l'aurait trouvé, ce serait en vain qu'on le chercherait.

Secondement, il faut autant qu'on le peut, se rendre distinctes les idées qui répondent aux termes de la question, en ôtant l'équivoque des termes, et claires en les considérant avec toute l'attention possible. Car si ces idées sont si confuses et si obscures, qu'on ne puisse faire les comparaisons nécessaires pour découvrir les rapports que l'on cherche, l'on n'est point encore en état de résoudre la question.

En troisième lieu, il faut considérer avec toute l'attention possible les conditions exprimées dans une question, s'il y en a quelques-unes, parce que sans cela l'on n'entend que confusément l'état de cette question ; outre que les conditions marquent ordinairement la voie pour la résoudre. De sorte que lorsqu'on a une fois bien conçu l'état d'une question et ses conditions, on sait et ce qu'on cherche, et quelquefois même par où il s'y faut prendre pour le découvrir.

Il est vrai qu'il n'y a pas toujours quelques conditions exprimées dans les questions ; mais c'est que ces questions sont

indéterminées, et que l'on peut les résoudre en plusieurs manières, comme si on demandait un nombre carré, un triangle ou deux nombres dont le produit soit égal à leur somme, etc., sans rien spécifier davantage, ou bien c'est que celui qui les propose ne sait point les moyens de les résoudre, ou qu'il les cache à dessein d'embarrasser, comme si on demandait que l'on trouvât deux moyennes proportionnelles entre deux lignes, sans ajouter par l'intersection du cercle et de la parabole, ou du cercle et de l'ellipse, etc.

Il est donc absolument nécessaire que la marque par laquelle on connaît ce qu'on cherche, soit fort distincte, qu'elle ne soit point équivoque, et qu'elle ne puisse désigner que ce que l'on cherche, autrement on ne pourrait s'assurer d'avoir résolu la question proposée. De même il faut avoir soin de retrancher de la question toutes les questions qui l'embarrassent, et sans lesquelles elle subsiste dans son entier ; car elles partagent inutilement la capacité de l'esprit. Et même on ne connaît point encore distinctement l'état d'une question, lorsque les conditions qui l'accompagnent sont inutiles.

Si l'on proposait, par exemple, une question en ces termes : faire en sorte qu'un homme étant arrosé de quelques liqueurs et couvert d'une couronne de fleurs, ne puisse demeurer en repos, quoiqu'il ne voie rien qui soit capable de l'agiter. Il faut savoir si le mot d'homme n'est point métaphorique, si le mot de repos n'est point équivoque, s'il n'est point pris par rapport au mouvement local, ou par rapport aux passions, comme ces paroles *quoiqu'il ne voie rien qui soit capable de l'agiter*, semblent le marquer. Il faut savoir si les conditions, *étant arrosé de quelque liqueur, et couvert d'une couronne de fleurs*, sont essentielles. Ensuite l'état de cette question ridicule et indéterminée étant clairement connue, l'on pourra facilement la résoudre, en disant qu'il n'y a qu'à mettre un homme dans un vaisseau selon les conditions exprimées dans la question.

L'adresse de ceux qui proposent de semblables questions, est d'y joindre des conditions qui semblent être nécessaires quoiqu'elles ne le soient pas, afin de tourner l'esprit de ceux à qui ils les proposent, vers des choses inutiles pour la résoudre. Comme dans cette question que les servantes font d'ordinaire

aux enfants : J'ai vu, leur disent-elles, des chasseurs, ou plutôt des pêcheurs qui emportaient avec eux ce qu'ils ne prenaient pas, et qui jetaient dans l'eau ce qu'ils prenaient. L'esprit étant préoccupé de l'idée de pêcheurs qui pêchent du poisson, il ne peut concevoir ce que l'on veut dire, et toute la difficulté qu'il y a pour résoudre cette question badine, vient de ce qu'on ne la conçoit pas clairement, et qu'on ne pense pas que des chasseurs et des pêcheurs aussi bien que d'autres hommes, cherchent quelquefois dans leurs habits certains petits animaux qu'ils rejettent s'ils les attrapent, et qu'ils emportent avec eux s'ils ne peuvent les attraper.

Quelquefois aussi l'on ne met pas dans les questions toutes les conditions nécessaires pour les résoudre ; et cela les rend pour le moins aussi difficiles, que lorsque l'on en joint d'inutiles, comme dans celle-ci : Rendre un homme immobile sans le lier ni le blesser, ou plutôt ayant mis le petit doigt d'un homme dans l'oreille de ce même homme, le rendre par cette posture comme immobile, en sorte qu'il ne puisse sortir du lieu où on l'aura mis, jusqu'à ce qu'il ôte son petit doigt de son oreille. Cela paraît impossible d'abord, et cela l'est en effet, car on peut fort bien marcher quoique l'on ait le petit doigt dans l'oreille. Aussi manque-t-il encore une condition qui ôterait toute la difficulté, si elle était exprimée. Cette condition est, que l'on doit faire embrasser quelque colonne de lit ou quelque chose de semblable à celui qui met son petit doigt dans son oreille, en sorte que cette colonne soit enfermée entre son bras et son oreille, car il ne pourra sortir de sa place sans se débarrasser, et tirer son doigt de son oreille. L'on n'ajoute point pour une condition de la question, qu'il y a encore quelque autre chose à faire, afin que l'esprit ne s'arrête point à le chercher, et qu'on ne puisse ainsi le découvrir. Mais ceux qui entreprennent de résoudre ces sortes de questions, doivent faire toutes les demandes nécessaires pour s'éclaircir du point où consiste la difficulté.

Ces questions arbitraires semblent être badines, et elles le sont en effet en un sens, car on n'apprend rien lorsqu'on les résout. Cependant elles ne sont pas si différentes des questions naturelles, qu'on pourrait peut-être se l'imaginer. Il faut faire à peu près les mêmes choses pour résoudre les unes et les

autres. Car si l'adresse ou la malice des hommes rend les questions arbitraires, embarrassantes et difficiles à résoudre, les effets naturels sont aussi par leur nature environnés d'obscurités et de ténèbres. Et il faut dissiper ces ténèbres par l'attention de l'esprit, et par des expériences qui sont des espèces de demandes que l'on fait à l'Auteur de la nature, de même qu'on ôte les équivoques et les circonstances inutiles des questions arbitraires par l'attention de l'esprit, et par les demandes adroites que l'on fait à ceux qui nous les proposent. Expliquons ces choses par ordre et d'une manière plus sérieuse et plus instructive.

Il y a un très grand nombre de questions qui semblent très difficiles, parce qu'on ne les entend pas, et qui devraient plutôt passer pour des axiomes qui auraient pourtant besoin de quelque explication, que pour de véritables questions, car il me semble qu'on ne doit pas mettre au nombre des questions, certaines propositions qui sont incontestables, lorsqu'on en conçoit distinctement les termes.

On demande, par exemple, comme une question difficile à résoudre, si l'âme est immortelle, parce que ceux qui font cette question, ou qui prétendent la résoudre, n'en conçoivent pas distinctement les termes. Comme les mots d'âme et immortel signifient différentes choses, et qu'ils ne savent comment ils l'entendent, ils ne peuvent résoudre si l'âme est immortelle, car ils ne savent précisément, ni ce qu'ils demandent ni ce qu'ils cherchent.

Par ce mot âme, on peut entendre une substance qui pense, qui veut, qui sent, etc. On peut prendre l'âme pour le mouvement ou la circulation du sang et pour la configuration des parties du corps ; enfin on peut prendre l'âme pour le sang même et les esprits animaux. De même par ce mot immortel, on entend ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature, ou bien ce qui ne peut changer, ou enfin ce qui ne peut se corrompre, ni se dissiper, comme une vapeur ou de la fumée. Ainsi supposé que l'on prenne les mots d'âme et d'immortel, en quelqu'une de ces significations, la moindre attention d'esprit fera juger si elle est immortelle, ou si elle ne l'est pas.

Car premièrement, il est clair que l'âme prise dans le

premier sens, c'est-à-dire pour une substance qui pense, est immortelle, si l'on prend aussi immortel dans le premier sens, et pour ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature, car il n'est pas même concevable qu'aucune substance puisse devenir rien. Il faut recourir à une puissance de Dieu toute extraordinaire pour concevoir que cela soit possible.

Secondement, l'âme est immortelle, si l'on prend immortel dans le second sens et pour ce qui ne peut se corrompre, ni se résoudre en vapeur ou en fumée, car il est évident que ce qui ne peut se diviser en une infinité de parties, ne peut se corrompre ou se résoudre en vapeur.

L'âme n'est point immortelle, en prenant immortel dans le troisième sens, et pour ce qui ne peut changer, car nous avons assez de preuves convaincantes des changements de notre âme, que tantôt elle sent de la douleur, et tantôt du plaisir, qu'elle veut quelquefois certaines choses, et qu'elle cesse de les vouloir, qu'étant unie au corps elle en peut être séparée, etc.

Si l'on prend le mot d'âme dans quelque autre signification, il sera de même très facile de voir si elle est immortelle, en prenant le mot d'immortel en un sens fixe et arrêté. De sorte que ce qui rend ces questions difficiles, c'est qu'on ne les conçoit pas distinctement, et que les termes qui les expriment sont équivoques ; elles ont plutôt besoin d'explication que de preuve.

Il est vrai qu'il y a quelques personnes assez stupides, et quelques autres assez imaginatives pour prendre sans cesse l'âme pour une certaine configuration des parties du cerveau et pour le mouvement des esprits; et il est certainement impossible de prouver à ces sortes de gens que l'âme est immortelle et qu'elle ne peut périr; car il est au contraire évident que l'âme prise au sens qu'ils l'entendent, est mortelle. Ainsi ce n'est point une question qu'il soit difficile de résoudre, mais c'est une proposition qu'il est difficile de faire entendre à des gens qui n'ont point les mêmes idées que nous, et qui font tous leurs efforts pour ne les point avoir et pour s'aveugler.

Lors donc qu'on demande si l'âme est immortelle, ou quelque autre question que ce soit, il faut d'abord ôter l'équivoque des termes, et savoir en quel sens on les prend, afin de concevoir distinctement l'état de la question; et si ceux qui la proposent

ne savent comment ils l'entendent, il faut les interroger pour les éclairer et pour les déterminer. Si en les interrogeant on reconnaît que leurs idées ne s'accommodent point avec les nôtres, il est inutile de leur répondre. Car que répondre à un homme qui s'imagine qu'un désir, par exemple, n'est autre chose que le mouvement de quelques esprits, qu'une pensée n'est qu'une trace ou qu'une image que les objets ou les esprits ont formée dans le cerveau, et que tous les raisonnements des hommes ne consistent que dans la différente situation de quelques petits corps qui s'arrangent diversement dans la tête? Lui répondre que l'âme prise dans le sens qu'il l'entend, est immortelle, c'est le tromper ou se rendre ridicule dans son esprit ; mais lui répondre qu'elle est mortelle, c'est en un sens le confirmer dans une erreur de très grande conséquence. Il ne faut donc point lui répondre, mais seulement tâcher de le faire rentrer en lui-même, afin qu'il reçoive les mêmes idées que nous, de celui qui est seul capable de l'éclairer.

C'est encore une question qui paraît assez difficile à résoudre, savoir si les bêtes ont une âme; cependant lorsqu'on ôte l'équivoque, elle ne paraît plus fort difficile, et la plupart de ceux qui pensent qu'elles en ont, sont, sans le savoir, du sentiment de ceux qui pensent qu'elles n'en ont pas.

L'on peut prendre l'âme pour quelque chose de corporel répandu par tout le corps, qui lui donne le mouvement et la vie, ou bien pour quelque chose de spirituel. Ceux qui disent que les animaux n'ont point d'âme, l'entendent dans le second sens, car jamais homme ne nia qu'il y eût dans les animaux quelque chose de corporel, qui fût le principe de leur vie ou de leur mouvement, puisqu'on ne peut même le nier des montres. Ceux au contraire qui assurent que les animaux ont des âmes, l'entendent dans le premier sens; car il y en a peu qui croient que les animaux aient une âme spirituelle et indivisible. De sorte que les péripatéticiens et les cartésiens croient que les bêtes ont une âme, c'est-à-dire un principe corporel de leur mouvement, et les autres croient qu'elles n'en ont point, c'est-à-dire qu'il n'y a rien en elles de spirituel et d'indivisible.

Ainsi la différence qu'il y a entre les péripatéticiens et ceux que l'on appelle cartésiens, n'est pas en ce que les premiers

croient que les bêtes ont des âmes et que les autres ne le croient pas, mais seulement en ce que les premiers croient que les animaux sont capables de sentir de la douleur, du plaisir, de voir les couleurs, d'entendre les sons, et d'avoir généralement toutes les sensations et toutes les passions que nous avons, et que les cartésiens croient le contraire. Les cartésiens distinguent les mots de sentiment pour en ôter l'équivoque. Car, par exemple, ils disent que lorsqu'on est trop proche du feu, les parties du bois viennent heurter contre la main, qu'elles en ébranlent les fibres, que cet ébranlement se communique jusqu'au cerveau, qu'il détermine les esprits animaux qui y sont contenus, à se répandre dans les parties extérieures du corps d'une manière propre pour le faire retirer. Ils demeurent d'accord que toutes ces choses ou de semblables se peuvent rencontrer dans les animaux, et qu'elles s'y rencontrent effectivement, parce qu'elles ne sont que des propriétés de corps. Et les péripatéticiens en conviennent.

Les cartésiens disent de plus, que dans les hommes l'ébranlement des fibres du cerveau est accompagné du sentiment de chaleur, et que le cours des esprits animaux vers le cœur et vers les viscères est suivi de la passion de haine ou d'aversion ; mais ils nient que ces sentiments et ces passions de l'âme se rencontrent dans les bêtes. Les péripatéticiens assurent au contraire que les bêtes sentent aussi bien que nous cette chaleur, qu'elles ont comme nous de l'aversion pour tout ce qui les incommode, et généralement qu'elles sont capables de tous les sentiments et de toutes les passions que nous ressentons. Les cartésiens ne pensent pas que les bêtes sentent de la douleur ou du plaisir, ni qu'elles aiment ou qu'elles haïssent aucune chose, parce qu'ils n'admettent rien que de matériel dans les bêtes, et qu'ils ne croient pas que les sentiments ni les passions soient des propriétés de la matière, quelle qu'elle puisse être. Quelques péripatéticiens au contraire pensent que la matière est capable de sentiment et de passion, lorsqu'elle est, disent-ils, subtilisée, que les bêtes peuvent sentir par le moyen des esprits animaux, c'est-à-dire par le moyen d'une matière extrêmement subtile et délicate, et que l'âme même n'est capable de sentiment et de passion qu'à cause qu'elle est unie à cette matière.

Ainsi pour résoudre les questions si les bêtes ont une âme, il faut rentrer en soi-même, et considérer avec toute l'attention dont on est capable, l'idée que l'on a de la matière. Et si l'on conçoit que la matière figurée d'une telle manière, comme en carré, en rond, en ovale, soit de la douleur, du plaisir, de la chaleur, de la couleur, de l'odeur, du son, etc., on peut assurer que l'âme des bêtes, quelque matérielle qu'elle soit, est capable de sentir. Si on ne le conçoit pas, il ne le faut pas dire, car il ne faut assurer que ce que l'on conçoit. De même si l'on conçoit que de la matière agitée de bas en haut, de haut en bas, en ligne circulaire, spirale, parabolique, elliptique, etc., soit un amour, une haine, une joie, une tristesse, etc., on peut dire que les bêtes ont les mêmes passions que nous ; si on ne le voit pas, il ne le faut pas dire, à moins qu'on ne veuille parler sans savoir ce qu'on dit. Mais je pense pouvoir assurer qu'on ne croira jamais qu'aucun mouvement de matière puisse être un amour ou une joie, pourvu que l'on y pense sérieusement. De sorte que pour résoudre cette question, si les bêtes sentent, il ne faut qu'avoir soin d'en ôter l'équivoque, comme font ceux qu'on se plaît d'appeler cartésiens, car on la réduira ainsi à une question si simple, qu'une médiocre attention d'esprit suffira pour la résoudre.

Il est vrai que saint Augustin, supposant, selon le préjugé commun à tous les hommes, que les bêtes ont une âme, au moins n'ai-je point lu qu'il l'ait examiné sérieusement dans ses ouvrages, ni qu'il l'ait révoqué en doute, et s'apercevant bien qu'il y a contradiction de dire qu'une âme ou une substance qui pense, qui sent, qui désire, etc., soit matérielle, il a cru que l'âme des bêtes était effectivement spirituelle et indivisible. Il a prouvé, par des raisons très évidentes, que toute âme, c'est-à-dire tout ce qui sent, qui imagine, qui craint, qui désire, etc., est nécessairement spirituel; mais je n'ai point remarqué qu'il ait eu quelque raison d'assurer que les bêtes ont des âmes [1]. Il ne se met pas même en peine de le prouver, parce qu'il y a bien de l'apparence que de son temps il n'y avait personne qui en doutât.

[1] *L. 4, de anima et ejus origine, ch.* 23. *L. de quantitate animæ*, et ailleurs. (Note de Malebranche.)

Présentement qu'il y a des gens qui tâchent de se délivrer entièrement de leurs préjugés, et qui révoquent en doute toutes les opinions qui ne sont point appuyées sur des raisonnements clairs et démonstratifs, on commence à douter si les animaux ont une âme capable des mêmes sentiments et de mêmes passions que les nôtres. Mais il se trouve toujours plusieurs défenseurs des préjugés, qui prétendent prouver que les bêtes sentent, veulent, pensent et raisonnent, même comme nous, quoique d'une manière imparfaite [1].

Les chiens, disent-ils, connaissent leurs maîtres; il les aiment, ils souffrent avec patience les coups qu'ils en reçoivent, parce qu'ils jugent qu'il leur est avantageux de ne les point abandonner; mais pour les étrangers ils les haïssent de telle sorte qu'ils ne peuvent même souffrir d'en être caressés. Tous les animaux ont de l'amour pour leurs petits, et ces oiseaux qui font leurs nids à l'extrémité des branches, font assez connaître qu'ils appréhendent que certains animaux ne les dévorent; ils jugent que ces branches sont trop faibles pour porter leurs ennemis, et assez fortes pour soutenir leurs petits et leurs nids tout ensemble. Il n'y a pas jusqu'aux araignées, et jusqu'aux plus vils insectes, qui ne donnent des marques qu'il y a quelque intelligence qui les anime, car on ne peut s'empêcher d'admirer la conduite d'un animal, qui tout faible qu'il est, trouve moyen d'en surprendre dans ses filets d'autres qui ont des yeux et des ailes, et qui sont assez hardis pour attaquer les plus gros animaux que nous voyons.

Il est vrai que toutes les actions que font les bêtes, marquent qu'il y a une intelligence, car tout ce qui est réglé le marque. Une montre même le marque; il est impossible que le hasard en compose les roues, et il faut que ce soit une intelligence qui en ait réglé les mouvements. On plante une graine à contresens, les racines qui sortaient hors de la terre, s'y enfoncent d'elles-mêmes, et le germe qui était tourné vers la terre, se détourne aussi pour en sortir; cela marque une intelligence. Cette plante se noue d'espace en espace pour se fortifier; elle couvre sa graine d'une peau qui la conserve, elle l'environne

[1] On peut remarquer combien de fois Malebranche revient à cette question de l'âme des bêtes et avec quelle chaleur il défend l'automatisme. C'est l'automatiste le plus déterminé de tous les cartésiens.

de piquants pour la défendre; cela marque une intelligence. Enfin tout ce que nous voyons que font les plantes aussi bien que les animaux, marque certainement une intelligence. Tous les véritables cartésiens l'accordent; mais tous les véritables cartésiens distinguent, car ils ôtent autant que possible l'équivoque des termes.

Les mouvements des bêtes et des plantes marquent une intelligence; mais cette intelligence n'est point de la matière, elle est distinguée des bêtes, comme celle qui arrange les roues d'une montre, est distinguée de la montre. Car enfin cette intelligence paraît infiniment sage, infiniment puissante, et la même qui nous a formés dans le sein de nos mères et qui nous donne l'accroissement auquel nous ne pouvons, par tous les efforts de notre esprit et de notre volonté, ajouter une coudée. Ainsi dans les animaux il n'y a ni intelligence, ni âme, comme on l'entend ordinairement; ils mangent sans plaisir, ils crient sans douleur, ils croissent sans le savoir, ils ne désirent rien, ils ne craignent rien, ils ne connaissent rien, et s'ils agissent d'une manière qui marque intelligence, c'est que Dieu les ayant faits pour les conserver, il a formé leurs corps de telle façon, qu'ils évitent machinalement et sans crainte, tout ce qui est capable de les détruire. Autrement, il faudrait dire qu'il y a plus d'intelligence dans le plus petit des animaux, ou même dans une seule graine que dans le plus spirituel des hommes, car il est constant qu'il y a plus de différentes parties et qu'il s'y produit plus de mouvements réglés, que nous ne sommes capables d'en connaître [1].

Mais comme les hommes sont accoutumés à confondre toutes choses, et qu'ils s'imaginent que leur âme produit dans leur corps presque tous les mouvements et tous les changements qui lui arrivent, ils attachent faussement au mot d'âme l'idée de productrice et de conservatrice du corps. Ainsi, pensant que leur âme produit en eux tout ce qui est absolument nécessaire à la conservation de leur vie, quoiqu'elle ne sache pas même comment le corps qu'elle anime est composé, ils jugent qu'il faut nécessairement qu'il y ait une âme dans les bêtes

[1] C'est un argument dont Descartes s'est plus d'une fois servi contre les adversaires de l'automatisme.

pour y produire tous les mouvements et tous les changements qui leur arrivent, à cause qu'ils sont assez semblables à ceux qui se font dans notre corps ; car les bêtes s'engendrent, se nourrissent, se fortifient comme notre corps; elles boivent, mangent, dorment comme nous, parce que nous sommes entièrement semblables aux bêtes par le corps, et que toute la différence qu'il y a entre nous et elles, c'est que nous avons une âme et qu'elles n'en ont pas. Mais l'âme que nous avons ne forme point notre corps, elle ne digère point nos aliments, elle ne donne point le mouvement et la chaleur à notre sang. Elle sent, elle veut, elle raisonne, elle anime le corps en ce sens qu'elle a des sentiments et des passions qui ont rapport à lui; mais ce n'est point qu'elle se répande dans nos membres pour leur communiquer le sentiment et la vie, car notre corps ne peut rien recevoir de ce qui se rencontre dans notre esprit. Il est donc clair que la raison pour laquelle on ne saurait résoudre la plupart des questions, c'est qu'on ne distingue pas, et qu'on ne pense pas même à distinguer différentes choses qu'un même mot signifie.

Ce n'est pas que l'on ne s'avise quelquefois de distinguer; mais souvent on le fait si mal, qu'au lieu d'ôter l'équivoque des termes, par les distinctions que l'on donne, on ne fait que les rendre plus obscurs. Par exemple, lorsqu'on demande si le corps vit, comment il vit et de quelle manière l'âme raisonnable l'anime, si les esprits animaux, le sang et les autres humeurs vivent; si les dents, les cheveux, les ongles sont animés, etc., on distingue les mots de vivre et d'être animé, en vivre, ou être animé, d'une âme raisonnable, ou d'une âme sensitive, ou d'une âme végétative. Mais cette distinction ne fait que confondre l'état de la question, car ces mots ont eux-mêmes besoin d'explication, et peut-être même que les deux derniers : âme végétative, âme sensitive, sont inexplicables et incompréhensibles de la manière qu'on l'entend ordinairement.

Mais, si l'on veut attacher quelque idée claire et distincte au mot de vie, on peut dire que la vie de l'âme est la connaissance de la vérité et l'amour du bien, ou plutôt que sa pensée est sa vie, et que la vie du corps consiste dans la circulation du sang et dans le juste tempérament des humeurs, ou plutôt que la vie du corps est le mouvement de ses parties propres pour

sa conservation. Et alors les idées attachées au mot de vie étant claires, il sera assez évident, 1° que l'âme ne peut communiquer sa vie au corps, car elle ne peut le faire penser; 2° qu'elle ne peut lui donner la vie par laquelle il se nourrit, il croît, etc., puisqu'elle ne sait pas même ce qu'il faut faire pour digérer ce que l'on mange; 3° qu'elle ne peut le faire sentir, puisque la matière est incapable de sentiment, etc. On peut enfin résoudre sans peine toutes les autres questions que l'on peut faire sur ce sujet, pourvu que les termes qui les énoncent réveillent des idées claires ; et il est impossible de les résoudre, si les idées des termes qui les expriment sont confuses et obscures.

Cependant il n'est pas toujours absolument nécessaire d'avoir des idées qui représentent parfaitement les choses dont on veut examiner les rapports ; il suffit souvent d'en avoir une connaissance imparfaite ou commencée, parce que souvent l'on ne cherche point d'en connaître exactement les rapports. J'explique ceci.

Il y a des vérités ou des rapports de deux sortes ; il y en a d'exactement connus, et d'autres que l'on ne connaît qu'imparfaitement. On connaît exactement le rapport entre un tel carré et un tel triangle, mais on ne connaît qu'imparfaitement le rapport qui est entre Paris et Orléans ; on sait que le carré est égal au triangle, ou qu'il en est double, triple, etc., mais on sait seulement que Paris est plus grand qu'Orléans, sans savoir au juste de combien.

De plus, entre les connaissances imparfaites, il y en a d'une infinité de degrés, et même toutes ces connaissances ne sont imparfaites que par rapport aux connaissances plus parfaites. Par exemple, on sait parfaitement que Paris est plus grand que la place Royale ; et cette connaissance n'est imparfaite que par rapport à une connaissance exacte, selon laquelle on saurait au juste de combien Paris est plus grand que cette place qu'il renferme.

Ainsi il y a des questions de plusieurs sortes, 1° il y en a dans lesquelles on recherche une connaissance parfaite de tous les rapports exacts, que deux ou plusieurs choses ont entre elles.

2° Il y en a dans lesquelles on recherche la connaissance

parfaite de quelque rapport exact qui est entre deux ou plusieurs choses.

3° Il y en a dans lesquelles on recherche une connaissance parfaite de quelque rapport assez rapprochant du rapport exact qui est entre deux ou plusieurs choses.

4° Il y en a dans lesquelles on recherche seulement de reconnaître un rapport assez vague et indéterminé.

Il est évident, 1° que pour résoudre des questions du premier genre, et pour connaître parfaitement tous les rapports exacts de grandeur et de qualité qui sont entre deux ou plusieurs choses, il en faut avoir des idées distinctes qui les représentent parfaitement, et comparer ces choses selon toutes les manières possibles. On peut, par exemple, résoudre toutes les questions qui tendent à découvrir les rapports exacts qui sont entre 2 et 8, parce que 2 et 8 étant exactement connus, on peut les comparer ensemble en toutes les manières nécessaires, pour en reconnaître les rapports exacts de grandeur ou de qualité. On peut savoir que 8 est quadruple de 2, que 8 et 2 sont des nombres pairs, que 8 et 2 ne sont point des nombres carrés.

Il est clair, en second lieu, que pour résoudre des questions du second genre, et pour connaître exactement quelque rapport de grandeur ou de qualité qui est entre deux ou plusieurs choses, il est nécessaire et il suffit d'en connaître très distinctement les faces, selon lesquelles on doit les comparer pour en découvrir le rapport que l'on cherche. Par exemple, pour résoudre quelques-unes des questions qui tendent à découvrir quelques rapports exacts entre 4 et 16, comme que 4 et 16 sont des nombres pairs et des nombres carrés, il suffit de savoir exactement que 4 et 16 se peuvent diviser sans fraction par la moitié, et que l'un et l'autre est le produit d'un nombre multiplié par lui-même, et il est inutile d'examiner quelle est leur véritable grandeur. Car il est évident que pour reconnaître les rapports exacts de qualité qui sont entre les choses, il suffit d'avoir une idée très distincte de leur qualité, sans penser à leur grandeur, et pour reconnaître leurs rapports exacts de grandeur, il suffit de connaître exactement leur grandeur sans rechercher leur véritable qualité.

Il est clair, en troisième lieu, que pour résoudre des questions

du troisième genre, et pour connaître quelque rapport assez approchant du rapport exact qui est entre deux ou plusieurs choses, il suffit d'en connaître à peu près les faces ou les côtés selon lesquels on doit les comparer, pour découvrir le rapport approchant que l'on cherche, soit de grandeur, soit de qualité. Par exemple, je puis savoir évidemment que 8 est plus grand que 2, parce que je puis savoir à peu près la véritable grandeur de 8, mais je ne puis connaître de combien 8 est plus grand que 2, parce que je ne puis connaître exactement la véritable grandeur de 8.

Enfin, il est évident que pour résoudre des questions du quatrième genre, et pour découvrir des rapports vagues et indéterminés, il suffit de connaître les choses d'une manière proportionnée au besoin que l'on a de les comparer pour découvrir les rapports que l'on cherche. De sorte qu'il n'est pas toujours nécessaire pour résoudre toutes sortes de questions, d'avoir des idées très distinctes de leurs termes, c'est-à-dire, de connaître parfaitement les choses que leurs termes signifient. Mais il est nécessaire de les connaître d'autant plus exactement, que les rapports qu'on tâche de découvrir, sont plus exacts et en plus grand nombre. Car, comme nous venons de voir, il suffit dans les questions imparfaites, d'avoir des idées imparfaites des choses qne l'on considère, afin de résoudre ces questions parfaitement, c'est-à-dire selon ce qu'elles contiennent. Et l'on peut même résoudre fort bien des questions, quoique l'on n'ait aucune idée distincte des termes qui les expriment. Car, lorsqu'on demande si le feu est capable de fondre du sel, de durcir de la boue, de faire évaporer du plomb, et mille autres choses semblables, on entend parfaitement ces questions et l'on peut fort bien les résoudre, quoiqu'on n'ait aucune idée distincte du feu, du sel, de la boue, etc., parce que ceux qui font ces demandes veulent seulement savoir si l'on a quelque expérience sensible que le feu ait produit ces effets; c'est pourquoi, selon les connaissances que l'on a tirées de ses sens, on leur répond d'une manière capable de les contenter.

CHAPITRE VIII

Application des autres règles à des questions particulières.

Il y a des questions de deux sortes, de simples et de composées. La résolution des premières ne dépend que de la seule attention de l'esprit aux idées claires des termes qui les expriment. Les autres ne se peuvent résoudre que par comparaison à une troisième ou à plusieurs autres idées. On ne peut découvrir les rapports inconnus qui sont exprimés par les termes de la question, en comparant immédiatement les idées de ces termes, car elles ne peuvent se joindre ou se comparer. Il faut donc une ou plusieurs idées moyennes, afin de faire les comparaisons nécessaires pour découvrir ces rapports, et observer exactement que ces idées moyennes soient claires et distinctes, à proportion que l'on tâche de découvrir des rapports plus exacts et en plus grand nombre.

Cette règle n'est qu'une suite de la première, et elle est d'une égale importance. Car s'il est nécessaire, pour connaître exactement les rapports des choses que l'on compare, d'en avoir des idées claires et distinctes, il est nécessaire pour la même raison, de bien connaître les idées moyennes par lesquelles on prétend faire ces comparaisons, puisqu'il faut connaître distinctement le rapport de la mesure avec chacune des choses que l'on mesure, pour en découvrir les rapports. Voici des exemples.

Lorsqu'on laisse nager librement un petit vase fort léger, dans lequel il y a une pierre d'aimant, si l'on vient à présenter au pôle septentrional de cet aimant le même pôle d'un autre aimant que l'on tient entre ses mains, aussitôt on voit que le premier aimant se retire, comme s'il était poussé par quelque vent violent. Et l'on désire de savoir la cause de cet effet.

Il est assez visible, que pour rendre raison du mouvement de cet aimant, il ne suffit pas de connaître les rapports qu'il a avec l'autre; car, quand même on les connaîtrait parfaitement

tous, on ne pourrait pas comprendre comment ces deux corps se pourraient pousser sans se rencontrer.

Il faut donc examiner quelles sont les choses que l'on connaît distinctement être capables, selon l'ordre de la nature, de remuer quelque corps, car il est question de découvrir la cause naturelle du mouvement de l'aimant, qui est certainement un corps. Ainsi il ne faut point recourir à quelque qualité, à quelque forme ou à quelque entité que l'on ne connaît point clairement être capable de remuer les corps, ni même à quelque intelligence ; car on ne sait point avec certitude que les intelligences soient les causes ordinaires des mouvements naturels des corps, ni même si elles peuvent produire du mouvement.

On sait évidemment que c'est une loi de la nature, que les corps se remuent les uns les autres, lorsqu'ils se rencontrent. Il faut donc tâcher d'expliquer le mouvement de l'aimant par le moyen de quelque corps qui le rencontre. Il est vrai qu'il se peut faire qu'il y ait quelque autre chose qu'un corps qui le remue ; mais si l'on n'a point d'idée distincte de cette chose, il ne faut point s'en servir comme d'un moyen recevable pour découvrir ce qu'on cherche, ni pour l'expliquer aux autres. Car ce n'est pas rendre raison d'un effet, que d'en donner pour cause une chose que personne ne conçoit clairement. Il ne faut donc point se mettre en peine s'il y a, ou s'il n'y a pas quelque autre cause mutuelle du mouvement des corps, que leur mutuelle rencontre ; il faut plutôt supposer qu'il n'y en a point, et considérer avec attention quel corps peut rencontrer et remuer cet aimant.

On voit d'abord que ce n'est pas l'aimant qu'on tient en main, puisqu'il ne touche pas celui qui est remué. Mais parce qu'il n'est remué qu'à l'approche de celui qu'on tient en main, et qu'il ne se remue pas de lui-même, on doit conclure, que bien que ce ne soit pas l'aimant qu'on tient qui le remue, ce doit être quelques petits corps qui en sortent et qui sont poussés par lui vers l'autre aimant.

Pour découvrir ces petits corps, il ne faut pas ouvrir les yeux et s'approcher de cet aimant, car les sens imposeraient à la raison, et l'on jugerait peut-être qu'il ne sort rien de l'aimant, à cause qu'on n'en voit rien sortir. On ne se souvien-

drait peut-être pas, qu'on ne voit pas les vents, même les plus impétueux, ni la matière subtile qui [1] primitivement produit tous les effets naturels. Il faut se tenir ferme à ce moyen très clair et très intelligible, et examiner avec soin tous les effets de l'aimant afin de découvrir comment il peut sans cesse pousser hors de lui ces petits corps, sans qu'il diminue. Car les expériences que l'on fera, découvriront que ces petits corps qui sortent par un côté, rentrent incontinent par l'autre, et elles serviront à expliquer toutes les difficultés que l'on peut former contre la manière de résoudre cette question. Mais il faut bien remarquer qu'on ne devrait pas abandonner ce moyen, quand même on ne pourrait répondre à quelques difficultés appuyées sur l'ignorance où l'on est de beaucoup de choses.

Si l'on ne souhaite pas d'examiner d'où vient que les aimants se repoussent, lorsqu'on leur oppose les mêmes pôles, mais plutôt d'où vient qu'ils s'approchent et qu'ils se joignent l'un à l'autre, lorsque l'on présente le pôle septentrional de l'un au pôle méridional de l'autre, la question sera plus difficile, et un seul moyen ne suffira pas pour la résoudre. Ce n'est point assez de connaître exactement les rapports qui sont entre les pôles de ces deux aimants, ni de recourir au moyen que l'on a pris pour la question précédente, car ce moyen semble au contraire empêcher l'effet dont on chercherait la cause. Il ne faut point aussi recourir à aucune des choses que nous ne connaissons point clairement être les causes naturelles et ordinaires des mouvements corporels, ni nous délivrer de la difficulté de la question par l'idée vague et indéterminée d'une qualité occulte dans les aimants, par laquelle ils s'attirent l'un l'autre, car l'esprit ne peut concevoir clairement qu'un corps en puisse attirer un autre.

L'impénétrabilité des corps fait clairement concevoir que le mouvement se peut communiquer par impulsion, et l'expérience prouve sans aucune obscurité qu'effectivement il se communique par cette voie. Mais il n'y a aucune raison, ni aucune expérience qui démontre clairement le mouvement d'attrac-

[1] On verra en partie la preuve dans le 16e éclaircissement. (Note de Malebranche.)

tion, car dans les expériences qui semblent les plus propres à prouver cette espèce de mouvement, on reconnait visiblement, lorsqu'on en découvre la cause véritable et certaine, que ce qui paraissait se faire par attraction, ne se fait que par impulsion [1]. Ainsi il ne faut point s'arrêter à d'autre communication de mouvement qu'à celle qui se fait par impulsion, puisque cette manière est certaine et incontestable, et qu'il y a du moins quelque obscurité dans les autres qu'on pourrait imaginer. Mais quand on pourrait même démontrer, qu'il y a dans les choses purement corporelles d'autres principes de mouvement que la rencontre des corps, on ne pourrait raisonnablement rejeter celui-ci. L'on doit même s'y arrêter préférablement à tout autre, puisqu'il est le plus clair et le plus évident, et qu'il paraît si incontestable, qu'on ne craint point d'assurer qu'il a été reçu de tous les peuples et dans tous les temps.

L'expérience fait connaître qu'un aimant qui nage librement sur l'eau, s'approche de celui qu'on tient en la main, lorsqu'on lui présente un certain côté ; il faut donc conclure qu'il

est poussé vers lui. Mais comme ce n'est pas l'aimant que l'on tient qui pousse celui qui nage, puisque celui qui nage s'approche de celui que l'on tient, et que cependant celui qui nage ne se remuerait point, si l'on ne lui présentait celui que l'on tient, il est évident qu'il faut recourir au moins à deux moyens

[1] C'est le grand débat entre les newtoniens et les cartésiens, qui a duré pendant presque tout le XVIIIe siècle. Les cartésiens soutiennent l'idée claire de l'impulsion contre l'attraction, qu'ils appellent une idée confuse ou une qualité occulte.

pour expliquer cette question, si l'on veut la résoudre par le principe reçu de la communication des mouvements.

L'aimant *d* s'approche de l'aimant C; donc l'air ou la matière fluide et invisible qui l'environne, le pousse, puisqu'il n'y a point d'autre corps qui le puisse pousser, et c'est là le premier moyen. L'aimant *d* ne s'approche qu'à la présence de l'aimant C, donc il est nécessaire que l'aimant C détermine l'air à pousser l'aimant *d;* et c'est là le second moyen. Il est évident que ces deux moyens sont absolument nécessaires. De sorte que la difficulté est présentement réduite à joindre ensemble ces deux moyens, ce que l'on peut faire en deux manières; ou en commençant par quelque chose de connu dans l'air qui environne l'aimant *d*, ou en commençant par quelque chose de connu dans l'aimant C.

Si l'on connaît que les parties de l'air et de tous les corps fluides sont en continuelle agitation, l'on ne pourra douter qu'elles ne heurtent sans cesse contre l'aimant *d* qu'elles environnent; et parce qu'elles le heurtent également de tous côtés, elles ne le poussent pas plus d'un côté que de l'autre, tant qu'il y a autant d'air ou de matière subtile d'un côté que de l'autre. Les choses étant ainsi, il est facile de juger que l'aimant C empêche qu'il n'y ait autant de cet air dont nous parlons, vers *a* que vers *b*. Mais cela ne se peut faire qu'en répandant quelques autres corps dans l'espace qui est entre C et *d;* il doit donc sortir des petits corps des aimants pour occuper cet espace. Et c'est aussi ce que l'expérience fait voir, lorsqu'on répand de la limaille de fer [1] autour d'un aimant, car cette limaille rend visible le cours de ces petits corps invisibles. Ainsi ces petits corps chassant l'air qui est vers *a*, l'aimant *d* en est moins poussé par ce côté que par l'autre; et par conséquent il doit s'approcher de l'aimant C, puisque tout corps doit se mouvoir du côté d'où il est moins poussé.

Mais si l'aimant *d* n'avait vers le pôle *a* plusieurs pores propres à recevoir les petits corps qui sortent du pôle B de l'autre aimant, et trop petits pour recevoir ceux de l'air tant grossier que subtil, il est évident que ces petits corps étant plus agités que cet air, puisqu'ils le doivent chasser d'entre les aimants,

[1] Voyez les *Principes de la philosophie* de Descartes, 4e partie. (Note de Malebranche.)

ils pousseraient l'aimant *d* et l'éloigneraient de C. Ainsi puisque l'aimant *d* s'approche ou s'éloigne de C, lorsqu'on lui présente différents pôles, il est nécessaire de conclure que les petits corps qui sortent de l'aimant C, passent librement, et sans repousser l'aimant *d*, par le côté *a*, et le repoussent par le côté *b*. Ce que je dis d'un de ces aimants se doit aussi entendre de l'autre.

Il est visible que l'on apprend toujours quelque chose par cette manière de raisonner sur des idées claires et des principes incontestables. Car l'on a découvert que l'air qui environne l'aimant *d* était chassé d'entre les aimants par des corps qui sortent sans cesse de leurs pôles, et qui trouvent leur passage libre par un côté, et fermé par l'autre. Et si l'on voulait découvrir quelle est à peu près la grandeur et la figure des pores de l'aimant par lesquels ces petits corps traversent, il faudrait encore faire d'autres expériences ; mais cela nous conduirait où nous ne voulons pas aller, et où nous pourrions bien nous égarer. On peut consulter sur ces questions les *Principes de la philosophie* de M. Descartes, non pour suivre aveuglément les sentiments de ce savant philosophe, mais pour s'accoutumer à sa méthode de philosopher. Je dis seulement pour répondre à une objection qui frappe d'abord : d'où vient que ces petits corps ne peuvent rentrer dans les pores d'où ils sont sortis, qu'outre une grandeur ou une figure déterminée capable de produire cet effet, l'inflexion des petites branches qui composent ces pores peut obéir en un sens aux petits corps qui les traversent, et se hérisser et leur fermer le passage en un autre sens. Le courant continuel de la matière subtile d'un pôle à l'autre dans les pores de l'aimant, suffit même pour empêcher qu'elle ne rentre par les pores dont elle est sortie, car une partie de cette matière ne peut pas vaincre ce courant pour se faire passage dans les pores dont elle est sortie, ni dans ceux du pôle de même nom, qui ont un courant contraire. De sorte qu'il ne faut point être trop surpris de la différence des pôles de l'aimant, car cette différence peut être expliquée en bien des manières, et il n'y a de la difficulté qu'à reconnaître la véritable.

Si l'on avait tâché de résoudre la question que l'on vient d'examiner en commençant par les petits corps qu'on suppose

sortir de l'aimant C, on aurait trouvé la même chose, et l'on aurait aussi découvert que l'air, tant le grossier que le subtil, est composé d'une infinité de parties qui sont dans une agitation continuelle, car sans cela il serait impossible que l'aimant *d* pût s'approcher de l'aimant C. Je ne m'arrête pas à expliquer ceci, parce qu'il n'y a nulle difficulté.

Voici une question plus composée que les précédentes, et dans laquelle il faut faire usage de plusieurs règles. On demande quelle peut être la cause naturelle et mécanique du mouvement de nos membres.

L'idée de cause naturelle est claire et distincte, si on l'entend comme je l'ai expliqué dans la question précédente; mais le terme de mouvement de nos membres est équivoque et confus, car il y a plusieurs sortes de ces mouvements; il y en a de volontaires, de naturels et de convulsifs. Il y a aussi différents membres dans le corps de l'homme. Ainsi, selon la première règle, je dois demander duquel de ces mouvements on souhaite de savoir la cause. Mais si on laisse la question indéterminée, afin que j'en use à mon choix, j'examine la question de cette sorte.

Je considère avec attention les propriétés de ces mouvements. Et parce que je découvre d'abord que les mouvements volontaires se font d'ordinaire plus promptement que les convulsifs, j'en conclus que leur cause en peut être différente. Ainsi je puis, et je dois par conséquent examiner la question par parties, car elle paraît être de longue discussion.

Je me restreins à ne considérer d'abord que le mouvement volontaire. Et parce que nous avons plusieurs parties qui servent à ces mouvements, je ne m'attache qu'au bras. Je considère donc que le bras est composé de plusieurs muscles, qui ont presque tous quelque action, lorsqu'on lève de terre ou qu'on remue diversement quelques corps ; mais je ne m'arrête qu'à un seul, voulant bien supposer que les autres sont à peu près formés d'une même manière. Je m'instruis de sa composition par quelque livre d'anatomie, ou plutôt par la vue sensible de ses fibres et de ses tendons, que je me fais disséquer par quelque habile anatomiste, à qui je fais toutes les demandes, qui pourront dans la suite me faire naître dans l'esprit quelque moyen de trouver ce que je cherche.

Considérant donc toutes choses avec attention, je ne puis douter que le principe du mouvement de mon bras ne dépende de l'accourcissement des muscles qui le composent. Et si je veux bien, pour ne pas m'embarrasser de trop de choses, supposer selon l'opinion commune, que cet accourcissement se fait par le moyen des esprits animaux qui remplissent le centre de ces muscles, et qui en approchent ainsi les extrémités, toute la question qui regarde le mouvement volontaire, sera réduite à savoir, comment le peu d'esprits animaux qui sont contenus dans un bras, peuvent en enfler subitement les muscles selon les ordres de la volonté, avec une force suffisante pour lever un fardeau de cent pesant et davantage.

Quand on médite ceci avec quelque application, le premier moyen qui se présente à l'imagination, est d'ordinaire celui de quelque effervescence prompte et violente, semblable à celle de la poudre à canon, ou de certaines liqueurs remplies de sel alcali, lorsqu'on les mèle avec celles qui sont raides ou pleines de sel acide. Certaine quantité de poudre à canon est capable, lorsqu'elle s'allume, d'enlever non seulement un fardeau de cent livres, mais une tour et même une montagne. Les tremblements de terre qui renversent des villes, et qui secouent des provinces entières, se font aussi par des esprits qui s'allument sous terre à peu près comme la poudre à canon. Ainsi en supposant dans le bras une cause de la fermentation et de la dilatation des esprits, on pourra dire qu'elle est le principe de cette force qu'ont les hommes pour faire des mouvements si prompts et si violents.

Cependant, comme on doit se défier de ces moyens qui n'entrent dans l'esprit que par les sens, et dont on n'a point de connaissance claire et évidente, on ne doit pas si facilement se servir de celui-ci ; car enfin il ne suffit pas de rendre raison de la force et de la promptitude de nos mouvements par une comparaison. Cette raison est confuse, mais de plus elle est imparfaite ; car on doit expliquer ici un mouvement volontaire, et la fermentation n'est pas volontaire. Le sang se fermente avec excès dans les fièvres, et l'on ne peut l'en empêcher. Les esprits s'enflamment et s'agitent dans le cerveau, et leur agitation ne diminue pas selon nos désirs. Quand un homme remue le bras en diverses façons, il faudrait selon cette explication

qu'il se fît un million de fermentations grandes et petites, promptes et lentes, qui commençassent, et ce qui est encore plus difficile à expliquer, selon cette supposition, qui finissent dans le moment qu'il le veut. Il faudrait que ces fermentations ne dissipassent point toute leur matière, et que cette matière fût toujours prête à prendre feu. Lorsqu'un homme a fait 10 lieues, combien de mille fois faut-il que les muscles qui servent à marcher se soient emplis et vidés? et combien faudrait-il d'esprits si la fermentation les dissipait et les amortissait à chaque pas? Cette raison est donc imparfaite pour expliquer les mouvements de notre corps qui dépendent entièrement de notre volonté.

Il est évident que la question présente consiste dans ce problème des mécaniques : trouver par des machines pneumatiques le moyen de vaincre telle force comme de cent pesant, par une autre force si petite que l'on voudra, comme celle du poids d'une once, et que l'application de cette petite force pour produire son effet dépende de la volonté. Or ce problème est facile à résoudre, et la démonstration en est claire.

On peut le résoudre par un vase qui ait deux ouvertures, dont l'une soit un peu plus de 1600 fois plus grande que l'autre, et dans lesquelles on insère les canons de deux soufflets égaux, et que l'on applique une force 1600 fois seulement plus grande que l'autre au soufflet de la plus grande ouverture, car alors la force 1600 fois plus petite vaincra la plus grande. Et la démonstration en est claire par les mécaniques, puisque les forces ne sont point justement en proportion avec les ouvertures, et que le rapport de la petite force à la petite ouverture, est plus grand que le rapport de la grande force à la grande ouverture.

Mais pour résoudre ce problème par une machine qui représente mieux l'effet des muscles que celle qu'on vient de donner, il faut souffler quelque peu dans un ballon, et appuyer ensuite sur ce ballon à demi enflé de vent, une pierre de 5 ou 600 pesant, ou l'ayant mis sur une table, le couvrir d'un ais, et cet ais d'une fort grosse pierre; ou faire asseoir un homme des plus pesants sur cet ais, en lui donnant même la liberté de se retenir à quelque chose afin de résister à l'enflure du ballon. Car si quelqu'un souffle de nouveau seulement avec la bouche

dans ce ballon, il soulèvera la pierre qui le comprime, ou l'homme qui est assis dessus, pourvu que le canal par lequel le vent entre dans le ballon, ait une soupape qui l'empêche de sortir lorsqu'il faut reprendre haleine. La raison de ceci est que l'ouverture du ballon est si petite, ou doit être supposée si petite par rapport à toute la capacité du même ballon qui résiste par le poids de la pierre, qu'une très petite force est capable d'en vaincre une très grande par cette manière.

Si l'on considère aussi que le souffle seul est capable de pousser une balle de plomb avec violence par le moyen des sarbacanes, à cause que la force du souffle ne se dissipe point et se renouvelle sans cesse, on reconnaîtra visiblement que la proportion nécessaire entre l'ouverture et la capacité du ballon étant supposée, le souffle seul peut vaincre facilement de très grandes forces.

Si donc l'on conçoit que les muscles entiers, ou chacune des fibres qui les composent, ont comme ce ballon une capacité propre à recevoir les esprits animaux, que les pores, par où les esprits s'y insinuent, sont peut-être encore plus petits à proportion que le col d'une vessie ou le trou d'un ballon, que les esprits sont retenus et poussés dans les nerfs à peu près comme le souffle dans les sarbacanes, et que les esprits sont plus agités que l'air des poumons, et poussés avec plus de force dans les muscles qu'il ne l'est dans les ballons, on reconnaîtra que le mouvement des esprits qui se répandent dans les muscles peut vaincre la force des plus pesants fardeaux que l'on porte, et que si on ne peut en porter de plus pesants, le défaut de force ne vient point tant du côté des esprits, que de celui des fibres et des peaux qui composent les muscles, lesquels creveraient si on faisait trop d'effort. D'ailleurs, si l'on prend garde que par les lois de l'union de l'âme et du corps, les mouvements de ces esprits, quant à leur détermination, dépendent de la volonté des hommes, on verra bien que les mouvements des bras doivent être volontaires.

Il est vrai que nous remuons notre bras avec une telle promptitude, qu'il semble d'abord incroyable, que l'épanchement des esprits dans les muscles qui le composent, puisse être assez prompt pour cela. Mais nous devons considérer que ces esprits

sont extrêmement agités, toujours prêts à entrer d'un muscle dans l'autre, et qu'il n'en faut pas beaucoup pour les enfler aussi peu qu'il est nécessaire afin de les remuer seuls, ou lorsque nous levons de terre quelque chose de fort léger; car lorsque nous avons quelque chose de pesant à lever, nous ne le pouvons pas faire avec beaucoup de promptitude. Les fardeaux étant pesants, il faut beaucoup enfler et bander les muscles. Pour les enfler en cette sorte, il faut davantage d'esprits qu'il n'y en a dans les muscles voisins ou antagonistes. Il faut donc quelque peu de temps pour faire venir ces esprits de loin, et pour en pousser une quantité capable de résister à la pesanteur. Ainsi ceux qui sont chargés ne peuvent courir, et ceux qui lèvent de terre quelque chose de pesant, ne le font pas avec autant de promptitude que ceux qui lèvent une paille.

Si l'on fait encore réflexion que ceux qui ont plus de feu, ou un peu de vin dans la tête, sont bien plus prompts que les autres, qu'entre les animaux ceux qui ont les esprits plus agités, comme les oiseaux, se remuent avec plus de promptitude que ceux qui ont le sang froid, comme les grenouilles, et qu'il y en a même quelques-uns comme le caméléon, la tortue, et quelques insectes, dont les esprits sont si peu agités, que leurs muscles ne se remplissent pas plus promptement, qu'un petit ballon dans lequel on soufflerait. Si l'on considère bien toutes ces choses, on pourra peut-être croire que l'explication, que nous venons de donner, est recevable.

Mais encore que cette partie de la question proposée qui regarde les mouvements volontaires, soit suffisamment résolue, on ne doit pas cependant assurer qu'elle le soit entièrement, et qu'il n'y ait rien davantage dans notre corps qui contribue à ces mouvements, que ce qu'on a dit; car apparemment il y a dans nos muscles mille ressorts qui facilitent ces mouvements par celui qu'ils reçoivent de la matière subtile et du sang des artères, lesquels seront éternellement inconnus à ceux mêmes qui devinent le mieux sur les ouvrages de Dieu.

La seconde partie de la question qu'il faut examiner, regarde les mouvements naturels, ou ces sortes de mouvements qui n'ont rien d'extraordinaire, rien de ce qu'ont les mouvements convulsifs; mais qui sont absolument nécessaires à la conservation de la machine, et qui par conséquent ne dépendent point entièrement de nos volontés.

Je considère donc d'abord, avec toute l'attention dont je suis capable, quels sont les mouvements qui ont ces conditions, et s'ils sont entièrement semblables. Mais parce que je reconnais d'abord qu'ils sont presque tous différents les uns des autres, pour ne me pas embarrasser de trop de choses, je ne m'arrête qu'au mouvement du cœur. Cette partie est la plus connue, et ses mouvements sont les plus sensibles. J'examine donc sa structure, et je remarque deux choses entre plusieurs autres. La première, qu'il est composé de fibres comme les autres muscles. La seconde, qu'il a deux cavités très considérables. Je juge donc que son mouvement se peut faire par le moyen des esprits animaux, puisque c'est un muscle, et que le sang s'y fermente et s'y dilate, puisqu'il y a des cavités. Le premier de ces jugements est appuyé sur ce que je viens de dire, et le second sur ce que le cœur est beaucoup plus chaud que toutes les autres parties du corps, que c'est lui qui répand la chaleur avec le sang dans tous nos membres, que ces deux cavités n'ont pu se former ni se conserver par la dilatation du sang ; et qu'ainsi elles servent à la cause qui les a produites. Je puis donc rendre suffisamment raison du mouvement du cœur par les esprits qui l'agitent, et par le sang qui le dilate, lorsque ce sang se fermente ; car encore que la cause que j'apporte de son mouvement, ne soit peut-être pas la véritable, il me paraît certain qu'elle est suffisante pour le produire.

Il est vrai que le principe de la fermentation ou de la dilatation des liqueurs n'est peut-être pas assez connu à tous ceux qui liront ceci, pour prétendre avoir expliqué un effet, lorsqu'on a fait voir en général que sa cause est la fermentation ; mais on ne doit pas résoudre toutes les questions particulières en remontant jusqu'aux premières causes. Ce n'est pas que l'on n'y puisse remonter, et découvrir ainsi le véritable système dont tous les effets particuliers dépendent, pourvu que l'on ne s'arrête qu'aux idées claires ; mais c'est que cette manière de philosopher n'est pas la plus juste ni la plus courte.

Pour faire comprendre ce que je veux dire, il faut savoir qu'il y a des questions de deux sortes. Dans les premières, il s'agit de découvrir la nature et les propriétés de quelque chose. Dans les autres, on souhaite seulement de savoir, si une telle

chose a, ou n'a pas une telle propriété, ou si l'on sait qu'elle a une telle propriété, on veut seulement découvrir quelle en est la cause.

Pour résoudre les questions du premier genre, il faut considérer les c oses dans leur naissance, et les concevoir toujours s'engendrer par les voies les plus simples et les plus naturelles. Pour résoudre les autres, il faut s'y prendre d'une manière bien différente; il faut les résoudre par des suppositions et examiner si ces suppositions font tomber dans quelque absurdité, ou si elles conduisent à quelque vérité clairement connue.

Si l'on veut, par exemple, découvrir quelles sont les propriétés de la *roulette*, ou de quelqu'une des *sections coniques*, il faut considérer ces lignes dans leur génération, et les former selon les voies les plus simples et les moins embarrassées; car c'est là le meilleur et le plus court chemin pour en découvrir la nature et les propriétés. On voit sans peine que la sous-tendante de la roulette est égale au cercle qui l'a formée; et si l'on n'en découvre pas facilement beaucoup de propriétés par cette voie, c'est que la ligne circulaire qui sert à la former n'est pas assez connue. Mais pour les lignes purement mathématiques, ou dont on peut connaître plus clairement les rapports, telles que sont les sections coniques, il suffit pour en découvrir un très grand nombre de propriétés, de considérer ces lignes dans leur génération. Il faut seulement prendre garde, que pouvant s'engendrer par des mouvements réglés en plusieurs manières, toute sorte de génération n'est pas également propre à éclairer l'esprit, que les plus simples sont les meilleures, et qu'il arrive cependant que certaines manières particulières sont plus propres que les autres à démontrer quelques propriétés particulières.

Mais s'il n'est pas question de découvrir en général les propriétés d'une chose, mais de savoir si une chose a une telle propriété. Alors il faut supposer qu'elle l'a effectivement, et examiner avec attention ce qui doit suivre de cette supposition, si elle conduit à une absurdité manifeste, ou bien à quelque vérité incontestable, qui puisse servir de moyen pour découvrir ce qu'on cherche. Et c'est là la manière dont les géomètres se servent pour résoudre leurs problèmes. Ils supposent ce qu'ils cherchent, et ils examinent ce qui en doit arriver. Ils considèrent attentivement les rapports qui résultent de leur supposi-

tion. Ils représentent tous ces rapports qui renferment les conditions du problème par des *équations*, et ils réduisent ensuite ces *équations* selon les règles qu'ils en ont, en sorte que ce qu'il y a d'inconnu se trouve égal à une ou plusieurs choses entièrement connues.

S'il est donc question de découvrir en général la nature du feu et des différentes fermentations, qui sont les causes les plus universelles des effets naturels, je dis que la voie la plus courte et la plus sûre est de l'examiner dans son principe. Il faut considérer la formation des corps les plus agités, et dont le mouvement se répand dans ceux qui se fermentent. Il faut par des idées claires et par les voies les plus simples, examiner ce que le mouvement est capable de produire dans la matière. Et parce que le feu et les différentes fermentations sont des choses fort générales, et qui dépendent par conséquent de peu de causes, il ne sera pas nécessaire de considérer longtemps ce dont la matière est capable, lorsqu'elle est animée par le mouvement, pour reconnaître la nature de la fermentation dans son principe [1], et, l'on apprendra en même temps plusieurs autres choses absolument nécessaires à la connaissance de la physique. Au lieu que si l'on voulait raisonner dans cette question par suppositions, afin de remonter ainsi jusqu'aux premières causes, et jusqu'aux lois de la nature, selon lesquelles toutes choses se forment, on ferait beaucoup de fausses suppositions qui ne serviraient à rien.

On pourrait bien reconnaître que la cause de la fermentation est le mouvement d'une matière invisible, qui se communique aux parties de celle qui s'agite ; car on sait assez que le feu et les différentes fermentations des corps consistent dans leur agitation, et que, par les lois de la nature, les corps ne reçoivent immédiatement leur mouvement que par la rencontre de quelques autres plus agités. Ainsi on pourrait découvrir qu'il y a une matière invisible, dont l'agitation se communique par la fermentation aux corps visibles. Mais il serait moralement impossible, par la voie des suppositions, de découvrir comment cela se fait; et il n'est pas de beaucoup si difficile de le décou-

[1] Voyez le 16e éclaircissement, depuis ce que je dis de la génération du feu jusqu'à la fin. (Note de Malebranche.)

vrir, lorsqu'on examine la formation des éléments ou des corps dont il y a un plus grand nombre de même nature, comme on le peut voir en partie par le système de M. Descartes.

La troisième partie de la question, qui est des mouvements convulsifs, ne sera pas extrêmement difficile à résoudre, pourvu que l'on suppose qu'il y a dans les corps des esprits animaux capables de quelque fermentation, et des humeurs assez pénétrantes pour s'insinuer dans les pores des nerfs, par où les esprits se répandent dans les muscles, pourvu aussi que l'on ne prétende point déterminer quelle est la véritable disposition des parties invisibles qui contribuent à ces mouvements convulsifs.

Lorsque l'on a séparé un muscle du reste du corps, et que l'on le tient par les extrémités, on voit sensiblement qu'il fait effort pour se raccourcir lorsqu'on le pique par le ventre. Il y a de l'apparence que ceci dépend de la construction des parties imperceptibles qui le composent, lesquelles comme autant de ressorts sont déterminées à de certains mouvements par celui de la piqûre. Mais qui pourrait s'assurer d'avoir trouvé la véritable disposition des parties qui servent à produire ce mouvement, et qui pourrait en donner une démonstration incontestable? Certainement cela paraît impossible, quoique peut-être à force d'y penser, l'on puisse imaginer une construction de muscles propre à faire tous les mouvements dont nous les voyons capables. Il ne faut donc point penser à déterminer quelle est la véritable construction des muscles. Mais parce qu'on ne peut raisonnablement douter, qu'il n'y ait des esprits susceptibles de quelque fermentation par le mélange de quelque matière subtile, et que les humeurs âcres et piquantes ne puissent s'insinuer dans les nerfs, on peut le supposer.

Pour résoudre la question proposée, il faut donc examiner d'abord combien il y a de sortes de mouvements convulsifs; et parce que le nombre en paraît indéfini, il faut s'arrêter aux principaux, dont les causes semblent être différentes. Il faut considérer les parties dans lesquelles ils se font, les maladies qui les précèdent et qui les suivent : s'ils se font avec douleur ou sans douleur, et sur toutes choses quelle est leur promptitude et leur violence. Car il y en a qui se font avec promptitude et violence, d'autres avec promptitude sans violence,

et d'autres avec violence sans promptitude, et d'autres enfin sans violence et sans promptitude. Il y en a qui finissent et qui recommencent sans cesse, il y en a qui tiennent les parties raides et sans mouvement pour quelque temps, et il y en a qui en ôtent entièrement l'usage, et qui les défigurent.

Toutes ces choses considérées, il n'est pas difficile d'expliquer en général, comment ces mouvements convulsifs se peuvent faire, après ce qu'on vient de dire des mouvements naturels et des mouvements volontaires. Car si l'on conçoit qu'il se mêle avec les esprits, qui sont contenus dans un muscle, quelque matière capable de les fermenter, ce muscle s'enflera et produira dans cette partie un mouvement convulsif.

Si l'on peut facilement résister à ce mouvement, ce sera une marque que les nerfs ne seront point bouchés par quelque humeur, puisque l'on peut vider le muscle des esprits qui y sont entrés, et les déterminer à enfler le muscle antagoniste. Mais si l'on ne le peut, il faudra conclure que les humeurs piquantes et pénétrantes ont au moins quelque part à ce mouvement. Il peut même quelquefois arriver que ces humeurs soient la cause de ces mouvements convulsifs ; car elles peuvent déterminer le cours des esprits vers certains muscles, en ouvrant les passages qui les y portent, et en fermant les autres, outre qu'elles peuvent en raccourcir les tendons et les fibres en pénétrant leurs pores.

Lorsqu'un poids fort pesant pend au bout d'une corde, on l'élève notablement si l'on mouille seulement cette corde, parce que les parties de l'eau s'insinuant comme autant de petits coins entre les filets dont la corde est composée, elles l'accourcissent en l'élargissant. De même les humeurs pénétrantes et piquantes s'insinuant dans les pores des nerfs, les raccourcissent, tirent les parties qui y sont attachées, et produisent dans le corps des mouvements convulsifs, qui sont extrêmement lents, violents et douloureux, et laissent souvent la partie dans une contorsion extraordinaire pendant un temps considérable.

Pour les mouvements convulsifs qui se font avec promptitude, ils sont causés par les esprits. Mais il n'est pas nécessaire que les esprits reçoivent quelque fermentation, il suffit pour cela, que les conduits par où ils passent, soient plus ouverts par un côté que par un autre.

Quand toutes les parties du corps sont dans leur situation naturelle, les esprits animaux s'y répandent également et promptement par rapport au besoin de la machine, et ils exécutent fidèlement les ordres de la volonté. Mais lorsque les humeurs troublent la disposition du cerveau et qu'elles changent ou remuent diversement les ouvertures des nerfs, ou que pénétrant dans les muscles, elles en agitent les ressorts, les esprits se répandent dans les parties d'une manière toute nouvelle, et produisent des mouvements extraordinaires sans que la volonté y ait part.

Cependant on peut quelquefois par une forte résistance empêcher quelques-uns de ces mouvements, et diminuer même peu à peu les traces qui servent à les produire, quoique l'habitude soit toute formée. Ceux qui prennent garde à eux s'empêchent assez facilement de faire des grimaces, ou de prendre un air ou une posture indécente, quoique le corps y soit disposé; ils surmontent même ces choses, quoiqu'elles soient fortifiées par l'habitude, mais avec beaucoup plus de peine, car il faut toujours les combattre dans leur naissance, et avant que le cours des esprits se soit fait un chemin trop difficile à fermer.

La cause de ces mouvements est quelquefois dans le muscle qui est agité ; c'est quelque humeur qui le pique, ou quelques esprits qui s'y fermentent. Mais on doit juger qu'elle est dans le cerveau, principalement lorsque les convulsions n'agitent pas seulement une ou deux parties du corps en particulier, mais presque toutes, et encore dans plusieurs maladies qui changent la constitution naturelle du sang et des esprits.

Il est vrai qu'un seul nerf ayant quelquefois différentes branches, qui se répandent dans des parties du corps assez éloignées, comme sur le visage et dans les entrailles, il arrive assez souvent que la convulsion, ayant sa cause dans une partie dans laquelle quelqu'une de ses branches s'insinue, se peut communiquer à celles où les autres branches répondent, sans que le cerveau en soit la cause, et que les esprits soient corrompus.

Mais lorsque les mouvements convulsifs sont communs à presque toutes les parties du corps, il est nécessaire de dire, ou que les esprits se fermentent d'une manière extraordinaire, ou que l'ordre et l'arrangement des parties du cerveau est troublé, ou que toutes ces deux choses arrivent. Je ne m'ar-

rête pas davantage à cette question, car elle devient si composée et dépend de tant de choses, lorsqu'on descend dans le particulier, qu'elle ne peut pas facilement servir à expliquer clairement les règles que l'on a données.

Il n'y a point de science qui fournisse davantage d'exemples propres pour faire voir l'utilité de ces règles, que la géométrie, et principalement l'algèbre, car ces deux sciences en sont un usage continuel. La géométrie fait clairement connaître la nécessité qu'il y a à commencer toujours par les choses les plus simples, et qui renferment le moins de rapports. Elle examine toujours ces rapports par des mesures clairement connues. Elle retranche tout ce qui est inutile pour les découvrir; elle divise en partie les questions composées. Elle range ces parties et les examine par ordre. Enfin le seul défaut qui se rencontre dans cette science, c'est, comme j'ai déjà dit ailleurs, qu'elle n'a point de moyen fort propre pour abréger les idées et les rapports qu'on a découverts. Ainsi quoiqu'elle règle l'imagination, et qu'elle rende l'esprit juste, elle n'en augmente pas de beaucoup l'étendue, et elle ne le rend point capable de découvrir des vérités fort composées.

Mais l'algèbre apprenant à abréger continuellement, et de la manière du monde la plus courte, les idées et leurs rapports, elle augmente extrêmement la capacité de l'esprit; car on ne peut rien concevoir de si composé dans les rapports des grandeurs, que l'esprit ne puisse avec le temps le découvrir par les moyens qu'elle fournit, lorsqu'on sait la voie dont il s'y faut prendre.

La cinquième règle et les autres, où il est parlé de la manière d'abréger les idées, ne regardent que cette science : car l'on n'a point dans les autres sciences de manière commode de les abréger ; ainsi je ne m'arrêterai pas à les expliquer. Ceux qui ont beaucoup d'inclination pour les mathématiques, et qui veulent donner à leur esprit toute la force et toute l'étendue dont il est capable, et se mettre ainsi en état de découvrir par eux-mêmes une infinité de nouvelles vérités, s'étant sérieusement appliqués à l'algèbre, reconnaîtront que si cette science est utile à la recherche de la vérité, c'est parce qu'elle observe les règles que nous avons prescrites. Mais j'avertis que par l'algèbre j'entends principalement celle dont M. Descartes et quelques autres se sont servis.

Avant que de finir cet ouvrage, je vais donner un exemple un peu étendu, pour faire mieux connaître l'utilité que l'on peut retirer de tout ce livre. Je représente dans cet exemple les démarches d'un esprit qui, voulant examiner une question assez importante, fait effort pour se délivrer de ses préjugés. Je le fais même tomber d'abord dans quelque faute afin que cela réveille le souvenir de ce que j'ai dit ailleurs; mais son attention le conduisant enfin à la vérité qu'il cherche, je le fais parler positivement, comme un homme qui prétend avoir résolu la question qu'il a examinée.

CHAPITRE IX

Dernier exemple pour faire connaître l'utilité de cet ouvrage. L'on recherche dans cet exemple la cause physique de la dureté ou de l'union des parties des corps les unes avec les autres.

Les corps sont unis ensemble en trois manières : par la *continuité*, par la *contiguïté*, et par une troisième manière qui n'a point de nom particulier, et que j'appellerai du terme général d'*union*.

Par la *continuité*, ou par la cause de la continuité, j'entends ce je ne sais quoi que je tâche de découvrir, qui fait que les parties d'un corps tiennent si fort les unes aux autres, qu'il faut faire effort pour les séparer, et qu'on les regarde comme ne faisant ensemble qu'un tout.

Par la *contiguïté*, j'entends ce je ne sais quoi qui me fait juger ordinairement que deux corps se touchent immédiatement, et qu'il n'y a rien entre eux; mais que je ne juge pas étroitement unis, à cause que je les puis facilement séparer.

Par ce troisième terme, *union*, j'entends encore un je ne sais quoi qui fait que deux verres ou deux marbres, dont on a usé et poli les surfaces en les frottant l'un sur l'autre, s'attachant de telle sorte, qu'encore qu'on les puisse très facilement séparer en les faisant glisser, on a pourtant quelque peine à le faire en un autre sens.

Or, ceci n'est pas *continuité*, puisque ces deux verres ou ces deux marbres étant unis de cette manière, ne sont point conçus comme ne faisant qu'un tout, à cause qu'on les peut séparer en un sens avec beaucoup de facilité. Ce n'est pas

aussi simplement *contiguïté*, quoique cela en approche fort, parce que ces deux parties de verre ou de marbre sont assez étroitement unies, et même beaucoup plus que les parties des corps mous et liquides, comme celles du beurre et de l'eau.

Ces termes ainsi expliqués, il faut présentement chercher la cause qui unit les corps, et les différences qui se trouvent entre la *continuité*, la *contiguïté* et l'*union* des corps selon le sens que j'ai déterminé. Je vais chercher d'abord la cause de la *continuité*, ou quel est ce je ne sais quoi qui fait que les parties d'un corps dur se tiennent si fort les unes aux autres, qu'il faut faire effort pour les séparer, et qu'on les regarde comme ne faisant ensemble qu'un tout. J'espère que cette cause étant trouvée, il n'y aura pas grande difficulté à découvrir le reste.

Il me semble présentement qu'il est nécessaire que ce je ne sais quoi, qui lie les parties même les plus petites de ce morceau de fer que je tiens entre mes mains, soit quelque chose de bien puissant, puisqu'il faut que je fasse un très grand effort pour en rompre une petite partie. Mais ne me trompé-je point? Ne se peut-il pas faire que cette difficulté que je trouve à rompre le moindre petit morceau de fer, vienne de ma faiblesse, et non pas de la résistance de ce fer? Car je me souviens que j'ai fait autrefois plus d'effort que je n'en fais maintenant, pour rompre un morceau de fer pareil à celui que je tiens; et si je tombais malade, il pourrait arriver que, même avec de très grands efforts, je n'en pourrais venir à bout. Je vois bien que je ne dois pas juger absolument de la fermeté dont les parties du fer sont jointes ensemble, par les efforts que je fais à les désunir; je dois seulement juger qu'elles tiennent très fort les unes aux autres, par rapport à mon peu de force, ou qu'elles se tiennent plus fort que les parties de ma chair, puisque les sentiments de douleur que j'ai en faisant trop d'effort, m'avertissent que je désunirai plutôt les parties de mon corps que celles du fer.

Je reconnais donc que, de même que je ne suis point fort, ou faible absolument, le fer ou les autres corps ne sont point durs ou flexibles absolument, mais seulement par la cause qui agit contre eux, et que les efforts que je fais ne peuvent me servir de règle pour mesurer la grandeur de la force qu'il faut

employer pour vaincre la résistance et la dureté du fer; car les règles doivent être invariables, et ces efforts varient selon les temps, selon l'abondance des esprits animaux et la dureté des chairs, puisque je ne puis pas toujours produire les mêmes effets en faisant les mêmes efforts.

Cette réflexion me délivre d'un préjugé que j'avais, qui me faisait imaginer de forts liens pour unir les parties des corps, lesquels liens ne sont peut-être point; et j'espère qu'elle ne me sera pas inutile dans la suite, car j'ai une pente étrange à juger de tout par rapport à moi, et à suivre les impressions de mes sens, à quoi je prendrai garde avec plus de soin. Mais continuons.

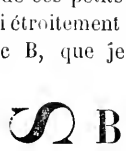
Après avoir pensé quelque temps, et cherché avec quelque application la cause de cette étroite union, sans avoir pu rien découvrir, je me sens porté, par ma négligence et par ma nature à juger, comme plusieurs autres, que c'est la forme des corps qui conserve l'union entre leurs parties, ou l'amitié et l'inclination qu'elles ont pour leurs semblables; car il n'y a rien de plus commode que de se laisser quelquefois séduire, et devenir ainsi tout d'un coup savant à peu de frais.

Mais puisque je ne veux rien croire que je ne sache, il ne faut pas que je me laisse ainsi abattre par ma propre paresse, ni que je me rende à de simples lueurs. Quittons donc ces formes et ces inclinations, dont nous n'avons point d'idées distinctes et particulières, mais seulement de confuses et de générales, que nous ne formons, ce me semble, que par rapport à notre nature, et de l'existence même desquelles plusieurs personnes et peut-être des nations entières ne conviennent pas.

Il me semble que je vois la cause de cette étroite union des parties qui composent les corps durs, sans y admettre autre chose que tout ce que tout le monde convient d'y être, ou tout au moins tout ce que tout le monde conçoit distinctement pouvoir y être. Car tout le monde conçoit distinctement que tous les corps sont composés ou peuvent être composés de petites parties. Ainsi il se pourra faire qu'il y en aura qui seront crochues et branchues et, comme de petits liens, capables d'arrêter fortement les autres, où bien qu'elles s'entrelaceront toutes dans leurs branches, de sorte qu'on ne pourra pas facilement les désunir.

J'ai une grande pente à me laisser aller à cette pensée, et d'autant plus grande que je vois que les parties visibles des corps grossiers s'arrêtent et s'unissent les unes avec les autres de cette manière. Mais je ne saurais trop me défier des préoccupations et des impressions de mes sens. Il faut donc que j'examine encore la chose de plus près, et que je cherche même la raison pourquoi les petites et les dernières parties solides des corps, en un mot les parties mêmes qui composent chacun de ces liens se tiennent ensemble; car elles ne peuvent être unies par d'autres liens encore plus petits, puisque je les suppose solides. Ou bien si je dis qu'elles sont unies de cette sorte, on me demandera avec raison, qui unira ensemble ces autres, et ainsi à l'infini.

De sorte que présentement le nœud de la question est de savoir comment les parties de ces petits liens ou de ces parties branchues peuvent être aussi étroitement unies ensemble qu'elles le sont, A par exemple avec B, que je suppose parties d'un



petit lien. Ou bien, ce qui est la même chose, les corps étant d'autant plus durs qu'ils sont plus solides, et qu'ils ont moins de pores, la question est à présent de savoir, comment les parties d'une colonne composée d'une matière qui n'aurait aucun pore, peuvent être fortement jointes ensemble, et composer un corps très dur. Car on ne peut pas dire que les parties de cette colonne se tiennent par de petits liens, puisqu'étant supposée sans pores elles n'ont point de figures particulières.

Je me sens encore extrêmement porté à dire que cette colonne est dure par sa nature; ou bien que les petits liens dont sont composés les corps durs, sont des atomes, dont les parties ne se peuvent diviser, comme étant les parties essentielles et dernières des corps, et qui sont essentiellement crochues ou branchues, ou d'une figure embarrassante.

Mais je reconnais franchement que ce n'est point expliquer la difficulté, et que quittant les préoccupations et les illusions de mes sens, j'aurais tort de recourir à une forme abstraite, et d'embrasser un fantôme de logique pour la cause que je

cherche ; je veux dire que j'aurais tort de concevoir, comme quelque chose de réel et de distinct, l'idée vague de nature ou d'essence, qui n'exprime que ce que l'on sait, et de prendre ainsi une forme abstraite et universelle, comme une cause physique d'un effet très réel. Car il y a deux choses desquelles je ne me saurais trop défier. La première est l'impression de mes sens, et l'autre est la facilité que j'ai de prendre les natures abstraites et les idées générales de logique pour celles qui sont réelles et particulières, et je me souviens d'avoir été plusieurs fois séduit par ces deux principes d'erreur.

Car pour revenir à la difficulté, il ne m'est pas possible de concevoir comment ces petits liens seraient indivisibles par leur essence et par leur nature, ni par conséquent comment ils seraient inflexibles, puisque au contraire je les conçois très divisibles est nécessairement divisibles par leur essence et par leur nature. Car la partie A est très certainement une substance aussi bien que B ; et par conséquent il est clair que A peut exister sans B, ou séparé de B, puisque les substances peuvent exister les unes sans les autres, parce que autrement elles ne seraient pas des substances.

De dire que A ne soit pas une substance, cela ne se peut ; car je le puis concevoir sans penser à B, et tout ce qu'on peut concevoir seul n'est point un mode, puisqu'il n'y a que les modes ou manières d'être qui ne se puissent concevoir seuls, ou sans les êtres dont ils sont les manières. Donc A n'étant point un mode, c'est une substance, puisque tout être est nécessairement ou une substance, ou bien une manière d'être Car enfin tout ce qui est se peut concevoir seul, ou ne le peut pas ; il n'y a pas de milieu dans les propositions contradictoires; et l'on appelle être ou substance ce qui peut être conçu et par conséquent créé seul. La partie A peut donc exister sans la partie B, et à plus forte raison elle peut exister séparément de B. De sorte que ce lien est divisible en A et en B.

De plus si ce lien était indivisible, ou crochu par sa nature et par son essence, il arriverait tout le contraire de ce que nous voyons par l'expérience, car on ne pourrait rompre aucun corps. Supposons, comme auparavant, qu'un morceau de fer est composé d'une infinité de petits liens qui s'entrelacent les uns dans les autres, dont A a et B b en soient deux.

Je dis qu'on ne pourrait les décrocher, et par conséquent qu'on ne pourrait rompre ce fer. Car pour le rompre, il faudrait plier les liens qui le composent, lesquels cependant sont supposés inflexibles par leur essence et par leur nature.

Que si on ne les suppose point inflexibles, mais seulement indivisibles par leur nature, la supposition ne servira de rien pour résoudre la question. Car alors la difficulté sera de savoir d'où vient que ces petits liens n'obéissent pas à l'effort que l'on fait pour ployer une barre de fer. Cependant si on ne les suppose point inflexibles, on ne doit point les supposer indivisibles. Car si les parties de ces liens pouvaient changer de situation les unes à l'égard des autres, il est visible qu'elles se pourraient séparer, puisqu'il n'y a point de raison pourquoi si une partie peut un peu s'éloigner de l'autre, elle ne le pourra pas tout à fait. Soit donc que l'on suppose ces petits liens inflexibles, soit qu'on les suppose indivisibles, on ne peut par ce moyen résoudre la question. Car soit qu'on les suppose inflexibles, il sera impossible de le rompre, puisque les petits liens qui composent le fer étant embarrassés les uns dans les autres, il sera impossible de les décrocher. Tâchons donc de résoudre la difficulté par des principes clairs et incontestables, et de trouver la raison pourquoi ce petit lien a ces deux parties A B, si fort attachées l'une à l'autre.

Je vois bien qu'il est nécessaire que je divise le sujet de ma méditation par parties, afin que je l'examine plus exactement et avec moins de contention d'esprit, puisque je n'ai pu d'abord d'une simple vue et avec toute l'attention dont je suis capable, découvrir ce que je cherchais. Et c'est ce que je pouvais faire dès le commencement ; car quand les sujets que l'on considère sont un peu cachés, c'est toujours le meilleur de ne les examiner que par parties, et de ne se point fatiguer inutilement sur de fausses espérances de rencontrer heureusement.

Ce que je cherche est la cause de l'étroite union qui se trouve entre les petites parties qui composent le petit lien A B.

Or, il n'y a que trois choses que je conçoive distinctement pouvoir être la cause que je cherche : savoir les parties mêmes de ce petit lien, ou bien la volonté de l'Auteur de la nature, ou enfin les corps invisibles qui environnent ces petits liens. Je pourrais encore apporter pour cause de ces choses la forme des corps, les qualités de dureté, ou quelque qualité occulte, la sympathie qui serait entre les parties de même genre, etc.; mais parce que je n'ai point d'idée distincte de ces belles choses, je ne dois ni ne puis y appuyer mes raisonnements; de sorte que si je ne trouve pas la cause que je cherche dans les choses dont j'ai des idées distinctes, je ne me peinerai pas inutilement à la contemplation de ces idées vagues et générales de logique, et je cesserai de vouloir parler de ce que je n'entends point. Mais examinons la première de ces choses qui peuvent être cause que les parties de ce petit lien sont si fort attachées, savoir les petites parties dont il est composé.

Quand je ne considère que les parties dont les corps durs sont composés, je me sens porté à croire, qu'on [1] ne peut imaginer aucun ciment qui unisse les parties de ce lien, qu'elles-mêmes et leur propre repos; car de quelle nature pourrait-il être? Il ne sera pas une chose qui subsiste de soi-même, car toutes ces petites parties étant des substances, pour quelle raison seraient-elles unies par d'autres substances que par elles-mêmes? Il ne sera pas aussi une qualité différente du repos, parce qu'il n'y a aucune qualité plus contraire au mouvement qui pourrait séparer ces parties que le repos qui est en elles; mais outre les substances et leurs qualités, nous ne connaissons point qu'il y ait d'autres genres de choses.

Il est bien vrai que les parties des corps durs demeurent unies, tant qu'elles sont en repos les unes auprès des autres, et que lorsqu'elles sont une fois en repos, elles continuent par elles-mêmes d'y demeurer autant qu'il se peut. Mais ce n'est pas ce que je cherche, je prends le change. Je ne cherche pas d'où vient que les parties des corps durs sont en repos les unes auprès des autres; je tâche ici de découvrir d'où vient que les parties de ces corps ont force pour demeurer en repos les unes auprès des autres, et qu'elles résistent à l'effort que l'on fait pour les remuer ou les séparer.

[1] *Principes* de Descartes, art. 55 de la seconde partie de ces principes.

Je pourrais [1] pourtant me répondre que chaque corps a véritablement de la force pour continuer de demeurer dans l'état où il est, et que cette force est égale pour le mouvement et pour le repos ; mais que ce qui fait que les parties des corps durs demeurent en repos les unes auprès des autres, et qu'on a de la peine à les séparer et à les agiter, c'est qu'on n'emploie pas assez de mouvement pour vaincre leur repos [2]. Cela est vraisemblable, mais je cherche la certitude, si elle se peut trouver, et non pas la seule vraisemblance. Et comment puis-je savoir avec certitude et avec évidence, que chaque corps a cette force pour demeurer en l'état qu'il est, et que cette force est égale pour le mouvement et pour le repos, puisque la matière paraît au contraire indifférente au mouvement et au repos, et absolument sans aucune force ? Venons donc, comme a fait M. Descartes, à la volonté du Créateur, laquelle est peut-être la force que les corps semblent avoir dans eux-mêmes. C'est la seconde chose que nous avons dit auparavant pouvoir conserver les parties de ce petit lien dont nous parlions, si fort attachées les unes aux autres.

Certainement il se peut faire que Dieu veuille que chaque corps demeure dans l'état où il est, et que sa volonté soit la force qui en unit les parties les unes aux autres, de même que je sais d'ailleurs que c'est sa volonté qui est la force mouvante, laquelle met les corps dans le mouvement. Car puisque la matière ne se peut pas mouvoir par elle-même, il me semble que je dois juger que c'est un esprit, et même que c'est l'Auteur de la nature qui la conserve et qui la met en mouvement, en la conservant successivement en plusieurs endroits par sa simple volonté, puisqu'un être infiniment puissant n'agit point avec des instruments, et que les effets suivent nécessairement de sa volonté.

Je reconnais [3] donc qu'il se peut faire que Dieu veuille que chaque chose demeure en l'état où elle est, soit qu'elle soit en

[1] Descartes, art. 43 de la même partie (Note de Malebranche.)

[2] Ce principe de la physique de Descartes, que le repos est une force véritable ou qu'il a de la force pour résister au mouvement, est vivement combattu par Malebranche, dans toute la suite de ce chapitre, et dans son *Traité des lois du mouvement*.

[3] M. Descartes, art. 31 de la 2e partie.

Art. 45 et dans ceux qui suivent. (Note de Malebranche.)

repos, ou qu'elle soit en mouvement, et que cette volonté soit la puissance naturelle qu'ont les corps pour demeurer dans l'état où ils ont été mis. Si cela est, il faudra, comme a fait M. Descartes, mesurer cette puissance, conclure quels doivent être les effets, et donner ainsi des règles de la force et de la communication des mouvements à la rencontre des différents corps, par la proportion de la grandeur qui se trouve entre les corps, puisque nous n'avons pas d'autre moyen d'entrer dans la connaissance de cette volonté générale et immuable de Dieu, qui fait la différente puissance que les corps ont pour agir et pour se résister les uns aux autres, que leur différente grandeur et leur différente vitesse.

Cependant je n'ai point de preuve certaine que Dieu veuille, par une volonté positive, que les corps demeurent en repos, et il semble qu'il suffit que Dieu veuille qu'il y ait de la matière, afin que non seulement elle existe, mais aussi afin qu'elle existe en repos.

Il n'en est pas de même des mouvements, parce que l'idée d'une matière mue renferme certainement deux puissances ou efficaces, auxquelles elle a rapport, savoir celle qui l'a créée, et de plus celle qui l'a agitée. Mais l'idée d'une matière en repos ne renferme que l'idée de la puissance qui l'a créée, sans qu'il soit nécessaire d'une autre puissance pour la mettre en repos, puisque si on conçoit simplement de la matière sans songer à aucune puissance, on la concevra nécessairement en repos. C'est ainsi que je conçois les choses; j'en dois juger selon mes idées ; et selon mes idées, le repos n'est que la privation du mouvement ; je veux dire que la force prétendue qui fait le repos, n'est que la privation de celle qui fait le mouvement, car il suffit, ce me semble, que Dieu cesse de vouloir qu'un corps soit mû, afin qu'il cesse de l'être, et qu'il soit en repos.

En effet, la raison et mille et mille expériences m'apprennent que si de deux corps égaux en masse, l'un se meut avec un degré de vitesse, et l'autre avec un demi degré, la force du premier sera double de la force du second. Si la vitesse du second n'est que le quart, la centième, la millionième de celle du premier ; le second n'aura que le quart, la centième, la millionième partie de la force du premier. D'où il est aisé de conclure, que si la

vitesse du second est infiniment petite, ou enfin nulle, comme dans le repos, la force du second sera infiniment petite, ou enfin nulle, s'il est en repos. Ainsi il me paraît évident que le repos n'a nulle force pour résister à celle du mouvement.

Mais je me souviens d'avoir ouï dire à plusieurs personnes très éclairées, qu'il leur paraissait que le mouvement était aussi bien la privation du repos, que le repos la privation du mouvement. Quelqu'un même assura par des raisons que je ne pus comprendre, qu'il était plus probable que le mouvement fût une privation que le repos. Je ne me souviens pas distinctement des raisons qu'il apportait, mais cela me doit faire craindre que mes idées ne soient fausses. Car encore que la plupart des hommes disent tout ce qu'il leur plaît sur des matières qui paraissent peu importantes, néanmoins j'ai sujet de croire que les personnes dont je parle prenaient plaisir à dire ce qu'ils concevaient. Il faut donc que j'examine encore mes idées avec soin.

C'est une chose qui me paraît indubitable, et ces messieurs dont je parle en tombaient d'accord, savoir que c'est la volonté de Dieu qui meut les corps. La force donc qu'a cette boule que je vois rouler, c'est la volonté de Dieu qui la fait rouler. Que faut-il présentement que Dieu fasse pour l'arrêter ? Faut-il qu'il veuille par une volonté positive qu'elle soit en repos, ou bien s'il suffit qu'il cesse de vouloir qu'elle soit agitée ? Il est évident que si Dieu cesse seulement de vouloir que cette boule soit agitée, la cessation de cette volonté de Dieu fera la cessation du mouvement de la boule, et par conséquent le repos. Car la volonté de Dieu, qui était la force qui remuait la boule, n'étant plus, cette force ne sera plus, la boule ne sera donc plus mue. Ainsi la cessation de la force du mouvement fait le repos. Le repos n'a donc point de force qui le cause. Ce n'est donc qu'une pure privation qui ne suppose point en Dieu de volonté positive. Ainsi ce serait admettre en Dieu une volonté positive sans raison et sans nécessité, que de donner aux corps quelque force pour demeurer dans le repos.

Mais renversons s'il est possible cet argument. Supposons présentement une boule en repos, au lieu que nous la supposions en mouvement : Que faut-il que Dieu fasse pour l'agiter ? Suffit-il qu'il cesse de vouloir qu'elle soit en repos ? Si cela est,

je n'ai encore rien avancé ; car le mouvement sera aussitôt la privation du repos, que le repos la privation du mouvement. Je suppose donc que Dieu cesse de vouloir qu'elle soit en repos. Mais cela supposé, je ne vois pas que la boule se remue ; et s'il y en a qui conçoivent qu'elle se remue, je les prie qu'ils me disent de quel côté, et selon quel degré de mouvement elle est mue ; certainement il est impossible qu'elle soit mue et qu'elle n'ait point quelque détermination et quelque degré de mouvement, et de cela seul qu'on conçoit que Dieu cesse de vouloir qu'elle soit en repos, il est impossible de concevoir qu'elle aille avec quelque degré de mouvement, parce qu'il n'en est pas de même du mouvement comme du repos. Les mouvements sont d'une infinité de façons, ils sont capables du plus et du moins ; mais le repos n'étant rien, ils ne peuvent différer les uns des autres. Une même boule qui va deux fois plus vite en un temps qu'en un autre, a deux fois plus de force ou de mouvement en un temps qu'en un autre ; mais on ne peut pas dire qu'une même boule ait deux fois plus de repos en un temps qu'en un autre.

Il faut donc en Dieu une volonté positive pour mettre une boule en mouvement, ou pour faire qu'une boule ait une telle force pour se mouvoir, et il suffit qu'il cesse de vouloir qu'elle soit mue, afin qu'elle ne remue plus, c'est-à-dire, afin qu'elle soit en repos. De même qu'afin que Dieu crée un monde, il ne suffit pas qu'il cesse de vouloir qu'il ne soit pas ; mais il est nécessaire qu'il veuille positivement la manière dont il doit être. Mais pour l'anéantir, il ne faut pas que Dieu veuille qu'il ne soit pas, parce que Dieu ne peut pas vouloir le néant par une volonté positive ; il suffit seulement que Dieu cesse de vouloir qu'il soit.

Je ne considère pas ici le mouvement et le repos selon leur être relatif ; car il est visible que des corps en repos ont des rapports aussi réels à ceux qui les environnent que ceux qui sont en mouvement. Je conçois seulement que les corps qui sont en mouvement, ont une force mouvante, et que ceux qui sont en repos, n'ont point de force pour leur repos, parce que le rapport des corps mis à ceux qui les environnent, changeant toujours, il faut une force continuelle pour produire ces changements continuels ; car en effet ce sont ces changements qui

font tout ce qui arrive de nouveau dans la nature. Mais il ne faut point de force pour ne rien faire. Lorsque le rapport d'un corps à ceux qui l'environnent est toujours le même, il ne se fait rien; et la conservation de ce rapport, je veux dire l'action de la volonté de Dieu qui conserve ce rapport, n'est point différente de celle qui conserve le corps même.

S'il est vrai, comme je le conçois, que le repos ne soit que la privation du mouvement, le moindre mouvement, je veux dire celui du plus petit corps agité, renfermera plus de force et de puissance que le repos du plus grand corps. Ainsi le moindre effort ou le plus petit corps que l'on concevra agité dans le vide [1] contre un corps très grand et très vaste, sera capable de mouvoir quelque peu, puisque ce grand corps étant en repos il n'aura aucune puissance pour résister à celle de ce petit corps qui viendra frapper contre lui. De sorte que la résistance que les parties des corps durs font pour empêcher leur séparation vient nécessairement de quelque autre chose que de leur repos.

Mais il faut démontrer par des expériences sensibles ce que nous venons de prouver par des raisonnements abstraits, afin de voir si nos idées s'accordent avec les sensations que nous recevons des objets; car il arrive souvent que de tels raisonnements nous trompent, ou pour le moins qu'ils ne peuvent convaincre les autres, et ceux-là principalement qui sont préoccupés du contraire. L'autorité de M. Descartes fait un si grand effort sur la raison de quelques personnes, qu'il faut prouver en toutes manières que ce grand homme s'est trompé, afin de pouvoir les désabuser. Ce que je viens de dire entre bien dans l'esprit de ceux qui ne l'ont point rempli de l'opinion contraire, et même je vois bien qu'ils trouveront à redire que je m'arrête trop à prouver des choses qui leur paraissent incontestables. Mais les cartésiens méritent bien que l'on fasse effort pour les satisfaire. Les autres pourront passer ce qui sera capable de les ennuyer [2].

[1] Par un corps dans le vide, j'entends un corps tellement séparé des autres tant durs que liquides, qu'il n'y en ait aucun qui aide, ni qui empêche la communication des mouvements. (Note de Malebranche.)

[2] Selon Malebranche, ce faux principe, que le repos a de la force est ce qui gâte le plus la physique de Descartes et influe presque partout dans son système.

Voici donc quelques expériences qui prouvent sensiblement que le repos n'a aucune puissance pour résister au mouvement, et qui par conséquent font connaître que la volonté de l'Auteur de la nature, qui fait la puissance et la force que chaque corps a pour continuer dans l'état dans lequel il est, ne regarde que le mouvement et non point le repos, puisque les corps n'ont aucune force par eux-mêmes.

L'expérience apprend que de fort grands vaisseaux, qui nagent dans l'eau, peuvent être agités par de très petits corps qui viennent heurter contre eux. De là je prétends, malgré toutes les défaites de M. Descartes et des cartésiens, que si ces grands corps étaient dans le vide, ils pourraient encore être agités avec plus de facilité. Car la raison pour laquelle il y a quelque légère difficulté à remuer un vaisseau dans l'eau, c'est que l'eau résiste à la force du mouvement que l'on lui imprime, ce qui n'arriverait pas dans le vide. Et ce qui fait manifestement voir que l'eau résiste au mouvement que l'on imprime au vaisseau, c'est que le vaisseau cesse d'être agité quelque temps après qu'il a été mû ; car cela n'arriverait pas, si le vaisseau ne perdait son mouvement en le communiquant à l'eau, ou si l'eau lui cédait sans lui résister, ou enfin si elle lui donnait de son mouvement. Ainsi, puisqu'un vaisseau agité dans l'eau cesse peu à peu de se mouvoir, c'est une marque indubitable que l'eau résiste à son mouvement, au lieu de le faciliter, comme le prétend M. Descartes, et par conséquent il serait encore infiniment plus facile d'agiter un grand corps dans le vide que dans l'eau puisqu'il n'y aurait point de résistance de la part des corps d'alentour. Il est donc évident que le repos n'a point de force pour résister au mouvement, et que le moindre mouvement contient plus de puissance et plus de force que le plus grand corps en repos; et qu'ainsi on ne doit point comparer la force du mouvement et du repos, par la proportion qui se trouve entre la grandeur des corps qui sont en mouvement et en repos, comme a fait M. Descartes.

Il est vrai qu'il y a quelque raison de croire, qu'un vaisseau est agité, dès qu'il est dans l'eau, à cause du changement continuel qui arrive aux parties de l'eau qui l'environnent, quoiqu'il nous semble qu'il ne change point de place. Et c'est ce qui a fait croire à M. Descartes et à quelques autres, que ce

n'est pas la force toute seule de celui qui le pousse, laquelle le fait avancer dans l'eau; mais qu'ayant déjà reçu beaucoup de mouvement des petites parties du corps liquide qui l'environnent, et qui le poussent également de tous côtés, ce mouvement est seulement déterminé par un nouveau mouvement de celui qui le pousse, de sorte que ce qui agite un corps dans l'eau ne le pourrait pas faire dans le vide. C'est ainsi que M. Descartes et ceux qui sont de son sentiment, défendent les règles du mouvement qu'il nous a données.

Supposons, par exemple, un morceau de bois de la grandeur d'un pied en carré dans un corps liquide; toutes les petites parties du corps liquide agissent et se remuent contre lui, et parce qu'ils le poussent également de tous côtés autant vers A que vers B, il ne peut avancer vers aucun côté. Que si je pousse donc un autre morceau de bois de demi-pied contre le premier du côté A, je vois qu'il avance, et de là je conclus qu'on le pourrait remuer dans le vide avec moins de force que celle dont le morceau de bois le pousse, pour les raisons que je viens de dire. Mais les personnes dont je parle le nient, et ils répondent que ce qui fait que le grand morceau de bois avance dès qu'il est poussé par le petit, c'est que le petit qui ne pourrait le remuer, s'il était seul, étant joint avec les parties du corps liquide qui sont agitées, les détermine à le pousser, et à lui communiquer une partie de leur mouvement. Mais il est visible que, suivant cette réponse, le morceau de bois étant une fois agité, ne devrait point diminuer son mouvement, et qu'il devrait au contraire l'augmenter sans cesse. Car, selon cette réponse, le morceau de bois est plus poussé par l'eau du côté A que du côté B; donc il doit toujours s'avancer. Et parce que cette impulsion est continuelle, son mouvement doit toujours croître. Mais, comme j'ai déjà dit, tant s'en faut que l'eau facilite son mouvement, qu'elle lui résiste sans cesse, et que sa résistance le diminuant toujours, le rend enfin tout à fait insensible.

Il faut prouver à présent que le morceau de bois, qui est également poussé par les petites parties de l'eau qui l'environne, n'a point du tout de mouvement ou de force qui soit capable de le mouvoir, quoiqu'il change continuellement le lieu immédiat, ou que la surface de l'eau qui l'environne ne soit jamais la même

en différents temps. Car s'il est ainsi qu'un corps également poussé de tous côtés comme ce morceau de bois, n'ait point de mouvement, il sera indubitable que c'est seulement la force étrangère qui heurte contre lui qui lui en donne, puisque dans le temps que cette force étrangère le pousse, l'eau lui résiste et dissipe même peu à peu le mouvement qui lui est imprimé, car il cesse peu à peu de se mouvoir. Or cela paraît évident; car un corps également poussé de tous côtés peut être comprimé ; mais certainement il ne peut être transporté, puisque plus une force et moins une égale force est égale à zéro.

Ceux à qui je parle soutiennent, qu'il n'y a jamais dans la nature plus de mouvement en un temps qu'en un autre, et que les corps en repos ne sont mus que par la rencontre de quelques corps agités, qui leur communiquent de leur mouvement. De là je conclus qu'un corps, je suppose créé parfaitement, en repos au milieu de l'eau, ne recevra jamais aucun degré de mouvement ni aucun degré de force, pour se mouvoir, des petites parties de l'eau qui l'entourent, et qui viennent continuellement heurter contre lui, pourvu qu'elles le poussent également de tous côtés, parce que toutes ces petites parties, qui viennent heurter contre lui également de tous côtés, rejaillissant avec tout leur mouvement, elles ne lui en communiquent point ; et par conséquent ce corps doit toujours être considéré comme en repos et sans aucune force mouvante, quoiqu'il change continuellement de surface.

Or la preuve que j'ai, que ces petites parties rejaillissent ainsi avec tout leur mouvement, c'est qu'outre qu'on ne peut pas concevoir la chose autrement, l'eau qui touche ce corps, devrait se refroidir beaucoup ou même se glacer, et devenir à peu près aussi dure qu'est le bois en sa surface, puisque le mouvement des parties de l'eau devrait se répandre également dans les petites parties du corps qu'elles environnent.

Mais pour m'accommoder à ceux qui défendent le sentiment de M. Descartes je veux bien accorder que l'on ne doit point considérer un bateau dans l'eau comme en repos. Je veux aussi que toutes les parties de l'eau qui l'environnent s'accordent toutes au mouvement nouveau que le batelier lui imprime, quoiqu'il ne soit que trop visible, par la diminution du mouvement du bateau, qu'elles lui résistent davantage du côte où

il va, que de celui d'où il a été poussé. Cela toutefois supposé, je dis que de toutes les parties d'eau qui sont dans la rivière, il n'y a, selon M. Descartes, que celles qui touchent immédiatement le bateau du côté d'où il a été poussé qui puissent aider à son mouvement. Car, selon ce philosophe [1], l'eau étant fluide, toutes les parties dont elle est composée n'agissent pas ensemble contre le corps que nous voulons mouvoir. Il n'y a que celles qui en la touchant s'appuient conjointement sur lui. Or celles qui appuient conjointement sur le bateau, et le batelier ensemble, sont cent fois plus petites que tout le bateau. Il est donc visible, par l'explication que M. Descartes donne [2] dans cet article sur la difficulté que nous avons de rompre un clou entre nos mains, qu'un petit corps est capable d'en agiter un beaucoup plus grand que lui. Car enfin nos mains ne sont pas si fluides que de l'eau; et lorsque nous voulons rompre un clou il y a plus de parties iointes ensemble qui agissent conjointement dans nos mains que dans l'eau qui pousse un bateau.

Mais voici une expérience plus sensible. Si l'on prend un ais bien uni, ou quelque autre plan extrêmement dur, que l'on y enfonce un clou à moitié, et que l'on donne à ce plan quelque espèce d'inclination, je dis, que si l'on met une barre de fer cent mille fois plus grosse que ce clou, un pouce ou deux au-dessus de lui, et qu'on la laisse glisser, ce clou ne se rompra point [3]. Et il faut cependant remarquer que, selon M. Descartes [4], toutes les parties de la barre appuient et agissent conjointement sur ce clou, car cette barre est dure et solide. Si donc il n'y avait d'autre ciment que le repos pour unir les parties qui composent le clou, la barre de fer étant cent mille fois plus grosse que le clou, devrait, selon la cinquième règle de M. Descartes, et selon la raison, communiquer quelque peu de son mouvement à la partie du clou qu'elle choquerait, c'est-à-dire le rompre et passer outre, quand même cette barre glisserait par un mouvement très lent. Ainsi il faut chercher une autre cause que le repos des parties pour rendre les corps

[1] Art. 63.
[2] Voyez l'art. 61 de la seconde partie de ses principes.
[3] Art. 63.
[4] Art. 50.

durs ou capables de résister à l'effort que l'on fait lorsqu'on les veut rompre, puisque le repos n'a point de force pour résister au mouvement; et je crois que ces expériences suffisent pour faire connaître que les preuves abstraites que nous avons apportées ne sont point fausses.

Il faut donc examiner la troisième chose que nous avons dit auparavant pouvoir être la cause de l'union étroite qui se trouve entre les parties des corps durs : savoir une matière invisible qui les environne, laquelle étant extrêmement agitée, pousse avec beaucoup de violence les parties extérieures et intérieures de ces corps, et les comprime ainsi de telle sorte, que pour les séparer, il faut avoir plus de force que n'en a cette matière invisible laquelle est extrêmement agitée.

Il semble que je puis conclure que l'union des parties, dont les corps durs sont composés, dépend de la matière subtile qui les environne et qui les comprime, puisque les deux autres choses que l'on peut penser être les causes de cette union, ne le sont véritablement point comme nous venons de voir. Car puisque je trouve de la résistance à rompre un morceau de fer, et que cette résistance ne vient point du fer ni de la volonté de Dieu, comme je crois l'avoir prouvé, il faut nécessairement qu'elle vienne de quelque matière invisible, qui ne peut être autre que celle qui l'environne immédiatement et qui le comprime. J'explique et je prouve ce sentiment.

Lorsqu'on prend une boule [1] de quelque métal, creuse au dedans et coupée en deux hémisphères, que l'on joint ces deux hémisphères en collant une petite bande de cire à l'endroit de leur union, et que l'on en tire l'air, l'expérience apprend que ces deux hémisphères se joignent l'une à l'autre de telle sorte que plusieurs chevaux que l'on y attelle par le moyen de quelques boucles les uns d'un côté, les autres de l'autre, ne peuvent les séparer, supposé que les hémisphères soient grandes à proportion du nombre des chevaux. Cependant si on y laisse rentrer l'air, une seule personne les sépare sans aucune difficulté. Il est facile de conclure de cette expérience, que ce qui unissait si fortement ces deux hémisphères l'une avec l'autre,

[1] Voyez les expériences de Magdebourg, Otto de Guéricke, liv. 3. (Note de Malebranche.)

venait de ce qu'étant comprimées à leur surface extérieure et convexe par l'air qui les environnait, elles ne l'étaient point en même temps dans leur surface concave et intérieure. De sorte que l'action des chevaux qui tiraient les deux hémisphères de deux côtés, ne pouvait pas vaincre l'effort d'une infinité de petites parties d'air qui leur résistaient, en pressant ces deux hémisphères. Mais la moindre force est capable de les séparer, lorsque l'air étant rentré dans la sphère de cuivre, pousse les surfaces concaves et intérieures, autant que l'air de dehors presse les surfaces extérieures et convexes.

Que si au contraire on prend une vessie de carpe, et qu'on la mette dans un vase dont on tire l'air, cette vessie étant pleine d'air crève et se rompt, parce qu'alors il n'y a point d'air au dehors de la vessie qui résiste à celui qui est dedans. C'est encore pour cela que deux plans de verre ou de marbre ayant été usés les uns sur les autres se joignent, en sorte qu'on sent de la résistance à les séparer en un sens, parce que ces deux parties de marbre sont pressées et comprimées par l'air de dehors qui les environne et ne sont point si fort poussées par le dedans. Je pourrais apporter une infinité d'autres expériences pour prouver que l'air grossier qui appuie sur les corps qu'il environne unit fortement leurs parties; mais ce que j'ai dit suffit pour expliquer nettement ma pensée sur la question présente.

Je dis donc que ce qui fait que les parties des corps durs et de ces petits liens, dont j'ai parlé auparavant, sont si fort unies les unes avec les autres, c'est qu'il y a d'autres petits corps au dehors infiniment plus agités que l'air grossier que nous respirons, qui les poussent et qui les compriment, et que ce qui fait que nous avons de la peine à les séparer n'est pas leur repos [1], mais l'agitation de ces petits corps qui les environnent et qui les compriment. De sorte que ce qui résiste au mouvement n'est pas le repos qui n'en est que la privation et qui n'a de soi aucune force, mais quelque mouvement contraire qu'il faut vaincre.

Cette simple exposition de mon sentiment paraît peut-être raisonnable ; néanmoins je prévois bien que plusieurs per-

[1] Voyez le 16e éclaircissement vers la fin où je suppute la force centrifuge des tourbillons de la matière subtile. (Note de Malebranche.)

sonnes auront beaucoup de peine à y entrer. Les corps durs font une si grande impression sur nos sens lorsqu'ils nous frappent, ou que nous faisons effort pour les rompre, que nous sommes portés à croire que leurs parties sont unies bien plus étroitement qu'elles ne le sont en effet. Et au contraire les petits corps que j'ai dit les environner, auxquels j'ai donné la force de pouvoir causer cette union, ne faisant aucune impression sur nos sens, semblent être trop faibles pour produire un effet si sensible.

Mais, pour détruire ce préjugé qui n'est fondé que sur les impressions de nos sens, et sur la difficulté que nous avons d'imaginer des corps plus petits et plus agités que ceux que nous voyons tous les jours, il faut considérer que la dureté des corps ne se doit pas mesurer par rapport à nos mains ou aux efforts que nous sommes capables de faire, qui sont différents en divers temps. Car enfin, si la plus grande force des hommes n'était presque rien en comparaison de celle de la matière subtile, nous aurions grand tort de croire que les diamants et les pierres les plus dures ne peuvent avoir pour cause de leur dureté, la compression des petits corps très agités qui les environnent. Or on reconnaîtra visiblement que la force des hommes est très peu de chose, si l'on considère que la puissance qu'ils ont de mouvoir leur corps en tant de manières, ne vient que d'une très petite fermentation de leur sang, laquelle en agite quelque peu les petites parties et produit ainsi les esprits animaux. Car c'est l'agitation de ces esprits qui fait la force de notre corps, et qui nous donne le pouvoir de faire ces efforts que nous regardons sans raison comme quelque chose de fort grand et de fort puissant.

Mais il faut bien remarquer que cette fermentation de notre sang n'est qu'une fort petite communication du mouvement de cette matière subtile dont nous venons de parler ; car toutes les fermentations des corps visibles ne sont que des communications du mouvement des corps invisibles, puisque tout corps reçoit son agitation de quelque autre. Il ne faut donc pas s'étonner si notre force n'est pas si grande que celle de cette même matière subtile dont nous la recevons. Mais si notre sang se fermentait aussi fort dans notre cœur, que la poudre à canon se fermente et s'agite lorsqu'on y met le feu, c'est-à-dire,

si notre sang recevait une communication du mouvement de la matière subtile aussi grande que celle que la poudre à canon reçoit, nous pourrions faire des choses extraordinaires avec assez de facilité, comme rompre du fer, renverser une maison, etc., pourvu que l'on suppose qu'il y eût une proportion convenable entre nos membres et du sang agité de cette sorte. Nous devons donc nous défaire de notre préjugé, et ne nous point imaginer, selon l'impression de nos sens, que les parties des corps durs soient si fort unies les unes avec les autres, à cause que nous avons bien de la peine à les rompre.

Que si nous considérons d'ailleurs les effets du feu dans les mines, dans la pesanteur des corps, et dans plusieurs autres effets de la nature, qui n'ont point d'autre cause que l'agitation de ces corps invisibles, comme M. Descartes l'a prouvé en plusieurs endroits, nous reconnaîtrons manifestement qu'il n'est point au-dessus de leur force d'unir et de comprimer ensemble les parties des corps durs aussi fortement qu'elles le sont. Car enfin je ne crains point de dire qu'un boulet de canon, dont le mouvement paraît si extraordinaire, ne reçoit pas même la centième et peut-être la millième partie du mouvement de la matière subtile qui l'environne.

On ne doutera pas de ce que j'avance si l'on considère premièrement que la poudre à canon ne s'enflamme pas toute ni dans le même instant. Secondement, que quand elle prendrait feu toute et dans le même instant, elle nage fort peu de temps dans la matière subtile. Or les corps qui nagent très peu de temps dans les autres, n'en peuvent pas recevoir beaucoup de mouvement, comme on le peut voir dans les bateaux qu'on abandonne au cours de l'eau lesquels ne reçoivent que peu à peu leur mouvement. En troisième lieu, principalement, parce que chaque partie de la poudre ne peut recevoir que le mouvement auquel la matière subtile s'accorde; car l'eau ne communique au bateau que le mouvement direct qui est commun à toutes les parties, et ce mouvement-là est d'ordinaire très petit par rapport aux autres.

Je pourrais encore prouver la grandeur du mouvement de la matière subtile à ceux qui reçoivent les principes de M. Descartes, par le mouvement de la terre et la pesanteur des corps, et je tirerais même de là des preuves assez certaines et assez

exactes, mais cela n'est pas nécessaire à mon sujet. Il suffit, afin que sans avoir vu les ouvrages de M. Descartes, on ait une preuve suffisante de l'agitation de la matière subtile, que je donne pour cause de la dureté des corps, il suffit, dis-je, de lire avec quelque application ce que j'en ai déjà dit dans le livre IV, chapitre 2, nombre 5, ou plutôt ce que j'en dirai dans le 16e éclaircissement, nombre 11, jusqu'à la fin.

Étant donc présentement délivrés des préjugés qui nous portaient à croire que nos efforts sont bien puissants, et que celui de la matière subtile qui environne les corps durs et qui les comprime, est fort faible; étant d'ailleurs persuadés de l'agitation violente de cette matière par les choses que j'ai dites de la poudre à canon, il ne sera pas difficile de voir qu'il est absolument nécessaire, que cette matière doit être cause de la dureté des corps ou de cette résistance que nous sentons lorsque nous nous efforçons de les rompre.

Or, comme il y a toujours beaucoup de parties de cette matière invisible qui entre et qui circule dans les pores des corps durs, elles ne les rendent pas seulement durs, comme nous venons d'expliquer; mais de plus elles sont cause qu'il y en a quelques-uns qui font ressort et se redressent, d'autres qui demeurent ployés, d'autres qui sont fluides [1] et liquides; et enfin elles sont cause non seulement de la force que les parties des corps durs ont pour demeurer les unes auprès des autres, mais aussi de celle que les parties des corps fluides ont de s'en séparer; c'est-à-dire que c'est elle qui rend quelques corps durs et quelques autres fluides : durs, lorsque leurs parties se touchent immédiatement; fluides, lorsque leurs parties ne se touchent point, et que la matière subtile glisse entre elles.

Je ne m'arrêterai point aussi à résoudre un très grand nombre de difficultés, que je prévois pouvoir être faites contre ce que je viens d'établir, parce que si ceux qui les font n'ont point de connaissance de la véritable physique, je ne ferais que les ennuyer et les fâcher, au lieu de les satisfaire; mais si ce sont des personnes éclairées, leurs objections étant très fortes je ne pourrais y répondre qu'avec un grand nombre de

[1] Il est nécessaire de lire ce que je dis de la mesure et des efforts de la matière subtile dans le 16e éclaircissement, nombre 14 et suivants, pour comprendre distinctement ce que je viens de dire. (Note de Malebranche.)

figures et de longs discours. De sorte que je crois devoir prier ceux qui trouveront quelque difficulté dans les choses que je viens de dire, de relire avec plus de soin ce chapitre et le 16e éclaircissement; car j'espère que, s'ils le lisent et s'ils méditent comme il faut, toutes leurs objections s'évanouiront. Mais enfin s'ils trouvent que ma prière soit incommode, qu'ils se reposent, car il n'y a pas grand danger d'ignorer la cause de la dureté des corps.

Je ne parle point ici de la *contiguïté;* car il est visible que les choses contiguës se touchent si peu, qu'il y a toujours beaucoup de matière subtile qui passe entre elles, et qui faisant effort pour continuer son mouvement en ligne droite les empêche de s'unir.

Pour l'*union* qui se trouve entre deux marbres qui ont été polis l'un sur l'autre, je l'ai expliquée, et il est facile de voir, que quoique la matière subtile passe toujours entre ces deux parties si unies qu'elles soient, l'air n'y peut passer, et qu'ainsi c'est son poids qui comprime, et qui presse ces deux parties de marbre l'une sur l'autre, et qui fait qu'on a quelque peine à les désunir, si l'on ne les fait glisser de travers.

Il est visible de tout ceci que la continuité, la contiguïté et l'union des deux marbres ne feraient que la même chose dans le vide ; car nous n'en avons point aussi d'idées différentes, de sorte que c'est dire ce qu'on n'entend point, que de les faire différer absolument, et non par rapport aux corps qui les environnent.

Voici présentement quelques réflexions sur le sentiment de M. Descartes, et sur l'origine de son erreur. J'appelle son sentiment une erreur, parce que je ne trouve aucun moyen de défendre ce qu'il dit des règles du mouvement et de la cause de la dureté des corps, vers la fin de la seconde partie de ses *Principes* en plusieurs endroits, et qu'il me semble avoir assez éprouvé la vérité du sentiment qui lui est contraire. Je vais donner les règles du mouvement que l'expérience confirme, et les raisons de ces règles.

Ce grand homme concevant très distinctement que la matière ne peut pas se mouvoir par elle-même, et que la force mouvante naturelle de tous les corps n'est autre chose que la volonté générale de l'Auteur de la nature, et qu'ainsi la communication

des mouvements des corps à leur rencontre mutuelle ne peut venir que de cette même volonté, il s'est laissé aller à cette pensée, qu'on ne pouvait donner les règles de la différente communication des mouvements, que par la proportion qui se trouve entre les différentes grandeurs des corps qui se choquent, puisqu'il n'est pas possible de pénétrer les desseins et la volonté de Dieu. Et parce qu'il a jugé que chaque chose avait de la force pour demeurer dans l'état où elle était, soit qu'elle fût en repos, à cause que Dieu, dont la volonté fait cette force, agit toujours de la même manière, il a conclu que le repos avait autant de force que le mouvement. Ainsi, il a mesuré les effets de la force du repos par la grandeur du corps en repos, comme ceux de la force du mouvement : ce qui lui a fait donner les règles de la communication du mouvement qui sont dans ses *Principes*, et la cause de la dureté des corps que j'ai tâché de réfuter.

Il est assez difficile de ne se point rendre à l'opinion de M. Descartes, quand on l'envisage du même côté que lui, et qu'on ne fait pas attention, que quand même il faudrait en Dieu une volonté positive et efficace, pour le repos aussi bien que pour le mouvement, il ne s'ensuit point que celle qui ferait le repos fût égale à celle qui produirait le mouvement, Dieu ayant pu subordonner l'une à l'autre, et vouloir que la première cédât toujours à la seconde.

Je ne m'étonne donc pas de ce que M. Descartes a eu cette pensée, car il est difficile de penser à tout; mais je m'étonne seulement de ce qu'il ne l'a pas corrigée, lorsqu'ayant poussé plus avant ses connaissances, il a reconnu l'existence et quelques effets de la matière subtile qui environne les corps, je suis surpris de ce que, dans l'article 132 de la quatrième partie, il attribue la force qu'ont certains corps pour se redresser à cette matière subtile, et que dans les articles 55 et 43 de la deuxième partie et ailleurs, il ne lui attribue pas leur dureté ou la résistance qu'ils font, lorsqu'on tâche de les ployer et de les rompre, mais seulement au repos de leurs parties. Il me paraît évident que la cause qui redresse et qui rend raides certains corps, est la même que celle qui leur donne la force de résister lorsqu'on les veut rompre; car enfin la force qu'on emploie pour rompre de l'acier ne diffère qu'insensiblement de

celle par laquelle on le ploie jusqu'à ce qu'il soit près de se rompre.

Je ne veux point apporter ici beaucoup de raisons que l'on peut dire pour prouver ces choses, ni répondre à quelques difficultés qu'on pourrait former sur ce qu'il y a des corps durs qui ne font point sensiblement ressort, et que l'on a cependant quelque difficulté à ployer. Car il suffit pour faire évanouir ces difficultés, de considérer que la matière subtile ne peut pas facilement se faire des chemins nouveaux dans les corps qui se rompent lorsqu'on les ploie, comme dans le verre et dans l'acier trempé, et qu'elle le peut plus facilement dans les corps qui sont composés de parties branchues et qui ne sont point cassants comme dans l'or et dans le plomb, et qu'enfin il n'y a aucun corps dur qui ne fasse quelque peu de ressort.

Il est assez difficile de se persuader que M. Descartes ait cru positivement que la cause de la dureté fût différente de celle qui fait le ressort, et ce qui paraît plus vraisemblable, c'est qu'il n'a pas fait assez de réflexion sur cette matière. Quand on a médité longtemps sur quelque sujet, et que l'on s'est satisfait sur les choses que l'on voulait savoir, souvent on n'y pense plus. On croit que les pensées que l'on en a eues sont des vérités incontestables qu'il est inutile d'examiner davantage. Mais il y a dans l'homme tant de choses qui le dégoûtent de l'application, qui le portent à des consentements trop précipités, et qui le rendent sujet à l'erreur, qu'encore que l'esprit demeure apparemment satisfait, il n'est pas toujours bien informé de la vérité. M. Descartes était homme comme nous; on ne vit jamais plus de solidité, plus de justesse, plus d'étendue, et plus de pénétration d'esprit, que celle qui paraît dans ses ouvrages, je l'avoue, mais il n'était pas infaillible. Ainsi il y a apparence qu'il est demeuré si fort persuadé de son sentiment, qu'il n'a pas fait réflexion qu'il assurait quelque chose dans la suite de ses *Principes* qui y était contraire. Il l'avait appuyé sur des raisons très spécieuses et très vraisemblables; mais telles cependant, qu'il n'était point comme forcé par elles de s'y rendre. Il pouvait encore suspendre son jugement, et par conséquent il le devait. Il ne suffisait pas d'examiner dans un corps dur ce qui peut y être qui le rende tel, il devait aussi penser aux corps invisibles qui peuvent le rendre

dur, comme il y a pensé à la fin de ses *Principes* de philosophie, lorsqu'il leur attribue la cause du ressort; il devait faire une division exacte, et qui comprît tout ce qui pouvait contribuer à la dureté des corps. Il ne suffisait pas encore d'en chercher la cause générale dans la volonté de Dieu, ses volontés qui font tout le repos et le mouvement pouvant être subordonnées, celle qui fait le repos à celle qui produit le mouvement des corps. Il devait de plus penser à la matière subtile qui les environne. Car quoique l'existence de cette matière extrêmement agitée ne fût pas encore prouvée dans l'endroit de ses *Principes*, où il parle de la dureté, elle n'était pas aussi rejetée. Il devait donc suspendre son jugement, et se bien ressouvenir que ce qu'il écrivait de la cause de la dureté et des règles du mouvement, devait être revu tout de nouveau, ce que je crois qu'il n'a pas fait avec assez de soin. Ou bien il n'a pas assez considéré la véritable raison d'une chose qu'il est très facile de reconnaître, et qui cependant est de la dernière conséquence dans la physique; je l'explique.

M. Descartes savait bien que pour soutenir son système de la vérité, duquel il ne pouvait peut-être pas douter, il était absolument nécessaire que les grands corps communiquassent toujours de leur mouvement aux petits qu'ils rencontreraient, et que les petits rejaillissent à la rencontre des plus grands, sans une perte pareille du leur. Car sans cela son premier élément n'aurait pas tout le mouvement qu'il est nécessaire qu'il ait pardessus le second, ni le second par-dessus le troisième, et tout son système serait absolument faux, comme le savent assez ceux qui l'ont un peu médité. Mais en supposant que le repos ait force pour résister au mouvement, et qu'un grand corps en repos ne puisse être remué par un autre plus petit que lui, quoiqu'il le heurte avec une agitation furieuse, il est visible que les grands corps doivent avoir beaucoup moins de mouvement qu'un pareil volume de plus petits, puisqu'ils peuvent toujours selon cette supposition communiquer celui qu'ils ont, et qu'ils n'en peuvent pas toujours recevoir des plus petits. Ainsi cette supposition n'étant point contraire à tout ce que M. Descartes avait dit dans ses *Principes*, depuis le commencement jusqu'à l'établissement de ses règles du mouvement, et s'accommodant fort bien avec la suite de ses mêmes principes, il

croyait que les règles du mouvement qu'il pensait avoir démontrées dans leur cause, étaient encore suffisamment confirmées par leurs effets.

Je tombe d'accord avec M. Descartes du fond de la chose : que les grands corps communiquent beaucoup plus facilement leur mouvement que les petits, et qu'ainsi son premier élément est plus agité que le second, et le second que le troisième. Mais la cause en est claire sans avoir égard à sa supposition. Les petits corps et les corps fluides, l'eau, l'air, etc., ne peuvent communiquer à de grands corps, que leur mouvement uniforme et commun à toutes leurs parties ; l'eau d'une rivière ne peut communiquer à un bateau que le mouvement de la descente qui est commun à toutes les petites parties dont l'eau est composée, et chacune de ces petites parties outre ce mouvement commun, en a encore une infinité d'autres particuliers. Ainsi il est visible par cette raison, qu'un bateau, par exemple, ne peut jamais avoir autant de mouvement qu'un égal volume d'eau, puisque le bateau ne peut recevoir de l'eau que le mouvement direct et commun à toutes les parties qui la composent. Si vingt parties d'un corps fluide poussent quelque corps d'un côté, il y en a autant qui le poussent de l'autre ; il demeure donc immobile, et toutes les petites parties du corps fluide dans lequel il nage, rejaillissent sans rien perdre de leur mouvement. Ainsi les corps grossiers, et dont les parties sont unies les unes avec les autres, ne peuvent recevoir que le mouvement circulaire et uniforme du tourbillon de la matière subtile qui les environne.

Il me semble que cette raison suffit pour faire comprendre que les corps grossiers ne sont point si agités que les petits, et qu'il n'est point nécessaire pour expliquer ces choses, de supposer que le repos ait quelque force pour résister au mouvement. La certitude des principes de la philosophie de M. Descartes ne peut donc servir de preuve pour défendre ses règles du mouvement, et il y a lieu de croire que si M. Descartes lui-même avait examiné de nouveau ses principes sans préoccupation, et en pesant des raisons semblables à celles que j'ai dites, il n'aurait pas cru que les effets de la nature eussent confirmé ses règles, et ne serait pas tombé dans la contradiction, en attribuant la dureté des corps durs seulement au repos

de leurs parties, et leur ressort à l'effort de la matière subtile [1].

Au reste, je crois devoir avertir que ce qui gâte le plus la physique de M. Descartes, est ce faux principe que le repos a de la force; car de là il a tiré des règles du mouvement qui sont fausses; de là il a conclu que les boules de son second élément étaient dures par elles-mêmes; d'où il a tiré de fausses raisons de la transmission de la lumière et de la variété des couleurs, de la génération du feu, et donné des raisons fort imparfaites de la pesanteur. En un mot, ce faux principe que le repos a de la force, influe presque partout dans son système qui marque d'ailleurs un génie supérieur aux philosophes qui l'ont précédé; j'espère que l'on conviendra de tout ceci, quand on aura lu et bien conçu tout entier le seizième éclaircissement; j'avoue cependant, que je dois à M. Descartes, ou à sa manière de philosopher, les sentiments que j'oppose aux siens, et la hardiesse de le reprendre.

Conclusion des trois derniers livres.

J'ai, ce me semble, assez fait voir dans le quatrième et cinquième livres, que les inclinations naturelles et les passions des hommes les font souvent tomber dans l'erreur, parce qu'elles ne les portent pas tant à examiner les choses avec soin, qu'à en juger avec précipitation.

Dans le quatrième livre, j'ai montré que l'inclination pour le bien en général, est cause de l'inquiétude de la volonté, que l'inquiétude de la volonté met l'esprit dans une agitation continuelle, et qu'un esprit incessamment agité, est entièrement incapable de découvrir les vérités un peu cachées, que l'amour des choses nouvelles et extraordinaires nous préoccupe souvent en leur faveur, et que tout ce qui porte le caractère de l'infini, est capable d'éblouir notre imagination et de nous séduire. J'ai expliqué comment l'inclination que nous avons pour la grandeur, l'élévation et l'indépendance, nous engage insensiblement dans la fausse érudition, ou dans l'étude de toutes ces sciences

[1] Ce dernier paragraphe, où la fermeté de la critique s'allie si bien avec le respect pour le génie de Descartes, a été ajouté à l'édition de 1712

vaines et inutiles qui flattent notre orgueil secret, parce qu'elles nous font admirer du commun des hommes. J'ai montré que l'inclination pour les plaisirs détourne sans cesse la vue de l'esprit de la contemplation des vérités abstraites, qui sont les plus simples et les plus fécondes, et qu'elle ne lui permet pas de considérer aucune chose avec assez d'attention et de désintéressement pour en bien juger, que les plaisirs étant des manières d'être de notre âme, ils partagent nécessairement la capacité de l'esprit, et qu'un esprit partagé ne peut pleinement comprendre ce qui a quelque étendue. Enfin j'ai fait voir que le rapport et l'union naturelle que nous avons avec tous ceux avec qui nous vivons, est l'occasion de beaucoup d'erreurs dans lesquelles nous tombons et que nous communiquons aux autres, comme les autres nous communiquent celles dans lesquelles ils sont tombés.

Dans le cinquième, en tâchant de donner quelque idée de nos passions, j'ai, ce me semble, assez fait voir qu'elles sont établies pour nous unir à toutes les choses sensibles, et pour nous faire prendre parmi elles la disposition que nous devons avoir pour leur conservation et pour la nôtre; que de même que nos sens nous unissent à notre corps et répandent pour ainsi dire notre âme dans toutes les parties qui le composent, qu'ainsi nos émotions nous font comme sortir hors de nous-mêmes, pour nous répandre dans tout ce qui nous environne ; qu'enfin elles nous représentent sans cesse les choses, non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, pour former des jugements de vérité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous pour former des jugements utiles à la conservation de notre être et de ceux avec lesquels nous sommes unis, ou par la nature, ou par notre volonté.

Après avoir essayé de découvrir les erreurs dans leurs causes, et de délivrer l'esprit des préjugés auxquels il est sujet, j'ai cru qu'enfin il était temps de le préparer à la recherche de la vérité. Ainsi j'ai expliqué dans le sixième livre les moyens qui me semblent les plus naturels pour augmenter l'attention et l'étendue de l'esprit, en montrant l'usage que l'on peut faire de ses sens, de ses passions et de son imagination, pour lui donner toute la force et toute la pénétration dont il est capable. Ensuite, j'ai établi certaines règles qu'il faut nécessairement observer

pour découvrir quelque vérité que ce soit : je les ai expliquées par plusieurs exemples pour les rendre plus sensibles, et j'ai choisi celles qui m'ont paru les plus utiles, ou qui renfermaient des vérités plus fécondes et plus générales, afin qu'on les lût avec plus d'application, et qu'on se les rendît plus sensibles et plus familières.

Peut-être qu'on reconnaîtra, par cet essai de méthode, la nécessité qu'il y a de ne raisonner que sur des idées claires et évidentes, et dont on est intérieurement convaincu, que toutes les nations en conviennent, et de ne passer jamais aux choses composées, avant que d'avoir suffisamment examiné les simples dont elles dépendent.

Que si l'on considère qu'Aristote et ses sectateurs n'ont point observé les règles que j'ai expliquées, comme l'on en doit être convaincu, tant par les preuves que j'en ai apportées, que par la connaissance des opinions des plus zélés défenseurs de ce philosophe; peut-être qu'on méprisera sa doctrine malgré toutes les impressions avantageuses que nous en donnent ceux qui se laissent étourdir par des mots qu'ils n'entendent point.

Mais si l'on prend garde à la manière de philosopher de M. Descartes, on ne pourra douter de sa solidité; car j'ai suffisamment montré qu'il ne raisonne que sur des idées claires et évidentes, et qu'il commence par les choses les plus simples avant que de passer aux plus composées qui en dépendent. Ceux qui liront les ouvrages de ce savant homme, se convaincront pleinement de ce que je dis de lui, pourvu qu'ils les lisent avec toute l'application nécessaire pour les comprendre, et ils sentiront une secrète joie d'être nés dans un siècle et dans un pays assez heureux pour nous délivrer de la peine d'aller chercher, dans les siècles passés, parmi les païens et dans les extrémités de la terre, parmi les barbares ou les étrangers, un docteur pour nous instruire de la vérité, ou plutôt un moniteur assez fidèle pour nous disposer à en être instruits [1].

Néanmoins, comme on ne doit pas se mettre fort en peine de savoir les opinions des hommes, quand même on serait

[1] Quel plus grand et plus bel éloge de Descartes, en même temps que de la liberté de la pensée! Nous n'avons pas affaire à un cartésien jurant sur la parole du maître.

convaincu d'ailleurs qu'ils auraient découvert la vérité, je serais bien fâché que l'estime que je parais avoir ici pour M. Descartes, préoccupât personne en sa faveur, et que l'on se contentât de lire et de retenir ses opinions, sans se soucier d'être éclairé de la lumière de la vérité. Ce serait alors préférer l'homme à Dieu, le consulter à la place de Dieu, et se contenter des réponses obscures d'un philosophe qui ne nous éclaire point, pour éviter la peine qu'il y a d'interroger par la méditation, celui qui nous répond et qui nous éclaire tout ensemble.

C'est une chose indigne que de se rendre partisan de quelque secte que ce soit, et que d'en regarder les auteurs comme s'ils étaient infaillibles. Aussi M. Descartes voulant plutôt rendre les hommes disciples de la vérité que sectateurs entêtés de ses sentiments, avertit expressément : « Qu'on n'ajoute point du tout de foi à ce qu'il a écrit, et qu'on n'en reçoive que ce que la force et l'évidence de la raison pourra contraindre d'en croire [1]. » Il ne veut pas, comme quelques philosophes, qu'on le croie sur sa parole; il se souvient toujours qu'il est homme, et que ne répandant la lumière que par réflexion, il doit tourner les esprits de ceux qui veulent être éclairés comme lui, vers la raison souveraine qui seule peut les rendre plus parfaits par le don de l'intelligence. La principale utilité que l'on peut tirer de l'application à l'étude, est de se rendre l'esprit plus juste, plus eclairé, plus pénétrant et plus propre à découvrir toutes les vérités que l'on souhaite de savoir. Mais ceux qui lisent les philosophes pour en retenir les opinions et pour les débiter aux autres, ne s'approchent point de celui qui est la vie et la nourriture de l'âme ; leur esprit s'affaiblit et s'aveugle par le commerce qu'ils ont avec ceux qui ne peuvent ni les éclairer ni les fortifier. Ils se remplissent d'une fausse érudition dont le poids les accable, et dont l'éclat les éblouit; et s'imaginant devenir fort savants, lorsqu'ils se remplissent la tête des opinions des anciens philosophes, ils ne font pas réflexion qu'ils se rendent disciples de ceux que saint Paul dit être devenus fous en s'attribuant le nom de sages : « DICENTES se esse sapientes stulti facti sunt. »

La méthode que j'ai donnée, peut, ce me semble, beaucoup

[1] A la fin des *Principes*.

servir à ceux qui veulent faire usage de leur raison, ou recevoir de Dieu les réponses qu'il donne à tous ceux qui savent bien l'interroger; car je crois avoir dit les principales choses qui peuvent fortifier et conduire l'attention de l'esprit, laquelle est la prière naturelle que l'on fait au véritable Maître de tous les hommes, pour en recevoir quelque instruction.

Mais comme cette voie naturelle de rechercher la vérité est fort pénible, et qu'elle n'est ordinairement utile que pour résoudre des questions de peu d'usage, et dont la connaissance sert plus souvent à flatter notre orgueil, qu'à perfectionner notre esprit, je crois, pour finir utilement cet ouvrage, devoir dire que la méthode la plus courte et la plus assurée pour découvrir la vérité et pour s'unir à Dieu de la manière la plus pure et la plus parfaite qui se puisse, c'est de vivre en véritable chrétien; c'est de suivre exactement les préceptes de la vérité éternelle qui ne s'est unie avec nous que pour nous réunir avec elle; c'est d'écouter plutôt notre foi que notre raison, et tendre à Dieu, non tant par nos forces naturelles qui depuis le péché sont toutes languissantes, que par le secours de la foi, par laquelle seule Dieu veut nous conduire dans cette lumière immense de la vérité qui dissipera toutes nos ténèbres. Car enfin il vaut beaucoup mieux, comme les gens de bien, passer quelques années dans l'ignorance de certaines choses, et se trouver en un moment éclairés pour toujours, que d'acquérir par les voies naturelles avec beaucoup d'application et de peine, une science fort imparfaite, et qui nous laisse dans les ténèbres pendant toute l'éternité.

LOIS GÉNÉRALES

DE LA COMMUNICATION DES MOUVEMENTS

AVERTISSEMENT

Comme les lois du mouvement doivent être différentes selon les diverses suppositions qu'on peut faire, tant sur la nature des corps qui se choquent, et de la matière fluide qui les environne, que sur les principes dont on tire ces lois, je divise ce petit traité en deux parties. Dans la première, je suppose que les corps qui se choquent sont par eux-mêmes infiniment durs et mus dans le vide, et je prouve quelles doivent être ces lois; non seulement dans la supposition de M. Descartes, que le mouvement ne se perde point, supposition néanmoins que je crois fausse, du moins à l'égard des corps qui ne sont durs que par le ressort, mais encore dans la supposition que les mouvements contraires se détruisent, ce que l'on sait par plusieurs expériences être conforme à la vérité.

Dans la seconde partie de ce traité, je ne fais aucune supposition arbitraire ; je prends les corps tels qu'ils sont naturellement. J'examine quelle est la cause de leur dureté et de leur ressort, je tâche par ce moyen de rendre la raison physique des lois du mouvement que l'expérience nous a apprises ; et mon principal dessein est de prouver clairement que les opérations prescrites pour découvrir le résultat des mouvements des corps après leur choc, représentent nettement à l'esprit les effets naturels du choc, ce qu'on n'a point fait, ce me semble, dans les livres que j'ai lus sur cette matière, quoique cela soit nécessaire pour donner à l'esprit quelque satisfaction.

Ce traité est si concis qu'on le trouvera peut-être obscur. Mais je n'ai pas cru devoir expliquer plus au long des vérités que je ne trouve pas fort utiles, et que la plupart des gens feront fort bien de négliger, pour s'appliquer à quelque chose de meilleur. Il n'y a que la seconde partie qui ait quelque utilité

pour la physique ; l'examen de la première n'est bon que pour s'exercer l'esprit. Mais comme dans la *Recherche de la vérité*[1], j'avais autrefois parlé des lois du mouvement par rapport à celles que M. Descartes nous en a données, l'occasion qui s'est présentée de cette nouvelle édition m'a porté à examiner ce sujet de plus près.

Ce savant philosophe, à qui je dois plus qu'à tous les autres ensemble, le peu d'ouverture que j'ai pour les sciences, a fondé les lois du mouvement principalement sur deux principes : le premier, que le repos est une force véritable, le second, que Dieu conserve toujours dans l'univers une égale quantité de mouvement. J'avais bien combattu le premier de ces principes, mais je ne reconnaissais pas encore la fausseté ou l'équivoque du second. Voilà pourquoi ce que j'ai écrit sur ces lois dans le dernier chapitre de la *Recherche de la vérité*, il y a environ trente ans, et longtemps après dans un petit traité, ne me semble pas aujourd'hui conforme à la vérité. Certainement on ne peut en ce cas découvrir la vérité que par l'expérience. Car, comme on ne peut embrasser les desseins du créateur, ni comprendre tous les rapports qu'ils ont à ses attributs, conserver ou ne conserver pas dans l'univers une égale quantité absolue de mouvement, cela parait dépendre d'une volonté de Dieu purement arbitraire, dont par conséquent on ne peut s'assurer que par une espèce de révélation, telle qu'est celle que donne l'expérience. Or, je n'avais pas encore donné assez d'attention aux diverses expériences que des personnes savantes et fort exactes avaient faites sur le choc des corps, parce que je m'en défiais comme étant souvent bien trompeuses, et que j'étais prévenu en faveur de M. Descartes, trompé par un raisonnement fort vraisemblable, dont je parlerai dans ce traité. Voici donc maintenant ce que je pense sur les lois du mouvement. C'est aux lecteurs attentifs a juger de mes sentiments ; je dis attentifs, car la matière est plus difficile qu'on ne croit d'abord.

[1] Liv. 6 de la Méthode, ch. dernier des premières editions. (Note de Malebranche.

DES LOIS GÉNÉRALES

DE LA COMMUNICATION DES MOUVEMENTS

PREMIÈRE PARTIE

Dans laquelle j'examine quelles devraient être ces lois si les corps se choquaient dans le vide, et s'ils étaient durs par eux-mêmes : 1° selon la supposition que la quantité absolue de mouvement demeure toujours la même ; 2° selon la supposition qu'elle change sans cesse [1].

I. Je suppose que les mouvements se communiquent et que les corps en perdent autant qu'ils en donnent à ceux qu'ils choquent, ou que Dieu conserve toujours une égale quantité absolue de mouvement; je dis absolue pour marquer que les mouvements contraires ne se détruisent point les uns les autres. Comme ce sentiment est reçu de M. Descartes et de ceux qui le suivent, et qu'il paraît même conforme à la raison, je le puis supposer pour établir les lois telles que ce philosophe les devait, ce me semble, avoir données, car ces premières lois sont indépendantes des expériences. Ce que je vais donc dire d'abord n'est que pour ceux qui reçoivent le principe de M. Descartes. Cependant il me paraît certain à l'égard du choc des corps durs à ressort, que Dieu ne conserve pas toujours une égale quantité absolue de mouvement, mais qu'il en conserve toujours une égale quantité de même part, et que le centre de pesanteur des corps après le choc demeure, ou se meut toujours avec la même vitesse qu'avant le choc, c'est-à-dire, que les mouvements contraires se détruisent ; de sorte que plus tel mouvement en avant, moins le même mouvement en arrière, n'est point un mouvement ou une force double, mais un mouvement ou une force précisément nulle. Mais cela s'expliquera, et se prouvera dans la seconde partie de ce petit traité.

[1] « Il a donné, dit Fontenelle dans son éloge, une théorie entière des lois du mouvement, sujet sur lequel il avait beaucoup médité et beaucoup rectifié ses premières pensées dont il avait reconnu l'erreur. » Ce sont les objections de Leibniz qui l'amenèrent à refaire ce traité.

II. Je suppose aussi que les corps sont impénétrables, parfaitement durs, et par conséquent sans aucun ressort, et mus dans le vide ; c'est-à-dire, sans que l'air grossier ou subtil résiste ou contribue à leur mouvement.

III. Je suppose enfin que les corps qui se choquent se meuvent sur une ligne droite, qui passe par leur centre de pesanteur, et les points de leur rencontre.

IV. Le repos n'a point de force pour résister au mouvement, comme je crois l'avoir suffisamment prouvé [1].

V. Le mouvement est le transport d'un corps d'un lieu en un autre ; et ce transport peut être plus ou moins prompt, comparé à un autre transport.

VI. La quantité de la vitesse est le rapport de l'espace au temps ; c'est-à-dire, l'exposant ou le quotient de l'espace parcouru divisé par le temps employé à le parcourir.

VII. Ainsi la quantité du mouvement est le produit de la vitesse d'un corps par sa masse. Ce produit exprime aussi la quantité de la force mouvante actuellement appliquée à produire le mouvement, puisque les effets sont en proportion avec les forces qui les produisent.

VIII. La cause naturelle ou occasionnelle de la distribution, et par conséquent de la communication des mouvements, est le choc. Car afin qu'un corps en remue un autre, il faut qu'il le pousse ou le choque, et s'il le meut, ce doit être à proportion de la grandeur du choc.

IX. La quantité du choc de deux corps égaux, ou dont le plus fort est le plus grand, se doit régler par la somme, ou par la différence des vitesses, par la somme dans les vitesses en sens contraire, et par la différence dans les vitesses en même sens. Ainsi dans le cas que les corps soient égaux, ou que le plus fort soit le plus grand, la quantité du choc est égale à la somme, ou à la différence des vitesses, multipliée par la masse d'un des corps s'ils sont égaux, ou du plus petit, s'ils sont inégaux. Car les corps ne se poussent que parce qu'ils sont impénétrables. Ils n'agissent donc que selon la vitesse avec laquelle ils se rencontrent dans l'instant du choc. Ainsi lorsque le plus fort est le plus grand, il n'agit pas selon toute

[1] *Recherche de la vérité*, liv. 6, chap. dernier.

sa force sur le petit qui vient à sa rencontre, mais selon la vitesse respective ou la somme des vitesses multipliée seulement par la masse du petit, qu'il chasse devant lui, parce qu'il a plus de force.

X. La quantité du choc de deux corps inégaux, dont le plus fort est le plus petit, est égale à la somme de leurs forces, ou de leurs mouvements, s'ils vont l'un contre l'autre. Car les corps étant impénétrables, le plus grand pousse dans ce cas selon toute sa force contre le plus petit qui le pousse de toute la sienne. Mais, si l'un des corps attrape l'autre, la quantité du choc est égale seulement à la différence des vitesses multipliée par la masse du plus petit, parce que le plus grand n'a point de force contraire.

XI. Puisque les corps sont mus à proportion qu'ils sont poussés, il est clair que la quantité du choc doit régler la quantité du mouvement que doit avoir le plus faible après le choc. Ainsi il faut considérer le plus faible comme en repos, si le mouvement qu'il avait avant le choc était contraire à celui du plus fort, et comme ayant déjà quelque mouvement, s'il était mû dans le même sens que celui qui l'attrape, et qui le choque. De sorte que le plus faible doit rejaillir avec un mouvement égal à la quantité du choc, ou continuer son mouvement avec une augmentation égale aussi à la quantité du choc. Tout cela doit être ainsi, parce que je suppose ici que le mouvement ne se perd point, que les corps sont impénétrables et durs infiniment, que le mouvement se communique par le choc immédiatement et dans un instant; et principalement, qu'on y prenne garde, parce qu'un même corps, ne pouvant en même temps recevoir deux forces ou deux mouvements contraires, le plus fort ne peut jamais rien recevoir du plus faible, et qu'ainsi la force du plus faible, doit retomber sur lui-même avec ce que lui en donne le plus fort. Car les corps étant supposés parfaitement durs, toutes leurs parties avancent ou reculent également. Au lieu que la partie choquée des corps durs à ressort recule, dans le temps que la partie du même corps la plus éloignée de celle qui est choquée, continue d'avancer. De sorte que ces corps ont toujours dans l'instant du choc deux mouvements contraires. Le plus fort reçoit toujours dans sa partie choquée le mouvement du plus faible,

qui se transmet ensuite dans une matière insensible, laquelle le rend aussitôt après le choc. Et c'est là l'origine de la grande différence qu'il y a entre les lois du mouvement des corps durs à ressort, et celles qui dépendent des suppositions que je viens de faire, ainsi que je le prouverai dans la suite.

Il y a quelques personnes qui prétendent que si un corps parfaitement dur en choquait un autre de même nature et inébranlable, le premier demeurerait en repos sans rejaillir, à cause, disent-ils, qu'il n'y aurait aucune cause nouvelle de mouvement en arrière, et qu'il n'y a que le ressort qui fasse que les corps rejaillissent après le choc. Mais faisant ici abstraction des volontés du Créateur (puisqu'on suppose un corps inébranlable, ce qui ne peut être naturellement) on peut répondre dans la supposition de M. Descartes, qu'il y a une cause nouvelle du mouvement en arrière, et que cette cause est le choc même qui fait que le choquant et le choqué sont également poussés, parce qu'ils sont également impénétrables, et que le choc est supposé inébranlable.

Par exemple, si deux boules égales A et B sont parfaitement dures, et que A choque B qui est en repos, A perdra tout son mouvement, et B le prendra. Cela doit être ainsi ; car quoique B soit impénétrable, il n'a point de force qui le rende inébranlable. Il est poussé sans repousser, puisque le repos n'a point de force pour résister au mouvement. A n'étant donc point repoussé, il ne doit point rejaillir, et comme il pousse B de toute sa force, B doit prendre tout son mouvement. Car lorsque les corps sont mus, ils le sont à proportion qu'ils ont été poussés. C'est là, ce me semble, un principe incontestable.

Mais supposons maintenant que la boule soit rendue inébranlable par quelque force que ce soit, il paraît clair que si A la choque, il sera autant repoussé qu'il aura poussé, puisque l'un et l'autre sont impénétrables. Donc par le principe, que les corps sont mus comme ils sont poussés, il rejaillira avec autant de vitesse qu'il était venu. Puisque les circonstances ne sont plus les mêmes que dans la supposition précédente, il doit assurément y avoir quelque diversité dans les effets. Ainsi il n'est pas concevable que le corps A demeure en repos après le choc contre un corps inébranlable. Mais, dira-t-on il n'y a point de ressort, et c'est le ressort qui donne le mouvement en

arrière. Je l'avoue. Dans les corps à ressort, c'est le ressort qui donne le mouvement en arrière. Mais c'est que les corps à ressort emploient toute la force de leur mouvement à bander, pour ainsi dire, leur ressort. C'est qu'ils donnent tout leur mouvement à une matière invisible qui le leur rend aussitôt, et qui les repousse autant qu'elle en a été poussée, ainsi que je le ferai voir [1] dans la suite. Ils tirent leur mouvement en arrière de la force de celui qu'ils avaient en avant ; car la force de leur ressort qui les pousse vient uniquement de la force de leur choc, aussi bien que dans les corps parfaitement durs et sans ressort. Mais dans le fond cela dépend des volontés arbitraires du Créateur qui pourrait vouloir que les corps durs et sans ressort perdissent par le choc leurs mouvements.

DÉFINITIONS

J'appelle m la masse d'un corps, une boule, par exemple, d'un pouce de diamètre, et $2m$, $3m$, $4m$, etc., les corps dont la masse est double ou triple, etc.

J'appelle mo, un corps en repos, m1, ou m, $m2$, $m3$, etc. les corps dont la vitesse est d'un, ou de deux, ou de trois degrés, et $m\frac{1}{2}$, $m\frac{2}{3}$, etc. si leur vitesse est d'un demi degré, ou deux tiers, etc.

Ainsi $2m3$ signifie un corps dont la masse est double, et la vitesse triple d'un autre. Le premier nombre marque la masse et le second la vitesse. Et lorsqu'il n'y a point de nombre avant m ou après, l'unité est sous-entendue. Ainsi m signifie $1m1$, $m2$, vaut $1m2$, et $2m$ vaut $2m1$. Ce signe $+$ signifie plus, et celui-ci $-$ moins, ainsi $+3-2$ signifie plus 3 moins 2.

[1] Voyez dans le 16e éclaircissement, l'endroit où j'explique la cause de la dureté et du ressort des corp

PREMIÈRES LOIS DE LA COMMUNICATION DES MOUVEMENTS

XII. *Pour deux corps dont l'un est en repos.*

EXEMPLES :

	Avant le choc.		*Après le choc.*	
1.	m 2.	*mo.*	mo	*m* 2.
2.	m.	2 *mo.*	mo	4 m $\frac{1}{2}$
3.	2 m.	*mo.*	2 m $\frac{1}{2}$.	*m.*
4.	3 m 2.	*mo.*	3 m $\frac{4}{3}$.	*m* 2.
5.	3 m 2.	4 *mo.*	3 mo.	4 *m* $\frac{3}{2}$

Ces communications de mouvement sont fondées :

1° Sur ce que le repos n'a point de force pour résister au mouvement.

2° Sur ce que les corps étant supposés infiniment durs, la force du choquant agit immédiatement et en un instant sur le choqué, et par conséquent il le pousse selon toute sa vitesse.

3° Sur ce que cette force étant une fois reçue, elle doit se distribuer dans toute la masse, à cause de la dureté supposée. Ainsi cette force étant divisée par la masse, on a pour exposant la vitesse du choqué.

4° Sur ce que le choquant garde pour lui le mouvement qu'il ne donne point. De sorte que divisant ce reste qu'il retient, par sa masse, on a pour exposant la vitesse qui lui reste.

XIII. *Pour deux corps qui se choquent quoique mus du même côté.*

EXEMPLES :

Avant le choc.		*Après le choc.*	
6. $m2$.	m.	m.	m 2.
7. $2\,m2$.	m.	$2\,m\frac{3}{2}$	m 1.
8. $m2$.	2 m.	m.	$2\,m\frac{3}{2}$
9. $2\,m4$.	3 m 2.	$2\,m2$.	$3\,m\frac{10}{3}$

Ces communications sont fondées sur les mêmes principes que les trois premières, car il est évident qu'un corps qui est mû dans le même sens qu'un autre, n'a point de force contraire pour lui résister, et qu'il n'est choqué par celui qui l'attrape que selon la différence des vitesses.

Il me semble qu'il n'y a point de difficulté sur ces premières règles. Voici celles qui regardent les corps qui se choquent par des mouvements contraires, en supposant que le mouvement ne se perde point.

XIV. *Pour deux corps qui se choquent avec des mouvements contraires.*

EXEMPLES :

Avant le choc.		*En sens contraire.*	*Après le choc.*	
10. m.	m.		m.	m.
11. $m2$.	m.		mo	m 3.
12. $2\,m$.	m 2.		$2\,m$.	m 2.
13. 2 m.	m.		$2\,m\frac{1}{2}$.	m 2.
14. $2\,m\,2$. . . .	m.		$2\,m$.	m 3.
15. $3\,m$.	m.		$3\,m\frac{2}{3}$.	m 2.
16. $3\,m$.	m 2.		$3\,m\frac{2}{}$.	m 3.

Ces communications de mouvement suivent nécessairement des articles 8, 9, 10, 11. Quoiqu'elles paraissent étranges. elles se réduisent à cette règle générale.

RÈGLE GÉNÉRALE

Lorsque deux corps se choquent, soit que l'un se meuve, et l'autre demeure en repos, soit que tous les deux se meuvent de même part, ou en sens contraire.

1° Cherchez la quantité de mouvement ou le produit de la vitesse par la masse de chacun des corps mus en sens contraire. Celui qui aura un plus grand produit, étant le plus fort (par 7) vaincra l'autre, et le fera rejaillir, et si le plus fort est le plus petit, il demeurera en repos. Ainsi il n'y aura qu'à ajouter son mouvement à celui du plus faible, puisque (par 10) la grandeur du choc est dans ce cas égale à la somme de leurs mouvements. Mais lorsque les corps se meuvent en même sens, ou qu'un des deux est en repos, celui qui va le plus vite, sera toujours le plus fort, parce que l'autre, quoique plus grand de masse, n'a point de force contraire pour lui résister (par 4).

2° Prenez (par 9 ou 10) la quantité du choc, vous aurez (par 11) le mouvement en arrière du plus faible, si les corps se sont choqués avec des forces contraires, ou l'augmentation de son mouvement, s'ils allaient de même côté.

3° Divisez ce mouvement ou cette augmentation par la masse du plus faible, et vous aurez sa vitesse (par 7).

La démonstration de cette règle dépend des articles 7. 8. 9. 10. 11. et principalement du onzième.

EXEMPLE

m 12 allant contre 3m2. en sens contraire.

1. La force de *m*12 est 12. Et celle de 3m2 est 6.

2. La quantité du choc est 18, somme des forces.

3. qui divisé par 3. nombre des masses du plus faible donne 6. vitesse de 3m2 qui devient 3m6 en sens contraire, après le choc; et *m* 12 devient *mo*.

Mais si 4*m*3 choque 3m2, le plus fort en ce cas étant le plus grand, la quantité du choc est 3*m*5 produit de la somme des vitesses 2 et 3 par le corps le plus faible 3m. Donc 3m2 de-

viendra par le choc 3m5 en sens contraire, et $4m3$ sera réduit à $4m\frac{3}{4}$.

En voilà assez pour les premières lois dans la supposition que la quantité absolue de mouvement demeure toujours la même : principe sur lequel M. Descartes a fondé en partie ses lois du mouvement. Elles sont néanmoins bien différentes de celle-ci, parce qu'il a cru que le repos était une force véritable, et capable de résister au mouvement.

REMARQUE

M. Descartes a cru que Dieu conservait toujours dans l'univers une égale quantité de mouvement. Il appuyait son opinion sur ce principe incontestable : Que l'action du Créateur devait porter le caractère de son immutabilité, et qu'ainsi sa volonté étant la force mouvante des corps créés ou conservés en mouvement, il fallait que cette force demeurât toujours la même. Ce principe, que la conduite de Dieu doit porter le caractère de ses attributs, ne se peut contester, parce qu'il est évident que la volonté de Dieu n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections, et qu'ainsi puisqu'il n'agit que par sa volonté, il n'est pas possible qu'il démente par son action les attributs dans lesquels il se complaît nécessairement, ou dans lesquels il trouve sa loi, la règle inviolable de sa conduite. Car comme la volonté de Dieu n'est point une impression qui lui vienne d'ailleurs et qui le porte ailleurs, il est à lui-même et sa fin et sa loi. Cependant l'expérience nous a convaincus que M. Descartes s'est trompé, non que le principe métaphysique de son opinion soit faux, mais parce que la conclusion qu'il en tire n'est pas véritable, quoiqu'elle paraisse d'abord extrêmement vraisemblable, tellement vraisemblable que je n'ai point de honte d'avouer qu'autrefois j'y ai été trompé. C'est ce qu'il faut tâcher d'expliquer.

Dans cette proposition, *Dieu conserve toujours dans l'univers une égale quantité de mouvement,* il y a une équivoque qui fait qu'elle est vraie en un sens et fausse en un autre, conforme ou contraire à l'expérience. Elle est vraie en ce sens, que le centre de pesanteur de deux ou plusieurs corps qui se choquent,

de quelque manière que ce puisse être, se meut toujours de la même vitesse avant et après le choc. De sorte qu'il est vrai que Dieu conserve toujours une égale quantité de mouvement de même part, ou un égal transport de matière. Par exemple, lorsque m6 choque 5*mo*, l'expérience apprend [1], qu'après le choc m6 rejaillit m4, et que 5*mo* avance 5m2. Or 5*m*2, ou *m*10 en avant moins m4, ou ce qui est la même chose, plus *m*4 en arrière, est égal à *m*6, qui est la quantité de mouvement de même part, ou la même force qui était avant le choc. Ainsi cette proposition, *que Dieu conserve toujours une égale quantité de mouvement*, est vraie en ce sens.

Mais cette proposition est fausse et contraire à l'expérience prise en ce sens, que la somme du mouvement de chacun des corps de quelque manière qu'ils se choquent, soit après le choc égale à celle qu'ils avaient avant le choc, ou que la quantité absolue de mouvement demeure toujours la même. Car dans l'exemple ou l'expérience précédente, avant le choc, la quantité de mouvement n'était que *m*6, celle de 5*mo* étant nulle, mais après le choc elle devient *m*14, puisque 5*m*2, ou *m*10, plus *m*4 est égal à *m*14. Ainsi par le choc la quantité de mouvement prise absolument, c'est-à-dire, sans avoir égard aux sens contraires dont les corps sont mus, augmente ou diminue sans cesse.

Cependant, il me parait que cette proposition : *Dieu conserve toujours dans l'univers une égale quantité de mouvement*, prise dans le sens vrai et conforme à l'expérience, il me parait, dis-je, qu'elle porte beaucoup plus le caractère des attributs divins, nonobstant la variété infinie des mouvements des corps particuliers. Car selon cette proposition prise dans son vrai sens, le mouvement de tous les corps en général est toujours le même ; tout demeure, pour ainsi dire, dans un parfait et immuable équilibre. Il est clair que Dieu agit toujours de la même manière ; avec uniformité, une parfaite simplicité, puisqu'il observe sans cesse cette loi dans les chocs infinis des corps, que leur centre de pesanteur demeure en repos ou se meuve toujours nonobstant le choc avec la même vitesse ; et par conséquent qu'il y ait toujours dans toutes les parties de l'univers

[1] Je tâcherai d'en rendre bientôt la raison physique. (Note de Malebranche.)

prises ensemble, le même mouvement ou la même force, nonobstant les mouvement variables des corps particuliers nécessaires pour perfectionner l'univers, et pour exprimer la sagesse et les autres attributs du Créateur.

Des lois de la communication du mouvement selon cette supposition conforme à l'expérience : Que la quantité de mouvement change par le choc des corps.

XV. Je viens de donner les lois du choc des corps, telles que M. Descartes les devait, ce me semble, avoir déterminées selon sa supposition, que Dieu conserve toujours une égale quantité de mouvement, s'il eût cru de plus que le repos n'a point de force pour résister au mouvement, et qu'il n'en est qu'une pure privation. Mais si l'on veut maintenant supposer que la quantité absolue de mouvement change sans cesse, et que les mouvements contraires se détruisent absolument par le choc, non seulement dans les corps durs à ressort, comme l'apprend l'expérience, mais encore dans les corps supposés par eux-mêmes infiniments durs, sur lesquels l'expérience ne peut rien déterminer, il est facile de conclure des principes que j'ai posés d'abord, qu'elles doivent être les lois du mouvement dans tous les cas différents. Car il est clair que la supposition, que les mouvements contraires se détruisent, ne change rien dans les lois que je viens d'établir, lorsque les corps sont mus en même sens, ou lorsque le choqué est en repos, puisque en ces deux cas il n'y a point de forces ou de mouvements contraires; et qu'ainsi la quantité absolue de mouvement doit alors demeurer la même.

Mais lorsque les corps se choquent par des mouvements contraires, voici la règle générale.

Règle générale.

1. Retranchez de chacun des corps choquants la quantité de mouvement du plus faible, puisque ces mouvements étant contraires sont détruits par la supposition. Ainsi après ce retranchement regardez le plus faible comme en repos.

2. Cherchez quelle doit être la vitesse du plus fort, en divisant par sa masse le mouvement qui lui reste, et concevez qu'il choque l'autre mis en repos par la première opération.

3. Ou le plus fort est le plus petit, ou il est le plus grand. S'il est le plus petit, il doit communiquer au plus faible tout le mouvement qui lui reste et demeurer en repos, et le plus faible par conséquent se mouvoir avec la vitesse marquée par la seconde opération, divisée par sa masse. Mais si le plus fort est aussi le plus grand, le plus petit sera mû avec la vitesse qui restait au plus fort par la seconde opération, et le plus grand continuera son chemin avec le mouvement qui lui reste. Je dis ici que le plus petit sera mû avec la vitesse qui restait au plus fort après la seconde opération, et non pas avec la somme des vitesses avant le choc, parce que je suppose ici que les mouvements contraires sont détruits, et par conséquent les vitesses de ces mouvements. L'on voit assez que le centre de pesanteur des corps qui se choquent, ira toujours de la même vitesse avant et après le choc.

EXEMPLES :

Avant le choc.		*Après le choc.*	
1. m.	m.	mo.	mo.
2. $m\,2$	m.	mo . . — . .	m.
3. $2\,m$.	m.	$2\,m\frac{1}{4}$. . — . .	$m\frac{1}{2}$
4. $3\,m$.	m.	$3\,m\frac{4}{9}$. . — . .	$m\frac{2}{3}$
5. $3\,m$	m.	$3\,m\frac{2}{9}$. . — . .	$m\frac{1}{3}$
6. $2\,m\,2$.	m.	$2\,m\frac{3}{4}$. . — . .	$m\frac{3}{4}$

Ceux qui ont le signe — rejaillissent en sens contraire.

Il en est ainsi des autres.

REMARQUE

Quoique je donne ces dernières lois dans la supposition que les mouvements contraires se détruisent, je n'assure pas qu'elles soient véritables dans la supposition que les corps soient par eux-mêmes infiniment durs. L'expérience apprend bien que les mouvements contraires se détruisent d'abord avant la réaction du ressort, comme je le dirai dans la suite; mais c'est que les corps durs à ressort avec lesquels on fait des expériences, se

peuvent considérer comme mous, comme je le ferai voir plus bas; de sorte qu'on n'en peut rien conclure touchant les corps infiniment durs. Ce principe que les corps sont mus comme ils sont poussés, me paraît incontestable. De sorte que deux corps égaux, par exemple, qui se choquent avec des vitesses égales, doivent rejaillir, et ne pas demeurer en repos, comme je l'ai conclu en conséquence de la supposition que j'ai faite. Il n'est pas à propos de s'arrêter plus longtemps à ces premières lois du mouvement, à cause de leur inutilité pour la physique. Venons à celles qui sont plus utiles, et dont il est aussi plus difficile d'en découvrir les raisons

---

DES LOIS GÉNÉRALES

DE LA COMMUNICATION DES MOUVEMENTS

SECONDE PARTIE

Dans laquelle j'explique les principes nécessaires pour rendre la raison physique des lois du mouvement confirmées par l'expérience; je donne ces lois, et je prouve que les opérations que les règles prescrivent pour trouver le résultat des mouvements des corps après le choc, représentent à l'esprit les effets naturels que le choc produit réellement dans les corps. Cette 2e partie mérite plus l'attention du lecteur que la première.

XVI. Il y a cette différence essentielle entre l'action des corps qui se choquent, lorsqu'on les suppose parfaitement durs par eux-mêmes ou sans ressort, et celle des corps qui ne sont durs que par leur ressort, que l'action des corps qu'on suppose infiniment durs, se communique de l'un à l'autre immédiatement et dans un instant, et que celle des corps durs à ressort, tels que sont les corps durs ordinaires, ne se communique de l'un à l'autre que successivement, à cause de la matière subtile qui en pénètre les pores, et qui reçoit et redonne l'impression des corps qui se choquent. Comme cette différence est le principal fondement de celle qui se trouve entre les lois des mouvements, desquelles je viens de parler, et les lois qu'on tire des expériences, en tant qu'elles frappent nos sens, c'est une nécessité de l'expliquer plus au long, et de la bien démontrer.

Il faut certainement de la force pour agir ou pour résister à quelque action. Les corps durs qui font ressort se redressent, lorsqu'on les a courbés, ils résistent à l'effort qu'on fait pour les rompre; ils ont donc quelque force. Or cette force ne vient point du repos de leurs parties, ni du repos de celles qui les environnent et qui les pénètrent. Car si cela était, un corps dur une fois courbé demeurerait toujours courbé. Donc il faut que les corps à ressort se redressent par l'effort de quelque mouvement. En effet, si l'on ne veut raisonner des corps et de leurs propriétés que sur les idées claires que l'on en peut avoir, on n'attribuera jamais à la matière d'autre force ou d'autre action

que celle qu'elle tire de son mouvement. Il faut donc reconnaître que la force du ressort vient de quelque mouvement. Or ce mouvement n'est point dans les parties qui composent les corps à ressort, puisque toutes ces parties demeurent en repos les unes auprès des autres, lorsque le ressort demeure bandé. C'est donc une nécessité de dire que le mouvement qui fait la force des corps à ressort [1], est celui de la matière subtile ou invisible qui les environne, et qui en pénètre les pores. On peut d'abord, si l'on veut, regarder ceci comme une supposition. Mais il faut le méditer sérieusement pour le bien comprendre, et les autres suppositions que je vais faire, car je consens volontiers qu'on regarde comme des suppositions ce que je vais dire. On jugera plus sûrement dans la suite si ces suppositions sont des vérités ou des pures imaginations.

XVII. Soit A un corps ordinaire, soutenu et arrêté sur un plan immobile et infiniment dur. Si on le frappe avec un marteau aussi dur que le plan, il est clair ce me semble que la partie que le marteau choque immédiatement, avancera et poussera la matière subtile qui pénètre les pores du corps A les plus proches de la partie choquée, que cette matière subtile pressera la partie qui l'a poussée, aussi bien que celles du corps A qui sont plus avancées ou plus proches du plan, et que ces parties plus avancées en pousseront encore d'autres de même qu'on vient de dire qu'a fait la partie choquée. Or si cette matière subtile, qui seule, indépendamment de ce choc, a de l'action, comme je viens de le prouver, trouve peu de résistance dans le corps A pour continuer son mouvement particulier, et celui qu'elle reçoit du coup de marteau, le corps A s'aplatira, parce que les petites parties qui le composent, n'étant point exactement unies les unes avec les autres, à cause que chacune d'elles est ou entièrement, ou presque entièrement séparée de sa voisine par la matière subtile qui l'environne, le moindre effort peut changer leur situation. Je ne dois pas m'expliquer ici plus au long.

XVIII. Mais si la matière subtile trouve dans le corps A, beaucoup de résistance à continuer son mouvement particulier,

[1] Il serait bon de relire le dernier chap. du 6e liv. où j'explique la dureté des corps par le poids ou la compression de la matière éthérée, ou plutôt le 16e éclaircissement vers la fin. (Note de Malebranche.)

et celui qu'elle reçoit du coup, ou bien elle se fera quelque autre voie où elle puisse facilement continuer à se mouvoir comme auparavant, et alors le corps A demeurera quelque peu aplati après le coup; et cela à proportion de la force du coup.

XIX. Ou bien cette même matière ne pourra changer la tissure et l'arrangement des parties du corps A, ni en le brisant se faire une autre voie, où elle puisse continuer à se mouvoir avec la même facilité qu'auparavant; de sorte qu'elle sera forcée de retourner tout entière dans les pores qu'elle avait en partie abandonnés, pour remplir comme elle faisait tout son mouvement avec plus de vivacité. Et alors ce corps A paraîtra tel qu'il était avant le choc. On appelle *mou* le corps A, s'il s'aplatit facilement, *dur* s'il ne peut s'aplatir, et à *ressort*, si par le choc il s'aplatit un peu, et se rétablit promptement après le choc dans son premier état.

XX. Il suit de ceci : 1° que lorsqu'un corps en choque un autre qui est en arrêt ou qui lui résiste, le mouvement qu'imprime le choc ne se communique pas tout entier en un instant. Car puisque les parties du corps choqué et de la matière subtile qui est dans leurs pores cède, du moins quelque peu, à l'effort du choc, il est évident que le corps choquant continue son impression; car ce corps continue d'avancer tant que le choqué lui cède.

2° Que dans le choquant il arrive la même chose, savoir que la réaction du corps choqué et de la matière subtile contre le choquant, ne se fait pas tout entière en un instant, mais successivement et d'une partie à sa voisine, de sorte que cette réaction n'est complète que lorsque la partie du choquant la plus éloignée du point de rencontre, n'avance plus vers le corps choqué.

3° Que lorsque l'effort de la matière subtile trop comprimée, est égal à la force des corps qui se choquent, il se fait une espèce d'équilibre, après lequel commence le rejaillissement qui augmente successivement, mais fort promptement; et d'autant plus promptement que la force du ressort est plus grande ; ou ce qui est la même chose, que la matière subtile a été plus comprimée par la résistance que le corps choqué a faite au choquant.

XXI. Dans la supposition de Descartes, que le mouvement

ne se perd point, on a prouvé ci-devant que, si deux corps infiniment durs, mus par des mouvements contraires, se choquent, le plus fort ne reçoit aucune force ou aucun effet du choc du plus faible, parce que le plus fort ne peut recevoir du mouvement du plus faible, sans avoir en même temps deux mouvements contraires, ce qui n'est pas possible, et la force des corps, ou l'effet de leur choc ne peut être que du mouvement, ou du transport actuel. Mais il n'en est pas de même des corps à ressort quelque durs qu'on les suppose, dont la raison est que ces sortes de corps ne communiquent leur mouvement que successivement. Ainsi, quoique le plus faible ne puisse vaincre le plus fort, il peut vaincre une certaine quantité de petites parties qu'il choque dans le plus fort, lesquelles ne sont point suffisamment soutenues par celles qui sont éloignées de l'endroit où se fait le choc, parce que ce corps n'est point dur par lui-même, mais par la matière subtile qui prête, pour ainsi dire, et qui cède toujours à l'effort du choc.

m 2. m.

| 6 | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 | | a | b | c | d | e | f |

XXII. Pour expliquer ceci, et faire mieux comprendre ce que je viens de dire des corps qui font ressort, soient les deux corps *m* 2 et m, c'est-à-dire deux corps égaux, mais dont la vitesse de l'un soit double de la vitesse de l'autre, et qui se meuvent par des mouvements contraires; si ces corps sont infiniment durs, et qu'ils agissent immédiatement, et en un instant l'un sur l'autre, *m* 2 deviendra *mo* après le choc, et m deviendra m 3, parce que le plus faible *m* ne peut vaincre le plus fort *m* 2, et que son propre effort retombe sur lui avec l'effort de *m* 2, dans la supposition que le mouvement ne se perde point. Mais si l'on considère que ces deux corps sont composés d'une infinité de petites parties ou de petits corps, comme 1. 2. 3. 4. etc., *a. b. c. d.* etc., qui sont en repos les uns auprès des autres, et de la matière subtile qui est entre eux, et qui les soutient et les comprime, on verra bien : premièrement, que les deux parties *a* et *b* ont autant de force que la partie 1, quoique de vitesse double. Secondement, que les trois *a. b. c.* la doivent

vaincre, et l'obliger à reculer jusqu'à ce que la partie 2. la soutienne. Troisièmement, que les parties 1. 2. doivent faire reculer *a. b. c.* et qu'ainsi les petits corps sont repoussés en arrière dans *m* 2, aussi bien que dans *m*, par cette raison encore un coup que *m* 2 n'agit point en un instant, et selon toute sa force sur *m*, à cause que la matière subtile qui est entre les petits corps *a. b. c.* 1. 2. 3. cède jusqu'à un certain point, où l'effort du choc est en équilibre avec la résistance de la matière subtile. équilibre qui ne peut durer qu'un instant.

XXIII. Or après cet équilibre, la matière subtile trop comprimée, c'est-à-dire trop contrainte dans son mouvement circulaire dans les pores des corps, que le choc avait changé les rétablissant dans la même figure (si le ressort est parfait), repousse[1] également de part et d'autre les corps qui s'étaient choqués. Je dis également, parce que supposant ces corps de même nature, le plus fort n'a pu comprimer la matière subtile dans les pores du plus faible, que parce que le plus faible lui résistait par un mouvement contraire, et qu'il ne pouvait lui résister qu'il ne fit, dans une partie du plus fort égale à sa masse propre, la compression qu'il souffrait lui-même ; ou une compression d'autant plus grande que la partie de la masse comprimée était plus petite, car il ne peut y avoir équilibre sans égalité de forces contraires. Mais quoique les corps choqués soient repoussés également par la matière subtile, ils ne doivent pas rejaillir avec une égale vitesse, si ce n'est qu'étant égaux, ils se fussent choqués avec des vitesses égales ; il est clair qu'ils doivent rejaillir avec des vitesses qui soient en raison réciproque de leurs masses. Venons maintenant aux lois des mouvements fondées sur l'expérience.

[1] La preuve de ceci en est dans le 16e éclaircissement où je prouve que la force centrifuge des petits tourbillons de l'éther est la cause de la dureté, ressort, pesanteur, etc., des corps. (Note de Malebranche.)

LOIS GÉNÉRALES

DE LA COMMUNICATION DES MOUVEMENTS

FONDÉES SUR L'EXPÉRIENCE

Plusieurs savants mathématiciens, après avoir fait un grand nombre [1] d'expériences fort exactes sur le choc des corps, nous ont donné les règles qui suivent.

Règle générale pour le choc des corps mous.

XXIV. Lorsque deux corps mous se rencontrent, les mouvements contraires, s'ils en ont, se détruisent, et ils vont de compagnie avec le mouvement qui leur reste. Ainsi leur vitesse après le choc est égale à la différence de leurs mouvements avant le choc, divisée par la somme de leurs masses. Mais s'ils n'ont point de mouvement contraire, ils vont de compagnie après le choc, avec la somme de leurs mouvements. Ainsi leur vitesse est égale à la somme de leurs mouvements divisée par la somme de leurs masses.

Règle générale pour le choc des corps à ressort.

XXV. 1. Regardez-les d'abord comme des corps mous. Ainsi divisez la somme ou la différence de leurs mouvements par la somme de leurs masses, la somme, si leurs mouvements ne sont point contraires, et la différence, s'ils le sont. L'exposant de cette division marquerait leur vitesse commune et de même part, s'ils étaient mous.

2. Mais à cause du ressort, distribuez à contre sens, c'est-à-dire, réciproquement aux masses leur vitesse respective avant le choc, c'est-à-dire, la somme de leurs vitesses si leurs mouvements sont contraires, leur différence, s'ils sont semblables.

3. Ajoutez les mouvements semblables, et retranchez les contraires. Les exemples éclairciront la règle. Le signe — moins marque le mouvement en sens contraire, et = marque l'égalité.

[1] M. Mariotte.

Premier exemple.

A = *m* 24. rencontrant, B = 3 mo.

1. A = *m* 6.	B = 3 m 6.
2. — *m* 18.	3 m 6.
3. m 6 — *m* 18. = —. . .	3 m 6 + 3 m 6. = 3 m 12.

Donc A aura m12 de mouvement en arrière, et B en aura 3 m12 en avant.

Second exemple.

Soit maintenant A = *m* 12 rencontrant B = 3 m 12, par des mouvements contraires.

1. A = — *m* 6	B. = 3 m 6.
2. — *m* 18	— 3 m 6.
3. — *m* 6 — *m* 18 — *m* 24.	Et 3 m 6 — 3 m 6 = 3 *mo*.

Donc A rejaillira *m*24 et B demeurera en repos.

Troisième exemple

Soit A = *m* 12 qui attrape B = 3 m 4.

1. A = *m* 6.	B = 3 m 6.
2 — *m* 6.	3 m 2.
m 6 — *m* 6 = *mo*.	3 m 6 + 3 m 2 = 3 m 8.

Donc A demeurera en repos, et B sera 3 m 8

Il serait inutile de donner d'autres exemples, car la règle est assez claire. Mais la raison physique de la règle ne parait pas d'abord, parce que les opérations qu'elle prescrit ne représentent point assez à l'esprit les effets naturels du choc dans les corps qui se choquent. Je m'explique.

Cette règle prescrit deux choses. Car supposé que A = *m* 2 4 choque B = 3 mo, elle prescrit :

1° De regarder ces deux corps comme mous, et de les faire aller après le choc d'égale vitesse. Ainsi *m* 2 4 devient *m* 6, et 3 mo, 3 m 6.

2° Elle prescrit de distribuer réciproquement aux masses la somme ou la différence des vitesses, parce que les deux corps sont également repoussés. De sorte que *m* 6 doit être repoussé

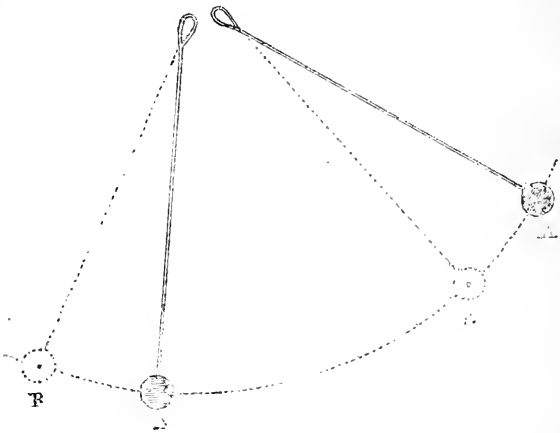
en arrière avec la vitesse 18, et 3 m 6 en avant avec la vitesse 6. Donc ajoutant les vitesses semblables, et retranchant les contraires, le corps A devient — *m* 12, et le corps B, 3 m 12. C'est-à-dire que le corps B a 3 m 12 de mouvement en avant, et A, m 12 de mouvement en arrière.

XXVI. Dans les règles qui regardent la physique, il faut que les opérations qu'elles prescrivent répondent aux effets naturels, et les représentent à l'esprit. Car si le calcul ne s'accorde point avec les opérations de la nature, il est clair que la règle qui le prescrit n'est point fondée en raison, quoiqu'elle puisse s'accorder quelquefois avec l'expérience. Une telle règle au lieu de nous conduire à quelque intelligence de la vérité, nous est ordinairement une occasion d'erreur.

1. La première opération paraît fort étrange, puisqu'elle ordonne d'appliquer à des corps durs la règle des corps mous. Ainsi le premier calcul ne paraît pas d'abord répondre à l'effet naturel qu'il doit représenter à l'esprit.

2. La seconde opération paraît encore contraire à la raison ; car en supposant que le corps A choquant B en repos, comprime la matière subtile de toute sa force qui est *m* 24, la réaction de cette matière subtile ou la force du ressort ne sera que *m* 24. Or en distribuant selon la règle la vitesse 24 réciproquement aux masses, on repousse A avec la force m 18, et B avec 3 *m* 6, c'est-à-dire que la force du ressort doit être *m* 3 6 : plus grande d'un tiers que *m* 24 : et cette force aurait encore été plus grande, si le corps B avait eu plus de masse ; car en augmentant à l'infini la masse du corps B qui est en repos, la force de la réaction devient enfin double selon la seconde opération de la règle. Or, encore un coup, la force du ressort ou la réaction de la matière subtile ne peut pas, ce semble, surpasser la force qui l'a comprimée. Cela ne paraît pas conforme à la raison, ni même à l'expérience ; car si on laisse librement tomber une boule à ressort sur un plan inébranlable de même nature, jamais la boule ne remontera plus haut que le lieu dont elle est tombée. Ces raisons fort vraisemblables m'ont autrefois fait douter de la justesse des expériences, et prévenu d'abord contre la règle générale, par laquelle la quantité absolue de mouvement change sans cesse.

Cependant puisque la règle est confirmée par un grand nombre d'expériences exactement faites, comme on le doit supposer, et qu'il est impossible, en établissant d'autres opérations qui d'abord paraîtraient peut-être plus vraisemblables, de ne rien dire qui ne choque ces expériences, comme on le verra bientôt, il faut non seulement s'en tenir à la règle, mais tâcher de découvrir les raisons physiques des opérations qu'elle prescrit.



XXVII. L'expérience apprend que si deux corps durs, comme deux boules d'ivoire ou de verre A et B, suspendus à un fil, se choquent et rejaillissent chacun avec une certaine quantité de mouvement fort différente de celle qu'ils avaient avant le choc, elle apprend, dis-je, qu'ils conservent toujours la même quantité de mouvement de même part. Par exemple, si avant le choc A rencontre avec la force *m* 12, B, dont la force contraire soit 2 m 3, A rejaillira avec la force *m* 8, et B avec 2 m 7. Or *m* 12 — 2 m 3 = *m* 6 = 2 m 7 — *m* 8. Donc il y aura avant et après le choc la même quantité de mouvement de même part, ou la même force. Si *m* 24 choque 11 mo, *m* 24 rejaillit *m* 20 ; et 11 mo devient 11 m 4. Or *m* 24 = 11 m 4 — *m* 20. Il en est ainsi des autres. D'où l'on voit que les mouvements particuliers peuvent varier, mais que la force en général de

même part demeure toujours la même ; ou que le centre de pesanteur des corps qui se choquent, a la même vitesse avant et après le choc.

XXVIII. Il suit de là, ce que l'expérience confirme encore, savoir que si les corps A et B retombent et se choquent pour la seconde fois, ils se rétabliront dans le même état où ils étaient avant le premier choc; c'est-à-dire que si B avec la force 2 m 7 choque A, m 8, B deviendra 2 *m* 3, et A deviendra m 12; et les deux boules remonteront par le second choc où elles étaient avant le premier. Il en est de même des corps m 20 et 11 *m* 4 : après le second ils se rétabliront m 24 et 11 *mo*. Il en est ainsi des autres, lorsque les mouvements sont contraires ou qu'un corps est en repos.

En effet, il est impossible que cela arrive autrement, supposé que la même quantité de mouvement de même part demeure toujours, et que la grandeur du second choc soit égale à celle du premier, parce qu'on ne peut partager la somme 15 des vitesses m8 et 2*m*7, laquelle marque la grandeur du choc; on ne peut, dis-je, partager cette somme de telle manière qu'il y ait toujours la même quantité de mouvement de même part, si l'on n'en donne 12 à m et 3 à 2 *m*. On ne peut aussi partager 24, somme des vitesses m 20 et 11 *m* 4 avec la même condition, que les deux corps ne deviennent, l'un m 24, et l'autre 11 mo. Tout ceci posé comme certain par une infinité d'expériences qui se confirment, tâchons de découvrir les raisons physiques des opérations que prescrit la règle.

XXIX. Il me parait clair que tout corps par lui-même est infiniment mou, puisque le repos n'a point de force pour résister au mouvement, et qu'ainsi une partie d'un corps plus poussée que sa voisine doit s'en séparer [1]. De sorte que les corps durs ne sont tels que par la compression de la matière invisible qui les environne et qui en pénètre les pores, ainsi que je l'ai prouvé ailleurs. On doit donc, selon la première opération de la règle, considérer les corps qu'on appelle durs, comme s'ils étaient mous ; du moins jusqu'à l'instant de la parfaite compression ou réaction de la matière subtile qui fait le ressort; car jusque-là les petites parties, dont les corps choquants sont

[1] V. le dernier chap. de la *Recherche de la vérité*. (Note de Malebranche.)

composés, obéissent réciproquement à l'effort du choc les unes après les autres, ainsi que j'ai expliqué dans les articles [1] 20, 21 et 22. Jusque-là la force des mouvements contraires comprime la matière subtile, et lui communique son mouvement; après quoi le mouvement qui reste au corps le plus fort dans sa partie la plus éloignée du point de rencontre, se distribue également dans le reste de sa masse et dans celle du faible comme dans les corps mous. Ainsi l'on voit bien que la première opération de la règle, qui ordonne de diviser la différence des mouvements contraires par la somme des masses, représente à l'esprit l'effet naturel du choc des corps mus en sens contraire, faisant abstraction de la force du ressort dont la seconde opération exprime l'effet, comme on le va voir.

XXX. Cette seconde opération consiste à distribuer réciproquement aux masses des corps leur vitesse respective. Or cela est conforme à la raison; car les corps qui se sont choqués doivent après l'instant qu'exprime la première opération, c'est-à-dire dans l'instant de l'équilibre expliqué dans l'article 22 et 23, être repoussés à proportion de la compression de la matière subtile qui fait la force du ressort, et cette compression dépend de la vitesse respective avec laquelle les corps se choquent. Or à l'instant de l'équilibre, qui est celui de la parfaite compression de cette matière subtile, l'effort de cette compression doit nécessairement être égal de part et d'autre dans chacun des corps choqués; car il ne peut y avoir d'équilibre sans égalité de forces contraires. Donc il faut que les mouvements des corps rejaillissants soient égaux. Il faut donc que, par l'effort du ressort, leurs vitesses soient réciproquement comme leurs masses.

Mais afin de comprendre encore mieux la règle et les raisons physiques des deux opérations qu'elle prescrit, il est bon d'en faire quelques exemples.

[1] Il faut relire ces articles. (Note de Malebranche.)

Lorsque deux corps A et B se meuvent par des mouvements contraires, ou que l'un des deux est en repos.

Ier EXEMPLE

A.	m24.	choque	B.	5*m*o.
1.	m4.			5*m*4.
2. —	m20.			5*m*4.
Somme —	m16.			5m8.

Donc A rejaillit m16; et B, avance 5*m*8. Or s'ils se choquent de nouveau, ils se rétabliront ainsi selon la règle.

Rétablissement.

A.	m16.	contre	B.	5*m*8.
1. —	m4.			5*m*4.
2. —	m20.		—	5*m*4.
Somme —	m24.			5*m*0.

Donc en suivant la règle, A et B se rétablissent; ce qu'apprend aussi l'expérience.

IIe EXEMPLE

A.	3m2.	contre	B.	5*m*6.
1. —	3m3.			5*m*3.
2. —	3m5.		—	5*m*3.
Somme —	3m8.			5*m*0.

Donc A devient 3m8 en arrière; et B, demeure en repos, et ils se rétablissent ainsi.

Rétablissement.

A.	3m8.	choque	B.	5*m*0.
1.	3m3.			5*m*3.
2. —	3m5.			5*m*3.
Somme —	3m2.			5*m*6.

IIIe EXEMPLE

Des corps qui se choquent, quoique mus de même part.

A.	m24.	attrape	B.	3*m*4.
1.	m9.			3*m*9.
2	— m15.			3*m*5.
Somme	— m6.			3*m*14.

Rétablissement par la règle des mouvements contraires : car A. — m6. va d'un sens, et B. 3m14. d'un autre.

Rétablissement.

A.	m6.	contre	B.	3*m*14.
1.	— m9.			3*m*9.
2.	— m15.			3*m*5.
Somme	— m24.			3*m*4.

IVe EXEMPLE

Par des mouvements semblables.

A.	3m2.	attrape	B.	*m*.
1.	$3m\frac{7}{4}$			$m\frac{7}{4}$
2.	— $3m\frac{1}{4}$			$m\frac{3}{4}$
Somme	$3m\frac{3}{2}$			$m\frac{5}{4}$

Pour le rétablissement il faut suivre la règle des mouvements semblables; car A et B vont encore en même sens.

Rétablissement.

A.	$3m\frac{5}{2}$	est attrapé par B.	$m\frac{5}{2}$
1.	$3m\frac{7}{4}$		$m\frac{7}{4}$
2.	$3m\frac{1}{4}$		— $m\frac{3}{4}$
Somme	3m2.		*m*.

Ve EXEMPLE

A.	m8.	attrape	B.	*m*4.
1.	m6.			*m*6.
2.	— m2.			*m*2.
Somme	+ m4			*m*8.

Il ne se fait dans ce cas, comme dans les mouvements contraires, qu'une permutation réciproque des mouvements, à cause de l'égalité des masses. Car la première opération des mouvements semblables répond en ce cas à la seconde des mouvements contraires; et la seconde à la première, en changeant les signes de plus et de moins, comme on le voit dans cet exemple.

A.	m8.	contre	B.	*m*4.
1.	m2.			— *m*2.
2.	— m6.			— *m*6.
Somme	— m4.			— m8.

XXXI. On voit dans le premier exemple que m. 2 4. contre 5 mo. devient — m 16 après le choc, et que 5 *mo*, devient 5 *m* 8. Mais dans le second exemple, 3 m 8, quoique de force égale à m 24, choquant le même 5 *mo*, ne devient que — 3 m 2; et 5 *mo* que 5 *m* 6. On voit encore la même chose en comparant ensemble le troisième et le quatrième exemple. Or il semble d'abord que cela choque la raison. Car la force d'un corps est le produit de la vitesse par la masse; ainsi m 24 n'a pas plus de force que 3 m 8. Donc la compression de la matière subtile qui fait le ressort, devrait être égale dans le premier et dans le second exemple, ce qui est contraire à la règle.

Je réponds que la compression de la matière subtile, ou que la grandeur du ressort n'est point égale dans ces deux exemples, quoique les forces m 24 et 3 m 8 soient égales. Car dans le premier exemple la force de cette compression est égale à m 20, et dans le second elle n'est égale qu'à 3 m 5, comme il est marqué dans les secondes opérations de ces exemples. Dont la raison est que m 24, ne conserve que m 4 de son mouvement dans l'instant de la plus forte compression, et que 3 m 8 en conserve encore 3 m 3 comme on le voit dans les premières opérations. Car il faut bien prendre garde que le ressort des corps

ne se bande, ou ce qui est la même chose, que la matière subtile ne se comprime que jusqu'à l'instant de l'équilibre, qui n'arrive que lorsque les corps qui se sont choqués peuvent aller de compagnie. Car alors le plus fort n'agissant plus sur le plus faible, leurs pores ne sont plus de nouveau réciproquement comprimés. Ainsi le ressort commence alors à se débander par l'action de la matière subtile qui les pénètre. D'où il suit que le corps A, m 24, ne pouvant avancer que B, 5mo, n'ait acquis autant de vitesse que lui, il ne peut lui rester que m 4 de mouvement dans l'instant de l'équilibre qui est celui où les vitesses sont égales, et où par conséquent B, 5 mo, est devenu 5 m 4. Mais par la même raison, 3 m 8, après avoir choqué le même 5 mo, conserve encore 3 m 3 de mouvement, lorsque 5 mo est devenu 5 m 3. Ainsi dans le premier exemple m 24 a comprimé 5mo avec la force m20, en devenant lui, m4, et 5 mo, 5 m 4. Mais 3 m 8 quoique égal en force à m 24, n'a comprimé le même 5 mo, qu'avec la force 3 m 5, en devenant lui, 3 m 3 et 5 mo, 5 m 3. La compression de la matière subtile n'est donc point égale à la force primitive des corps avant le choc; mais elle est et doit être égale à celle qu'ils emploient à se comprimer jusqu'à ce qu'ils puissent aller de compagnie, c'est-à-dire qu'elle est égale à celle qu'on retranche par la première opération qui les a supposés mous. Et c'est ce qui prouve encore que ces opérations suivent et expriment exactement les effets naturels du choc des corps.

De même quoique m 16 soit une force égale à 4 m 4, cependant m 16 réduit par le choc 5 m 8 au repos ; mais 4 m 4 lui laisse encore 5m 2 — de son mouvement. Ainsi 3 m 2, quoiqu'égal à 2m3, il reduit par le choc 5m6 au repos ; et 2m3 lui laisse encore $5m\frac{6}{7}$, de mouvement de même part. Dont la raison se voit par les opérations, en faisant attention à ce que je viens de dire pour en rendre la raison physique. Voici ces opérations.

A. 4m4. contre	B. 5m8.
1.—$4m\frac{24}{9}$.	$5m\frac{24}{9}$.
2.—$m\frac{20}{9}$.	—$5m\frac{48}{9}$.

Somme—$4m9\frac{1}{3}$. —$5m\frac{2}{3}$.

Le choc de m16 contre 5m8 *est dans le rétablissement du premier exemple ci-dessus.*

A.	2m3.	contre B.	5m6.
1.—	2m $\frac{45}{7}$.		5m $\frac{18}{7}$.
2.—	2m $\frac{24}{7}$.		—5m $\frac{24}{7}$.
Somme—	2m9 $\frac{6}{7}$.		5m $\frac{6}{7}$.

3 m 2 *contre* 5 m 6 *est dans le second exemple ci-dessus.*

Je crois que l'on peut voir maintenant les raisons de la règle et des opérations qu'elle prescrit, et qu'il n'est pas nécessaire d'entrer dans un plus grand détail, et de rapporter ici un plus grand nombre d'exemples ou d'expériences. On en trouvera plusieurs dans l'excellent ouvrage de M. Mariotte, *De la percussion ou du choc des corps.*

Comme l'objection que j'ai faite ci-dessus dans l'article 26 contre la seconde opération de la règle, m'a autrefois fait douter de l'exactitude des expériences, je crois devoir tâcher de l'éclaircir. Pour cela il faut faire attention à ce principe certain, que la réaction est égale à la résistance que trouve l'action, ou qu'un corps qui en choque un autre, trouve dans ses parties la même compression qu'il produit dans l'autre, comme je l'ai expliqué dans les articles 22 et 23. 2°. Il faut remarquer que la compression ne se faisant qu'à proportion que le corps le plus fort trouve de la résistance dans le plus faible, cette compression ne s'augmente que jusqu'à ce que le plus faible ait acquis une vitesse égale à celle du plus fort, parce qu'alors le plus faible ne lui résiste plus, ou n'empêche plus son mouvement. D'où il suit que si un corps en choque un autre en repos infiniment grand, la compression est égale à la force primitive du choquant. Mais si A, m 24, choque B, 3 *m*o, la compression ne peut être que m 18 : parce qu'alors A étant devenu m 6, et B, 3 m 6, l'égalité des vitesses arrête l'augmentation de la compression. Par la même raison, ainsi que je l'ai déjà dit, si 4 m 6,

quoique égal à m 24 choque 2 *mo*, la compression ne peut être que m 8, lorsque 4 m 6 est devenu 4 m 4, et 2 mo , 2 m 4. Or puisque la compression est égale dans les deux corps et qu'ils appuient immédiatement l'un sur l'autre, le débandement du ressort de leurs parties par l'action de la matière subtile, les doit repousser à contresens avec une égale force, ce qui ne se peut faire qu'en divisant la vitesse réciproquement aux masses, ainsi que prescrit la seconde opération de la règle.

PROBLÈME

Trouver généralement le résultat des mouvements des deux corps après leur choc.

Il n'y a qu'à faire les deux calculs que la règle générale prescrit, et dont j'ai tâché de donner ci-dessus la raison physique, non sur des corps et des vitesses déterminés, mais sur des corps dont les masses et les vitesses soient exprimées généralement. Pour cela, soient m et n les deux corps ; v soit la vitesse de m, et r celle de n ; je suppose que mv soit plus fort que nr, c'est-à-dire que le produit de la masse du corps m par sa vitesse v, soit plus grand que celui de n par r.

Pour les mouvements en sens contraires.

Par la première [1] opération de la règle générale qui considère les corps comme mous, on aura $mv-nr$, pour la force ou le mouvement qui leur reste. Or les mouvements des corps divisés par leurs masses, donnent leurs vitesses. Donc $\frac{mv-nr}{m+n}$ exprime la vitesse de m. Or la vitesse de n, est la même que celle de m, puisqu'ils vont ou plutôt tendent comme mous à aller de compagnie. La même, dis-je, mais en sens contraire, à celui dont il allait avant le choc; car on a supposé que nr était plus faible que mv. Donc en changeant les signes de la vitesse de m, qui est $\frac{mv-nr}{m+n}$, on aura $\frac{nr-mv}{m+n}$, pour celle de n.

La seconde partie de la règle générale prescrit de distribuer la somme des vitesses $v+r$, réciproquement aux masses. On fera donc ces propositions.

[1] Il faut la lire. (Note de Malebranche.)

Ire. $m+n.\ v+r::n.\ \frac{nv+nr}{m+n}$ pour la vitesse de m.

IIe. $m+n.\ v+r::m.\ \frac{mv+mr}{m+n}$ pour la vitesse de n.

Mais il faut changer les signes des numérateurs, des expressions de ces vitesses, à cause que le ressort, bandé par la mutuelle compression de ces corps, doit en se débandant, les repousser en sens contraire, à leur premier mouvement.

Ainsi en ajoutant les deux vitesses, trouvées par la première opération, à ces deux dernières, savoir : la première, $\frac{mv-nr}{m+n}$ avec $\frac{nv-nr}{m+n}$ qu'on a rendue négative, en changeant les signes, on aura la formule $\frac{mv-nv-2nr}{m+n}$ ou $v-2n\times\frac{v+r}{m+n}$ pour la vitesse de m, résultante après le choc.

De même en ajoutant la vitesse de n, tirée de la première opération; savoir, $\frac{nr-mv}{m+n}$ avec $\frac{mr-mv}{m+n}$, on aura $\frac{nr-mr-2mv}{m+n}$ ou $r-2m\times\frac{r+v}{m+n}$ pour la vitesse de n, après le choc.

Ces deux formules expriment généralement les vitesses qui résultent aux corps durs à ressort parfait après qu'ils se sont choqués par des mouvements directement contraires, quelles que soient leurs masses, et qu'aient été leurs vitesses avant leur choc. De sorte que pour résoudre les cas particuliers, il n'y a qu'à mettre dans ces formules, au lieu des lettres $m\ n\ v\ r$, les nombres qui expriment la grandeur des masses et des vitesses des corps avant le choc.

EXEMPLES

Deux corps m et n se choquent par des mouvements contraires. m a six de masse et trois de vitesse. n a deux de masse et quatre de vitesse; c'est-à-dire $6m3$, contre $2n4$: car les nombres qui sont avant m et n expriment toujours le rapport des masses de ces deux corps, et ceux qui les suivent le rapport de leurs vitesses. On veut savoir ce qui leur arrivera par

le choc. Pour cela il faut mettre dans les formules au lieu de m, n, v, r, les nombres 6, 2, 3, 4, et l'on aura pour la vitesse de m après le choc $v - 2n \times \frac{v+r}{m+n}$, c'est-à-dire, $3 - 4 \times \frac{3+4}{2+6}$ égal à $3 - \frac{7}{2}$ égal à $-\frac{1}{2}$. Ainsi le corps m, à cause du signe moins — reculera avec la vitesse $\frac{1}{2}$. De même la vitesse de n, qui a pour formule $r - 2m \times \frac{v+r}{m+n}$, sera $4 - 12 \times \frac{3+4}{6+2}$ égal à $4 - 10\frac{1}{2}$ égal à $-6\frac{1}{2}$. Ainsi n reculera avec la vitesse $6\frac{1}{2}$, à cause du signe moins. Il en est ainsi des autres

Pour les mouvements semblables, ou de même part; lorsqu'un corps attrape l'autre et le choque.

La première opération de la règle générale, donne dans ce cas pour m et pour n, la vitesse $\frac{mv+nr}{m+n}$: et la seconde partie de la règle ordonne de distribuer non la somme, mais la différence $v - r$ des vitesses, réciproquement aux masses. On aura donc, en faisant une proportion semblable à la précédente $\frac{nv-nr}{m+n}$ pour la vitesse de m. Et $\frac{mv-mr}{m+n}$ pour celle de n. Mais il faut changer les signes de la vitesse de m, parce qu'attrapant l'autre il en est repoussé à contresens de son premier mouvement, par le ressort des corps comprimés. Ajoutant enfin les deux vitesses de m; savoir, $\frac{mv+nr}{m+n}$ avec $\frac{nv-nr}{m+n}$, où l'on a changé les signes; on aura la formule pour la vitesse de m. Savoir : $\frac{mv-nv+2nr}{m+n}$ ou $v + 2n \times \frac{-v}{m+n}$. De même en ajoutant les deux vitesses de n, savoir : $\frac{mv+nr}{m+n}$ avec $\frac{mv-mr}{m+n}$, on aura $\frac{nr-mr+2mv}{m+n}$ ou $r + 2m \times \frac{v-r}{m+n}$ pour la vitesse de n après le choc.

EXEMPLE

$3m4$, attrape $6n2$; la vitesse de m, qui est $v + 2n \times \frac{r - v}{m + n}$ étant réduite, sera $4 + 12 \times \frac{2 - 4}{9}$ égal à $\frac{4}{3}$. Et celle de n qui est $r + 2m \times \frac{v - r}{m + n}$ deviendra $2 + 6 \times \frac{4 - 2}{9}$ ou $3\frac{1}{3}$ et ces deux vitesses seront positives et vers le même côté.

Mais si l'on supposait que m 10 attrapât 10 n 2, on aurait pour la vitesse de m après le choc $-\frac{50}{11}$ de vitesse, qui serait contraire à son premier mouvement à cause de la grandeur négative moins $\frac{50}{11}$. Ainsi m reculerait après le choc, et n aurait $\frac{38}{11}$ de vitesse en avant

Pour le cas où un des corps est en repos

Le corps en repos étant nommé n, il n'y a qu'à effacer dans les formules le terme où sa vitesse se trouve, parce que r étant *zéro*, ce terme se détruit. Ainsi on aura $\frac{mv - nv}{m + n}$ pour la vitesse de m et $\frac{2mn}{m + x}$ pour celle de n après le choc.

Exemples :

$m6$ ayant choqué $5no$, la vitesse de m qui est $\frac{mv - nv}{m + n}$ sera $\frac{6 - 30}{6} = \frac{24}{6} - = 4$, ainsi $m6$ deviendra $-m\,4$ ou rejaillira ci arrière avec 4 de vitesse. Et n aura pour sa vitesse ci-avant $\frac{2mv}{m + n}$ égal à $\frac{12}{6} = 2$, $5no$ devenant $5n2$.

Remarque :

Ces deux formules.

I. $\frac{mv - nv + 2nr}{m + n}$ pour la vitesse de m après le choc.

II $\frac{nr - mr + 2mv}{m + n}$ pour celle de n.

Ces deux formules, dis-je, expriment généralement le résultat des communications des mouvements; 1° des mouvements contraires, si l'on met le signe — avant $2nr$ et $2mv$; 2° des mouvements semblables ou de même part, si l'on y met le signe $+$: 3° des mouvements qui résultent du choc lorsqu'un des corps est en repos, n par exemple; si l'on néglige comme nul le terme $2nr$ où sa vitesse r se trouve. Ainsi ces deux formules générales suffisent pour savoir le résultat des mouvements, après les trois différentes espèces de choc de deux corps et peuvent encore servir à résoudre plusieurs questions qu'on peut faire sur cette matière, comme on le peut voir dans les mémoires de l'Académie Royale des sciences de l'année 1706.

Telle est la fécondité des résolutions et des expressions algébriques.

Si l'on fait même attention à quelqu'un de ces principes, qu'on peut déduire de ces deux formules : Que les corps après et avant le choc ont la même vitesse respective, ou qu'il y a la même quantité de mouvement de même part, ou que le centre de gravité commun aux corps qui se choquent, demeure ou se meut de la même vitesse avant et après le choc, on verra bien qu'une seule formule, celle par exemple, qui donne la vitesse de m après le choc, pourrait suffire pour trouver celle du corps n. Car sachant dans le premier exemple que la vitesse respective est 7 avant le choc, et que m doit par sa formule reculer avec $\frac{1}{2}$ de vitesse, sans consulter la seconde formule pour nr, on voit bien qu'il doit reculer avec la vitesse $6\frac{1}{2}$ afin qu'il y ait la même vitesse respective, après comme avant le choc

REPONSE A M. REGIS

AVERTISSEMENT

Ayant remarqué dans le *Système de philosophie* de M. Régis [1], qu'il me faisait l'honneur de critiquer mes sentiments, et qu'il en condamnait quelques-uns sans donner, ce me semble, aucune preuve solide de ses décisions, je crus d'abord lui devoir répondre. Mais certaines considérations m'ayant fait différer un travail si contraire à mon inclination, et que je ne jugeais pas fort nécessaire, j'appris peu de temps après qu'une autre personne à mon insu avait entrepris de réfuter les opinions particulières de ce philosophe, sur la métaphysique principalement et sur la morale et même que dans son ouvrage il défendait mes sentiments avec beaucoup de vigueur. Je ne sais point bien ce qui en est, car je n'ai point vu cette réfutation dont je parle, et je ne la veux point voir qu'elle ne soit imprimée [2]. Je suis bien aise que M. Régis le sache, afin qu'il ne m'attribue que ce qui dépend absolument de moi. Car je ne prétends pas avoir droit sur les ouvrages des autres, ni les obliger à écrire comme je le ferais moi-même. Je ne veux pas me rendre juge dans ma propre cause, ni ôter aux autres la liberté de dire ce qu'ils pensent de mes livres et des siens ; et je ne sais point si la personne dont je parle approuve aussi généralement qu'on me l'a dit, tout ce que M. Régis condamne dans mes ouvrages.

Ayant donc appris qu'on avait exécuté le dessein que je pouvais prendre, et peut-être plus heureusement que je n'aurais

[1] Régis a été un des principaux et des plus zélés disciples de Descartes, avec une certaine tendance à l'empirisme qui l'éloigne, plus que tout autre cartésien, des nouvelles doctrines de Malebranche. Il les a combattues non seulement dans le *Système de philosophie*, mais dans divers autres écrits. (Voir sur Régis mon *Histoire de la philosophie cartésienne*, 1er vol., chap. 14.)

[2] Il fait allusion à l'ouvrage de Lelevel, un de ses meilleurs disciples, sur *La vraie et la fausse métaphysique où l'on réfute les sentiments de M. Régis sur cette matière*, in-12, 1694.

fait moi-même, je ne pensais plus à répondre à M. Régis. Mais voyant que l'ouvrage ne paraissait point[1], et ne sachant point s'il paraîtrait jamais, j'ai pris enfin la résolution de faire moi-même une courte réponse. Pour cela j'ai cherché dans le *Système de philosophie*, tous les endroits où l'auteur me cite en marge, et combat mes sentiments avec une application particulière, et j'ai négligé les autres. J'ai cru que si je ne répondais pas à M. Régis lorsqu'il m'interroge, et que, par ses citations en marge, tout le monde peut voir que c'est à moi à qui il parle, j'ai cru, dis-je, que lui et ses disciples pourraient regarder mon silence, ou comme une espèce de mépris, ce qui ne me conviendrait guère, ou comme un aveu de mon impuissance, ce qui ferait tort à la vérité de mes sentiments. Et au contraire si je fais voir incontestablement, que M. Régis n'a pas raison dans ces endroits qu'il réfute avec le plus d'application et en me citant, on aura un fondement raisonnable de se défier de ce qu'il avance généralement, non seulement contre le livre de la *Recherche de la vérité*, mais contre des sentiments bien plus dignes de respect. Car enfin, puisque pour le combattre je ne fais point choix de ce qui me paraît de plus faible dans son *Système*, et que je m'oblige à renverser tout ce qu'il y trouve lui-même de plus fort contre moi, si on reconnaît clairement, comme je l'espère, que la vérité est de mon côté, on aura un préjugé fort légitime contre tout son ouvrage, je veux dire contre ses opinions particulières. Car je ne prétends pas qu'il n'y ait rien de solide dans sa philosophie; je condamnerais d'excellents auteurs, et que je regarde comme mes maîtres[2]. Je prétends seulement, pour ne point parler de ce qui ne me regarde pas, qu'il n'a jamais raison dans les endroits où il me combat. Voilà, je l'avoue, une étrange prétention. Mais je crois la pouvoir déclarer, non seulement parce que je la juge bien fondée, mais encore afin que ceux qui lisent ses ouvrages, aussi bien que les miens, soient extrêmement sur leurs gardes

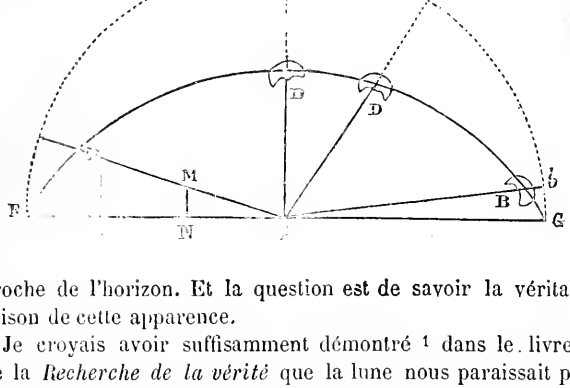
[1] Cet ouvrage a paru en 1694. (Note de Malebranche.)
[2] C'est de Descartes que parle Malebranche.

CHAPITRE PREMIER

RAISON PHYSIQUE

Des diverses apparences de grandeur du soleil et de la lune dans l'horizon et dans le méridien, combattue par M. Régis.

Pour exposer clairement le fait dont il est question, supposons que la ligne F G, représente le plan d'une plate campagne, et BDD le ciel à peu près tel qu'il paraît, se joignant avec la terre aux extrémités de l'horizon F, G. L'expérience apprend que la lune paraît d'autant plus grande qu'elle est plus



proche de l'horizon. Et la question est de savoir la véritable raison de cette apparence.

Je croyais avoir suffisamment démontré [1] dans le livre I, de la *Recherche de la vérité* que la lune nous paraissait plus grande à l'horizon en B, que dans le méridien en D, parce que voyant entre elle et nous plusieurs terres, nous la jugions d'autant plus éloignée, qu'elle était plus proche de l'horizon. Et je pense encore à présent que tous ceux qui examineront sans prévention mes preuves, les trouveront convaincantes. Mais il est juste de donner ici quelque chose à la réputation de M. Régis, et de ce savant géomètre le R. P. Taquet, qui ne conviennent pas de la raison que j'ai donnée.

1. Il est certain que l'objet P Q, double par exemple de

[1] Chap. 9, art. 3. Il serait bon de lire ce chap. 9. (Note de Malebranche.)

l'objet M N, et deux fois plus éloigné que lui de l'œil A, y trace sur le nerf optique une image sensiblement égale à celle que M N y produit, ou qu'il est vu sous un même angle. Car les rayons PA et MA, QA et NA sont dans les mêmes lignes droites. Et ces rayons partant des extrémités de ces objets déterminent par conséquent leur hauteur. C'est une vérité dont M. Régis [1] convient.

2. Or la hauteur de l'objet PQ paraît environ double de l'objet MN, lorsque l'on en remarque la distance ; je dis environ double, parce qu'on ne peut à la vue juger exactement de la distance des objets. Un nain à deux pas de nous, paraît certainement beaucoup plus petit qu'un géant trois fois plus grand qui serait éloigné de six pas, quoique l'un et l'autre puissent être vus sous des angles égaux, ou ce qui est la même chose, quoique les images qui s'en traceraient au fond de l'œil puissent être égales.

3. Donc la raison de cette inégalité dans les apparences, ne venant point de l'inégalité des angles visuels ou des images, qui certainement sont égales dans le fond de nos yeux, elle doit venir dans l'inégalité de la distance.

4. Mais afin que l'inégalité de la distance produise de l'inégalité dans les apparences que nous avons de deux objets qui tracent des images égales, il faut que cette inégalité de distance soit actuellement aperçue par les sens. Car les connaissances que nous en aurions d'ailleurs, ne changeant rien actuellement dans les organes de nos sens, elles ne changeraient rien non plus dans nos sensations, parce que Dieu, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, n'agit dans notre âme et ne nous fait voir les objets, qu'à l'occasion des images qui s'en tracent dans nos yeux, et des changements qui arrivent à notre corps. C'est pour cela que les astronomes ne voient pas le soleil plus grand que les autres hommes, quoiqu'ils le jugent infiniment plus éloigné qu'on ne le croit ordinairement. Car encore un coup une distance qui n'est point actuellement aperçue par les sens, doit être comptée pour nulle, ou ne peut servir de fondement au jugement naturel qui se forme en nous

[1] Tome 3, page 240. Je cite la première édition in-4°. (Note de Malebranche.)

de la grandeur des objets. Reprenons maintenant la figure précédente.

5. Lorsqu'on regarde le ciel du milieu d'une campagne, sa voûte ne paraît point parfaitement sphérique comme *b d d*, mais elle paraît comme un demi-sphéroïde aplati BDD, de sorte que la ligne horizontale AB, paraît double ou triple de la perpendiculaire AD. Ainsi lorsque la lune est en *d*, elle paraît être en D, et lorsqu'elle est en *b*, elle paraît être en B. Or AB est plus grand que AD, il en est double par exemple. Donc, lorsque la lune est dans l'horizon, sa distance apparente est double de celle du méridien. Donc, quoique l'inégalité des images que la lune dans ces deux situations différentes, trace dans nos yeux, soit comme insensible, son diamètre doit paraître dans l'horizon deux fois aussi grand que dans le méridien, puisque les images de deux corps étant égales dans le fond de nos yeux, leur grandeur paraît et doit toujours paraître proportionnelle, non à leur distance réelle, mais à leur distance apparente ainsi que je viens de le dire.

6. Cette raison est démonstrative assurément. Mais pour en convaincre l'esprit d'une manière sensible, on peut faire cette expérience entre plusieurs autres. Prenez un morceau de verre plat comme d'une vitre cassée. Chauffez-le peu à peu et également partout, en le passant sur la flamme d'une chandelle, d'abord à 3 ou 4 doigts, de peur qu'il ne se casse, et lorsqu'il sera chaud, abaissez-le sur la flamme même, et l'y passez afin qu'il se couvre de fumée, jusqu'à ce que regardant au travers vous voyiez distinctement la flamme de la chandelle, sans voir les autres objets moins éclatants. Il faut que ce verre soit plus ou moins obscurci, selon l'usage qu'on en veut faire, pour regarder le soleil ou la lune. On le voit assez.

Je dis donc qu'avec un tel verre plus ou moins enfumé, on verra le soleil et la lune sensiblement de la même grandeur dans l'horizon et dans le méridien, pourvu que ce verre soit tout proche des yeux, et qu'il éclipse entièrement le ciel et les terres. Je dis entièrement ; car pour peu qu'on entrevit le ciel et les terres, ce verre ne changerait poin les apparences de grandeur du soleil, parce qu'on le pourrait juger plus éloigné que ces terres qu'on verrait confusément, car il n'est pas nécessaire de voir distinctement les objets pour juger de leur éten-

due. Si le soleil est dans l'horizon, l'interposition du verre le fera paraître environ deux fois plus proche, et quatre fois plus petit ou environ, car ici la précision n'est pas nécessaire. Mais s'il est fort élevé sur l'horizon, le verre ne produira aucun changement considérable, ni dans sa distance, ni dans sa grandeur apparente.

7. Cela étant, il est clair que l'interposition du verre ne change pas sensiblement l'image que la lune trace dans le fond de l'œil, puisqu'elle ne perd rien de sa grandeur apparente, lorsqu'étant sur notre tête on la regarde avec ce verre. Or lorsqu'elle est à l'horizon, sa distance et sa grandeur apparentes diminuent notablement par l'interposition du verre, laquelle ne change point son image, et ne fait qu'éclipser les autres objets. Donc il est évident que la lune paraît plus grande dans l'horizon que dans le méridien, par cette raison que la vue sensible des terres nous la faisait juger plus éloignée. Et la proposition que M. Régis prétend prouver dans le chapitre 30 du 3e tome de sa *Philosophie*, et par laquelle il le finit, n'est pas soutenable. « Ainsi, conclut-il, nous pouvons assurer en général que la grandeur apparente des objets dépend uniquement de la grandeur des images qu'ils tracent sur la rétine. »

8. Pour le R. P. Taquet, son sentiment n'est pas tout à fait le même que celui de M. Régis. Selon ce Père, la grandeur apparente des objets dépend, non *uniquement* mais *presque toujours* de la grandeur de leurs images ; ce qui le fait néanmoins tomber dans quelques erreurs. Mais voici ce qu'il dit par rapport au sentiment que je viens d'établir. « Immerito igitur nonnulli recentiores, nescio quibus ducti præjudiciis, angulos prædictos ut fallaces, et ineptos ad apparentes rerum magnitudines determinandas rejiciunt. Dicent credo, objecta non apparere æquælia, quamvis eodem vel æquali angulo conspiciantur, quando visus inæquales distantias percipit. Quæro igitur, an sol prope horisontem positus major appareat, cum terræ superficies illum inter atque oculum interjecta cernitur, quam dum manu vel pileo terræ conspectu impedito spectatur solus ? Quisquis voluerit experiri, æqualem utroque casu deprehendet, etc. » Il est visible que le P. Taquet se trompe par son expérience imparfaite. Car pour détruire la distance apparente du soleil couchant, il ne suffit pas de se *cacher la campagne*

par le bord de son chapeau, il faut aussi se faire éclipser le ciel. Mais apparemment ce savant homme ne faisait pas attention à la voûte apparente du ciel, qui comme je viens de dire, paraissant presque plate, doit causer à peu près la même apparence de distance que les terres interposées. Il est donc certain que l'apparence de l'inégalité des distances doit être actuellement comparée avec l'inégalité des images, que produisent les objets au fond de l'œil, afin que le jugement naturel se forme en nous touchant la grandeur de ces objets. Mais voici comment tout cela se doit entendre. Je prie qu'on y donne attention ; car on peut tirer bien des conséquences du principe que je me contenterai d'exposer.

9. Comme Dieu ne nous a pas faits pour connaître les rapports que les corps ont entre eux, et avec celui que nous animons, et qu'il est nécessaire pour la conservation de la vie que nous en sachions beaucoup de choses, il nous en instruit suffisamment par la voie courte du sentiment, sans aucune application de notre part. Dans l'instant que nous ouvrons les yeux au milieu d'une campagne, Dieu nous donne donc tout d'un coup tous les sentiments, et forme en nous tous les jugements que nous formerions en nous-mêmes, si ayant l'esprit d'une pénétration comme infinie, nous savions outre cela l'optique divinement ; et non seulement la grandeur et le rapport de toutes les images qui se tracent dans nos yeux, mais généralement tous les changements qui arrivent à notre corps, lorsqu'ils peuvent ou doivent ordinairement servir à régler ces jugements. Ainsi nous voyons la lune, le soleil, et les étoiles, et même les nues, dans la même distance, parce que comme je l'ai prouvé dans le 9e chapitre de cet ouvrage, il n'y a point de différence sensible dans ce qui arrive à notre corps, par laquelle nous puissions juger que les étoiles soient infiniment plus éloignées que la lune, et que celle-ci les nues, et l'horizon nous paraît plus éloignée que le Zénith, parce que le ciel et les terres qui sont entre l'horizon et nous, traçant dans nos yeux leurs images, l'esprit, tel que je l'ai supposé, en doit conclure qu'il est beaucoup plus éloigné que le Zénith, entre lequel et nous il ne paraît aucun objet. De sorte que tous les degrés du ciel apparent diminuent d'autant plus qu'ils approchent davantage du Zénith. Et comme la lune en quelque endroit du ciel qu'elle soit, est tou-

jours vue sous un angle d'environ un demi degré, l'esprit selon les règles de l'optique, la doit voir beaucoup plus grande à l'horizon que dans le méridien.

10. Si je penche la tête, ou si je me promène en regardant un objet par le même principe, cet objet ne laissera pas de paraître droit et immobile. Car mon esprit étant averti de la situation ou du mouvement de mon corps, je ne dois pas conclure que cet objet change de place, à cause que son image en change dans le fond de mes yeux. Mais si j'étais transporté dans un vaisseau par un mouvement qui ne changeât rien dans mon corps, comme les jugements naturels qui se forment en moi ne sont appuyés que sur les changements qui s'y passent, je croirais être immobile, et que les objets seraient mus. Il faut dire la même chose de toutes les autres apparences des corps qui nous environnent. Dieu, en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, nous apprend en un clin d'œil, la grandeur, la situation, la figure, le mouvement et le repos de tous les objets qui frappent nos yeux en conséquence des lois du mouvement; et cela fort exactement, pourvu que les objets ne soient pas excessivement éloignés, et que l'angle que forment les rayons se termine à l'objet qu'on regarde. Ainsi Dieu forme en nous, pour ainsi dire, les jugements naturels que nous ferions nous-mêmes, si nous étions tels que je l'ai supposé; c'est-à-dire, d'une pénétration d'esprit comme infini, parfaitement instruits de l'optique et de tous les changements qui se passent actuellement dans les fibres de notre cerveau. Mais comme nous ne sommes pas faits pour nous occuper des objets sensibles, et pour ne travailler qu'à la conservation de notre vie, il nous épargne tout ce travail, et nous apprend par une voie abrégée et fort agréable en un moment, un détail comme infini de vérité et de merveilles. Mais examinons maintenant l'opinion de M. Régis, et voyons s'il n'y aurait point quelque chose à réformer dans son optique. Voici ses paroles :

11. « Il y en a d'autres[1] qui prétendent que cette grandeur apparente de la lune sur l'horizon, ne dépend point de l'élargissement de la prunelle, ni de l'aplatissement du cristallin,

[1] Tome 3, page 243.

mais du jugement que nous faisons que la lune est plus éloignée de nous, lorsqu'elle est sur l'horizon que lorsqu'elle est dans le méridien, assurant que ce jugement a la propriété de faire qu'un objet paraisse plus grand, quoique son image sur la rétine soit plus petite. »

On voit bien par ce que je viens de dire, et par ce que j'ai dit dans le 9e chapitre de la *Recherche de la vérité*, comment il faut entendre cette exposition de mon sentiment.

L'auteur continue : « Nous répondons qu'il n'y a rien qui soit plus contraire aux lois de l'optique que cette explication, et que tant s'en faut que le jugement que nous faisons que les objets sont éloignés contribue à les faire paraître plus grands, il sert au contraire à les faire paraître plus petits. »

Réponse. Voilà une décision bien étrange : *Il n'y a rien qui soit plus contraire aux lois de l'optique.* Mais quoi! Est-ce que si M. Régis du milieu de la chambre regardait la campagne, tout ce qu'il y découvrirait lui paraîtrait plus petit que sa fenêtre, par cette loi [1] fondamentale de son optique : que la grandeur apparente des objets dépend uniquement de la grandeur des images qu'ils tracent sur la rétine, et que l'image d'une montagne, par exemple, étant plus petite au fond de ses yeux, que celle de sa fenêtre, puisque celle-ci contient l'autre, il faut bien que la montagne lui paraisse plus petite. Car s'il jugeait que la montagne est fort éloignée, pour en conclure qu'elle est fort grande, ce jugement la lui ferait paraître plus petite, selon son principe d'optique. Et il prouve ainsi ce principe : « Donc la raison est, dit-il, que ce jugement dépend d'un mouvement de la prunelle qui est tel, pour voir les objets distinctement, qu'à mesure qu'ils sont plus éloignés, elle s'élargit davantage, et à mesure qu'elle s'élargit, l'œil et le cristallin s'aplatissent. Or il est évident que quand l'œil est aplati, les réfractions sont moindres, et par conséquent que les images des objets qu'elles causent sur la rétine sont plus petites. » Pour moi, de ce que le cristallin s'aplatit, je conclurais au contraire : et par conséquent les images des objets que les réfractions causent sur la rétine sont plus *grandes*. Car le cristallin fait le même effet que les verres convexes

[1] Page 24.

des lunettes, et l'expérience apprend que plus ces verres sont plats et leurs réfractions petites, plus au contraire les images qu'ils rassemblent à leur foyer deviennent grandes. Il serait inutile que j'expliquasse ici d'où dépend le jugement que nous formons de la distance des objets après ce que j'en ai dit dans le 9e chapitre de la *Recherche de la vérité*. Comment les rayons se rassemblent-ils sur la rétine, si l'œil et le cristallin s'aplatissent en même temps? Si le cristallin s'aplatit, c'est une nécessité que l'œil s'allonge; et au contraire si l'œil s'aplatit, il faut que le cristallin devienne plus convexe, afin que la vision se puisse faire et que les rayons se réunissent sur la rétine, car je parle ici des objets fort éloignés. M. Régis me permettra de lui dire ici, que quand on veut rendre raison d'une chose fausse, on se trouve souvent bien embarrassé. Mais peut-être y a-t-il dans son raisonnement quelque faute d'impression qui y cause cet embarras que je ne puis démêler. Il continue :

12. « Pour donner donc une explication plus simple et plus naturelle que les précédentes, nous dirons que la grandeur apparente de la lune à l'horizon, dépend principalement des vapeurs qui s'élèvent continuellement en l'air, et qui se disposent en sorte autour de la terre, que leur surface convexe est concentrique avec elle; d'où il s'ensuit que ces vapeurs causent aux rayons de la lune des réfractions qui les font approcher de la perpendiculaire, et qui sont propres par conséquent à augmenter l'image de la lune sur la rétine, par la même raison que les verres convexes sont propres à augmenter celles de tous les objets qu'on regarde au travers de ces verres. »

Réponse. L'explication est simple, mais elle est fausse pour bien des raisons.

1° Elle est fausse par la démonstration que j'ai donnée de mon sentiment, et par l'expérience du verre enfumé, dont on a parlé d'abord.

2° Elle est fausse encore par une raison donnée dans l'endroit[1] qu'il réfute; car quand les astronomes mesurent le diamètre de la lune, ils le trouvent plus grand, lorsqu'elle est dans le méridien que lorsqu'elle est à l'horizon, à cause

[1] *Recherche de la vérité*, chap. 8, page 82.

qu'alors elle est plus proche d'un demi-diamètre de la terre. Or, si les réfractions augmentaient l'image de la lune dans les yeux, il est évident, du moins à ceux qui savent quelque peu d'optique, qu'elles l'augmenteraient dans la lunette. On sera bientôt surpris[1] de voir l étrange réponse que M. Régis donne à cette expérience dont il convient. Mais il a pu voir ces deux premières réponses dans mes livres, il lui en faut donner d'autres.

3° Elle est donc fausse parce qu'elle suppose un principe faux, qui est que les rayons de la lune souffrent la réfraction en question à la surface de l'atmosphère de l'air ou des vapeurs. Or ce principe n'est pas vrai. Car à cette surface la différence de la densité des milieux est comme insensible, et l'expérience apprend qu'un même objet, à une distance raisonnable, comme d'une lieue, vu le matin de niveau avec une lunette, ne s'y trouve plus à midi, par l'effet des réfractions qui élèvent les objets. Or la surface des vapeurs qui se disposent en rond autour de la terre est bien loin de là ; car du moins montent-elles jusqu'aux nues.

Je croirais perdre mon temps, et le faire perdre aux autres, si je m'arrêtais davantage à faire voir la fausseté du principe de M. Régis, qui « explique les réfractions que les vapeurs causent dans les rayons de la lune, par la même raison que les verres convexes sont propres à augmenter les objets qu'on regarde au travers ». Je crois que le lecteur et M. Régis lui-même en demeurera d'accord. Mais peut-être voudra-t-il que j'explique donc moi-même l'effet des réfractions dont il est question. Je veux bien le satisfaire ; non, que je croie que cela soit nécessaire à la justification de mes sentiments, mais parce que le lecteur sera peut-être aussi bien aise de le savoir, s'il ne le sait déjà mieux que moi, car je ne me pique pas d'être fort savant dans ces matières.

13. Je crois donc que les réfractions n'augmentent point la grandeur apparente de la lune, qu'au contraire elles la diminuent, parce que lorsqu'elle est à l'horizon elles diminuent sa hauteur, je veux dire son diamètre perpendiculaire, sans faire aucun changement sensible dans sa largeur ou son diamètre

[1] A la fin de la première réponse. (Note de Malebranche.)

horizontal, ce qui la fait paraître elliptique. Voici ma raison : c'est que les réfractions que causent les vapeurs dans les rayons de la lune et de tous les autres objets, se font principalement dans les vapeurs mêmes, qui sont répandues dans tout l'air, et non comme M. Régis le prétend, sur leur surface concentrique à la terre. Car à cette surface la différence de la densité des milieux est insensible. Il n'en est pas de cette surface comme de celle des nues que les vents compriment, et sur lesquelles ils peuvent former une espèce de glacis. L'expérience du niveau, de laquelle je viens de parler, le confirme ; et je ne crois pas que personne en puisse douter. Or voici comment je pense que se font ces réfractions.

Les rayons, aussi bien que tous les corps mus vont ou tendent toujours à aller en ligne droite, et ils ne se détournent de cette ligne que lorsqu'ils trouvent plus de résistance d'un côté que de l'autre. Les rayons, par exemple, qui de l'air entrent de biais dans l'eau, ou qui sont obliques à la surface de l'eau, se détournent vers la perpendiculaire, parce qu'à la surface commune de ces deux corps, ils trouvent moins de résistance dans les pores de l'eau que dans l'air, dont les petites parties leur résistent par un ébranlement continuel. Les rayons de la lune se détournent donc peu à peu et insensiblement vers la surface de la terre, parce qu'ils trouvent moins de résistance, où il y a plus de vapeurs ou de petites parties d'eau, et qu'ordinairement il y en a plus en bas qu'en haut. Ainsi ces rayons décrivent une ligne courbe, dont on laisse aux géomètres à expliquer la nature, et la tangente, qui touche cette courbe au point qui entre dans l'œil, est le rayon du lieu apparent de la lune, parce que nous voyons toujours les objets en ligne droite.

On voit bien par ce que je viens de dire, que non seulement les réfractions doivent élever la lune, mais encore qu'elles doivent l'élever d'autant plus, qu'elle est plus proche de l'horizon, parce que ses rayons rencontrent d'autant plus de vapeurs qu'ils sont plus proches de la terre, et qu'ils traversent un espace plus long où elles sont répandues. On en peut même conclure que l'effet des réfractions ne doit cesser, que lorsque la lune est directement sur notre tête, quoiqu'elle ne soit presque plus sensible depuis le 45e ou 50e degré d'élévation jusqu'au Zénith. Tout le monde sait que l'on a dressé des tables de

réfractions pour les observations astronomiques, lesquelles tables donnent pour les différents degrés de hauteur des planètes, différentes élévations apparentes, fondées sur ce que je viens de dire. Enfin le fait ne se peut contester. Laissant donc là les preuves que j'en viens de donner, je raisonne ainsi sur le fait.

14. Il est certain que les rayons qui partent du bord supérieur de la lune, sont plus élevés sur l'horizon d'environ un demi degré, que ceux qui partent du bord inférieur. Or l'expérience apprend et les tables des réfractions, que plus les objets approchent de l'horizon, plus les réfractions sont grandes, et plus l'élévation apparente de ces objets augmente. Donc le bord inférieur de la lune doit recevoir, par les réfractions, plus d'élévation que le bord supérieur. Donc les réfractions approchent les deux extrémités du diamètre perpendiculaire de la lune, et par conséquent elles diminuent sa hauteur. Mais comme les extrémités du diamètre horizontal sont également élevées sur l'horizon, il est visible que les réfractions ne changent point son apparence, puisque l'effet ordinaire des réfractions n'est que celui d'élever les objets.

Selon la table des réfractions, le bord supérieur de la lune, lorsqu'elle est dans l'horizon, paraît moins élevé par les vapeurs que le bord inférieur de plus de deux minutes. Ainsi le diamètre de la lune étant environ de 30 minutes, les réfractions diminuent sa hauteur environ de la douzième partie. Si donc les vapeurs augmentaient notablement son diamètre horizontal, au lieu de nous paraître presque circulaire, nous la verrions fort elliptique. Mais, si on suppose que les réfractions n'augmentent point, ou bien si on le veut, car cela ne fait rien à la question, qu'elles n'augmentent que d'une partie insensible, son diamètre horizontal, sa figure devra paraître précisément telle qu'elle paraît.

Il est donc certain que les réfractions diminuent davantage la hauteur de la lune, qu'elles n'en augmentent la largeur ; et qu'ainsi bien loin qu'elles augmentent son apparence dans l'horizon, elles doivent la faire paraître plus petite que lorsqu'elle est dans le méridien. Il n'est pas nécessaire que je m'étende davantage sur cette matière. Mais afin que le lecteur puisse comparer mes raisons avec celles de l'auteur, je vais

achever de lui transcrire ce chapitre de sa philosophie. Ceux qui savent l'optique le trouveront fort extraordinaire.

15. M. Régis. « Il est encore évident par le 4e axiome, que la lune étant dans l'horizon, ses rayons doivent souffrir de plus grandes réfractions qu'ils n'en souffrent lorsqu'elle est dans le méridien, à mesure qu'ils sont plus inclinés. Or est-il que la grandeur des images dépend de la grandeur des réfractions. » Je viens d'expliquer le véritable effet des réfractions, et la conséquence qui suit est fausse. « Il s'ensuit donc que l'image de la lune sur la rétine est plus grande, lorsqu'elle est sur l'horizon, que lorsqu'elle est dans le méridien. Sans qu'il serve de rien de dire que lorsque la lune est dans l'horizon, qu'elle est plus éloignée de nous que lorsqu'elle est dans le méridien ; car rien ne nous empêche de concevoir que la grandeur des réfractions augmente plus l'image de la lune que son éloignement ne la peut diminuer ; ce qui fait que la lune doit paraître plus grande dans l'horizon que dans le méridien, ainsi que l'expérience le fait voir. »

« L'auteur de la *Recherche de la vérité* reconnaît sans peine qu'un très grand nombre de philosophes attribuent ce que nous venons de dire, aux vapeurs qui s'élèvent de la terre ; et il tombe d'accord avec eux que les vapeurs rompant les rayons des objets les font paraître plus grands, et qu'il y a plus de vapeurs entre nous et la lune, lorsqu'elle se lève que lorsqu'elle est fort haute ; et que par conséquent elle devrait paraître quelque peu plus grande qu'elle ne paraît, si elle était toujours également distante de nous. Mais, cependant, il ne veut pas qu'on dise que cette réfraction des rayons de la lune soit la cause de ces changements apparents de sa grandeur ; car cette réfraction dit-il, n'empêche pas que l'image qui se trouve au fond de nos yeux, lorsque nous voyons la lune qui se lève, soit plus petite que celle qui s'y forme lorsqu'il y a longtemps qu'elle est levée. »

Il me semble encore aujourd'hui que cette raison est convaincante.

« Pour répondre à cela, voici comment nous raisonnons en suivant les [1] principes de cet auteur. Les vapeurs rompent les

[1] Pourquoi sont-ce là mes *principes*, puisque je les attribue à d'autres

rayons de telle sorte qu'elles font paraître les objets plus grands. Il y a plus de vapeurs entre nous et la lune, lorsqu'elle se lève que lorsqu'elle est fort haute ; donc la lune doit paraître plus grande sur l'horizon que dans le méridien [1], pourvu que les réfractions qui se font sur l'horizon augmentent plus son image sur la rétine, que son éloignement de nous ne la diminue. Cette conséquence se déduit si naturellement des principes de cet auteur, qu'on a peine à concevoir comment il en a pu tirer une toute contraire, en assurant que le diamètre de l'image que nous avons de la lune dans le fond de nos yeux (on a oublié : lorsqu'elle est au méridien) est plus grand. Ce qui renverse tous les fondements de l'optique. »

C'est que la condition, *pourvu que* etc. manque, et que les réfractions n'augmentent pas, ou si on le veut, n'augmentent pas tant l'image de la lune que son éloignement la diminue, comme je le conclus de la mesure exacte de son diamètre prise en tout temps.

« Quant à ce qu'il ajoute que les astronomes qui mesurent les diamètres des planètes remarquent que celui de la lune s'agrandit à proportion qu'elle s'élève, nous en demeurons d'accord ; mais c'est ce qu'il n'explique pas, et dont nous allons tâcher de rendre raison. »

J'en ai rendu la raison au même endroit de la *Recherche de la vérité* [2] qu'il a cité. Et cette raison est, que lorsque la lune se lève elle est plus éloignée de nous, que lorsqu'elle est dans le méridien, d'environ un demi-diamètre de la terre. Ainsi les astronomes doivent trouver son diamètre plus grand dans le méridien que dans l'horizon. Il n'y a pas en cela grand mystère. Mais voici la raison de M. Régis. Il faut tâcher de la bien comprendre pour en juger. Une simple lecture ne suffira peut-être pas.

« Pour cet effet, il faut se souvenir de ce qui vient d'être dit de la grandeur de l'image que les objets tracent sur la rétine, et supposer, ce qui sera prouvé ensuite : savoir que les verres des lunettes causent aux rayons des réfractions d'autant plus

philosophes? Ce sont les principes communs que je n'ai pas cru suivre. M Régis dit ce qu'il lui plaît. (Note de Malebranche.)

[1] Remarquez cette condition, *Pourvu que*, etc. (Note de Malebranche.)

[2] Chap. 3.

grandes qu'ils sont plus inclinés. Car cela étant posé, nous pouvons assurer que la lune étant mesurée paraît plus petite lorsqu'elle se lève que lorsqu'elle est fort haute, parce que la lunette dont on se sert pour la mesurer, augmente moins à proportion son image lorsqu'elle est vers le méridien ; dont la raison est que les réfractions que la lunette cause sont plus petites à mesure que les rayons sont moins inclinés ; et il est certain [1] que les rayons sont moins inclinés sur la lunette, lorsque la lune est dans l'horizon que lorsqu'elle est au méridien, à proportion que les réfractions qu'ils souffrent en entrant dans l'air sont plus fortes lorsque la lune se lève, que lorsqu'elle est fort haute. Ce qui fait qu'il n'y a que le différent éloignement de la lune qui puisse causer de l'inégalité dans la grandeur de l'image qu'elle trace sur la rétine. Or, est-il que par l'article 3 du chapitre 17, le reste étant égal, plus les objets sont éloignés, plus leurs images sont petites ; donc la lune étant plus éloignée de nous lorsqu'elle est dans l'horizon que quand elle est dans le méridien, ce n'est pas merveille si elle paraît sous un moindre diamètre.

« C'est donc une chose constante, que la lune, bien qu'elle dût paraître plus petite étant sur l'horizon, à cause qu'elle est plus éloignée, cela n'empêche pas qu'elle ne puisse paraître plus grande, et qu'elle ne paraisse en effet telle, toutes les fois que les réfractions de ses rayons augmentent plus son image matérielle sur la rétine, que son éloignement de la terre ne la diminue, ce qui est confirmé par l'expérience qui fait voir qu'un objet, quoique plus éloigné, peut paraître plus grand, étant regardé par un verre convexe, qu'il ne paraîtrait étant plus proche, s'il était regardé sans ce verre. »

J'ai transcrit. Vous avez lu. Décidez donc équitable lecteur, lequel de nous deux, de M. Régis, ou de moi *renverse tous les fondements de l'optique.*

[1] Cela n'est pas vrai. Les rayons doivent tomber perpendiculairement sur la lunette dans quelque situation que soit la lune. Cela n'a pas besoin de preuve. Je suis étrangement surpris de ce discours. A quoi M. Régis pensait-il ? Que concevait-il ? Cependant il parle décisivement. (Note de Malebranche.)

CHAPITRE II

De la nature des idées, et en particulier de la manière dont nous voyons les objets qui nous environnent.

Voici un sujet [1] qui mérite bien plus l'attention du lecteur, que celui que je viens d'éclaircir. Il s'agit ici de la nature des *idées* qui nous représentent les objets. Il s'agit de savoir, s'il y a une raison universelle qui éclaire toutes les intelligences immédiatement et par elle-même, ou si chaque esprit particulier peut découvrir, dans les diverses modalités de sa propre substance, la nature de tous les êtres et créés et possibles, et l'infini même. Il n'y a point, ce me semble, de question qui nous regarde de plus près, quoique bien des gens ne s'en embarrassent guère, car enfin il s'agit d'une chose qui entre dans la définition même de l'homme, qu'on définit ordinairement, *animal rationis particeps ;* il s'agit de savoir ce que c'est que la *raison*. Je prie donc le lecteur de se rendre attentif, et de ne point s'effrayer de la sublimité de la matière. Je tâcherai de la rendre sensible, du moins à ceux qui savent déjà, ou qui voudront bien supposer, que les couleurs ne sont point répandues sur les objets, vérité qui est maintenant assez communément reçue, et que je crois avoir suffisamment démontrée dans le premier livre de la *Recherche de la vérité*.

La question particulière que je vais d'abord tâcher d'éclaircir, et qui donnera lieu de parler en général de la nature des idées, est de savoir, comment nous voyons les objets qui nous environnent. J'ai sur cela un sentiment qui paraît étrange, et dont l'imagination ne s'accommode pas volontiers; car je crois que c'est uniquement en Dieu que nous les voyons. J'ai prouvé ce sentiment fort au long dans la *Recherche de la vérité*, et ailleurs [2]. Car comme je parlais dans cet ouvrage pour tout le monde, je devais donner de toutes sortes de preuves. Mais comme je parle ici principalement à M. Régis et à quelques cartésiens, je serai plus court et plus précis, parce que je ne

[1] Ceci a rapport à la 2e part. du 3e liv. de la *Recherche de la vérité*. (Note de Malebranche.)

[2] Réponse au livre des *Vraies et fausses idées*. *Entretiens sur la métaphysique*, 2, et 2e *Ent.*, etc. (Note de Malebranche.)

m'arrêterai qu'à une espèce de preuve. Ainsi il sera aisé de décider lequel de nous deux a raison.

1. Je suppose comme une vérité incontestable, que les couleurs ne sont point répandues sur les objets, mais qu'elles sont uniquement dans l'âme. M. Régis en convient, et c'est pour cela que je le suppose. Par le mot de couleur on n'entend pas la configuration des petites parties, dont ce papier, par exemple, est composé, laquelle est insensible. On entend par la couleur ce qu'on voit en regardant ce papier, c'est-à-dire sa blancheur apparente.

2. Il est certain qu'on ne voit les corps que par la couleur, et qu'on ne peut, en les regardant, distinguer leur différente nature, que par la différence des couleurs. Il ne faut point ici de preuves, mais un peu de réflexion sur les effets des couleurs dans la peinture.

3. Si donc je vois présentement ce livre, ce bureau, ce plancher, et si je juge de leur différence et de celle de l'air d'alentour, c'est que l'idée de l'étendue, selon ses diverses parties, modifie mon âme, là d'une couleur, et d'ici d'une autre. Et comme l'air est invisible, cette idée ne modifie point mon âme de quelque couleur, ou de quelque perception sensible, pour le lui représenter, mais d'une perception pure. C'est assurément ainsi qu'on voit les objets. Car prenez-y garde, voici le principe.

4. Il est certain que tous les hommes ont l'idée de l'étendue présente à l'esprit, dans le temps même qu'ils ont les yeux fermés. M. Régis [1] a fait un chapitre exprès pour prouver que cette idée est essentielle à l'âme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'uni au corps. Quand on a les yeux fermés, comme les objets ne font alors aucune impression sur les organes de la vue, cette idée ne modifie point l'âme de diverses couleurs, c'est-à-dire de diverses perceptions sensibles; elle ne la modifie que d'une perception plus légère, ou purement intellectuelle qui la représente immense, mais sans aucune diversité dans ses parties, parce que cette idée ne modifie point l'âme diversement. Car je suppose que l'imagination n'agisse point, ou ne forme point des images particulières de cette idée générale. Conce-

[1] Tome 1er page 157

vons maintenant qu'un homme qui avait les yeux fermés vienne à les ouvrir au milieu d'une campagne, et voyons ce qui lui arrivera de nouveau. Cet homme avait en lui l'idée de l'étendue, quand il avait les yeux fermés. Cette idée est essentielle à l'âme, dit M. Régis. Il aura donc encore cette idée. Mais il ne verra point cette uniformité qu'il concevait entre ses parties, parce que cette idée, au lieu de ne modifier son esprit que d'une perception intellectuelle, le modifiera actuellement d'un grand nombre de perceptions sensibles, ou de couleurs toutes différentes. Car les couleurs ne sont que dans l'âme. Ce ne sont que des perceptions vives et sensibles, qui se rapportent directement à l'idée de l'étendue qui les produit, et indirectement aux objets qui en sont ordinairement l'occasion. Je dis ordinairement parce qu'on voit quelquefois des objets qui ne sont point.

5. Cela étant ainsi, ce qu'on appelle *voir les corps*, n'est autre chose qu'avoir actuellement présente à l'esprit l'idée de l'étendue qui le touche ou le modifie de diverses couleurs; car on ne les voit point directement ou immédiatement en eux-mêmes. Il est donc certain qu'on ne voit les corps que dans l'étendue intelligible et générale rendue sensible et particulière par la couleur; et que les couleurs ne sont que des perceptions sensibles que l'âme a de l'étendue, lorsque l'étendue agit en elle et la modifie. Quand je dis l'étendue, j'entends l'intelligible, j'entends l'idée ou l'archétype de la matière. Car il est clair que l'étendue matérielle ne peut agir efficacement et directement dans notre esprit. Elle est absolument invisible par elle-même. Il n'y a que les idées intelligibles qui puissent affecter les intelligences. Quoi qu'il en soit, M. Régis demeure d'accord qu'on voit les corps dans l'idée de l'étendue, et cela me suffit ici.

6. J'aurai donc démontré qu'on voit les corps en Dieu, si je puis prouver que l'idée de l'étendue ne se trouve qu'en lui, et qu'elle ne peut être une modification de notre âme. Car, comme tous les corps particuliers sont composés d'une étendue ou matière commune et générale, et d'une forme particulière, de même les idées particulières des corps, ne sont faites que de l'idée générale de l'étendue, vue sous des formes ou par des perceptions intellectuelles ou sensibles toutes différentes. Je

crois que M. Régis en demeurera d'accord lui-même, puisqu'il convient [1] « Que tous les particuliers sont présents à l'âme confusément et en général, parce que leur présence n'est que l'idée même de l'étendue ». Ainsi il est clair que toute la question se réduit à savoir si l'idée de l'étendue n'est qu'une modification de l'âme, comme M. Régis le prétend, ou si cette idée est préalable à la perception qu'on en a, et si elle ne se trouve qu'en Dieu. Je raisonne donc ainsi.

7. Toutes les modifications d'un être fini sont nécessairement finies. Car la modification d'une substance n'étant que sa façon d'être, il est évident que la modification ne peut pas avoir plus d'étendue que la substance même. Or, notre esprit est fini, et l'idée de l'étendue est infinie, donc cette idée ne peut pas être une modification de notre esprit.

Que notre esprit soit fini, cela est certain. Car plus nos perceptions embrassent de choses, plus elles sont confuses. Si notre esprit était infini, il pourrait comprendre actuellement l'infini. Mais apparemment on ne me contestera pas cette vérité. Il reste donc à prouver que l'idée de l'étendue est infinie.

8. Ce que nous savons certainement n'avoir point de bornes, est certainement infini. Or l'idée de l'étendue est telle que nous sommes certains que nous ne l'épuiserons jamais, ou que nous n'en trouverons jamais le bout, quelque mouvement que nous donnions pour cela à notre esprit. Nous sommes donc certains que cette idée est infinie. Il est vrai que la perception que nous avons de cette idée est finie, parce que notre esprit étant fini, les modifications le sont aussi. Voilà pourquoi notre esprit ne peut embrasser ou comprendre l'infini. Mais pour l'idée de l'espace ou de l'immensité, je suis assuré qu'elle passe infiniment l'idée que j'ai du monde et de tout nombre fini de mondes quelque grands qu'ils soient. Et j'atteste sur cela la conscience des lecteurs. Car c'est là une de ces vérités qui ne se peut autrement démontrer parce qu'on ne peut rien démontrer qu'on ne convienne des mêmes idées.

9. S'il est donc certain que l'idée de l'étendue est infinie, elle ne se peut trouver qu'en Dieu. Or, j'ai prouvé qu'on ne voyait les corps que dans l'idée de l'étendue, puisque voir différents

[1] Tome 1er, page 186.

corps n'est autre chose qu'être modifié de diverses couleurs, selon diverses parties de l'étendue intelligible. Donc, il est certain qu'on ne voit les corps qu'en Dieu. Aussi n'y a-t-il que lui qui puisse modifier nos esprits, et qui renferme dans sa substance, d'une manière intelligible, les perfections de tous les êtres créés, je veux dire les idées ou les archétypes sur lesquels il les a formés. Car je ne comprends pas comment on peut soutenir que la création du monde est préalable à la connaissance que Dieu en a, sans blesser sa sagesse et sa prescience dans la formation de ses décrets. Je pourrais encore prouver, après saint Augustin, que c'est en Dieu que l'on voit l'idée de l'étendue par la raison que cette idée est éternelle, immuable, nécessaire, commune à tous les esprits et à Dieu même, et qu'ainsi elle est bien différente des modalités changeantes et particulières de notre esprit. Car je suis certain que Dieu qui connaît mes sensations ne les sent pas, et n'en est pas modifié, ni généralement tous les esprits. Mais il suffit de s'arrêter à l'infinité qu'on découvre dans l'idée de l'étendue, pourvu qu'on ne veuille dire que ce qu'on conçoit clairement.

10. M. Régis demeure d'accord [1], que l'idée de l'immensité représente une étendue sans bornes. Mais il soutient que des idées finies peuvent représenter l'infini, parce qu'il confond l'idée de l'immensité avec la perception que l'esprit en a, et qu'il prétend généralement [2] que « toutes les idées dont l'âme se sert pour apercevoir les corps, ne sont que de simples modifications de l'esprit, » et [3] que des idées quoique finies doivent passer pour infinies en ce sens qu'elles représentent l'infini.

Il est, ce me semble, évident que ce qui est fini n'a point assez de réalité pour représenter immédiatement l'infini. Si mon idée, si l'objet immédiat de mon esprit (car c'est là ce que j'appelle mon idée) est fini, et que je ne voie directement que cet objet immédiat, de quoi on ne peut douter, puisqu'il n'y a que cet objet qui m'affecte, il est certain que je ne verrai directement rien d'infini. Si donc l'idée de l'immensité était finie, comme le veut M. Régis, quoiqu'elle agît en moi selon tout ce qu'elle est, elle ne pourrait jamais me faire voir l'infini. Il faut

[1] Tome 1er, page 183.
[2] Page 190.
[3] Page 194.

donc que cette idée soit infinie, puisque je vois qu'elle enferme une immensité qui n'a point de bornes, et que je suis très certain qu'elle n'en a point. Il est vrai que cette idée infinie agissant dans mon esprit qui est fini, elle ne peut le modifier que d'une perception finie. Mais pour apercevoir l'infini, pour savoir certainement que ce qu'on aperçoit est infini, il n'est pas nécessaire que la perception soit infinie. Il n'y a que la compréhension de l'infini, que la perception qui mesure l'infini, qui doive être infinie comme son objet. Pour savoir que ce qu'on voit est infini, il suffit que l'infini affecte l'âme, quelque légère que soit l'impression qu'il fait en elle. Car les perceptions ne répondent jamais à la réalité de leurs idées. Quand je me pique, par exemple, ou que je me brûle, j'ai une perception très vive et très grande d'une idée, pour ainsi dire fort petite, et quand je m'imagine les cieux, ou que je pense à l'immensité des espaces, j'ai une perception très petite et très faible d'une très vaste idée. Il y a presque toujours plus de perception, ou ce qui est la même chose, la capacité que l'âme a de penser est plus partagée, par les petites idées que par les grandes. Preuve certaine que nos idées sont bien différentes des perceptions que nous en avons, et qu'il ne faut point juger de la grandeur des idées par les modifications qu'elles produisent en nous, mais par la réalité qu'on découvre en elles. Et comme on découvre dans l'idée de l'immensité une étendue sans bornes, il faut croire ce qu'on voit, c'est-à-dire, que cette étendue intelligible est infinie, quoique l'impression qu'elle fait sur notre esprit, soit non seulement finie, mais beaucoup plus légère que celle que l'idée de la pointe d'une aiguille y pourrait faire.

11. Je crois devoir dire ici [1], qu'on ne doit pas juger que le monde n'a point de bornes, à cause que l'idée de l'étendue n'en a point. Car on ne peut pas même en conclure que Dieu ait créé un seul pied d'étendue. On peut bien de l'idée de l'étendue tirer les propriétés qui appartiennent aux corps, puisque cette idée représente leur nature, comme étant l'archétype sur lequel Dieu les a créés, et qu'on doit juger des choses selon leurs idées. Mais la création de la matière étant arbitraire et dépendante de la volonté du Créateur, puisque l'idée qui la repré-

[1] Tome 1er de M. Régis, page 289.

sente est infinie, nécessaire, éternelle, il est évident qu'on pourrait absolument avoir la perception de cette idée, sans qu'il y eût de monde créé. Certainement Dieu a vu le monde avant sa création, comme il le voit maintenant. Il est vrai qu'il ne l'a vu que comme possible, avant ses décrets ou indépendamment de ses décrets. Mais ses décrets supposés, il l'a vu comme actuellement existant. Je dis ceci, parce que M. Régis prétend que l'étendue créée est *la cause exemplaire* des idées qui la représentent, au lieu que c'est l'idée qui est l'archétype ou l'exemplaire sur lequel la matière a été faite. Je vais encore donner quelques preuves que nos idées sont bien différentes de nos modifications, ou des perceptions que nous en avons, car cette question est le fondement de la dispute.

12. Maintenant que je regarde ma main, j'en ai l'idée présente à l'esprit par la modification de couleur, dont cette idée affecte mon âme. Car la couleur que je vois n'est pas dans cette main que je remue, elle n'est que dans mon âme. M. Régis en convient. Et c'est par elle que je distingue ma main d'avec l'air qui l'environne, ou l'idée de ma main de celle de l'air; car les objets ne sont visibles que par la couleur. Supposons aussi que cette main soit dans de l'eau chaude. Cette même idée de main sera de nouveau présente à mon esprit par la modification de chaleur. Car la chaleur n'est aussi que dans l'âme, comme M. Régis en convient encore. Il faut remarquer que l'expérience apprend, que quand même on m'aurait coupé le bras, je pourrais sentir la douleur dans ma main; et par la même raison, si le nerf optique était ébranlé, comme il le doit être pour la voir, je la verrais en même temps. Cela supposé, je raisonne ainsi.

La chaleur n'est pas la couleur. Ce sont deux différentes modifications de mon âme. Or, je ne vois ou je ne sens pas deux mains. C'est la même idée d'étendue qui modifie mon âme de couleur et de chaleur. Je dois donc distinguer l'idée de ma main de la perception que j'en ai. Les idées des objets sont donc préalables aux perceptions que nous en avons. Ce ne sont donc point de simples modifications de l'esprit, mais les causes véritables de ces modifications. C'est-à-dire que ces idées ne se trouvent qu'en Dieu, qui seul peut agir dans notre âme, et la modifier de diverses perceptions par sa propre substance,

non telle qu'elle est en elle-même, mais en tant qu'elle est la lumière ou la raison universelle des esprits, en tant qu'elle est représentative des créatures et participable par elle ; en tant en un mot qu'elle contient l'étendue intelligible, l'archétype de la matière. On ne doit pas exiger de moi que j'explique plus clairement la manière dont Dieu agit sans cesse dans les esprits ; j'avoue que je n'en sais pas davantage.

13. Mais faisons encore quelques réflexions sur la différence qu'il y a entre nos idées et nos perceptions, entre l'idée de l'étendue, ou d'un carré, par exemple, et la perception que nous en avons. Certainement nous connaissons clairement l'idée du carré et par elles les carrés matériels, s'il y en a de créés. Mais pour la perception que nous en avons, soit intellectuelle, soit sensible, nous ne la connaissons que confusément et par sentiment intérieur. Je vois clairement que si du sommet d'un angle d'un carré, je tire une ligne droite qui coupe par le milieu un des côtés opposés, le triangle qu'elle retranchera du carré en sera le quart, que si cette ligne en coupe deux angles, qu'elle le partagera également, que le carré de cette diagonale sera double du carré et ainsi des autres propriétés que je puis découvrir dans cette idée. Mais je connais si peu la modification de mon esprit, ou la perception que j'ai de l'idée du carré, que je n'y puis rien découvrir. Je sens bien que c'est moi qui aperçois cette idée, mais mon sentiment intérieur ne m'apprend point comment il faut que mon âme soit modifiée, afin que j'aie la perception intellectuelle ou la perception sensible de blancheur, pour connaître ou voir une telle figure. Dieu connaît clairement la nature de mes perceptions sans les avoir, parce qu'ayant en lui-même l'idée ou l'archétype de mon âme, il voit dans cette idée intelligible et lumineuse, comment l'âme doit être modifiée pour avoir une telle ou telle perception, blancheur, douleur, ou toute autre qu'il ne sent pas. Mais pour moi c'est tout le contraire. Je sens mes perceptions sans les connaître, parce que n'ayant pas une idée claire de mon âme, je ne puis découvrir que par le sentiment intérieur, les modifications dont je suis capable.

14. Enfin la différence qu'il y a entre nos perceptions et les idées me paraît aussi claire que celle qui est entre nous qui connaissons et ce que nous connaissons. Car nos perceptions ne

sont que des modifications de notre esprit, ou que notre esprit même modifié de telle ou telle manière; et ce que nous connaissons, ou que nous voyons n'est proprement que notre idée. Car si nos idées sont représentatives, ce n'est que parce qu'il a plu à Dieu de créer des êtres qui leur répondissent. Quoique Dieu n'eût point créé de corps, les esprits seraient capables d'en avoir les idées. Quand ouvrant les yeux je regarde une maison, certainement la maison que je vois ou ce qui est l'objet immédiat de mon esprit, n'est nullement la maison que je regarde. Car je pourrais voir ce que je vois, quand même la maison ne serait plus, puisque pour voir une maison, il suffit que l'idée de l'étendue modifie l'âme par des couleurs distribuées de la même manière, que si je regardais actuellement une maison. Il n'est pas nécessaire que je m'étende davantage sur cette matière, après tout ce que j'ai fait dans mes autres ouvrages pour tâcher de l'éclaircir. Mais on doit conclure de tout ceci, que les esprits créés seraient peut-être plus exactement définis, *substances qui aperçoivent ce qui les touche ou les modifie,* que de dire simplement que ce sont des *substances qui pensent.* Car je suis persuadé par les raisons que j'ai données dans cet ouvrage et dans quelques autres, que non seulement il n'y a que Dieu qui en se considérant se connaisse parfaitement, et en soi-même tous les êtres possibles, mais encore que lui seul peut agir immédiatement dans nos esprits; et en nous touchant par sa substance, en tant que relative aux êtres créés et possibles, c'est-à-dire en tant qu'elle en est diversement et imparfaitement participable, nous découvrir les essences ou les idées éternelles et nécessaires de ces mêmes êtres. A l'égard de l'existence des créatures, comme on ne les voit point directement et en elles-mêmes, il est clair qu'on ne peut la découvrir que par une espèce de révélation naturelle; c'est-à-dire que par les sensations que Dieu nous en donne, en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps. Mais examinons la critique de M. Regis. Je vais rapporter tout son texte afin qu'on en puisse juger plus sûrement. Il commence ainsi le chapitre 14 du livre 2 de sa *Métaphysique :*

15. « Il y a un philosophe moderne [1] qui enseigne que nous

[1] L'auteur de la *Recherche de la vérité.* (Note de Malebranche.)

voyons les corps en Dieu non en tant que Dieu produit en nous leurs idées, mais en tant qu'il est lui-même comme l'idée dans laquelle, ou par laquelle nous voyons les corps.

« Ce philosophe pour établir son opinion, prétend[1] que toutes les manières dont l'âme peut connaître les corps, sont comprises dans le dénombrement qu'il en fait en ces termes : « Nous assurons donc qu'il est absolument nécessaire que les « idées que nous avons des corps, et 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 âme ait la « puissance de les produire 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'âme ait en elle-même toutes « les perfections qu'elle voit dans ces corps, ou enfin qu'elle « soit unie à un être tout parfait, et qui enferme généralement « toutes les perfections des êtres créés. »

« Ensuite de ce dénombrement il examine laquelle de toutes ces manières de connaître les corps est la plus vraisemblable; et supposant avoir prouvé que les idées des corps ne viennent pas des corps, ni de l'âme, ni de ce que Dieu produit ces idées toutes les fois que l'âme en a besoin, il conclut enfin que les idées des corps viennent de ce que Dieu qui renferme généralement toutes les perfections des corps, est uni à l'âme. Pour découvrir le défaut de cette conclusion, nous allons répondre aux raisons sur lesquelles elle est appuyée, et pour le faire avec plus d'ordre, nous réfuterons chacune de ses raisons à mesure qu'elles seront proposées. »

Réponse. J'ai fait un dénombrement de toutes les manières possibles de voir les corps. J'ai donné mes preuves qu'on ne les voit point par aucune des manières dénombrées à l'exception de la dernière. Enfin j'ai conclu en faveur de cette dernière. Voilà ce que M. Régis convient ici que j'ai fait. Que devait-il donc faire lui-même, *pour découvrir le défaut de cette conclusion ?* Il devait, ce me semble, ou faire voir que le dénombrement n'est pas exact, ou que les preuves que j'ai données, pour faire exclusion des manières, sont fausses. Cependant ce n'est pas là ce qu'il fait Il ne tâche qu'à réfuter

[1] Dans le 3e liv., 2e part., ch. 1, art. 2

quelques raisons que je pourrais bien n'avoir données que par surabondance de droit. Car enfin le dénombrement étant supposé exact, et les exclusions bien prouvées, il ne peut y avoir *de défaut à découvrir dans la conclusion*. Il aurait donc été plus à propos que M. Régis eût pris un autre tour que celui de rapporter mon dénombrement, ou qu'il eût combattu les exclusions que j'ai faites, et prouvé que l'âme peut voir en elle-même, dans ses propres perfections ou modifications, tout ce qu'elle peut connaître. Et comme j'ai réfuté ce sentiment dans un chapitre exprès, qui est celui qui précède immédiatement l'endroit qu'il examine, il devait répondre à mes raisons. Il est vrai qu'écrivant alors pour tout le monde, je ne me suis pas arrêté beaucoup dans ce chapitre à la réfutation de son sentiment. Mais c'est à cause que ce sentiment n'étant pas si communément reçu que les autres, je n'ai pas cru devoir employer beaucoup de temps et de raisons pour en faire voir la fausseté.

Au reste, si je n'avais eu en vue que M. Régis, je n'aurais point fait le dénombrement des diverses opinions qui s'enseignent communément, et je ne les aurais point réfutées pour établir la mienne. Ou si j'avais pu deviner ce qui n'est arrivé que 15 ou 20 ans après, car son livre n'a paru qu'environ ce temps après le mien, j'aurais mis dans la *Recherche de la vérité* ce que j'ai écrit dans plusieurs autres [1] ouvrages pour réfuter plus au long le sentiment qu'il soutient. Mais puisque M. Régis voulait m'attaquer, il a pu et dû les examiner ces ouvrages. Peut-être même l'a-t-il fait. D'où vient donc qu'il ne combat point les preuves que j'y ai données de la fausseté de son sentiment? Mais d'où vient qu'il ne dit rien du chapitre 5 qui précède immédiatement celui dont il tire les raisons qu'il combat ici, lequel chapitre est directement contre son opinion ? Enfin d'où vient que, dans le chapitre même qu'il critique, et dont il vient de dire « qu'il réfutera les raisons à mesure qu'elles sont proposées, » d'où vient, dis-je, qu'il passe ce qu'il y a de plus fort et de plus directement [2] op-

[1] Éclaircissement sur la *Recherche de la vérité*. Réponse au livre de M. Arnauld, les *Vraies et fausses idées*. *Entretiens sur la métaphysique*. (Note de Malebranche.)

[2] On verra plus bas ce que c'est, art. 11. (Note de Malebranche.)

posé à son sentiment, et qu'il s'arrête à répondre à ce qui ne le regarde pas? C'est apparemment par inadvertance ou par négligence; car je n'ose pas prendre cette omission pour un aveu de son impuissance. Mais il voudra bien que je lui dise que c'est un peu mépriser un auteur, que de critiquer son ouvrage aussi négligemment qu'il a fait le mien. Il continue :

16. « La première raison de cet auteur est que Dieu agit toujours par les voies les plus simples et les plus faciles, d'où il infère que Dieu doit faire voir à l'âme tous les corps, en voulant simplement qu'elle voie ce qui est au milieu d'elle, savoir la propre essence de Dieu qui représente tous les corps. »

Réponse. Il faut remarquer : 1° que cette raison, comme M. Régis l'expose, conclut ce que je ne veux point conclure. Car je ne conclus pas : « qu'on voie la propre essence de Dieu qui représente tous les corps ». Je dis au contraire immédiatement après cette raison : « Qu'on ne peut pas conclure que les esprits voient l'essence de Dieu, de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu. » Car en effet, il est faux que l'essence de Dieu représente les corps. C'est l'idée de l'étendue qui les représente. Certainement cette idée est en Dieu, mais elle n'est pas essence. Qui dit *essence*, dit l'être absolu qui ne représente rien de fini. Car c'est la substance de Dieu prise relativement aux créatures, ou en tant que participable par elles qui les représente, ou qui en sont les idées ou les archétypes.

2° Que je ne prétends point par cette première raison combattre le sentiment de M. Régis, mais l'opinion commune. Cela est clair, parce qu'avant que de la donner, je dis : « Or voici les raisons qui semblent prouver que Dieu veut plutôt nous faire voir ses ouvrages en nous découvrant ce qu'il y a en lui qui les représente, qu'en créant un nombre infini d'idées dans chaque esprit. » Et après l'avoir donnée je conclus : « Qu'il n'y a donc pas d'apparence que Dieu pour nous faire voir ses ouvrages produise autant d'infinités de nombres infinis d'idées, qu'il y a d'esprits créés. » Cette raison pourrait donc être assez bonne contre ceux avec qui je parle, quand elle ne vaudrait rien contre l'opinion de M. Régis. Voyons cependant comment il y répond.

Il me passe que Dieu agit toujours par les voies les plus simples. Il ne me conteste point que, faire voir les corps par l'idée de l'étendue qui est en Dieu, ne soit plus simple que de créer pour cela dans chaque esprit un nombre infini d'idées. (Ces deux choses accordées cependant, la preuve est démonstrative.) Mais il fait un discours, qui en soi pourrait être bon, et s'il était bon, mon sentiment serait faux. Mais qu'il soit bon ou mauvais ce discours, il ne répond pas plus à ma première raison qu'à aucune autre. Ainsi il semble que M. Régis ne devait pas rapporter cette raison, puisqu'il ne voulait y répondre que par le discours que voici.

M. Régis. « Nous répondons à cela, que si l'âme voit les corps en Dieu, ce ne peut être que parce que Dieu, est uni à l'âme. Or nous demandons ce que c'est que cette union de Dieu avec l'âme; car il faut de nécessité qu'elle ressemble ou à l'union de deux corps, ou à l'union de deux esprits, ou à l'union d'un corps et d'un esprit, n'étant pas possible de concevoir quelque autre genre d'union entre deux substances unies. Or l'union de Dieu avec l'âme ne peut ressembler à celle de deux corps, parce que deux corps sont unis par leur mutuel contact, et tout contact se fait à la superficie, laquelle ne convient ni à Dieu ni à l'âme. Elle ne ressemble pas non plus à l'union de deux esprits, parce que cette union consiste dans la mutuelle dépendance des pensées ou des volontés de ces esprits; et il est certain que les pensées et les volontés de Dieu ne peuvent dépendre des pensées ni des volontés de l'âme. Elle ne ressemble pas enfin à l'union d'un corps et d'un esprit, par une semblable raison. Il reste donc que Dieu n'est point uni à l'âme [1], ou s'il est y uni, que cette union ressemble à celle qui se trouve entre la cause et son effet, qui est telle que l'effet dépend de la cause, mais la cause ne dépend pas de l'effet. C'est pourquoi, si Dieu est uni à l'âme, ce n'est qu'en tant qu'il l'a créée, qu'il la conserve, et qu'il produit en elle toutes ses idées et toutes ses sensations en qualité de cause première, comme il a été dit, ou en tant qu'il est la cause exemplaire de l'idée que l'âme a de l'être parfait. »

[1] Il faudrait ajouter ces mots : comme les créatures le sont entre elles. (Note de Malebranche.)

Dans ce discours de M. Régis on ne voit rien contre les propositions qui composent la raison qu'il a rapportée. Ainsi il faudrait ôter de son livre cette première raison et par conséquent aussi ces paroles : « Nous répondons à cela que, » par lesquelles il commence son discours. Il ajoute : « Si l'âme voit les corps en Dieu, ce ne peut être que parce que Dieu est uni à l'âme. Or nous demandons ce que c'est que cette union de Dieu avec l'âme? » Il aurait raison de demander ce que signifie ce mot *union*, si on ne l'avait pas expliqué, car c'est un des plus équivoques qu'il y ait. Mais à l'égard des diverses espèces d'union, qu'il rapporte pour faire voir que Dieu n'est pas uni à l'âme comme les corps le sont entre eux, ni comme les esprits avec les esprits, ni enfin comme les esprits avec les corps, c'est un détail qui me paraît fort inutile et qui pourrait encore être retranché de son livre. Car je ne pense pas que personne puisse m'attribuer de croire que Dieu soit uni à nos esprits, comme les créatures le sont entre elles. Mais ce qu'il conclut de son détail est assurément très faux. Car Dieu est uni aux esprits bien plus étroitement qu'il ne l'est avec les corps. Il n'est pas seulement uni aux esprits en ce sens, « qu'il les crée et qu'il les conserve avec toutes leurs modifications, » comme les créatures corporelles, mais encore en ce sens qu'ils peuvent avoir avec lui une société particulière, communion de pensées et de sentiments, connaître ce qu'il connaît, aimer ce qu'il aime. Tous les êtres créés dépendent de la *puissance* du Créateur, esprits et corps. Mais il n'y a que les esprits qui puissent être éclairés de sa *sagesse* et animés de son amour. Je soutiens donc que cette raison universelle, qui éclaire intérieurement tous les hommes, et qui a pris une chair sensible pour s'accommoder à leur faiblesse, et leur parler par leurs sens, est la sagesse de Dieu même, en qui se trouvent toutes les idées et toutes les vérités; que par elle nous voyons une partie de ce que Dieu voit très clairement; qu'ainsi par elle nous avons avec Dieu et entre nous une espèce de société, et que sans elle il est impossible que les esprits puissent avoir même entre eux le moindre rapport, former quelque liaison, convenir de quelque vérité que ce puisse être. Mais il n'est pas nécessaire que je répète ici ce que j'ai dit ailleurs, pour prouver qu'il n'y a que la réalité intelligible de la souveraine raison qui puisse agir dans les esprits

et leur communiquer quelque intelligence de la vérité. J'ai fait voir que le discours de M. Régis ne répond point à la première raison qu'il avait proposée pour la réfuter. Cela me suffit. Voyons la seconde.

18. M. Régis. « La seconde raison de cet auteur est, que cette manière de voir les corps, met une véritable dépendance entre l'âme et Dieu, parce que de cette sorte l'âme ne peut rien voir que Dieu ne veuille bien qu'elle le voie. »

Remarque. Je dis dans l'endroit dont cette question est tirée, que ma manière d'expliquer comment on voit les objets, « met les esprits dans une entière dépendance de Dieu, et la plus grande qui puisse être », ce que ne fait pas l'opinion que je réfute, « qui est que l'esprit a en lui-même toutes les idées nécessaires pour penser à ce qu'il veut ». Ainsi je ne combats point l'opinion de M. Régis, qui croit aussi bien que moi, que c'est Dieu qui forme en nous toutes nos pensées. Cependant il est clair que selon mon sentiment, la dépendance où l'esprit est de Dieu est plus grande que celle qui suit de l'opinion même de M. Régis. Car, selon lui, l'esprit dépend uniquement de la puissance de Dieu, et selon le mien, il dépend non seulement de sa puissance, mais encore de sa sagesse; puisque selon mon sentiment ce ne sont point nos modifications que nous connaissons et qui nous éclairent, mais les idées intelligibles qui ne se trouvent que dans la souveraine raison. Il est donc clair que j'ai eu raison de dire, « que mon sentiment mettait les esprits dans une entière dépendance de Dieu, et la plus grande qui puisse être ». Ce sont mes termes. Cependant il a plu à M. Régis de le nier. Voici sa réponse.

19. M. Régis. « A quoi nous répondons, que bien loin que cette manière de voir les corps en Dieu fasse dépendre l'âme de Dieu, elle fait au contraire que Dieu dépend de l'âme par l'union qu'il a avec elle ; car il a été prouvé que toute union réelle et véritable, telle que cet auteur l'admet pour cela entre Dieu et l'âme, suppose une dépendance réelle et mutuelle entre les parties unies. »

Réponse. Je demande à M. Régis, « où il a été prouvé que l'union que j'admets entre tous les esprits raisonnables et la souveraine raison, suppose une dépendance réelle et mutuelle entre les parties unies ». Il n'y a rien dans mes écrits qui puisse

faire, je ne dis pas juger, mais seulement soupçonner à une personne équitable, que j'aie jamais eu un sentiment si extravagant et si impie. Du moins suis-je bien assuré que cette pensée ne m'est jamais venue dans l'esprit. Mais, dira-t-il, est-ce que je ne viens pas de prouver qu'il n'y a que trois espèces d'union, qui toutes mettent une dépendance réciproque entre les parties unies? Mais quoi! répondrai-je, de ce que vous supposez que l'union qu'il a plu à Dieu de mettre entre ses créatures les rend réciproquement dépendantes, avez-vous droit de conclure que le P. Malebranche et tout ce qu'il y a de philosophes et de théologiens, ne peuvent plus soutenir que les esprits sont unis avec Dieu, qu'ils ne rendent le Créateur dépendant de ses créatures? Cela ne se comprend pas ; car enfin il y a différence entre le Créateur et les créatures. Voyons donc la suite.

« Il faut ajouter, continue-t-il, que si l'âme voyait les corps en Dieu, à cause qu'elle dépend de lui, elle y devrait voir par la même raison les autres âmes, et s'y voir elle-même, car autrement il faudrait dire qu'elle serait sa propre lumière, sinon à l'égard des corps au moins à l'égard des esprits, ce qui répugne aux propres principes de cet auteur. »

Réponse. Je pense que le lecteur aura de la peine à comprendre le sens de ce raisonnement de M. Régis. Mais comme je crois savoir bien ce qu'il veut dire, je vais expliquer sa pensée. Il est nécessaire pour cela de savoir : 1° que je distingue entre connaître par *idée* claire, et connaître par *sentiment* intérieur; 2° que je prétends qu'on connaît l'étendue par une idée claire et qu'on ne connaît son âme que par sentiment intérieur; 3° que ce qu'on connaît par idée claire, on le voit en Dieu qui renferme ces idées, et qu'ainsi c'est en Dieu qu'on voit l'idée de l'étendue ou l'archétype de la matière, mais qu'on ne voit point en Dieu l'idée de son âme ou l'archétype des esprits. Sur ces principes, je dis que Dieu est notre lumière, en ce sens que les idées que nous voyons en lui sont lumineuses. L'idée, par exemple, de l'étendue est si claire, si intelligible, si féconde en vérités, que les géomètres et les physiciens tirent d'elle toute la connaissance qu'ils ont de la géométrie et de la physique. Je dis que l'âme n'est point à elle-même sa lumière, parce qu'elle ne se connaît que par l'expérience du sentiment inté-

rieur; qu'elle ne peut en se considérant, découvrir les modifications dont elle est capable, et que bien loin de renfermer en elle les idées de toutes choses, qu'elle ne contient pas même l'idée de son être propre. Voilà mes principes, il n'est pas question maintenant de les prouver, mais d'y rapporter le raisonnement de M. Régis.

« Il faut ajouter, dit-il, que si l'âme voyait les corps en Dieu, à cause qu'elle dépend de lui, elle y devrait voir par la même raison les autres âmes, ou s'y voir elle-même. »

Je réponds qu'elle devrait s'y voir et les autres âmes, si effectivement elle se voyait. Mais elle ne se voit pas; elle ne se connaît pas. Elle sent seulement qu'elle est, et il est évident qu'elle ne peut se sentir qu'en elle-même. Elle se voit et se connaît, si on le veut, mais uniquement par sentiment intérieur; sentiment confus, qui ne lui découvre ni ce qu'elle est, ni quelle est la nature d'aucune de ses modalités. Ce sentiment ne lui découvre point qu'elle n'est point étendue, encore moins que la couleur, que la blancheur, par exemple, qu'elle voit sur ce papier, n'est réellement qu'une modification de sa propre substance. Ce sentiment n'est donc que ténèbres à son égard. Quelque attention qu'elle y donne, il ne produit en elle aucune lumière, aucune intelligence de la vérité. C'est donc que l'âme ne se voit pas, parce que effectivement l'idée ou l'archétype de l'âme ne lui est pas manifesté. Dieu, qui ne sent ni douleur ni couleur, connaît clairement la nature de ces sentiments. Il connaît parfaitement comment l'âme pour les sentir doit être modifiée. Apparemment nous le verrons aussi quelque jour. Mais nous ne le verrons clairement, que lorsqu'il plaira à Dieu de nous manifester dans sa substance l'archétype des esprits, l'idée sur laquelle l'âme a été formée, idée lumineuse et parfaitement intelligible, parce qu'il n'y a que les idées divines qui puissent éclairer les intelligences. Jusqu'à ce temps heureux, l'âme sera toujours inintelligible à elle-même. Elle ne sentira en elle que des modalités ténébreuses, et quelque vives et sensibles que soient ces modalités, elles ne la conduiront jamais à la connaissance claire de la vérité sans le secours des idées intelligibles. L'âme ne se voit donc pas Mais elle voit l'étendue; elle en connaît la nature et les propriétés. En consultant l'idée de l'étendue, elle découvre sans cesse de nouvelles vérités, parce

que cette idée étant en Dieu, elle est très claire, très intelligible, très lumineuse, bien différente des modifications confuses et ténébreuses de l'âme.

Supposant donc que nous ayons une idée claire du corps, et que nous n'en ayons point de l'âme, ou bien supposant seulement qu'on me veuille combattre par mes propres principes, comme M. Régis le prétend ici; sa proposition paraît tout à fait semblable à celle-ci : « S'il était vrai que l'homme dépendît de Dieu pour remuer les bras, par la même raison, il devrait en dépendre pour remuer les ailes. » Oui, sans doute, s'il en avait, répondrai-je, mais comme il n'en a point, il ne dépend point de Dieu à cet égard. De même si l'âme se voyait, ou si elle connaissait clairement sa nature par la contemplation de l'idée, ou de l'archétype sur lequel Dieu l'a formée, en cela elle dépendrait de Dieu, elle se verrait en Dieu. Mais comme elle ne se connaît que par sentiment intérieur, et qu'elle ne peut se sentir qu'en elle-même, elle dépend bien de la puissance de Dieu qui agit en elle, mais à cet égard elle ne dépend point de sa sagesse. Je veux dire qu'elle n'est point éclairée par la réalité intelligible des idées divines. Je ne vois rien en cela *qui répugne à mes propres principes*, et je crois que ceux qui ont du goût et de la pénétration pour les vérités métaphysiques, n'y trouveront rien que de conforme à la raison, pourvu qu'ils méditent sérieusement mes preuves, ce que M. Régis n'a peut-être pas fait jusqu'ici. Le temps nous apprendra si je me suis égaré. Mais je crois devoir dire qu'il en faut beaucoup avant qu'une opinion aussi extraordinaire, aussi contraire aux préjugés de l'imagination et des sens, aussi abstraite et aussi difficile que la mienne, puisse être généralement reçue, je ne dis pas de tous les hommes, cela n'arrivera jamais, je dis des savants, et de cette espèce de savants, qui s'appliquent sérieusement à la métaphysique et à la connaissance de l'homme.

20. M. Régis. « La troisième raison est la manière dont l'âme aperçoit tous les corps; car il prétend que tout le monde sait par expérience, que lorsque nous voulons penser à quelque corps, nous envisageons d'abord tous les corps, et nous nous appliquons ensuite à la considération de celui que nous souhaitons de voir. Or il est indubitable que nous ne saurions souhaiter de voir un corps particulier que nous ne le voyions déjà,

quoique confusément et en général. De sorte que pouvant désirer de voir tous les corps, tantôt l'un et tantôt l'autre, il est certain que tous les corps sont présents à notre âme, et tous les corps ne peuvent être présents à notre âme, que parce que Dieu y est présent, c'est-à-dire, celui qui est tout l'être ou l'être universel qui comprend toutes les créatures dans sa simplicité. »

Remarque. M. Régis aurait mieux fait de rapporter mes propres termes. Car il n'a point abrégé le discours. Mon raisonnement est général, et n'a rien, ce me semble, de choquant; et il le rend particulier, et assurément un peu difforme. On le peut pourtant rétablir en ôtant le mot de corps qu'il a répété sept fois, et que je n'avais pas mis une seule fois, et en y substituant le mot être. Si on ne fait pas cette substitution, on aura peut-être raison d'être surpris de ce langage; par exemple: « Tous les corps ne peuvent être présents à notre âme que parce que Dieu y est présent, c'est-à-dire, celui qui est tout être ou l'être universel. J'avais dit : Il semble que tous les êtres ne puissent être présents à notre esprit, que parce que Dieu lui est présent, c'est-à-dire, celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être. » Cette expression n'a rien de choquant, et ne peut faire naître cette folle idée que M. Régis lui-même va bientôt combattre pour me faire honneur, « que Dieu n'est point l'être universel ou composé des autres êtres, comme de ses parties, parce que toutes les parties sont ou intégrantes ou subjectives », et le reste qu'on verra plus bas.

M. Régis. « Nous répondons à cette troisième raison, en disant, que les corps particuliers sont toujours présents à l'âme en général et confusément, mais que leur présence n'est autre chose que l'idée même de l'étendue que Dieu a mise dans l'âme en l'unissant au corps, et que les corps particuliers modifient ensuite diversement, suivant la diversité de leurs actions sur les organes des sens; de telle sorte que si les corps particuliers sont toujours présents à l'âme en général et confusément, cela ne vient pas de ce qu'ils sont compris en Dieu, comme dans l'être universel, mais de ce qu'ils sont renfermés dans l'étendue dont l'idée est toujours présente à l'âme, comme il a été prouvé. »

Réponse. Pour ne m'arrêter qu'à ce qui est essentiel à la

décision de la question, je passe bien des réflexions que ceux-là qui ont un peu de discernement peuvent faire sur la manière dont M. Régis expose et combat mon sentiment, et je viens au fond. J'avoue que tous les corps sont présents à l'âme, confusément et en général, parce qu'ils sont renfermés dans l'idée de l'étendue. C'est là mon sentiment, et ce l'a toujours été. C'est ainsi que je l'ai expliqué dans la *Recherche de la vérité*, et dans mes autres ouvrages. Mais il n'y a pas là grand mystère, car il n'est pas, ce me semble, possible de concevoir la chose autrement. Ainsi la question se réduit à savoir si cette idée de l'étendue est une modalité de l'âme. Je prétends que non, parce que cette idée est trop vaste, qu'elle est infinie, comme je viens de le prouver, et que toutes les modalités d'une substance finie sont nécessairement finies. C'est donc une nécessité que cette idée ne se trouve qu'en Dieu, puisqu'il n'y a que lui d'infini. Je prétends que l'idée de l'être en général, ou de l'être infini, dans laquelle nous voyons en général et confusément tous les êtres, comme nous voyons tous les corps dans l'idée de l'étendue, je prétends, dis-je, que cette idée de l'être infini ne se peut trouver qu'en Dieu. C'est en cela que consiste toute la force de mon raisonnement contre l'opinion de M. Régis. Il ne le devait pas dissimuler, s'il s'en est aperçu. Il devait le rapporter dans mes termes, et y répondre. Enfin il ne devait pas oublier la seule chose du chapitre qu'il critique qui soit directement contraire à son opinion, et qui suit immédiatement cette troisième raison qu'il réfute, après laquelle je continue ainsi.

21. « Il semble même que l'esprit ne serait pas capable de se représenter des idées universelles de genre, d'espèce, etc., s'il ne voyait tous les êtres renfermés en un. Car toute créature étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voie quelque chose de créé lorsqu'on voit, par exemple, un triangle en général. Enfin je ne crois pas qu'on puisse bien rendre raison de la manière dont l'esprit connaît plusieurs vérités abstraites et générales, que par la présence de celui qui peut éclairer l'esprit en une infinité de façons différentes.

« Enfin la [1] preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus

[1] Voyez cette preuve expliquée dans le 4e liv., ch. 11. (Note de Malebranche.)

relevée, la plus solide et la première, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini. Car il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas, et qu'il a une idée très distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui, puisqu'on ne peut pas concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé. Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini, etc. » Il n'est pas nécessaire de transcrire le reste.

Il me semble que M. Régis ne devait pas laisser ceci sans réponse, pour combattre des preuves qui n'attaquent point directement ses sentiments ; car encore un coup, dans tout le chapitre, il n'y a que cet endroit qui regarde particulièrement l'opinion qu'il soutient. Et je crois qu'il suffit pour en faire voir la fausseté. Car enfin il me parait évident que des idées générales ne peuvent être des modifications particulières. Mais développons cette raison, et voyons ce que M. Régis y pourrait répondre.

Toutes les modalités d'un être particulier, tel qu'est notre âme, sont nécessairement particulières. Or quand on pense à un cercle en général, l'idée ou l'objet immédiat de l'âme n'est rien de particulier. Donc l'idée du cercle en général n'est point une modalité de l'âme.

Cet argument en forme n'embarrasserait point un jeune homme qui soutient thèse, et qui sait se tirer d'affaire par un *distinguo*. Il répondrait hardiment : l'idée du cercle en général n'est rien de particulier : *Distinguo. In representando : Concedo. In essendo : Nego.* Cela terminerait la dispute, et tout le monde sortirait content. Mais si M. Régis me répondait sérieusement, qu'une modalité, quoique particulière, de l'âme, peut représenter une figure en général, de même qu'il soutient [1] qu'une idée finie peut représenter l'infini, ou une étendue qui n'a point de bornes, je lui répondrais que je ne suis pas satisfait. Car par ces mots, l'idée de cercle en général, ou l'idée de l'infini, je n'entends que ce que je vois, quand je pense au cercle ou à l'infini. Or, ce que je vois actuellement est général ou infini. Certainement l'idée du cercle en général ne me représente rien

[1] Tome 1er, page 194.

qu'elle-même. Car il est évident qu'il n'y a point au monde de cercle en général, et que Dieu même n'en peut créer, quand même il pourrait créer une étendue infinie. Je raisonne donc ainsi [1]. L'idée du cercle en général ne me représente que ce qu'elle renferme. Or cette idée ne renferme rien de général, puisque ce n'est qu'une modalité particulière de l'âme, selon M. Régis. Donc l'idée de cercle en général ne me représente rien de général. Contradiction visible, et qui justifie, ce me semble, que j'aurais raison de n'être pas content de la réponse précédente. Mais apparemment M. Régis en a de meilleures à me faire.

22. Pour moi je distingue mes idées de la perception que j'en ai, de la modification qu'elles produisent en moi, lorsqu'elles me touchent. Je crois que les modalités de mon âme ou mes perceptions ne me représentent qu'elles-mêmes, et cela par un sentiment intérieur, parce que l'expérience m'apprend que l'âme sent intérieurement tout ce qui se passe actuellement en elle. A l'égard de mes idées, je crois qu'elles ne me représentent qu'elles directement, que je ne vois directement et immédiatement que ce qu'elles renferment, car voir rien, c'est ne point voir ; mais si Dieu a créé quelque être qui réponde à mon idée comme à son archétype, je puis dire que mon idée représente cet être, et qu'en la voyant directement, je le vois indirectement. Pour connaître les propriétés de cet être, j'en consulte l'idée, et non mes modalités, puisque c'est elle et non mes modalités, qui est l'archétype sur lequel Dieu l'a formé. Mais je ne conclus rien sur l'existence actuelle de cet être, parce que Dieu ne fait pas nécessairement ce que ses idées représentent, ou des êtres qui répondent à ses idées ; leur création est arbitraire. Voilà des sentiments bien contraires à ceux de M. Régis. Car je l'avoue, il est rare que je sois d'accord avec lui, principalement sur la métaphysique et sur la morale [2]. Mais je le prie, que cet aveu qui apparemment me fera grand tort dans son esprit, ne me gâte pas dans son cœur. C'est l'amour de la vérité qui m'oblige à lui faire cet aveu. Je serais pourtant fâché d'en venir à la preuve. Quoi qu'il en soit, je distingue M. Régis

[1] Voyez le 2e tome de cet ouvrage, page 96 et suiv.
[2] La morale de Régis se rapproche en effet beaucoup de celle de Hobbes.

de ses opinions. Il me doit rendre la même justice. Et puisqu'il a combattu souvent mes opinions dans son ouvrage, et quelquefois en me citant, il ne doit pas trouver mauvais que je confirme le monde dans ce qu'il a bien voulu lui apprendre.

23. M. Régis continue ainsi : « Or il est bien plus aisé de concevoir que les corps particuliers sont renfermés confusément dans l'étendue, qu'il n'est aisé de concevoir qu'ils sont renfermés en Dieu qui n'a nul rapport avec eux. » (On a vu [1] que ce n'est pas de cela dont il est question.) « En effet si Dieu était tout être ou l'être universel, comme cet auteur l'enseigne, il faudrait que tous les êtres fussent des parties intégrantes ou des parties subjectives de Dieu, puisqu'il est impossible de trouver un autre genre de parties. Or les êtres ne sont pas des parties intégrantes de Dieu, parce que s'ils l'étaient, Dieu serait composé des êtres, comme une montre est composée de roues et de ressorts; ce qui répugne à la simplicité de la nature divine. Les êtres ne sont pas non plus des parties subjectives de Dieu, parce que s'ils l'étaient, Dieu serait une nature universelle qui n'existerait que dans l'entendement de celui qui la concevrait; ce qui répugne à l'idée de Dieu, laquelle le représente comme la chose du monde la plus singulière et la plus déterminée. Il reste donc que Dieu n'est tout être ou l'être universel, qu'en ce qu'il est la cause efficiente, médiate ou immédiate de tous les êtres. »

Plainte. Je ne réponds point à ce discours de M. Régis, je m'en plains, et je voudrais bien ne m'en plaindre qu'à lui-même. Mais cela est trop public. De bonne foi, Monsieur, avez-vous prétendu combattre mon sentiment, lorsque vous avez prouvé que Dieu n'est pas l'être universel, parce que tous les êtres ne sont pas *des parties intégrantes ou subjectives* de la divinité? Prenez garde, je vous prie, le monde en conclurait que vous n'entendez pas ce que vous lisez. Car je défie [2] le plus habile et le plus mal intentionné critique de me faire soupçonner par ceux qui ont lu mes livres, d'avoir insinué cette impiété, *que Dieu est l'être universel* en ce sens *que tous les êtres créés sont ses parties intégrantes.* Assurément vous n'en croyez rien

[1] Réponse de l'art. 20.

[2] C'est dans le ch. 5 du 3e liv. que je dis que Dieu est l'être universel. Je prie le lecteur de le consulter. (Note de Malebranche.)

vous-même, si vous avez formé sur la lecture de mon traité *des Idées* [1] le jugement que vous avez de mon sentiment. Comment donc cela s'est-il pu glisser dans votre ouvrage? Est-ce par la faute du libraire ou de quelque correcteur négligent, ou par la malignité de quelque ennemi caché, ou qu'enfin vous avez composé vous-même votre réponse sur quelques mémoires estropiés de la *Recherche de la vérité?* Encore dans cette supposition, l'équité, si nécessaire aux critiques, voulait-elle que vous consultassiez l'ouvrage même. Je me *plains* donc, Monsieur, de cet endroit de votre livre; mais je n'y réponds point par cette unique raison, que je ne crois pas qu'il y ait de lecteur assez stupide pour m'attribuer l'impiété que vous combattez sous mon nom.

M. Régis. « La quatrième et dernière raison 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 âme pour connaître ses ouvrages, que cette âme ne voie en quelque façon Dieu; de sorte qu'on peut dire que si nous ne voyions Dieu en quelque façon, nous ne verrions aucune chose, parce que toutes les idées des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du Créateur. »

Remarque. Il ne faut pas s'imaginer, que cette raison soit exposée ici comme elle est dans la *Recherche de la vérité*, non plus que les précédentes. Elle contient environ deux pages de mon livre, et M. Régis la réduit ici à sept ou huit lignes. Voici comme on pourrait l'abréger pour lui laisser quelque force.

Puisque Dieu n'a fait les esprits que pour lui, et qu'ils ne peuvent avoir de société avec lui, qu'ils ne pensent comme lui, il doit leur faire quelque part de ses propres idées, des archétypes qu'il renferme de ses créatures, et 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 et nous découvre ses créatures par les mêmes idées qu'il en a, il est évident que nous sommes infiniment plus unis à lui qu'à ses créatures, que nous sommes unis à lui directement et aux créatures indirectement et par lui. Ainsi il sera vrai en toute rigueur

[1] C'est à-dire le 3e livre de la *Recherche*.

que nos esprits n'auront été créés que pour lui, quoique nous voyons ses créatures, parce que 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 comme lui. Nous aurons par les mêmes idées quelque société avec lui. Nous aurons été *créés à son image et à sa ressemblance*, par cette union particulière avec la sagesse et la raison divine. C'est ainsi que saint Augustin explique ce passage de la Genèse, comme on le peut voir dans la première page de la préface de mon livre. Mais, si nous voyons les créatures dans nos propres modalités, en cela nous dépendrons bien de la puissance de Dieu comme les corps, comme le feu, par exemple, en dépend pour brûler. Mais nous ne serons point unis à sa sagesse. On pourrait dire que Dieu a fait les esprits pour s'unir immédiatement aux créatures. On ne verrait plus si précisément comment tous les esprits peuvent avoir entre eux et avec Dieu une société véritable, communion de pensées par une raison et une vérité commune et souveraine. Je ne pourrais 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 quelles sont les modalités des autres esprits. Ainsi toutes les sciences, toutes les vérités de morale n'auraient plus de fondement certain. On ne pourrait plus rien démontrer, car il est impossible de démontrer que les esprits ont ou n'ont pas certaines modalités, puisqu'elles feraient arbitraires ces modalités, et dépendantes de la volonté de Dieu, et que toute démonstration dépend d'un principe nécessaire. Cela suffit, car j'étendrais ma raison et je veux ici l'abréger. Ecoutons M. Régis.

« Nous répondons [1] que pour que Dieu agisse principalement pour lui-même, il n'est pas nécessaire que nous voyions les corps en Dieu, et qu'il suffit que nous les voyions dans nos idées, ou par nos idées, pourvu qu'en les voyant ainsi nous soyons disposés à louer Dieu, qui les a produits et qui les conserve. Et quant à ce qu'il ajoute que toutes les idées des ou-

[1] Il faut lire la *Recherche de la vérité*, pour savoir ma pensée. On ne la trouvera pas dans ce discours de M. Régis. (Note de Malebranche.)

vrages de Dieu sont inséparables de son idée, nous en demeurons d'accord ; mais nous ne croyons pas pour cela que les idées des corps particuliers soient des limitations de l'idée de Dieu ; nous concevons au contraire que cela ne peut être, à cause que les corps particuliers n'ont aucun rapport ni matériel, ni formel avec l'idée de Dieu, mais ils en ont seulement avec l'idée de l'étendue ; car on peut bien dire que le triangle et le carré sont des limitations de l'étendue ; mais on ne peut pas dire de même que l'étendue soit une limitation de l'être qui pense parfaitement ; d'où il s'ensuit que si nous voyons les corps en Dieu, ce n'est pas parce que leurs idées sont des limitations de l'idée de Dieu, mais parce que Dieu a produit dans l'âme l'idée de l'étendue, laquelle est ensuite diversement modifiée par les corps particuliers qui agissent diversement sur les organes, comme il a été dit.

« Il reste donc que nous ne voyons point les corps en Dieu, comme le prétend cet auteur, mais que nous les voyons par des idées, qui sont en nous, et qui dépendent des corps qu'elles représentent, comme de leurs causes exemplaires, de l'âme qui les reçoit, comme de leur cause matérielle, de Dieu qui les produit comme de leur cause efficiente, et de l'action des corps particuliers, comme de leur cause efficiente seconde, ainsi qu'il a été dit. »

Réponse. Voilà mes raisons aussi solidement réfutées, qu'elles ont été nettement exposées. En vérité, je trouve une si grande confusion dans tout ce discours que je ne puis me résoudre à en faire le commentaire. Je prie seulement les lecteurs qu'ils ne se rendent qu'à l'évidence. S'ils m'accordent cette justice, je les défie de comprendre mes raisons dans ce chapitre de M. Régis, et je ne crains point par conséquent qu'ils les y trouvent solidement réfutées.

Ainsi nonobstant la réfutation que je viens de transcrire, je crois que des quatre choses que M. Régis en conclut, les trois premières sont fausses, et qu'il n'y a que la quatrième qui soit véritable en l'interprétant équitablement comme on le doit. Je crois donc :

1° Que nous voyons les ouvrages de Dieu dans leurs idées ou leurs archétypes, qui ne se trouvent qu'en Dieu ; et qu'ainsi ces idées ne dépendent point des êtres crés comme de leur

cause exemplaire, puisqu'elles sont au contraire les exemplaires des êtres créés. Car, pour le dire en passant, afin que le dessein que Dieu a pris librement de faire le monde soit sage et éclairé, il faut que Dieu ait connu ce qu'il a voulu [1], et qu'ainsi le modèle du monde et d'une infinité de mondes possibles soit préalable à la volonté ou au décret de la création. Je ne puis encore me défaire d'un préjugé si grossier.

2° Je crois que les idées ne dépendent point de l'âme comme de leur cause matérielle, ou pour parler plus clairement, qu'elles ne sont point des modalités de l'âme. Je crois l'avoir démontré.

3° Je ne puis me persuader que les idées dépendent de Dieu, comme de leur cause efficiente. Car étant éternelles, immuables et nécessaires, elles n'ont pas besoin de cause efficiente, quoique j'avoue que la perception que j'ai de ces idées dépende de Dieu comme de sa cause efficiente. Je suis encore dans cette erreur de croire que les vérités géométriques et numériques, comme que 2 fois 2 font 4, sont éternelles, indépendantes, préalables aux décrets libres de Dieu. Et je ne puis m'accommoder de la définition des vérités éternelles que donne M. Régis, lorsqu'il dit [2] : « Qu'elles consistent dans les substances que Dieu a créées, en tant que l'âme considère ces substances d'une certaine manière, et qu'elle les compare suivant les différents rapports qu'elles ont les unes avec les autres. » J'en sais une un peu plus courte, et qui me paraît plus juste ; je les définis, les rapports qui sont entre les idées. Il y a un rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 4, soit que j'y pense ou que je n'y pense pas. Car il n'est pas nécessaire que ce rapport d'égalité soit aperçu afin qu'il soit.

Me voilà encore bien éloigné des sentiments de M. Régis. Mais si on veut savoir toutes les raisons que j'en ai, on les trouvera dans la *Recherche de la vérité* et les éclaircissements, dans la réponse au livre de M. Arnauld des *Vraies et des fausses idées*. Peut-être sont elles encore mieux déduites dans les deux premiers entretiens sur la métaphysique et sur la religion, et dans ma réponse à une troisième lettre de M. Arnauld qui est

[1] Voyez le tome 1er, e 91, du *Système* de M. Régis.
[2] Page 179.

dans le quatrième tome de mes réponses. Car naturellement, on doit croire que les derniers ouvrages d'un auteur sont moins mauvais que les premiers. Ainsi M. Régis aurait peut-être mieux fait de combattre les raisons qu'il aurait trouvées dans mes derniers livres, directement contraires à son sentiment, que j'y ai réfuté fort au long, que d'attaquer un livre fait il y a vingt ans, et dans lequel je n'oppose presque rien aux raisons qu'il pourrait avoir pour soutenir son opinion. Cette conduite fait naître dans l'esprit, des pensées qui ne lui sont pas avantageuses. Pour moi, je ne les ai pas, ces pensées. Et je veux croire que ces derniers livres dont je parle ne lui sont pas tombés dans les mains, ou qu'il n'a pas eu la curiosité de les lire, de quoi j'aurais peut-être grand tort de le blâmer. Au reste il ne faut pas toujours contredire les sentiments des autres. Ainsi je suis prêt de souscrire à cette proposition ; « que les idées dépendent de l'action des corps particuliers sur les organes des sens, comme de leur cause efficiente seconde », pourvu que par les idées on entende leur présence actuelle à l'esprit ou la perception que nous en avons. Si M. Régis l'entend autrement, je lui déclare que je suis bien fâché de ne trouver rien dans ses sentiments qui soit de mon goût.

CHAPITRE III

Justification de quelques prétendues contradictions.

Je pensais avoir fini [1] cette petite réponse aux objections de M. Régis. Mais j'ai encore rencontré dans son livre l'endroit qui suit, où il m'accuse « d'être tombé dans des contradictions manifestes » : il cite en marge la *Recherche de la vérité*. Cet endroit est donc encore un de ceux qui demandent réponse, selon la résolution que j'ai cru devoir prendre de ne répondre à cet auteur que lorsqu'il m'interroge. Car de répondre à tout ce qu'il avance contre mes sentiments, je n'en ai pas le loisir, et je ne crois pas qu'il le souhaite. Mais si je me taisais, lorsqu'il m'adresse la parole, il aurait sujet de se plaindre de cette

[1] Ceci a rapport au ch. 10 du 4e liv. de la *Recherche de la vérité*. Il serait bon de le relire. (Note de Malebranche.)

espèce de mépris, ou plutôt il pourrait croire, et quelques autres aussi bien que lui, que je ne pourrais pas lui donner satisfaction, et que je conviens de m'être trompé. Ce ne serait pas, il est vrai, un grand malheur pour moi, qu'on le crût, mais j'aime encore mieux qu'on n'en croie rien, surtout si mes sentiments sont véritables. Que si néanmoins je reconnaissais qu'ils sont faux, il me semble que j'aimerais mieux alors avouer ma faute. Je n'ose pourtant l'assurer dans l'appréhension où je suis, que Dieu pour punir ma confiance, ne m'abandonnât aux inspirations secrètes et aux mouvements de ma vanité. Mais venons au fait. Voici le texte de M. Régis :

« Il y a donc cette différence [1] entre les plaisirs des sens et la satisfaction intérieure, que celle-ci est un bien absolu, étant impossible de trouver un seul cas où il ne soit pas avantageux de la posséder, au lieu que les plaisirs des sens ne sont des biens qu'en tant qu'ils se rapportent à la satisfaction intérieure de l'âme ; car s'ils ne s'y rapportent pas, ou s'ils y sont contraires, tant s'en faut que les plaisirs des sens soient des biens, ils sont au contraire de vrais maux; ce qu'il faut bien remarquer pour s'empêcher de tomber dans l'erreur où sont ceux QUI CONFONDENT LA SATISFACTION INTÉRIEURE DE L'AME, AVEC LES PLAISIRS DES SENS [2]. Car c'est cette confusion qui les fait tomber dans de MANIFESTES CONTRADICTIONS, lorsqu'ils disent : Que le plaisir est toujours un bien, mais qu'il n'est pas toujours avantageux d'en jouir, que le plaisir nous rend toujours actuellement heureux, mais qu'il y a presque toujours des remords fâcheux qui l'accompagnent, etc. Car il est visible que par le plaisir qui nous rend toujours actuellement heureux, ils ne peuvent entendre que la satisfaction intérieure de l'âme, ni par le plaisir qui est presque toujours accompagné de remords, que le plaisir des sens. Or il est certain que les plaisirs des sens ne diffèrent pas moins de la satisfaction intérieure de l'âme que les moyens diffèrent de la fin. »

EXPOSITION DU FAIT. M. Régis m'accuse dans ce discours :

1° « D'être tombé dans cette erreur de confondre la satisfaction intérieure de l'âme avec les plaisirs des sens. »

[1] Tome 1er, page 215.
[2] L'auteur de la *Recherche de la vérité*, liv. 4, ch. 10.

2° Il soutient que « cette confusion m'a fait tomber dans de manifestes contradictions », parce que dans le chapitre qu'il cite, j'ai dit : que le plaisir est un bien, mais qu'il n'est pas toujours avantageux d'en jouir, qu'il nous rend toujours actuellement heureux, mais qu'il y a presque toujours des remords qui l'accompagnent.

3° Et la preuve qu'il donne, que je confonds le plaisir avec la satisfaction intérieure de l'âme : « c'est, dit-il, qu'il est visible, que par le plaisir qui nous rend toujours actuellement heureux, ils ne peuvent entendre que la satisfaction intérieure. »

Réponse. Si je croyais que le lecteur voulût bien prendre la peine de chercher le chapitre de la *Recherche de la vérité*, que cite M. Régis, et de l'examiner, mon unique réponse serait de le prier de lire tout ce chapitre, et de prononcer sur ces contradictions manifestes. Car quelque *manifestes* qu'elles paraissent à M. Régis, je ne crois pas qu'il pût les découvrir. Mais comme le lecteur n'en voudra peut-être rien faire, et que le chapitre est un peu long, il faut que je donne ici une réponse plus précise.

Mon dessein dans le chapitre cité est de réfuter l'opinion des stoïciens qui prétendent que la douleur n'est point un mal, ni le plaisir un bien. Je prétends donc que la douleur nous rend actuellement malheureux, et que le plaisir nous rend heureux. Je ne dis pas solidement heureux, je ne dis pas heureux et contents, je ne dis pas heureux en tant que le bonheur renferme la perfection. Je distingue ces deux choses, parce qu'elles sont réellement distinctes. Car l'esprit n'est parfait que par la connaissance et l'amour du vrai bien, et il n'est heureux d'un bonheur solide que par la jouissance de ce bien, laquelle consiste dans les modifications agréables des plaisirs qu'il produit dans l'âme, et par lesquelles il se fait goûter à elle. Je prétends seulement contre les stoïciens, « que les plaisirs des sens sont capables de nous rendre [1] EN QUELQUE MANIÈRE heureux. » Cet en quelque manière, marque nettement ce que je pense. Mais quand même je n'aurais pas mis cette restriction dans ce chapitre, il est visible qu'il faudrait toujours la sous-entendre. Car j'y prouve en plusieurs manières qu'il faut fuir les plaisirs, et

[1] Page 267, et ici tome 2, page 78.

je ne crois pas qu'on puisse m'attribuer le dessein de prouver qu'il faut fuir ce qui nous peut rendre solidement heureux. Cela supposé :

Je réponds, 1° que je n'ai point « confondu la satisfaction intérieure avec les plaisirs des sens ». Je l'en ai toujours distinguée, lorsqu'il a été nécessaire ; et je fais même cette distinction si difficile à découvrir vers la fin du chapitre que cite M. Régis. Il est vrai que j'y appelle joie ce qu'il nomme satisfaction. Mais je ne crois pas qu'il prétende que je sois obligé à parler comme lui. Le mot de joie me paraît meilleur, à cause de celui de tristesse qui lui est opposé. Néanmoins je changerai joie en satisfaction, et tristesse en chagrin, si on le souhaite.

Je réponds, en second lieu, que je ne trouve point de contradiction manifeste dans cette proposition : « le plaisir est un bien, mais il n'est pas toujours avantageux d'en jouir. » Si j'avais dit, le plaisir est le *souverain bien*, ou le *vrai bien*, ou même si j'avais dit, le plaisir est le *bien*, mais il n'est pas toujours avantageux d'en jouir, j'avoue qu'il y aurait une *contradiction manifeste*. Mais elle serait si manifeste cette contradiction, que tout lecteur jugerait d'abord que ce serait une faute de l'imprimeur qui aurait mis sans réflexion *le bien*, pour *un bien*. Assurément il ne lui viendrait jamais dans l'esprit que j'aurais voulu dire « qu'il n'est pas toujours avantageux de jouir du bien ou du souverain bien ». Où est donc la contradiction manifeste? Si un bien tel qu'on voudra n'est pas le souverain bien, il est visible qu'il ne sera pas avantageux d'en jouir, si on ne peut en jouir sans perdre le souverain bien, ou même sans se priver de quelque autre bien plus considérable. Un poulet est un petit bien, le plaisir de le manger quand on a faim, nous rend en quelque manière heureux. Cependant en carême il n'est pas avantageux de jouir de ce poulet, ou du plaisir que l'on trouve en le mangeant. Est-ce qu'alors ce poulet change de nature, et qu'en carême il n'a plus le même goût? Non, sans doute. Ce poulet, ou le plaisir que l'on trouve en le mangeant, est donc un bien dont il n'est pas avantageux de jouir, parce qu'il ne fut jamais avantageux de perdre un grand bien pour un moins considérable. M. Régis a donc mal prouvé que je suis tombé dans de manifestes contradictions. Il faut

déjà, s'il lui plaît, qu'il change le pluriel en singulier, de manifestes contradictions, en une contradiction manifeste. Voyons pourtant s'il ne serait point mieux de tout effacer.

Voici la proposition qui reste : « le plaisir nous rend toujours actuellement heureux, mais il a presque toujours des remords fâcheux qui l'accompagnent. » Si j'avais écrit, le plaisir nous rend toujours solidement heureux, ou simplement bienheureux, au lieu d'actuellement heureux, on aurait raison d'y trouver *une contradiction manifeste;* parce qu'on ne peut être solidement heureux ou parfaitement heureux, et souffrir quelque misère ou quelques *remords fâcheux*. Mais je suis dans ce préjugé que les hommes sont inégalement heureux, et que personne n'est tellement heureux, qu'il n'ait quelque endroit qui l'afflige et qui le rende malheureux. Je regarde ce sage des stoïciens, dont la goutte et les douleurs les plus aiguës ne troublent point la félicité, comme un homme rare, et d'une espèce particulière, pour lequel assurément, je n'ai jamais composé de livres ; car je sais qu'il y eût trouvé mille *contradictions manifestes*. J'ai écrit pour des hommes qui me ressemblent. Et comme le plaisir me rend heureux, et la douleur malheureux, j'ai cru, sur ce principe, qu'il vaut mieux être malheureux en ce monde que de l'être éternellement en l'autre; j'ai cru, dis-je, pouvoir soutenir, que quoique les plaisirs des sens nous rendent actuellement heureux, il les fallait fuir à cause des remords fâcheux qui les accompagnent, qu'ils sont injustes, qu'ils nous attachent aux objets sensibles; qu'ils nous séparent de Dieu, et pour plusieurs autres raisons qu'on trouvera dans mes livres et dans le chapitre même contre les stoïciens, où l'on prétend avoir rencontré des *contradictions manifestes*.

Comme les contradictions prétendues où je suis tombé, dépendent, selon M. Régis, de ce que j'ai confondu les plaisirs des sens avec la satisfaction intérieure, il faut examiner la preuve qu'il en donne. Car il a bien vu qu'on ne croirait pas sur sa parole, que je fusse capable de confondre deux choses que je ne crois pas que jamais personne ait confondues. Voici donc sa preuve.

L'auteur de la *Recherche de la vérité* a dit : « Que le plaisir nous rend toujours actuellement heureux, mais qu'il y a presque toujours des remords fâcheux qui l'accompagnent. » Donc il

confond les plaisirs des sens avec la satisfaction intérieure. La preuve en est claire. « Car il est visible que par le plaisir qui nous rend toujours actuellement heureux, cet auteur ne peut entendre que la satisfaction intérieure, ni par le plaisir qui est toujours accompagné de remords, que le plaisir des sens. Donc : »

Réponse. Il me semble que tout autre que M. Régis raisonnerait ainsi. L'auteur de la *Recherche de la vérité* a dit : « Que le plaisir nous rend toujours actuellement heureux, mais qu'il y a presque toujours des remords fâcheux qui l'accompagnent. » Or les remords fâcheux n'accompagnent point la satisfaction intérieure. Donc cet auteur distingue les plaisirs dont il parle de la satisfaction intérieure. Conclusion directement opposée à la sienne. Comment donc est-il possible que par le plaisir qui nous rend toujours actuellement heureux, « on n'a pu entendre que la satisfaction intérieure »? On l'a entendu autrement. Cela est possible. D'accord, dira peut-être maintenant M. Régis. On l'a pu, mais on ne l'a pas dû. Car le plaisir et la douleur ne rendent ni heureux ni malheureux. Eh bien! je le veux, je me suis trompé en cela ; j'étais dans le préjugé commun, les stoïciens ont raison. Mais, dans le chapitre que vous avez cité, je combats actuellement l'opinion de ces philosophes. Vous n'aviez donc pas sujet de croire que je fusse de leur sentiment. Comment donc me l'attribuez-vous, en disant : « Que par les plaisirs qui rendent heureux, je ne puis entendre que la satisfaction intérieure, » pour conclure de là que je confondais ce qu'assurément personne ne confondit jamais, et que cette *confusion* était l'origine des *contradictions manifestes* où j'étais tombé. Apparemment vous n'avez pas bien expliqué votre pensée. Car je ne crois pas qu'on puisse rien comprendre dans l'exposition que vous en faites.

Cependant, Monsieur, je crois que vous avez raison de penser, que c'est la satisfaction intérieure qui nous rend véritablement heureux, autant que nous le pouvons être en cette vie, pourvu que par là vous entendiez, comme je le crois, le plaisir intérieur dont Dieu nous récompense quand nous faisons notre devoir, et qui est comme le gage ou l'avant-goût des biens que nous espérons par Jésus-Christ, pourvu que vous entendiez par là cette joie intérieure, que produit en nous l'espérance

chrétienne, et non cette satisfaction intérieure des stoïciens, qui n'est qu'une suite de la vaine complaisance que notre orgueil nous fait trouver dans nos perfections imaginaires, et qui loin de nous unir au vrai bien, nous arrête à la créature et nous fait jouir de nous-mêmes.

Si un homme de bien se trouvait sans cette douceur intérieure, qui accompagne ordinairement la bonne conscience, comme assurément cela arrive quelquefois, puisque de grands saints se sont plaints souvent de souffrir des sécheresses effroyables ; si, dis-je, un homme était privé de cette douceur ou de ce sentiment intérieur pour quelque temps, où Dieu l'éprouve et le purifie, alors je croirais parler le langage ordinaire, en disant que cet homme n'est plus heureux, mais qu'il est encore juste, vertueux, parfait. C'est qu'ordinairement on appelle heureux ceux qui jouissent de quelque bien, et qu'on ne jouit du bien, ou qu'on ne le goûte que par les sentiments agréables. Si je demandais à cet homme de bien dont je viens de parler, s'il est actuellement heureux, il me répondrait apparemment : Hé! comment pourrais-je être actuellement heureux, ne sentant plus en moi cette douceur que je sentais autrefois ? Quoi, lui dirais-je, sentez-vous quelque reproche intérieur ? Est-ce le repentir qui vous afflige? Hélas nenni, me répondrait-il. Mais je ne goûte plus combien le Seigneur est doux; je n'ai plus cet avant-goût que produit l'espérance ou cette foi vive que j'avais aux promesses du Seigneur Jésus.

C'est donc le sentiment agréable ou le goût du bien qui rend formellement heureux. Or tout plaisir est agréable, donc tout plaisir actuel rend actuellement heureux, selon le langage ordinaire. Mais comme il y a de grands et de petits plaisirs, comme il y a en a de justes et d'injustes, de passagers et de durables, et qu'il arrive souvent qu'un petit plaisir nous prive d'un grand, quoique tout plaisir nous rende heureux à sa manière, il est évident qu'il n'est pas toujours avantageux d'en jouir. Tels sont les plaisirs des sens. Il faut les éviter avec horreur et avec vigilance particulière, pour les raisons que j'ai dites dans le chapitre qui est le sujet de ce discours, et souvent ailleurs.

Vous m'avez interrogé, Monsieur, et je vous ai répondu le mieux que j'ai pu. Je ne sais pas si vous êtes satisfait. Il est

vrai que je vous ai fait attendre longtemps pour bien peu de chose; mais je n'ai pas cru en cela vous désobliger. Si vous me faites encore l'honneur de m'interroger, je suis présentement dans le dessein de tout quitter pour vous contenter promptement; et en ce cas, je vous demanderai, avec tout le respect qui vous est dû, l'éclaircissement de plusieurs difficultés qui m'embarrassent dans votre *Métaphysique* et dans votre *Morale*. Ce n'est pas que je me plaise à parler devant tant de monde qui nous écoute, et qui peut-être se divertit à nos dépens. Mais c'est que quand on m'y force, je tâche de me tirer d'affaire le plus promptement que je puis, et de ne pas défrayer seul la compagnie. Croyez-moi, Monsieur, vivons en paix. Employons notre temps à critiquer en toute rigueur nos propres opinions. Ne nous y rendons que lorsque l'évidence nous y oblige. Ne nommons jamais dans nos ouvrages ceux dont nous condamnons les sentiments. On s'attire par là presque toujours des réponses un peu fâcheuses. J'ai tâché qu'il n'y eût rien dans la mienne qui vous pût fâcher, et j'espère d'y avoir bien réussi. Car il me semble que je n'ai point eu d'autre vue que de défendre fortement mes sentiments, à cause que je les crois véritables. Mais si dans la chaleur de la dispute il s'y est glissé quelque expression un peu trop dure, ce que vous pouvez sentir mieux que moi, voyez si vous n'y auriez point donné vous-même un sujet raisonnable. Mais en tout cas, je vous prie de me la pardonner d'aussi bon cœur, que j'oublie, comme je le dois, certaines manières qui me blessent dans votre ouvrage.

AVERTISSEMENT

Il est à propos de lire ensuite ma réponse à une troisième lettre posthume de M. Arnauld, dans laquelle il approuve le sentiment de M. Régis, sur les idées et sur les plaisirs.

AVERTISSEMENT

Comme les éclaircissements qui suivent ont été composés pour satisfaire aux désirs de quelques personnes, qui ont souhaité que j'expliquasse plus particulièrement que je n'avais fait, certaines vérités de conséquence, je crois devoir avertir, que pour comprendre clairement ce que je vais dire, il est nécessaire d'avoir quelque connaissance des principes que j'ai exposés dans le livre de la *Recherche de la vérité*. Ainsi il est à propos de ne point s'appliquer à ces remarques avant que d'avoir lu avec quelque soin l'ouvrage entier pour lequel elles sont faites; et il faudra seulement dans une seconde lecture les examiner, à mesure que l'on trouvera que la marge y renvoie. Cet avis que je donne n est pas neanmoins absolument nécessaire pour les personnes intelligentes; car j'ai tâché d'écrire de telle manière, qu on peut lire ces éclaircissements, comme s'ils n'avaient point de rapport à l'ouvrage pour lequel ils sont faits. Je sais que la vérité est la chose du monde pour laquelle on se donne ordinairement le moins de peine. On ne s'assujettit pas volontiers à conférer les endroits d'un livre qui ont liaison les uns avec les autres. On lit d'ordinaire les choses de suite, et l'on en prend ce qu'on peut. Ainsi, pour m'accommoder à cette disposition des esprits, j'ai tâché de rendre ces remarques intelligibles, à ceux-mêmes qui ont perdu le souvenir des endroits de la *Recherche de la vérité*, auxquels elles ont rapport. Je prie cependant ceux qui ne voudront pas se donner la peine d'examiner avec soin ces éclaircissements, de ne les point condamner sur des conséquences fausses et extravagantes qu'on en peut tirer, lorsqu'on ne les comprend pas. J'ai quelque sujet de faire cette prière, non seulement parce que j'ai droit

d'exiger des lecteurs qui sont mes juges, qu'ils ne me condamnent point sans m'entendre, mais encore pour d'autres raisons, qu'il n'est pas nécessaire que j'expose présentement [1].

[1] Cet avertissement ne se trouve qu'en tête des éclaircissements de l'édit. de 1712.

ECLAIRCISSEMENTS

SUR LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

Ier ÉCLAIRCISSEMENT

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvements de l'esprit et dans les déterminations de ces mouvements, et néanmoins il n'est point auteur du péché.

Il fait tout ce qu'il y a de réel dans les sentiments de la concupiscence, et cependant il n'est point auteur de notre concupiscence.

Quelques personnes prétendent que j'abandonne trop tôt [1] la comparaison de l'esprit avec la matière, et s'imaginent qu'il n'a pas plus de force qu'elle pour déterminer l'impression que Dieu lui donne. Ils souhaitent que j'explique, si je le puis, ce que Dieu fait en nous, et ce que nous faisons nous-mêmes, lorsque nous péchons. Parce qu'à leur avis, je serai obligé par mon explication de tomber d'accord, ou que l'homme est capable de se donner à soi-même quelque nouvelle modification, ou bien de reconnaître que Dieu est véritablement auteur du péché.

Je réponds que la foi, la raison, et le sentiment intérieur que j'ai de moi-même, m'obligent de quitter ma comparaison où je la quitte; car je suis convaincu en toutes manières, que j'ai en moi-même un principe de mes déterminations, et j'ai des raisons pour croire que la matière n'a point de semblable principe. Cela se prouvera dans la suite. Mais voici ce que Dieu fait en nous, et ce que nous faisons nous-mêmes quand nous péchons.

Premièrement, Dieu nous pousse sans cesse, et par une impression invincible vers le bien en général. Secondement, il nous représente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le sentiment. Enfin il nous porte vers ce bien particulier

[1] Chap. 1 du liv. Ier

Dieu nous pousse sans cesse vers le bien en général. Car Dieu nous a faits, et nous conserve pour lui, il veut que l'on aime tout ce qui est bon, il est le premier ou plutôt l'unique moteur. Enfin cela est clair par une infinité de choses que j'ai dites ailleurs, et ceux à qui je parle en conviennent.

Dieu nous présente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le sentiment. Car il n'y a que lui qui nous éclaire. Les corps qui nous environnent ne peuvent point agir sur notre esprit, et nous ne sommes pas notre lumière, ni notre félicité à nous-mêmes, je l'ai prouvé fort au long dans le troisième livre, et ailleurs.

Enfin, Dieu nous porte vers ce bien particulier. Car Dieu nous portant vers tout ce qui est bien, est une conséquence nécessaire qu'il nous porte vers les biens particuliers, lorsqu'il en produit la perception, ou le sentiment dans notre âme. Voilà tout ce que Dieu fait en nous, quand nous péchons.

Mais comme un bien particulier ne renferme pas tous les biens, et que l'esprit, le considérant d'une vue claire et distincte, ne peut croire qu'il les renferme tous, Dieu ne nous porte point nécessairement ni invinciblement à l'amour de ce bien. Nous sentons qu'il nous est libre de nous y arrêter, que nous avons du mouvement pour aller plus loin ; en un mot, que l'impression que nous avons pour le bien universel, ou pour parler comme les autres, que notre volonté n'est ni contrainte, ni nécessitée de s'arrêter à ce bien particulier.

Voici donc ce que fait le pécheur. Il s'arrête, il se repose, il ne suit point l'impression de Dieu; il ne fait rien, car le péché n'est rien. Il sait que la grande règle qu'il doit observer, c'est de faire usage de sa liberté autant qu'il le peut, et qu'il ne doit se reposer dans aucun bien, s'il n'est intérieurement convaincu qu'il serait contre l'ordre de ne vouloir point s'y arrêter. S'il ne découvre pas cette règle par la lumière de sa raison, il l'apprend du moins par les reproches secrets de sa conscience. Il devrait donc suivre l'impression qu'il reçoit pour le bien universel, et penser à d'autres biens qu'à celui dont il jouit, et duquel il devrait seulement faire usage. Car c'est en pensant à d'autres biens qu'à celui dont il jouit, qu'il peut s'exciter en lui de nouvelles déterminations de son amour, et faire usage de sa liberté en consentant à ces nouvelles déter-

minations. Or je prouve que par l'impression que Dieu lui donne pour le bien en général, il peut penser à d'autres biens qu'à celui dont il jouit, parce que c'est en cela précisément que consiste la difficulté.

C'est une loi de la nature que les idées des objets se présentent à notre esprit dès que nous voulons y penser, pourvu que la capacité que nous avons de penser, ne soit point remplie par les sentiments vifs et confus que nous recevons à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps. Or nous pouvons *vouloir* penser à toutes choses, parce que l'impression naturelle qui nous porte vers le bien, s'étend à tous les biens auxquels nous pouvons penser; et nous pouvons en tout temps *penser* à toutes choses, parce que nous sommes unis à celui qui renferme les idées de toutes choses, ainsi que j'ai prouvé ailleurs [1].

S'il est donc vrai que nous pouvons *vouloir* considérer de près ce que nous voyons déjà comme de loin, puisque nous sommes unis avec la raison qui renferme les idées de tous les êtres, et s'il est certain qu'en vertu des lois de la nature, les idées s'approchent de nous dès que nous le voulons, on en doit conclure :

Premièrement, *que nous avons un principe de nos déterminations.* Car c'est la présence actuelle des idées particulières qui détermine positivement vers des biens particuliers le mouvement que nous avons vers le bien en général, et qui change, lorsque nous nous reposons, notre amour naturel en des amours libres. Notre consentement ou notre repos à la vue d'un bien particulier, n'est rien de réel ou de positif de notre part, comme je l'expliquerai plus bas.

Secondement, *que ce principe de nos déterminations est toujours libre à l'égard des biens particuliers.* Car nous ne sommes point invinciblement portés à les aimer, puisque nous pouvons les examiner en eux-mêmes, et les comparer avec l'idée que nous avons du souverain bien, ou avec d'autres biens particuliers. Ainsi le principe de notre liberté, c'est qu'étant faits pour Dieu et unis à lui, nous pouvons toujours pen-

[1] Lisez le ch. du 3e liv. qui a pour titre : *Que nous voyons toutes choses en Dieu*, et l'éclaircissement sur le même chap. (Note de Malebranche.)

ser au vrai bien, ou à d'autres biens qu'à ceux auxquels nous pensons actuellement ; c'est que nous pouvons toujours suspendre notre consentement, et sérieusement examiner si le bien dont nous jouissons est ou n'est pas le vrai bien.

Je suppose néanmoins que nos sentiments n'occupent point toute la capacité de notre esprit. Car, afin que nous soyons libres de la liberté dont je parle, il est nécessaire, non seulement que Dieu ne nous pousse point invinciblement vers les biens particuliers, mais encore que nous puissions faire usage de l'impression que nous avons vers le bien en général, pour aimer autre chose que ce que nous aimons actuellement. Or, comme nous ne saurions aimer que les objets auxquels nous pouvons penser, et que nous ne pouvons pas penser actuellement à d'autres qu'à ceux qui nous causent des sentiments trop vifs, il est visible que la dépendance où nous sommes de notre corps, diminue notre liberté, et nous en ôte même entièrement l'usage en beaucoup de rencontres. Ainsi nos sentiments effaçant nos idées, et l'union que nous avons avec notre corps, par laquelle nous ne voyons que ce qui a rapport à lui, affaiblissant celle que nous avons avec Dieu, par laquelle toutes choses nous sont présentes, l'esprit ne doit point se laisser partager par des sentiments confus, s'il veut conserver parfaitement libre le principe de ses déterminations.

Il est évident de tout ceci, que Dieu n'est point auteur du péché, et que l'homme ne se donne point à soi-même de nouvelles modifications. Dieu n'est point auteur du péché, puisqu'il imprime incessamment à celui qui pèche, ou qui s'arrête à un bien particulier, du mouvement pour aller plus loin, qu'il lui donne le pouvoir de penser à d'autres choses, et de se porter à d'autres biens qu'à celui qui est actuellement l'objet de sa pensée et de son amour ; qu'il lui ordonne de ne point aimer tout ce qu'il peut s'empêcher d'aimer, sans être inquiété par des remords ; et qu'il le rappelle sans cesse à lui par des reproches secrets de sa raison.

Il est vrai qu'en un sens Dieu porte le pécheur à aimer l'objet de son péché, si cet objet paraît un bien au pécheur; car, comme disent presque tous les théologiens, tout ce qu'il y a de physique, d'acte, ou de mouvement dans le péché, vient de Dieu. Mais ce n'est que par un faux jugement de notre esprit,

que les créatures nous paraissent bonnes, je veux dire, capables d'agir en nous, et de nous rendre heureux. Le péché d'un homme consiste en ce qu'il ne rapporte pas tous les biens particuliers au souverain bien, ou plutôt en ce qu'il ne considère et qu'il n'aime pas le souverain bien dans les biens particuliers [1]; et qu'ainsi il ne règle pas son amour selon la volonté de Dieu, ou selon l'ordre essentiel et nécessaire, dont tous les hommes ont une connaissance d'autant plus parfaite qu'ils sont plus étroitement unis à Dieu, et qu'ils sont moins sensibles aux impressions de leurs sens et de leurs passions. Car nos sens répandant notre âme dans notre corps, et nos passions la transportant pour ainsi dire, dans ceux qui nous environnent, ils nous éloignent de la lumière de Dieu qui nous pénètre et qui nous remplit.

L'homme ne se donne point aussi de nouvelles modifications qui modifient ou qui changent physiquement sa substance. Car le mouvement d'amour, que Dieu imprime sans cesse en nous, n'augmente ou ne diminue pas, quoique nous aimions ou que nous n'aimions pas actuellement; je veux dire, quoique ce mouvement naturel d'amour soit, ou ne soit pas déterminé par quelque idée particulière de notre esprit. Ce mouvement ne cesse pas même par le repos dans la possession du bien, comme le mouvement des corps cesse par leur repos. Apparemment, Dieu nous pousse toujours d'une égale force vers lui; car il nous pousse vers le bien en général, autant que nous en sommes capables, et nous en sommes en tout temps également capables, parce que notre volonté ou notre capacité naturelle de vouloir est toujours égale à elle-même. Ainsi l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien, n'augmente ou ne diminue jamais.

J'avoue que nous n'avons pas d'idée claire, ni même de sentiment intérieur de cette égalité d'impression ou de mouvement naturel vers le bien. Mais c'est que nous ne nous connaissons point par *idée*, comme je l'ai prouvé [2] ailleurs, et que nous ne sentons point nos facultés, lorsqu'elles n'agissent point actuel-

[1] Voyez l'éclaircissement sur le ch. 3 de la seconde part. du 6e liv. vers la fin, où j'explique distinctement ma pensée. (Note de Malebranche.)

[2] Voyez la 2e part. du 3e liv. ch. 7, no 4, et l'éclaircissement où j'y renvoie.

lement. Nous ne sentons point en nous ce qui est naturel, ordinaire, et toujours de même, comme nous ne sentons point la chaleur et le battement de notre cœur. Nous ne sentons[1] pas même nos habitudes, et si nous sommes dignes de l'amour ou de la colère de Dieu. Il y a peut-être en nous une infinité de facultés ou de capacités qui nous sont entièrement inconnues; car nous n'avons pas de sentiment intérieur de tout ce que nous sommes, mais seulement de tout ce qui se passe actuellement en nous Si nous n'avions jamais senti de douleur, ni désiré de biens particuliers, nous ne pourrions point par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, découvrir si nous serions capables de sentir de la douleur ou de vouloir de tels biens. C'est notre mémoire et non pas notre sentiment intérieur qui nous apprend que nous sommes capables de sentir ce que nous ne sentons plus, ou d'être agités par des passions desquelles nous ne sentons plus aucun mouvement. Ainsi il n'y a rien qui nous empêche de croire que Dieu nous pousse toujours vers lui d'une égale force, quoique d'une manière bien différente; et qu'il conserve toujours dans notre âme une égale capacité de vouloir, ou une même volonté, comme il conserve dans toute la matière prise en général une égale quantité de force ou de mouvement de même part. Mais quand cela ne serait pas certain, je ne vois pas qu'on puisse dire que l'augmentation ou la diminution du mouvement naturel de notre âme dépende de nous, puisque nous ne pouvons pas être cause de l'étendue de notre propre volonté, et qu'il ne dépend pas de nous de vouloir être heureux.

Il est encore certain par les choses que j'ai dites auparavant, que Dieu produit et conserve aussi en nous tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les déterminations particulières du mouvement de notre âme, savoir nos idées et nos sentiments Car c'est ce qui détermine naturellement vers les biens particuliers notre mouvement pour le bien en général, mais d'une manière qui n'est point invincible, puisque nous avons du mouvement pour aller plus loin. De sorte que tout ce que nous faisons, quand nous péchons, c'est que nous ne faisons pas tout ce que nous avons néanmoins le pouvoir de faire, à cause de l'impres-

[1] Nemo scit utrum amore, vel odio dignus sit. Eccl. 9, 2.

sion naturelle que nous avons vers celui qui renferme tous les biens, laquelle impression nous donne ce pouvoir. Car nous ne pouvons rien que par la puissance que nous recevons de notre union avec celui qui fait tout en nous. Et il me paraît évident que si nous ne désirions point d'être heureux, ou si nous n'avions point une impression pour le bien en général, nous serions incapables d'aimer aucun bien particulier. Or ce qui fait principalement que nous péchons, c'est qu'aimant mieux jouir qu'examiner, à cause du plaisir que nous sentons à jouir, et de la peine que nous trouvons à examiner, nous cessions de nous servir du mouvement qui nous est donné pour chercher le bien, et pour l'examiner, et nous nous arrêtons dans la jouissance des choses dont nous devrions seulement faire usage. Mais si l'on prend garde de près, on verra qu'en cela il n'y a rien de réel de notre part, qu'un défaut et une cessation d'examen ou de recherche, qui corrompt, pour ainsi dire, l'action de Dieu en nous, mais qui ne peut néanmoins la détruire. Ainsi, que faisons-nous quand nous ne péchons point? Nous faisons alors tout ce que Dieu fait en nous ; car nous ne bornons point à un bien particulier, ou plutot à un faux bien, l'amour que Dieu nous imprime pour le vrai bien. Et quand nous péchons, que faisons-nous ? Rien. Nous aimons un faux bien que Dieu ne nous fait point aimer par une impression invincible. Nous cessons de chercher le vrai bien et rendons inutile le mouvement que Dieu imprime en nous. Nous ne faisons que nous arrêter, que nous reposer. C'est par un acte, sans doute, mais par un acte immanent qui ne produit rien de physique dans notre substance ; par un acte qui, dans ce cas, n'exige pas même de la vraie cause quelque effet physique en nous, ni idées, ni sensations nouvelles ; c'est-à-dire, en un mot, par un acte qui ne fait rien, et ne fait rien faire à la cause générale, en tant que générale, ou faisant abstraction de sa justice ; car le repos de l'âme, comme celui des corps, n'a nulle force ou efficace physique. Or, lorsque nous aimons uniquement, ou contre l'ordre un bien particulier, nous recevons de Dieu autant d'impression d'amour que si nous ne nous arrêtions pas à ce bien. De plus, cette détermination particulière et naturelle, qui n'est point nécessaire ni invincible, par rapport à notre consentement, nous est aussi

donnée de Dieu. Donc lorsque nous péchons, nous ne produisons point en nous de nouvelle modification.

J'avoue cependant, que lorsque nous ne péchons point, et que nous résistons à la tentation, on peut dire que nous donnons une nouvelle modification en ce sens, que nous voulons actuellement et librement penser à d'autres choses qu'aux faux biens qui nous tentent, et que nous voulons ne nous point reposer dans leur jouissance. Mais nous ne le voulons que parce que nous ne voulons être heureux que par le mouvement vers le bien en général que Dieu imprime en nous sans cesse; en un mot que par notre volonté secourue par la grâce, c'est-à-dire, éclairée par une lumière, et poussée par une délectation prévenante. Car enfin, si l'on prétend que vouloir différentes choses, c'est se donner différentes modifications, ou que nos divers consentements, que je regarde comme des repos, ou des cessations libres de recherche et d'examen, soient des réalités physiques, je demeure d'accord qu'en ce sens l'esprit peut se modifier diversement par l'action ou le désir d'être heureux, que Dieu met en lui, et qu'en ce sens il a une [1] véritable puissance [2]. Mais il me paraît qu'il n'y a pas plus de réalité dans le consentement qu'on donne au bien, que dans celui qu'on donne au mal, que celui qui est une suite d'un jugement vrai et droit, et que celui qui dépend d'un jugement faux et déréglé, et que la moralité de nos consentements se tire uniquement des objets. Le repos de l'âme en Dieu est juste ; car c'est le vrai bien, la vraie cause du bonheur. Ce même repos dans la créature est déréglé, parce que nulle créature n'est cause véritable du bonheur. Mais je ne vois pas que nos repos, réglés ou déréglés, qui nous rendent justes ou criminels, changent par eux-mêmes physiquement la substance de notre âme.

Il me paraît même qu'il y a contradiction, et qu'ainsi Dieu ne peut pas même donner à ses créatures de véritable puissance, ou les établir causes de quelque réalité physique. Car je crois qu'il est certain que la conservation n'est qu'une création continuée, puisque ce n'est que la même volonté de Dieu,

1 Voyez le 2e vol. de mes réponses à M. Arnauld, page 412 et suiv.

2 Voyez le 2e vol. A partir d'ici jusqu'au paragraphe qui commence par : « Quand je dis que nous avons sentiment intérieur, etc. » Malebranche a fait quelques additions ou développements dans cette dernière édition.

qui continue de vouloir ce qu'il a voulu; et c'est le sentiment commun des théologiens [1]. Un corps, par exemple, existe, parce que Dieu veut qu'il soit; et il le veut ici ou ailleurs, car il ne peut pas le créer nulle part. Et s'il le crée ici, peut on concevoir qu'une créature l'en ôte et le mette ailleurs, si ce n'est que Dieu dans le même temps le veuille créer ailleurs, pour donner part de sa puissance à sa créature au sens qu'elle en est capable ? Mais quand on supposerait que la chose serait possible, on ne renfermerait point de contradiction métaphysique, car il n'y a que cela qui soit impossible à Dieu, par quel principe de raison ou de religion peut-on diminuer la dépendance des créatures? Mais je parlerai [2] ailleurs de l'efficace prétendue des causes secondes. Je reviens à mon sujet.

Je dis donc que cette action ou plutôt cette impression, ou ce désir naturel que nous avons tous pour le bonheur, dépend de nous en ce sens qu'il n'est point invincible à l'égard des biens particuliers. Car lorsqu'un bien particulier nous est présenté, nous avons sentiment intérieur de notre liberté à son égard, comme nous en avons de notre plaisir et de notre douleur, lorsque nous en sentons. Nous sommes même convaincus de notre liberté par la même raison qui nous convainc de notre existence; car c'est le sentiment intérieur que nous avons de nos pensées qui nous apprend que nous sommes. Et si dans le temps que nous sentons notre liberté à l'égard d'un bien particulier, nous devons douter que nous soyons libres, à cause que nous n'avons point d'idée claire de notre liberté, il faudra aussi douter de notre douleur et de notre existence dans le temps même que nous sommes malheureux, puisque nous n'avons point d'idée claire ni de notre âme, ni de notre douleur, mais seulement sentiment intérieur.

Il n'en est pas de même du sentiment intérieur, comme de nos sens extérieurs ; ceux-ci nous trompent toujours en quelque chose, lorsque nous suivons leur rapport, mais notre sentiment intérieur ne nous trompe jamais. C'est par mes sens extérieurs

[1] Il est certain que c'est le sentiment de Descartes. Je doute, malgré l'assertion de Malebranche, que ce soit le sentiment de tous les théologiens.

[2] Voyez l'éclaircissement sur ce sujet, et le 7e entretien sur la métaphysique. (Note de Malebranche.)

que je vois les couleurs sur la surface des corps, que j'entends le son dans l'air, que je sens la douleur de ma main; et je tombe dans l'erreur, si je juge de ces choses sur le rapport de mes sens. Mais c'est par sentiment intérieur, que je sais bien que je vois de la couleur, que j'entends un son, que je souffre de la douleur; et je ne me trompe point de croire que je vois lorsque je vois, que j'entends lorsque j'entends, que je souffre lorsque je souffre, pourvu que j'en demeure là. Je n'explique pas ces choses plus au long, car elles sont évidentes par elles-mêmes. Ainsi ayant sentiment intérieur de notre liberté dans le temps qu'un bien particulier se présente à notre esprit, nous ne devons point douter que nous ne soyons libres à l'égard de ce bien. Cependant, comme l'on n'a pas toujours ce sentiment intérieur, et qu'on ne consulte quelquefois que ce qui nous en reste dans la mémoire d'une manière fort confuse, on peut en pensant à des raisons abstraites qui nous empêchent de nous sentir nous mêmes, se persuader qu'il n'est pas possible que l'homme soit libre. De même qu'un stoïcien à qui rien ne manque, et qui philosophe à son aise, peut s'imaginer que la douleur n'est point un mal, à cause que le sentiment intérieur qu'il a de lui-même, ne le convainc point actuellement du contraire. Il peut prouver, comme a fait Sénèque, par des raisons qui sont en un sens très véritables, qu'il y a même contradiction que le sage puisse être malheureux.

Néanmoins quand le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes ne suffirait pas pour nous convaincre que nous sommes libres, nous pourrions nous en persuader par raison. Car étant convaincus, par la lumière de la raison, que Dieu n'agit que pour lui, et qu'il ne peut nous donner de mouvement qui ne tende vers lui, l'impression vers le bien en général peut être invincible; mais il est clair que l'impression qu'il nous donne vers les biens particuliers, doit nécessairement être telle qu'il dépende de nous de la suivre et de suspendre notre consentement à son égard. Car si cette impression était invincible, nous n'aurions pas de mouvement pour aller jusqu'à Dieu, quoi qu'il ne nous donne du mouvement que pour lui; et nous serions nécessités de nous arrêter aux biens particuliers, quoique Dieu l'ordonne et la raison nous le défende. De sorte que nous ne pécherions point par notre faute, et Dieu serait vérita-

blement la cause de nos dérèglements, puisqu'ils ne seraient pas libres, mais purement naturels.

Ainsi, quand nous ne serions point convaincus de notre liberté par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, nous pourrions découvrir par la raison qu'il est nécessaire que l'homme soit créé libre; supposé qu'il soit capable de désirer des biens particuliers, et qu'il ne puisse désirer ces biens que par l'impression ou le mouvement que Dieu lui donne sans cesse pour l'aimer, ce qui se peut aussi prouver par la raison Mais il n'en est pas de même de la capacité que l'on a de souffrir quelque douleur. Pour découvrir qu'on a cette capacité, il n'y a point d'autre voie que le sentiment intérieur, et néanmoins personne ne doute que l'homme ne soit sujet à la douleur [1].

Quand je dis que nous avons sentiment intérieur de notre liberté, je ne prétends pas soutenir que nous ayons sentiment intérieur d'un pouvoir de nous déterminer à vouloir quelque chose sans aucun motif physique pouvoir que quelques gens appellent indifférence pure. Un tel pouvoir me paraît renfermer une contradiction manifeste. On le voit assez si l'on a bien pris ce que je viens de dire; car il est clair qu'il faut un motif, qu'il faut, pour ainsi dire, sentir, avant que de consentir. Il est vrai que souvent nous ne pensons pas au motif qui nous a fait agir; mais c'est que nous n'y faisons pas réflexion, surtout dans les choses qui ne sont pas de conséquence. Certainement il se trouve toujours quelque motif secret et confus dans nos moindres actions; et c'est même ce qui porte quelques personnes à soupçonner et quelquefois à soutenir qu'ils ne sont pas libres, parce qu'en s'examinant avec soin, ils découvrent les motifs cachés et confus qui les font vouloir. Il est vrai qu'ils ont été agis [2], pour ainsi dire, qu'ils ont été mus; mais ils ont aussi agi par l'acte de leur consentement, acte qu'ils avaient le pouvoir de ne pas donner, dans le moment qu'ils l'ont donné, pouvoir, dis-je, dont ils avaient sentiment intérieur dans le moment

[1] Tout ce qui suit jusqu'au paragraphe qui commence par ces mots « Comme nous ne connaissons point notre âme par idée claire, etc., » a été ajouté à la dernière édition.

[2] Remarquer cette expression de Malebranche qui peint si fortement la dépendance où il met les créatures à l'égard de Dieu, malgré cette part d'activité et de liberté qu'il prétend leur conserver.

auquel ils en ont usé, et qu'ils n'auraient osé nier, si dans ce moment on les en eût interrogés. Quand je dis donc que nous avons un sentiment intérieur, et qui ne peut être trompeur de notre liberté, je ne l'entends pas de l'indifférence pure, qui nous mettrait dans une espèce d'indépendance de la conduite de Dieu sur nous, ou des motifs physiques qu'il produit en nous, par lesquels il sait et peut nous faire vouloir et exécuter librement tout ce qu'il veut ; je l'entends de ce pouvoir actuel que nous avons de suspendre notre consentement à l'égard des motifs qui nous sollicitent et nous pressent de le donner, lorsque ces motifs ne remplissent pas, pour ainsi dire, toute la capacité de l'âme. J'avoue cependant que ce pouvoir n'est pas égal dans tous les hommes, ni même dans la même personne en différents temps, ainsi que j'ai expliqué [1] ailleurs.

Je ne m'arrête pas à prouver notre liberté par le détail des suites affreuses de l'erreur de ceux qui la nient. On voit assez que cette erreur détruit de fond en comble toutes sortes de religions et de morales, la justice de Dieu et celle des hommes, preuve incontestable que nous sommes libres.

Comme nous ne connaissons point notre âme par une idée claire, ainsi que je l'ai expliqué ailleurs [2], c'est en vain que nous faisons effort pour découvrir ce qui est en nous qui termine l'action que Dieu nous imprime, ou ce qui est en nous qui se laisse vaincre par un mouvemennt qui n'est pas invincible, et que l'on peut changer par sa volonté, ou son impression vers tout ce qui est bien, et par son union avec celui qui renferme les idées de tous les êtres. Car enfin, nous n'avons point d'idée claire d'aucune modification de notre âme. Il n'y a que le sentiment intérieur qui nous apprenne que nous sommes ce que nous sommes. C'est donc ce sentiment qu'il faut consulter pour nous convaincre que nous sommes libres. Il nous répond assez clairement sur cela, lorsque nous nous proposons quelque bien particulier, car il n'y a point d'homme qui puisse douter qu'il n'est point porté invinciblement à manger d'un fruit, ou à éviter une douleur fort légère Mais si, au lieu d'écouter notre sentiment intérieur, nous faisons attention à des raisons abstraites, et qui nous détournent de penser à nous, peut-être que

[1] 3e discours du *Traité de la nature et de la grâce.*
[2] Chap. 7 de la 2e part. du 3e liv. et ci-dessous 11e éclaircissement.

nous perdant nous-mêmes de vue, nous oublierons ce que nous sommes, et que voulant accorder la science de Dieu, le pouvoir absolu qu'il a sur nos volontés, nous douterons que nous soyons libres, et nous tomberons dans une erreur qui renverse tous les principes de la religion et de la morale.

L'objection la plus ordinaire et la plus forte en apparence qu'on fasse contre la liberté, est celle-ci[1] : La conservation n'est, dit-on, de la part de Dieu qu'une création continuée, ce n'est en Dieu que la même volonté toujours efficace. Ainsi quand nous parlons ou marchons, quand nous pensons et voulons, Dieu nous fait tels que nous sommes, il nous crée parlant, marchant, pensant, voulant. Si un homme aperçoit et goûte un objet, Dieu le crée, apercevant et goûtant cet objet; et s'il consent au mouvement qui s'excite en lui, s'il se repose dans cet objet, Dieu le crée se reposant et s'arrêtant à cet objet. Dieu le fait tel qu'il est dans ce moment, il crée en lui son consentement auquel il n'a pas plus de part que les corps au mouvement qui les transporte.

Je réponds que Dieu nous crée parlant, marchant, pensant, voulant, qu'il cause en nous nos perceptions, nos sensations, nos mouvements ; en un mot, qu'il fait en nous tout ce qu'il y a de réel ou de physique, ainsi que je l'ai expliqué ci-dessus. Mais je nie que Dieu nous fasse consentant, précisément en tant que consentant, ou reposant dans un bien particulier vrai ou apparent. Dieu nous crée seulement sans cesse pouvant nous arrêter à un tel bien. Cela est évident, car puisque Dieu nous crée sans cesse voulant être heureux, puisqu'il nous pousse sans cesse vers le bien en général, vers tout le bien, il est clair que ce n'est pas lui qui nous arrête à tel bien. Il nous porte vers tel bien en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps ou autrement, soit, mais il y a contradiction qu'il nous y porte invinciblement tant que ce bien ne remplit pas le désir naturel et invincible que nous avons pour tout bien. Dieu nous crée donc, non précisément en tant que consentant ou suspendant notre consentement, mais pouvant le donner ou le suspendre. Car Dieu nous créant sans cesse, non

Cette objection, tirée de la création continuée et ce qui suit jusqu'à l'autre objection « que Dieu fait tout ce qu'il y a de réel en nous quand nous pèchons », a été ajouté à cette dernière édition.

pouvant vouloir mais voulant être heureux, et notre esprit étant borné, il nous fallait du temps pour examiner si tel bien était vrai ou faux, et même si, en s'arrêtant à tel bien représenté ou senti comme vrai bien, ou cause du plaisir actuel, ce bien ne deviendrait point un mal, à cause que s'y arrêtant, on perdrait la possession d'un plus grand bien.

Il suit de ce que je viens de dire : 1° que nous sommes prédéterminés physiquement vers le bien en général, puisque nous voulons invinciblement être heureux, et que le désir du bonheur est en nous sans nous.

2° Que nous sommes aussi prédéterminés physiquement vers les biens particuliers, en ce sens que nous sommes poussés vers ce que nous connaissons ou que nous goûtons comme bon. Le mouvement naturel de l'âme vers les biens particuliers, n'est en effet qu'une suite naturelle de son mouvement vers le bien en général. Ainsi tout plaisir est efficace par lui-même par rapport à la volonté, car il la meut et la pousse pour ainsi dire vers l'objet.

3° Que tout plaisir ou motif physique, quoique efficace par lui-même par rapport à la volonté qu'il meut, n'est point efficace par lui-même, par rapport au consentement de la volonté, puisqu'il n'ôte pas à l'âme le désir d'être solidement heureuse, et le pouvoir de suspendre son consentement, et d'examiner si le plaisir s'accorde avec le souverain bonheur qu'elle désire invinciblement.

4° Qu'ainsi [1] la grâce de Jésus-Christ, la délectation prévenante, quoiqu'efficace par elle-même, par rapport à la volonté qu'elle excite et qu'elle meut, elle n'est point efficace par elle-même, par rapport au consentement de la volonté, qui peut n'y point consentir, et qui ne lui résiste que trop souvent, soit parce que l'âme suspendant trop longtemps son consentement, la délectation spirituelle ne continue pas, soit parce que la concupiscence fournit sans cesse des motifs qui lui sont contraires.

5° Que c'est Dieu néanmoins qui opère en nous par sa grâce le vouloir et le faire, car c'est lui qui commence notre conver-

[1] Ceci est expliqué plus au long dans la première des quatre lettres qui sont dans le 2e vol. de mes réponses à M. Arnauld. (Note de Malebranche.)

sion. Il faut que sa grâce prévienne notre volonté, car il faut, pour ainsi dire, la sentir, avant que d'y consentir. Ainsi Dieu ne coopère pas, comme le voulaient les pélagiens, il opère, et c'est nous qui coopérons, car c'est celui qui commence, et sans lequel on ne peut rien, qui à parler exactement, est celui qui opère. La grâce de Dieu court, pour parler ainsi, avant la volonté, et concourt aussi avec elle, non en produisant l'acte du consentement, mais en laissant à la faculté active de l'âme, la volonté qu'elle meut, de le produire. Et la toute-puissance de Dieu paraît d'autant plus, qu'il se sert aussi heureusement des causes libres que des nécessaires, et sa bonté en ce que nous faisant agir avec une entière liberté, il nous fait mériter par le secours de sa grâce purement gratuite les récompenses promises, et qu'il veut donner avec justice à ceux qui y coopèrent. « His ergo modis, dit saint Augustin, quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat, neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat; profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus prævenit nos : consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire; sicut dixi, propriæ volontatis est. De spiritu et littera, Cap. 34. »

Voici une objection que l'on a coutume de faire contre ce que j'ai dit auparavant, que Dieu fait tout ce qu'il y a de réel en nous quand nous péchons, et quoiqu'elle soit fort légère, elle ne laisse pas de faire peine à bien des gens. La haine de Dieu, disent-ils, est une action dans laquelle il n'y a rien de bon. Donc elle est toute du pécheur, Dieu n'y a aucune part. Et par conséquent l'homme agit et se donne à soi-même de nouvelles modifications par une action qui ne vient point de Dieu. Cela est vrai en un sens. Mais je réponds que les pécheurs ne haïssent Dieu, que parce qu'ils jugent librement et faussement qu'il est mauvais, car on ne peut haïr le bien considéré comme tel. Ainsi, c'est par le même mouvement d'amour que Dieu leur imprime pour le bien, qu'ils haïssent Dieu. Or ils jugent que Dieu n'est pas bon, parce qu'ils ne font pas l'usage qu'ils devraient faire de leur liberté. N'étant point convaincus par une évidence invincible que Dieu n'est pas bon, ils ne devraient pas le croire mauvais, ni par conséquent le haïr.

On doit distinguer trois choses dans la haine, le sentiment

de l'âme, le mouvement de la volonté, et le consentement à ce mouvement. Le sentiment ne peut être mauvais, car c'est une modification de l'âme, qui n'a ni bonté ni malice morale. Pour le mouvement, il n'est point mauvais non plus, puisqu'il n'est pas distingué de celui de l'amour. Car le mal qui est hors de nous, n'étant que la privation du bien, il est évident que fuir le mal, c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien. Aussi tout ce qu'il y a de réel et de positif dans la haine même de Dieu, n'a rien de mauvais. Ce n'est que dans le consentement de l'âme déréglée par un faux jugement, que se trouve la malice formelle du péché. Et le pécheur ne peut haïr Dieu qu'en faisant un usage abominable du mouvement que Dieu lui donne incessamment pour le porter à son amour; et il ne peut faire ce mauvais usage, que parce qu'il sent confusément, et juge faussement que Dieu n'est pas son bien, et qu'il cesse d'examiner les fausses raisons qui le portent à croire que les créatures, et non le Créateur, sont les causes de son bonheur. En un mot, il n'y a que la malice morale, ou le dérèglement de l'amour du pécheur à quoi Dieu n'a nulle part [1].

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les sentiments de la concupiscence et cependant il n'est point auteur de notre concupiscence.

Comme les difficultés [2] qu'on fait sur la concupiscence, ont beaucoup de rapport à celle que je viens d'expliquer, il est à propos que je montre ici que Dieu n'est point auteur de la concupiscence, quoiqu'il fasse tout, et qu'il n'y ait que lui qui produise en nous les plaisirs même sensibles.

On doit, ce me semble, demeurer d'accord, pour les raisons que j'ai données dans le cinquième chapitre du premier livre de la *Recherche de la vérité*, et ailleurs, que suivant les lois naturelles de l'union de l'âme et du corps, l'homme avant même son péché, était porté par des plaisirs prévenants, à l'usage des biens sensibles, et que toutes les fois que certaines traces se formaient dans la partie principale de son cerveau, certaines pensées naissaient dans son esprit. Or ces lois étaient très

[1] Cette dernière phrase a été ajoutée à l'édition de 1712.

[2] Cet éclaircissement a rapport au 5e ch. du 1er liv. de la *Recherche de la vérité*. (Note de Malebranche.)

justes pour les raisons apportées dans ce même chapitre. Cela supposé : comme avant le péché toutes choses étaient parfaitement bien réglées, l'homme avait nécessairement ce pouvoir sur son corps, qu il empêchait la formation de ces traces lorsqu'il le voulait, car l'ordre demande que l'esprit domine sur le corps. Or ce pouvoir de l'esprit de l'homme sur son corps, consistait précisément, en ce que selon ses désirs et ses différentes applications, il arrêtait la communication des mouvements qui étaient produits dans son corps par ceux qui l'environnaient, sur lesquels sa volonté n'avait pas un pouvoir immédiat et direct, comme sur le sien propre. On ne peut ce me semble concevoir qu'il pût d'une autre manière empêcher qu'il ne se formât des traces dans son cerveau. Ainsi la volonté de Dieu, ou la loi générale de la nature, qui est la cause véritable de la communication des mouvements, dépendait, en certaines occasions, de la volonté d'Adam. Car Dieu avait cet égard pour lui, qu'il ne produisait point, s'il n'y consentait, de nouveaux mouvements dans son corps, ou pour le moins dans la partie qui en est la principale, et à laquelle l'âme est immédiatement unie.

Telle était l'institution de la nature avant le péché, l'ordre immuable de la justice le voulait ainsi, et par conséquent celui dont la volonté est toujours conforme à cet ordre [1]. Or, cette volonté demeurant toujours la même, le péché du premier homme a renversé l'ordre de la nature, parce que le premier homme ayant péché, l'ordre immuable ne demande pas qu'il domine absolument sur aucune chose. Il n'est pas juste que le pécheur puisse suspendre la communication des mouvements, que la volonté de Dieu s'accommode avec la sienne, et qu'il y ait en sa faveur des exceptions dans les lois de l'union de l'âme et du corps. De sorte que l'homme est sujet à la concupiscence, son esprit dépend de son corps, il sent en lui des plaisirs indélibérés, et des mouvements involontaires et rebelles en conséquence de la loi très juste, qui unit les deux parties qui le composent.

Ainsi le *formel* de la concupiscence, non plus que le *formel*

[1] Dans l'objection de l'art 7 de l'éclaircissement du ch. 7 du 2e liv., j'explique ce que je dis ici généralement de la perte que l'homme a faite du pouvoir qu'il avait sur son corps. (Note de Malebranche.)

du péché n'est rien de réel, ce n'est rien autre chose en l'homme que la perte du pouvoir qu'il avait de suspendre la communication des mouvements en certaines occasions. Il ne faut point admettre en Dieu une volonté positive pour la produire. Cette perte que l'homme a faite n'est pas une suite naturelle de la volonté de Dieu, laquelle est toujours conforme à l'ordre, et demeure toujours la même; c'est une suite du péché qui a rendu l'homme indigne d'un avantage dû seulement à son innocence et à sa justice. Ainsi on doit dire que Dieu n'est point la cause de la concupiscence, mais seulement le péché, qui a changé en dépendance l'union de l'âme et du corps.

Cependant ce qu'il y a de positif [1] et de réel dans les sentiments et dans les mouvements de la concupiscence, Dieu le fait, car Dieu fait tout ce qui est réel; mais cela n'est point mauvais. C'est par la loi générale de la nature, c'est par la volonté de Dieu que les objets sensibles produisent dans le corps de l'homme certains mouvements, et que ces mouvements excitent dans l'âme certains sentiments utiles à la conservation du corps, ou à la propagation de l'espèce. Qui oserait donc dire que ces choses en elles-mêmes ne sont point bonnes?

Je sais bien que l'on dit que c'est le péché qui est la cause de certains plaisirs. On le dit; mais le conçoit-on? Peut-on penser que le péché qui n'est rien, produise actuellement quelque chose? Peut-on concevoir que le néant soit une cause véritable? Cependant on le dit. Mais c'est peut-être qu'on ne veut pas prendre la peine de penser sérieusement à ce qu'on dit. Ou bien, c'est qu'on ne veut pas entrer dans une explication qui est contraire à ce qu'on a ouï dire à des personnes qui parlent peut-être, avec plus de gravité et d'assurance, que de réflexion et de lumière.

Le péché est la cause de la concupiscence, mais il n'est pas la cause du plaisir, comme le libre arbitre est la cause du péché, sans être la cause du mouvement naturel de l'âme. Le plaisir de l'âme est bon physiquement, aussi bien que son mouvement ou son amour; et il n'y a rien de bon que Dieu ne fasse. La rébellion du corps, et la malignité du plaisir, viennent du péché, comme l'attachement de l'âme à un bien

[1] Saint Augustin contre les deux épîtres des pél., liv. 1. ch. 13. etc.

particulier, ou son repos vient du pécheur; mais ce ne sont que des privations et des néants dont la créature est capable.

Tout plaisir est bon, et rend même en quelque manière heureux celui qui en jouit, du moins pour le temps qu'il en jouit. Mais on peut dire que le plaisir est mauvais, parce qu'au lieu d'élever l'esprit à celui qui le cause, il arrive, par l'erreur de notre esprit, et par la corruption de notre cœur, qu'il l'abaisse vers les objets sensibles qui semblent le causer. Il est mauvais, parce qu'étant pécheurs et par conséquent méritant plutôt d'être punis que d'être récompensés, c'est une injustice à nous d'obliger Dieu en conséquence de ses volontés, à nous récompenser par des sentiments agréables. En un mot (car je ne veux par répéter ici ce que j'ai dit ailleurs), il est mauvais, parce que Dieu le défend présentement, à cause qu'il détourne de lui l'esprit qu'il n'a fait et ne conserve que pour lui. Car ce que Dieu avait autrefois ordonné pour conserver l'homme juste dans l'innocence, arrête présentement le pécheur dans le péché; et les sentiments du plaisir qu'il avait sagement établis, comme les preuves les plus courtes pour apprendre à l'homme sans détourner sa raison de son vrai bien, s'il devait s'unir aux corps qui l'environnent, remplissent maintenant la capacité de son esprit, et l'attachent à des objets incapables d'agir en lui, et infiniment au-dessous de lui, parce qu'il regarde ces objets, comme les causes véritables du bonheur dont il jouit a leur occasion, et qu'il ne dépend point de lui d'arrêter le mouvement qu'ils excitent en lui.

IIe ÉCLAIRCISSEMENT

SUR LE PREMIER CHAPITRE DU PREMIER LIVRE, OU JE DIS :

Que la volonté ne peut déterminer diversement l'impression qu'elle a pour le bien, *qu'en commandant à l'entendement* de lui représenter quelque objet particulier.

Il ne faut pas s'imaginer que la volonté *commande* à l'entendement d'une autre manière que par ses désirs et ses mouvements, car la volonté n'a point d'autre action. Et il ne faut pas

croire non plus, que l'entendement obéisse à la volonté en produisant en lui-même les idées des choses que l'âme désire, car l'entendement n'agit point, il ne fait que recevoir la lumière ou les idées des objets, par l'union nécessaire qu'il a avec celui qui renferme tous les êtres d'une manière intelligible, ainsi que l'on a expliqué dans le troisième livre.

Voici donc tout le mystère [1]. L'homme participe à la souveraine raison et lui est uni, et la vérité se découvre à lui à proportion qu'il s'applique à elle, et qu'il la prie. Or le désir de l'âme est une prière naturelle qui est toujours exaucée, car c'est une loi naturelle que les idées soient d'autant plus présentes à l'esprit, que la volonté les désire avec plus d'ardeur. Ainsi, pourvu que la capacité que nous avons de penser, ou notre entendement ne soit point rempli des sentiments confus que nous recevons à l'occasion de ce qui ce passe dans notre corps, nous ne souhaitons jamais de penser à quelque objet, que l'idée de cet objet ne nous soit aussitôt présente; et, comme l'expérience même nous l'apprend, cette idée est d'autant plus présente et plus claire, que notre désir est plus fort, ou notre attention plus vive, et que les sentiments confus que nous recevons par le corps, sont plus faibles et moins sensibles, comme je l'ai déjà dit dans la remarque précédente.

Ainsi quand j'ai dit que la volonté commande à l'entendement de lui présenter quelque objet particulier, j'ai prétendu seulement dire que l'âme qui veut considérer avec attention cet objet, s'en approche par son attention ou son désir, parce que ce désir en conséquence des volontés efficaces de Dieu, qui sont les lois inviolables de la nature, est la cause de la présence et de la clarté de l'idée qui représente cet objet. Je n'avais garde de parler d'une autre façon, ni de m'expliquer comme je fais présentement. Car je n'avais point encore prouvé que Dieu seul est l'auteur de nos connaissances, et que nos volontés particulières en sont les causes occasionnelles. Je parlais selon l'opinion commune, et j'ai été souvent contraint de le faire, parce qu'on ne peut pas tout dire dans un même temps. Il faut de l'équité dans les lecteurs, et qu'ils fassent crédit pour quelque temps, s'ils veulent qu'on les satisfasse;

[1] Voyez l'éclaircissement du chap. 8 de la 2e part. du 3e liv. (Note de Malebranche.)

car il n'y a que les géomètres qui puissent toujours payer comptant [1].

Il ne faut pas s'imaginer que les diverses facultés de l'âme, dont l'entendement et la volonté sont les principales, soient des entités différentes de l'âme même. On voit évidemment, dans l'idée claire qu'on a de la matière, ou de l'étendue en longueur, largeur et profondeur, que les capacités qu'elle a de recevoir du mouvement et diverses figures, ne sont point distinguées de son essence. Et si nous avions une idée de l'âme aussi claire que celle que nous avons du corps, je suis persuadé que nous verrions aussi que son entendement et sa volonté ne sont point différentes d'elle-même. Nous verrions que l'âme est une substance essentiellement pensante ou apercevant tout ce qui la touche; que c'est une intelligence, mais néanmoins qui n'est rendue actuellement intelligente que par l'efficace des idées diverses, qui seules peuvent agir en elle, l'affecter, la modifier, l'éclairer, ainsi que je l'ai expliqué ailleurs. C'est donc proprement l'âme qui aperçoit, et non pas l'entendement conçu comme quelque chose de distingué de l'âme. Il en est de même de la volonté, cette faculté n'est que l'âme même en tant qu'elle aime sa perfection et son bonheur, en tant qu'elle veut être heureuse, ou que, par le mouvement que Dieu lui imprime sans cesse pour le bien en général, elle est rendue capable d'aimer tout ce qui lui paraît bien. La liberté n'est encore que l'âme en tant qu'elle n'est pas invinciblement portée vers les biens particuliers, ou qui ne remplissent pas actuellement son désir naturel; car la force qu'a l'âme de suspendre son consentement à l'égard des faux biens, se tire du mouvement naturel et invincible qu'elle a pour le bonheur, pour le vrai et solide bonheur. On dit ordinairement que la volonté est active, que la volonté est libre, au lieu de dire que l'âme est active et libre; mais un critique manquerait ou d'intelligence, ou d'équité, qui prétendrait en conclure qu'un auteur se contredit, en rapprochant pour le prouver divers passages qui paraîtraient se contredire.

[1] Ce qui suit, jusqu'à la fin de l'avertissement, a été ajouté à l'édition de 1712.

IIIe ÉCLAIRCISSEMENT

SUR LE TROISIÈME CHAPITRE, OU JE DIS :

Qu'il ne faut pas s'étonner si nous n'avons pas d'évidence des mystères de la foi, puisque nous n'avons pas même d'idées.

Quand je dis que nous n'avons point d'idée des mystères de la foi, il est visible par ce qui précède, et par ce qui suit, que je parle des idées claires qui produisent la lumière et l'évidence, et par lesquelles on a *compréhension* de l'objet, si l'on peut parler ainsi. Je demeure d'accord qu'un paysan ne pourrait pas croire, par exemple, que le Fils de Dieu s'est fait homme, ou qu'il y a trois personnes en Dieu, s'il n'avait quelque idée de l'union du Verbe avec notre humanité, et quelque notion de personne. Mais si ces idées étaient claires, on pourrait en s'y appliquant, comprendre parfaitement ces mystères et les expliquer aux autres, ce ne seraient plus des mystères ineffables. Le mot de personne, selon saint Augustin, a été dit du Père, du Fils, du Saint-Esprit, non tant pour exprimer nettement ce qu'ils sont, que pour ne se pas taire sur un mystère dont on est obligé de parler[1].

Je dis ici, que nous n'avons point d'idée de nos mystères, comme j'ai dit ailleurs que nous n'avons point l'idée de notre âme, parce que l'idée que nous avons de notre âme n'est point claire, non plus que celles de nos mystères. Ainsi ce mot *idée*, est équivoque. Je l'ai pris quelquefois pour tout ce qui représente à l'esprit quelque objet, soit clairement, soit confusément. Je l'ai pris même encore plus généralement pour tout ce qui est l'objet immédiat de l'esprit. Mais je l'ai pris aussi dans le sens le plus précis et le plus resserré, c'est-à-dire pour tout ce qui représente les choses à l'esprit d'une manière si claire, qu'on peut découvrir d'une simple vue si telles ou telles modifications leur appartiennent. C'est pour cela que j'ai dit quelquefois qu'on avait une idée de l'âme, et que quelquefois je l'ai nié[2]. Il est difficile et quelquefois ennuyeux et desagréable, de

[1] Ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cùm tres esse fateamur. *De Trinitate*, lib. 7. chap. 4. Et ailleurs. Cùm quæritur; quid tres? Magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personæ, non ut illud diceretur, sed ne taceretur. A même lieu, liv. 5, chap 9. (Note de Malebranche.)

[2] Ch. 7 de la 2e part du 3e livre.

garder dans ses expressions une exactitude trop rigoureuse, et de définir les termes lorsque la suite du discours détermine le sens auquel on les prend.

Quand un auteur ne se contredit que dans l'esprit de ceux qui cherchent à le critiquer, et qui souhaitent qu'il se contredise, il ne doit pas s'en mettre fort en peine, et s'il voulait satisfaire, par des explications ennuyeuses, à tout ce que la malice ou l'ignorance de quelques personnes pourrait lui opposer, non seulement il ferait un fort méchant livre, mais encore ceux qui le liraient se trouveraient choqués des réponses qu'il donnerait à des objections imaginaires, ou contraires à une certaine équité dont tout le monde se pique. Car les hommes ne veulent pas qu'on les soupçonne de malice ou d'ignorance, et pour l'ordinaire, il n'est permis de répondre à des objections faibles ou malicieuses, que lorsqu'il y a des gens de quelque réputation qui les ont faites, et que les lecteurs sont ainsi à couvert du reproche que de telles réponses semblent faire à ceux qui les exigent.

IVe ÉCLAIRCISSEMENT

SUR CES PAROLES DU CINQUIÈME CHAPITRE :

Les choses étant ainsi, on doit dire qu'Adam n'était point porté à l'amour de Dieu, et aux choses de son devoir par des plaisirs prévenants, parce que la connaissance qu'il avait de son bien, et la joie qu'il ressentait sans cesse, comme une suite nécessaire de la vue de son bonheur, en s'unissant à Dieu, pouvaient suffire pour l'attacher à son devoir, et pour le faire agir avec plus de mérite, que s'il eût été comme déterminé par des plaisirs prévenants.

Pour comprendre distinctement tout ceci, il faut savoir qu'il n'y a que la lumière et le plaisir qui nous déterminent à agir. Car si l'on commence à aimer un objet, c'est, ou que l'on connaît par la raison qu'il est bon, ou que l'on goûte par le sentiment qu'il est agréable. Or il y a bien de la différence entre la lumière et le plaisir. La lumière éclaire notre esprit, et nous fait connaître le bien sans nous porter actuellement et efficacement à l'aimer. Le plaisir au contraire nous pousse et nous détermine efficacement à aimer l'objet qui semble le causer. La lumière ne nous porte point par elle-même, elle fait seulement que nous nous portons librement et par

nous-mêmes au bien qu'elle nous présente lorsque nous l'aimons déjà, et elle nous laisse entièrement à nous. Le plaisir au contraire prévient notre raison, il nous détourne de la consulter, il nous fait aimer par instinct, il ne nous laisse point entièrement à nous-mêmes, et il affaiblit notre liberté.

Ainsi, comme Adam, avant le péché, était dans le temps destiné pour mériter son bonheur éternel, qu'il avait pour cela une pleine et entière liberté, et que sa lumière suffisait pour le tenir étroitement uni à Dieu, qu'il aimait déjà par le mouvement naturel de son amour, il ne devait pas être porté à son devoir par des plaisirs prévenants, qui eussent diminué son mérite en diminuant sa liberté. Adam eût eu en quelque façon droit de se plaindre [1] de Dieu, s'il l'avait empêché de mériter sa récompense comme il la devait mériter, c'est-à-dire, par des actions parfaitement libres. C'eût été une espèce d'injure que Dieu eût faite à son libre arbitre, que de lui donner cette sorte de grâce, qui ne nous est maintenant nécessaire qu'à cause des plaisirs prévenants de la concupiscence. Adam ayant tout ce qu'il lui fallait pour persévérer, c'eût été se défier de sa vertu, et comme l'accuser de quelque infidélité, que de le prévenir par l'instinct du plaisir. C'eût été lui laisser quelque sujet de se glorifier en lui-même, que de lui ôter tous les sentiments des besoins qu'il pouvait avoir, et des faiblesses où il pouvait tomber, car j'avoue qu'il n'avait alors ni besoins ni faiblesses. Enfin [2], ce qui est infiniment plus considérable, c'eût été rendre comme indifférente à notre égard l'incarnation de Jésus-Christ, laquelle est certainement le premier et le plus grand des desseins de celui [3] qui a laissé envelopper tous les hommes dans le péché pour leur faire à tous miséricorde en Jésus-Christ, afin que celui qui se glorifie ne se glorifie que dans le Seigneur.

Il me paraît donc certain qu'Adam ne sentait point de plaisirs prévenants de son devoir. Mais il me semble qu'il n'est pas tout à fait certain qu'il sentît de la joie, quoique je le suppose ici, à cause que je le crois très probable. Je m'explique.

[1] Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere quod vellet. *Aug. de correpl. et grat.* ch. 12.

[2] Voyez le 2e entretien des *Conversations chrétiennes*, de l'édition de Paris, où je rends raison de la permission du péché.

[3] *Rom.* 11, 32. *Gal.* 3, 21

Il y a cette différence entre le plaisir prévenant et le plaisir de la joie, que celui-là prévient la raison, et que celui-ci la suit. Car la joie résulte naturellement de la connaissance que l'on a de son bonheur ou de ses perfections, puisqu'on ne peut se considérer comme heureux ou comme parfait, sans en ressentir incontinent de la joie. Comme l'on peut sentir par le plaisir qu'on est heureux, ou le connaître par la raison, il y a deux sortes de joie. Mais je ne parle pas ici de celle qui est purement sensible, je parle de celle qu'Adam pouvait ressentir comme une suite nécessaire de la vue de son bonheur en s'unissant à Dieu. Et il y a quelques raisons de douter qu'il eût effectivement cette joie.

La principale est que cette joie eût peut-être tellement rempli son esprit, qu'elle l'eût privé de sa liberté, et qu'elle l'eût uni à Dieu, d'une manière invincible. Car on peut croire que cette joie devant être proportionnée au bonheur qu'Adam possédait, elle devait être excessive.

Mais je réponds à cela, premièrement, que la joie purement intellectuelle laisse l'esprit tout à fait libre, et n'occupe que très peu la capacité qu'il a de penser. Elle diffère en cela de la joie sensible, qui trouble ordinairement la raison, et diminue la liberté.

Je réponds en second lieu, que le bonheur d'Adam au premier instant de sa création, ne consistait pas dans une possession pleine et entière du souverain bien, il pouvait le perdre et devenir malheureux. Son bonheur consistait principalement en ce qu'il ne souffrait point de mal, et qu'il était bien avec celui qui devait le rendre parfaitement heureux, s'il eût persévéré dans l'innocence. Ainsi sa joie n'était point excessive, elle était même, ou elle devait être mêlée d'une espèce de crainte, car il devait se défier de lui-même.

Enfin je réponds que la joie n'applique pas toujours l'esprit à la véritable cause qui la produit. Comme on sent de la joie à la vue de ses perfections, il est naturel de croire que c'est cette vue qui la cause, car lorsqu'une chose suit toujours d'une autre, on la considère naturellement comme un de ses effets. Ainsi on se regarde soi-même comme l'auteur de sa félicité présente, on a une secrète complaisance en ses perfections naturelles, on s'aime, on se glorifie en soi-même, et l'on ne pense pas

toujours à celui qui opère en nous d'une manière imperceptible.

Il est vrai qu'Adam savait plus distinctement que le plus grand philosophe qui fût jamais, qu'il n'y avait que Dieu qui fût capable d'agir en lui, et de lui causer ce sentiment de joie qu'il ressentait à la vue de son bonheur et de ses perfections. Il connaissait cela clairement par la lumière de la raison, lorsqu'il s'y appliquait, mais il ne le sentait pas. Il sentait au contraire que cette joie était une suite de la vue de ses perfections, et il le sentait toujours et sans application de sa part. Ainsi ce sentiment pouvait le porter à considérer ses propres perfections, et à se plaire en soi-même, s'il oubliait ou s'il perdait en quelque façon de vue celui dont les opérations ne sont point sensibles. De sorte que tant s'en faut que la joie l'eût rendu impeccable, comme on le prétend, car c'est à cette objection que je réponds, qu'au contraire c'est peut-être sa joie qui a été l'occasion de son orgueil et de sa perte. Et c'est pour cela que je dis, dans ce chapitre, qu'Adam devait prendre garde à ne pas laisser remplir la capacité de son esprit d'une joie présomptueuse excitée dans son âme à la vue de ses perfections naturelles.

Ve ÉCLAIRCISSEMENT

SUR LE CINQUIÈME CHAPITRE OU JE DIS :

Que la delectation prévenante est la grâce de Jésus-Christ.

Quoique je dise dans ce chapitre, que la délectation prévenante est la grâce que Jésus-Christ nous a particulièrement méritée, et qu'ailleurs je l'appelle absolument grâce de Jésus-Christ; ce n'est pas qu'il n'y ait point d'autre grâce actuelle que celle-là, ou qu'il y en ait que Jésus-Christ ne nous ait point méritée; mais je l'appelle grâce de Jésus-Christ pour la distinguer de la grâce que Dieu avait donnée au premier homme en le créant, laquelle on appelle ordinairement grâce du Créateur. Car la grâce par laquelle Adam pouvait persévérer dans l'innocence, était principalement une grâce de lumière, ainsi que je viens d'expliquer dans la remarque précédente, puisque Adam n'avait point de concupiscence, il n'avait pas besoin de plaisirs prévenants pour la combattre.

Mais la grâce qui nous est présentement nécessaire pour

nous soutenir dans notre devoir, et pour produire et entretenir en nous la charité, c'est la délectation *prévenante*. Car comme le plaisir produit et entretient l'amour des choses qui le causent, ou qui semblent le causer, les plaisirs prévenants que nous recevons à l'occasion des corps, produisent et entretiennent en nous la cupidité. De sorte que la cupidité étant entièrement contraire à la charité, si Dieu ne produisait et n'entretenait en nous la charité par des délectations prévenantes, il est visible que les plaisirs prévenants de la concupiscence l'affaibliraient à proportion qu'ils fortifieraient la cupidité.

Ce que je dis ici, suppose que Dieu laisse agir en nous notre concupiscence, et qu'il ne la diminue pas en nous inspirant de l'horreur pour les objets sensibles qui, en conséquence du péché, doivent nous tenter. Car l'horreur de l'injustice est une grâce aussi réelle que la délectation de la justice. Mais, supposé que Dieu diminue la concupiscence au lieu d'augmenter la délectation de la grâce, cela pourra faire le même effet. On voit assez qu'on peut en deux manières mettre en équilibre une balance, dont un des bassins est trop chargé, non seulement si l'on ajoute de l'autre côté des poids qui la redressent, mais encore si l'on ôte quelques-uns des poids qui l'emportent.

Je ne prétends pas non plus qu'on ne puisse faire aucune bonne action sans une délectation prévenante. Je me suis assez expliqué sur cela dans le chapitre 4 du 3e livre. Et il me paraît si évident qu'un homme qui a l'amour de Dieu dans le cœur, peut par la force de son amour habituel, excité par la connaissance de son devoir, et sans délectation prévenante, donner par exemple un sol à un pauvre, ou souffrir avec patience quelque petite injure, que je ne vois pas qu'on en puisse douter. Il me semble que la délectation n'est nécessaire que lorsque la tentation est forte, ou que l'amour est faible; si toutefois on peut dire qu'elle soit absolument nécessaire à un homme juste dont la foi peut, ce me semble, être assez ferme, et l'espérance assez forte pour vaincre de très grandes tentation, la joie ou l'avant goût des biens éternels étant capable de résister aux attraits sensibles des biens qui passent.

Il est vrai que la délectation ou la grâce actuelle est nécessaire pour toute bonne action, si par le mot de délectation ou de grâce, l'on entend la charité actuellement excitée, ou la dé-

lectation qui l'accompagne, ainsi que l'entend ordinairement saint Augustin ; car il est évident que tout ce qui n'est pas fait par amour pour Dieu en aucune manière, ne vaut rien. Mais si l'on ôte l'équivoque, et si l'on prend le mot de délectation au sens que je l'ai pris, je ne crois pas qu'on puisse douter de ce que j'ai dit.

Mais voici ce que c'est. On suppose que le plaisir et l'amour sont une même chose, à cause que l'un n'est presque jamais sans l'autre, et que saint Augustin ne les distingue pas toujours. Et cela supposé, on a raison de dire tout ce qu'on dit. On peut dire avec saint Augustin : « Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est; » car on veut certainement ce qu'on aime, et l'on peut dire aussi qu'on ne saurait rien faire de bon ou de méritoire sans délectation ou sans charité. Mais j'espère faire voir dans un éclaircissement que je donnerai sur le traité des passions [1], qu'il y a autant de différence entre le plaisir et l'amour délibéré ou indélibéré qu'il y en a entre notre connaissance et notre amour, ou, pour exprimer sensiblement cette différence, qu'il y en a entre la figure d'un corps et son mouvement.

VIe ÉCLAIRCISSEMENT

SUR CE QUE J'AI DIT AU COMMENCEMENT DU DIXIÈME CHAPITRE DU PREMIER LIVRE, ET DANS LE SIXIÈME DU SECOND LIVRE DE LA MÉTHODE :

Qu'il est très difficile de prouver qu'il y a des corps. Ce que l'on doit penser des preuves que l'on apporte de leur existence.

Il est fort ordinaire aux hommes d'ignorer parfaitement ce qu'ils pensent le mieux savoir, et de connaître assez bien certaines choses dont ils s'imaginent n'avoir pas même d'idées. Lorsque leurs sens ont quelque part à leurs perceptions, ils se rendent à ce qu'ils ne comprennent point, ou à ce qu'ils ne connaissent que d'une manière fort imparfaite ; et lorsque leurs idées sont purement intelligibles, ou qu'elles n'ont rien de sensible qui les touche, ils ne reçoivent qu'avec peine des démonstrations incontestables.

[1] Sur le 3e chap. du 4e liv.

Que pense, par exemple, le commun des hommes, lorsqu'on leur prouve la plupart des vérités métaphysiques, qu'on leur démontre l'existence de Dieu, l'efficace de ses volontés, l'immutabilité de ses décrets, qu'il n'y a qu'un Dieu, ou qu'une cause véritable qui fait tout en toutes choses, qu'il n'y a qu'une raison souveraine à laquelle toutes les intelligences participent, qu'il n'y a qu'un amour nécessaire qui est le principe de toutes les volontés créées ? Ils pensent qu'on prononce des paroles vides de sens, qu'on n'a point d'idées des choses qu'on avance, et qu'on ferait bien de se taire. Les vérités et les preuves métaphysiques n'ayant rien de sensible, les hommes n'en sont point touchés, et par conséquent ils n'en demeurent pas convaincus. Cependant il est certain que les idées abstraites sont les plus distinctes, et que les vérités métaphysiques sont les plus claires et les plus évidentes.

Les hommes disent quelquefois qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, et qu'il n'ont aucune connaissance de ses volontés, et même ils le pensent souvent comme ils le disent, mais c'est qu'ils pensent ne savoir pas ce qu'ils savent, peut-être le mieux. Car où est l'homme qui hésite à répondre, lorsqu'on lui demande, si Dieu est sage, juste, puissant, s'il est ou n'est pas triangulaire, divisible, mobile, sujet au changement quel qu'il puisse être ? Cependant on ne peut répondre sans crainte de se tromper, si certaines qualités conviennent ou ne conviennent pas à un sujet, si l'on n'a point d'idée de ce sujet. De même où est l'homme qui ose dire que Dieu n'agit point par les voies les plus simples, qu'il est déréglé dans ses desseins, qu'il fait des monstres par une volonté positive, directe et particulière, et non point par une espèce de nécessité, pour ne pas troubler la simplicité et la généralité de ses voies ; en un mot que la volonté ne peut être contraire à l'ordre, dont il n'y a point d'homme qui n'ait quelque connaissance ? Mais si l'on n'avait aucune idée des volontés de Dieu, on pourrait au moins douter s'il agit selon certaines lois, qu'on conçoit très clairement qu'il doit suivre, supposé qu'il veuille agir.

Les hommes ont donc des idées des choses purement intelligibles, et ces idées sont bien plus claires que celles des objets sensibles. Les hommes sont plus certains de l'existence de Dieu, que de celle des corps, et lorsqu'ils rentrent en eux-

mêmes, ils découvrent plus clairement certaines volontés de Dieu, selon lesquelles il produit et conserve tous les êtres, que celles de leurs meilleurs amis, ou de ceux qu'ils ont étudiés toute leur vie. Car l'union de leur esprit avec Dieu, et celle de leur volonté avec la sienne, je veux dire avec la loi éternelle, ou avec l'ordre immuable, est une union immédiate, directe et nécessaire; et l'union qu'ils ont avec les objets sensibles, n'étant établie que pour la conservation de leur santé et de leur vie, elle ne leur fait connaître ces objets que selon le rapport qu'ils ont à ce dessein.

C'est cette union immédiate et directe, qui n'est connue, dit saint Augustin, que de ceux dont l'esprit est purifié, laquelle nous éclaire dans le plus secret de notre raison, et nous exhorte et nous émeut dans le plus intime de notre cœur. C'est par elle que nous apprenons ce que Dieu pense, et même ce que Dieu veut, les vérités et les lois éternelles, car on ne peut douter que nous n'en connaissions quelques-unes avec évidence. Mais l'union que nous avons avec nos meilleurs amis, ne nous apprend avec évidence, ni ce qu'ils pensent, ni ce qu'ils veulent. Nous croyons le bien savoir, mais nous nous y trompons presque toujours, lorsque nous ne le savons qu'à cause qu'ils nous le disent.

L'union que nous avons par nos sens avec les corps qui nous environnent ne peut aussi nous éclairer. Car le rapport des sens n'est jamais entièrement véritable, et souvent même il est faux en toute manière, selon que je l'ai expliqué dans ce livre, et c'est pour cela que je dis ici, qu'il est plus difficile qu'on ne pense de prouver positivement qu'il y a des corps, quoique nos sens nous en assurent, parce que la raison ne nous en assure pas autant que nous nous l'imaginons, et qu'il faut la consulter avec beaucoup d'application pour s'en éclaircir.

Mais comme les hommes sont plus sensibles qu'ils ne sont raisonnables, et qu'ils écoutent plus volontiers le témoignage de leurs sens que celui de la vérité intérieure, ils ont toujours consulté leurs yeux pour s'assurer de l'existence de la matière, sans se mettre en peine de consulter leur raison et c'est pour cela qu'ils sont surpris, lorsqu'on leur dit qu'il est difficile de la démontrer. Ils pensent qu'il ne faut qu'ouvrir les yeux pour s'assurer qu'il y a des corps et si l'on a quelque sujet de

craindre l'illusion, ils croient qu'il suffit de s'approcher d'eux et de les toucher, après quoi ils ont de la peine à concevoir qu'on puisse encore avoir des raisons de douter de leur existence.

Mais nos yeux nous représentent les couleurs sur la surface des corps, et la lumière dans l'air et dans le soleil; nos oreilles nous font entendre les sons comme répandus dans l'air, et dans les corps qui retentissent, et si nous croyons le rapport des autres sens, la chaleur sera dans le feu, la douceur dans le sucre, l'odeur dans le musc, et toutes les qualités sensibles dans les corps qui semblent les exhaler ou les répandre. Cependant il est certain, par les raisons que j'ai données dans le premier livre de la *Recherche de la vérité*, que toutes ces qualités ne sont point hors de l'âme qui les sent; du moins n'est-il pas évident qu'elles soient dans les corps qui nous environnent. Pourquoi donc, sur le rapport seul des sens qui nous trompent en toutes rencontres, vouloir conclure qu'il y a effectivement des corps au dehors, et même que ces corps sont semblables à ceux que nous voyons, je veux dire, à ceux qui sont l'objet immédiat de notre âme, lorsque nous en regardons par les yeux du corps. Certainement cela n'est pas sans difficulté, quoique l'on en veuille dire.

De plus, si l'on peut, sur le rapport de ses sens, s'assurer de l'existence de quelque corps, c'est principalement de celui auquel l'âme est immédiatement unie. Le sentiment le plus vif, et qui semble avoir un rapport plus nécessaire à quelque corps actuellement existant, c'est la douleur. Néanmoins il arrive souvent que ceux qui ont perdu un bras, y sentent des douleurs très violentes, même longtemps après la perte de ce bras. Ils savent bien qu'ils ne l'ont plus, lorsqu'ils consultent leur mémoire, ou qu'ils regardent leur corps, mais le sentiment de douleur les trompe. Et si, comme il arrive quelquefois, on supposait qu'ils perdissent entièrement le souvenir de ce qu'ils ont été, et qu'il ne leur restât point d'autres sens, que celui par lequel ils sentent de la douleur dans leur bras imaginaire, certainement ils ne pourraient pas se persuader qu'ils n'ont point un bras dans lequel ils sentent de si cruelles douleurs.

Il s'est trouvé des gens qui croyaient avoir des cornes sur la tête; d'autres qui s'imaginaient être de beurre ou de verre,

ou que leur corps n'était point formé comme celui des autres hommes, qu'il était comme celui d'un coq, d'un loup, d'un bœuf. C'étaient des fous, dira-t-on et j'en conviens. Mais leur âme pouvait se tromper sur ces choses, et par conséquent tous les autres hommes peuvent tomber dans de semblables erreurs, s'ils jugent des objets sur le rapport de leurs sens. Car il faut remarquer que ces fous se voient effectivement tels qu'ils pensent être, l'erreur n'est pas précisément dans le sentiment qu'ils ont, mais dans le jugement qu'ils forment. S'ils disaient seulement qu'ils se sentent, ou qu'ils se voient semblables à un coq, ils ne se tromperaient point. Ils se trompent uniquement, en ce qu'ils croient que leur corps est semblable à celui qu'ils sentent, je veux dire à celui qui est l'objet immédiat de leur esprit lorsqu'ils se considèrent. Ainsi ceux-mêmes qui croient être tels qu'ils sont effectivement, ne sont pas plus judicieux, dans les jugements qu'ils font d'eux-mêmes, que les fous, s'ils ne jugent précisément que selon les rapports de leurs sens. Ce n'est point par raison, mais par bonheur qu'ils ne se trompent pas.

Mais au fond, comment peut-on s'assurer, si ceux qu'on appelle fous, le sont effectivement? Ne peut-on pas dire qu'ils ne passent pour fous, que parce qu'ils ont des sentiments particuliers? Car il est évident qu'un homme passe pour fou, non parce qu'il voit ce qui n'est pas, mais précisément parce qu'il voit le contraire de ce que les autres voient, soit que les autres se trompent ou ne se trompent pas.

Un paysan, par exemple, a les yeux disposés de façon qu'il voit la lune telle qu'elle est, ou telle seulement qu'on la voit, ou qu'on la verra [1] peut-être quelque jour avec des lunettes de nouvelle invention. Il la regarde avec admiration et s'écrie à ses compagnons : Que je vois de hautes montagnes et de profondes vallées, que de mers, que de lacs, que de gouffres, que de rochers ! Ne voyez-vous pas beaucoup de mers du côté de l'Orient, et qu'il n'y a guère que des terres et des montagnes vers l'Occident et le Midi ? Ne voyez-vous pas de ce même côté une montagne plus élevée qu'aucune de celles que nous

[1] On voit à peu près ces choses, lorsqu'on regarde la lune avec des lunettes d'approche. (Note de Malebranche.)

avons jamais vues, et n'admirez-vous pas une mer toute noire, ou un gouffre épouvantable qui paraît dans le centre de cet astre ? A de telles exclamations, que répondront ses compagnons, et que penseront-ils de lui ? Que c'est un fou qui a été blessé des influences malignes de la planète qu'il considère et qu'il admire. Il est seul de son sentiment, et cela suffit. Ainsi pour être fou dans l'esprit des autres, il n'est pas nécessaire qu'on le soit effectivement, il suffit de penser, ou de voir les choses autrement qu'eux ; car si tous les hommes croyaient être comme des coqs, celui qui se croirait tel qu'il est, passerait certainement pour un insensé.

Mais, dira-t-on, les hommes ont-ils un bec au bout du nez et une crête sur la tête ? Je ne le crois pas. Mais je n'en sais rien, lorsque je n'en juge que par mes sens, et que je ne sais pas faire de mes sens l'usage que j'en dois faire. J'ai beau pour cela me tâter le visage et la tête. Je ne manie ni mon corps ni ceux qui m'environnent, qu'avec des mains desquelles je ne sais ni la longueur ni la figure. Je ne sais pas même avec assurance que j'ai véritablement des mains, je ne le sais que parce que dans le temps qu'il me semble que je les remue, il se passe de certains mouvements dans une certaine partie de mon cerveau, laquelle, selon qu'on le dit, est le siège du sens commun. Mais peut-être que je n'ai pas même cette partie dont on parle tant et que l'on connaît si peu. Du moins, je ne la sens pas en moi, quoique je sente mes mains. De sorte que je dois encore plutôt croire que j'ai des mains que cette petit glande dont on dispute encore tous les jours [1]. Mais enfin je ne connais ni la figure ni les mouvements de cette glande, et cependant on assure que je ne puis apprendre que par son moyen la figure et le mouvement de mon corps, et de ceux qui m'environnent.

Qu'est-ce donc qu'on est obligé de penser de tout ceci ? Que ce n'est point le corps qui instruit la raison, que la partie même à laquelle l'âme est immédiatement unie, n'est ni visible ni intelligible par elle-même, que notre corps ni ceux d'alentour ne peuvent être l'objet immédiat de notre esprit, que nous ne pouvons apprendre de notre cerveau s'il existe actuellement, et beaucoup moins s'il y a des corps qui nous environ-

[1] La glande pinéale qui, selon Descartes, est le siège de l'âme.

nent. Qu'ainsi nous devons reconnaître qu'il y a quelque intelligence supérieure qui seule est capable d'agir en nous, et qui peut tellement agir en nous, qu'elle nous représente effectivement des corps hors de nous, sans nous donner la moindre idée de notre cerveau, quoique les mouvements qui se produisent dans notre cerveau, lui soient une occasion de nous découvrir ces corps. Car enfin, nous voyons avec des yeux dont nous ne connaissons point la figure, comme sont figurés les corps qui nous environnent ; et quoique les couleurs qui paraissent sur les objets, ne soient pas plus vives que celles qui sont peintes sur le nerf optique, nous ne voyons point du tout celles-ci, dans le temps même que nous admirons l'éclat des autres.

Mais après tout, quelle obligation a cette intelligence de nous montrer des corps, lorsqu'il arrive à notre cerveau certains mouvements ? De plus quelle nécessité y a-t-il qu'il y ait des corps au dehors, afin qu'il s'excite des mouvements dans notre cerveau ? Le sommeil, les passions, la folie ne produisent-ils pas de ces mouvements, sans que les corps de dehors y contribuent ? Est-il évident que les corps qui ne peuvent se remuer les uns les autres [1], puissent communiquer à ceux qu'ils rencontrent, une force mouvante qu'ils n'ont point eux-mêmes ? Cependant je veux que les corps se remuent eux-mêmes et ceux qu'ils choquent, et qu'ils ébranlent les fibres de notre cerveau. Est-ce que celui qui donne l'être à toutes choses, ne pourra point aussi par lui-même exciter dans notre cerveau les mouvements auxquels les idées de notre esprit sont attachées ? Enfin, où est la contradiction que notre cerveau étant sans nouveaux mouvements, notre âme ait néanmoins de nouvelles idées, puisqu'il est certain que les mouvements du cerveau ne produisent point les idées de l'âme, que nous n'avons pas même de connaissance de ces mouvements, et qu'il n'y a que Dieu qui puisse nous représenter nos idées [2], ainsi que je l'ai prouvé ailleurs ? Il est donc absolument nécessaire, pour s'assurer positivement de l'existence des corps de dehors, de

[1] Voyez le 3e ch. de la 2e part. du 6e liv., et l'éclaircissement sur ce même chapitre. (Note de Malebranche.)

[2] Voyez le ch. 6 de la 2e part. du 3e liv., et l'éclaircissement sur ce même chapitre. (Note de Malebranche.)

connaître Dieu qui nous en donne le sentiment et de savoir qu'étant infiniment parfait, il ne peut nous tromper. Car si l'intelligence qui nous donne les idées de toutes choses, voulait pour ainsi dire, se divertir à nous représenter les corps comme actuellement existants, quoiqu'il n'y en eût aucun, il est évident que cela ne lui serait pas difficile.

C'est pour ces raisons, ou de semblables, que M. Descartes qui voulait établir sa philosophie sur des fondements inébranlables, n'a pas cru pouvoir supposer qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves sensibles, quoiqu'elles paraissent très convaincantes au commun des hommes. Apparemment il savait, aussi bien que nous, qu'il n'y avait qu'à ouvrir les yeux pour voir des corps, et que l'on pouvait s'en approcher et les toucher, pour s'assurer si nos yeux ne nous trompaient point dans leur rapport. Il connaissait assez l'esprit de l'homme pour juger que de semblables preuves n'eussent pas été rejetées. Mais il ne cherchait ni les vraisemblances sensibles, ni les vains applaudissements des hommes. Il préférait la vérité, quoique méprisée, à la gloire d'une réputation sans mérite ; et il aimait mieux se rendre ridicule aux petits esprits par des doutes qui leur paraissent extravagants, que d'assurer des choses qu'il ne jugeait pas certaines et incontestables.

Mais quoique M. Descartes ait donné les preuves plus fortes, que la raison toute seule puisse fournir pour l'existence des corps, quoiqu'il soit évident que Dieu n'est point trompeur, et qu'on puisse dire qu'il nous tromperait effectivement, si nous nous trompions nous-mêmes, en faisant l'usage que nous devons faire de notre esprit et des autres facultés dont il est l'auteur, cependant on peut dire que l'existence de la matière n'est point encore parfaitement démontrée, je l'entends en rigueur géométrique [1]. Car enfin en matière de philosophie, nous ne devons croire quoi que ce soit, que lorsque l'évidence nous y oblige. Nous devons faire usage de notre liberté autant que nous le pouvons. Nos jugements ne doivent pas avoir plus d'étendue que nos perceptions. Ainsi, lorsque nous voyons des corps, jugeons seulement que nous en voyons

[1] Malebranche, on le voit, ne se contente pas de l'argument de la véracité divine donné par Descartes en faveur de l'existence des corps.

et que ces corps visibles ou intelligibles existent actuellement; mais pourquoi jugerons-nous positivement qu'il y a au dehors un monde matériel, semblable au monde intelligible que nous voyons?

On dira peut-être, que nous voyons ces corps hors de nous, et même fort éloignés de celui que nous animons, et qu'ainsi nous pouvons juger qu'ils sont hors de nous, sans que nos jugements s'étendent plus loin que nos perceptions. Mais quoi? ne voyons-nous pas la lumière hors de nous et dans le soleil, quoiqu'elle n'y soit pas? Néanmoins je veux que ces corps que nous voyons hors de nous, soient effectivement hors de nous; car enfin cela est incontestable. Mais n'est-il pas évident qu'il y a des dehors et des éloignements, qu'il y a des espaces intelligibles, dans le monde intelligible, qui est l'objet immédiat de notre esprit? Le corps matériel que nous animons, prenons-y garde, n'est pas celui que nous voyons, lorsque nous le regardons, je veux dire lorsque nous tournons les yeux du corps vers lui. Le corps que nous voyons est un corps intelligible, et il y a des espaces intelligibles entre ce corps intelligible, et le soleil intelligible que nous voyons, comme il y a des espaces matériels entre notre corps et le soleil que nous regardons. Certainement Dieu voit qu'il y a des espaces entre les corps qu'il a créés; mais il ne voit pas ces corps ou ces espaces par eux-mêmes. Il ne les peut voir que par les idées qu'il en a, que par des corps et par des espaces intelligibles Dieu ne tire sa lumière que de lui-même, il ne voit le monde matériel que dans le monde intelligible qu'il renferme, et dans la connaissance qu'il a de ses volontés qui donnent actuellement l'existence et le mouvement à toutes choses. Donc il y a des espaces intelligibles entre les corps intelligibles que nous voyons, comme il y a des espaces matériels entre les corps que nous regardons.

Or, on doit remarquer que comme il n'y a que Dieu qui connaisse par lui-même ses volontés, lesquelles produisent tous les êtres, il nous est impossible de savoir d'autre que de lui, s'il y a effectivement hors de nous un monde matériel, semblable à celui que nous voyons, parce que le monde matériel n'est ni visible ni intelligible par lui-même. Ainsi pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps, il faut qu'on nous

démontre non seulement qu'il y a un Dieu et que Dieu n'est point trompeur, mais encore que Dieu nous a assurés qu'il en a effectivement créés, ce que je ne trouve point prouvé dans les ouvrages de M. Descartes.

Dieu ne parle à l'esprit, et ne l'oblige à croire qu'en deux manières, par l'évidence et par la foi. Je demeure d'accord que la foi oblige à croire qu'il y a des corps, mais pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entière, et que nous ne sommes point invinciblement portés à croire qu'il y ait quelque autre chose que Dieu et notre esprit. Il est vrai que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent. Je l'accorde à M. Descartes [1], mais ce penchant tout naturel qu'il est, ne nous y force point par évidence, il nous y incline seulement par impression. Or, nous ne devons suivre dans nos jugements libres que la lumière et l'évidence ; et si nous nous laissons conduire à l'impression sensible, nous nous tromperons presque toujours.

Pourquoi nous trompons-nous dans les jugements que nous formons sur les qualités sensibles, sur la grandeur, la figure, et le mouvement des corps, si ce n'est que nous suivons une impression semblable à celle qui nous porte à croire qu'il y a des corps? Ne voyons-nous pas que le feu est chaud, que la neige est blanche, que le soleil est tout éclatant de lumière ? Ne voyons-nous pas que les qualités sensibles aussi bien que les corps sont hors de nous ? Cependant il est certain que ces qualités sensibles que nous voyons hors de nous ne sont point effectivement hors de nous, ou si on le veut, il n'y a rien de certain sur cela. Quelle raison avons-nous donc de juger qu'outre les corps intelligibles que nous voyons, il y en a encore d'autres que nous regardons ? Quelle évidence a-t-on qu'une impression qui est trompeuse, non seulement à l'égard des qualités sensibles, mais encore à l'égard de la grandeur, de la figure et du mouvement des corps, ne le soit pas à l'égard de l'existence actuelle des mêmes corps ? Je demande quelle évidence on en a, car pour des vraisemblances, je demeure d'accord qu'on n'en manque pas.

Je sais bien qu'il y a cette différence entre les qualités sensi-

[1] Méditation G.

bles et les corps, que la raison corrige bien plus facilement l'impression ou les jugements naturels qui ont rapport aux qualités sensibles, que ceux qui ont rapport à l'existence des corps, et même que toutes les corrections de la raison, par rapport aux qualités sensibles, s'accommodent parfaitement bien avec la religion et la morale chrétienne, et qu'on ne peut nier l'existence des corps selon les principes de la religion.

Il est facile de comprendre que le plaisir et la douleur, la chaleur, et même les couleurs ne sont point des manières d'être des corps, que les qualités sensibles en général ne sont point contenues dans l'idée que nous avons de la matière; en un mot que nos sens ne nous représentent point les objets sensibles tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais tels qu'ils sont par rapport à la conservation de la santé et de la vie. Cela est conforme non seulement à la raison, mais encore beaucoup plus à la religion et à la morale chrétienne, comme on l'a fait voir en plusieurs endroits de cet ouvrage.

Mais il n'est pas facile de s'assurer positivement qu'il n'y a point de corps hors de nous, comme on s'assure positivement que la douleur et la chaleur ne sont point dans les corps qui semblent les causer en nous. Il est très certain qu'au moins il se peut faire qu'il y ait des corps au dehors. Nous n'avons rien qui nous prouve qu'il n'y en a point, et nous avons au contraire une inclination forte à croire qu'il y en a. Nous avons donc plus de raison de croire qu'il y en a, que de croire qu'il n'y en a point. Ainsi il semble que nous devions croire qu'il y en a. Car nous sommes naturellement portés à suivre notre jugement naturel, lorsque nous ne pouvons pas positivement le corriger par la lumière et par l'évidence. Car tout jugement naturel venant de Dieu, nous y pouvons conformer nos jugements libres, lorsque nous ne trouvons point de moyen pour en découvrir la fausseté. Et si nous nous trompions en ces rencontres, il semble que l'auteur de notre esprit, serait en quelque manière l'auteur de nos erreurs et de nos fautes.

Ce raisonnement est peut-être assez juste. Cependant il faut demeurer d'accord qu'il ne doit point passer pour une démonstration évidente de l'existence des corps. Car enfin Dieu ne nous pousse point invinciblement à nous y rendre. Si nous y consentons c'est librement, nous pouvons n'y pas consentir.

Si le raisonnement que je viens de faire est juste, nous devons croire qu'il est tout à fait vraisemblable qu'il y a des corps, mais nous ne devons pas en demeurer pleinement convaincus par ce seul raisonnement.

Autrement c'est nous qui agissons, et non pas Dieu en nous. C'est par un acte libre et par conséquent sujet à l'erreur, que nous consentons, et non par une impression invincible ; car nous croyons parce que nous le voulons librement, et non parce que nous le voyons avec une évidence qui nous met dans la nécessité de croire comme font les démonstrations mathématiques.

Certainement il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un être que de celui qui est nécessaire. Et si l'on y prend garde de près, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connaître avec une entière évidence, si Dieu est ou n'est pas véritablement créateur du monde matériel et sensible. Car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires, et il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et un tel monde. Il a pu ne le pas créer, et s'il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu, et qu'il l'a voulu librement.

Les saints qui sont dans le ciel voient bien par une lumière évidente, que le Père engendre son Fils, et que le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit, car ces émanations sont nécessaires. Mais le monde n'étant point une émanation nécessaire en Dieu, ceux qui voient le plus clairement son être, ne voient point avec évidence ce qu'il produit au dehors. Néanmoins je crois que les bienheureux sont certains qu'il y a un monde, mais c'est que Dieu les en assure en leur manifestant ses volontés d'une manière qui ne nous est pas connue, et nous-mêmes ici bas nous en sommes certains, parce que la foi nous apprend que Dieu a créé ce monde, et que cette foi est conforme à nos jugements naturels ou à nos sensations composées, lorsqu'elles sont confirmées par tous nos sens, qu'elles sont corrigées par notre mémoire, et qu'elles sont rectifiées par notre raison.

Il est vrai qu'il semble d'abord que la preuve ou le principe de notre foi suppose qu'il y ait des corps, *fides ex auditu*. Il

semble qu'elle suppose des prophètes, des apôtres, une Écriture sainte, des miracles. Mais si l'on y prend garde de près, on reconnaîtra, que quoiqu'on ne suppose que des apparences d'hommes, de prophètes, d'apôtres, d'Écriture sainte, de miracles, etc., ce que nous avons appris par ces prétendues apparences, est absolument incontestable, puisque, comme j'ai prouvé en plusieurs endroits de cet ouvrage, il n'y a que Dieu qui puisse représenter à l'esprit ces prétendues apparences, et que Dieu n'est point trompeur, car la foi même suppose tout ceci. Or dans l'apparence de l'Écriture sainte, et par les apparences des miracles, nous apprenons que Dieu a créé un ciel et une terre, que le Verbe s'est fait chair, et d'autres semblables vérités qui supposent l'existence d'un monde créé. Donc il est certain par la foi qu'il y a des corps, et toutes ces apparences deviennent par elle des réalités. Il est inutile que je m'arrête à répondre plus au long à une objection qui paraît trop abstraite, au commun des hommes, et je crois que ceci suffit pour contenter tous ceux qui ne font point trop les difficiles.

Il faut donc conclure de tout ceci que nous pouvons, et même que nous devons corriger les jugements naturels, ou les perceptions composées qui ont rapport aux qualités sensibles que nous attribuons aux corps qui nous environnent, ou à celui que nous animons. Mais pour les jugements naturels qui ont rapport à l'existence actuelle des corps, quoique absolument nous puissions nous empêcher de former des jugements libres qui leur soient conformes, nous ne le devons pas, parce que ces jugements naturels s'accordent parfaitement avec la foi [1].

Au reste j'ai fait cette remarque, principalement afin que l'on fasse une sérieuse réflexion sur ces vérités : Que les corps ne peuvent agir sur les esprits, ni se faire voir à eux ; et que ceux qu'on regarde en ouvrant les yeux, sont bien différents des idées qui les représentent, et qui nous affectent ; que notre âme ne trouve sa lumière, sa vie et sa nourriture qu'en Dieu ; qu'elle ne peut avoir de rapport immédiat et direct qu'à

[1] Ainsi, selon Malebranche, à l'argument de la véracité divine sur lequel Descartes fonde la vérité de l'existence des corps, il faut ajouter la révélation, l'autorité de la Bible

lui, et que le rapport qu'elle a avec son corps et ceux qui l'environnent, dépend nécessairement de celui qu'elle a avec la substance efficace et lumineuse de la Divinité, substance qui nous découvre les créatures comme possibles, ou comme existantes, ou comme nous appartenantes, selon les diverses manières dont elle nous affecte, en tant qu'elle en est représentative, comme possibles, si la perception dont l'idée nous affecte est pure, comme existantes, si la perception est sensible, et comme nous appartenantes et faisant partie de nous-mêmes, si elle est fort intéressante et fort vive, telle qu'est la douleur. Je sais bien que le commun des hommes n'approuvera pas cette remarque, et que selon l'abondance ou le défaut de leurs esprits animaux, ils se railleront ou s'effaroucheront des raisonnements que je viens de faire. Car l'imagination ne peut souffrir les vérités abstraites et extraordinaires ; elle les regarde ou comme des spectres qui lui font peur, ou comme des fantômes dont elle se moque. Mais j'aime mieux être le sujet de la raillerie des imaginations fortes et hardies, et l'objet de l'indignation et de la frayeur des imaginations faibles et craintives, que de manquer à ce que je dois à la vérité, et à ceux, qui combattant généreusement contre l'effort que le corps fait sur l'esprit, savent discerner les réponses de la sagesse qui nous éclaire, d'avec le témoignage de leurs sens, et de ce bruit confus de l'imagination qui nous trouble et qui nous séduit.

VIIe ÉCLAIRCISSEMENT

SUR LE CINQUIÈME CHAPITRE DU DEUXIÈME LIVRE, TOME I

Où je parle de la mémoire, et des habitudes spirituelles

Je n'avais garde de parler dans ce chapitre de la mémoire ni des habitudes spirituelles pour plusieurs raisons dont la principale est, que nous n'avons point d'idée claire de notre âme. Car quel moyen d'expliquer clairement quelles sont les dispositions que les opérations de l'âme laissent en elle, lesquelles dispositions sont ses habitudes, puisqu'on ne connait pas même clairement la nature de l'âme ? Il est évident qu'on ne peut pas connaitre distinctement les changements dont un

être est capable, lorsqu'on ne connaît pas distinctement la nature de cet être. Car si, par exemple, les hommes n'avaient point d'idée claire de l'étendue, ce serait en vain qu'ils s'efforceraient d'en découvrir les figures. Ce serait en vain qu'ils tâcheraient de rendre raison de la facilité, par exemple, qu'acquiert une roue à tourner autour de son essieu, par l'usage qu'on en fait. Cependant puisqu'on souhaite que je parle sur une matière qui ne m'est pas connue en elle-même, voici le tour que je prends pour ne suivre en ceci que des idées claires.

Je suppose qu'il n'y a que Dieu qui agisse dans l'esprit et qui lui représente les idées de toutes choses, et que si l'esprit aperçoit quelque objet par une idée très claire et très vive, c'est que Dieu lui représente cette idée d'une manière très parfaite.

Je suppose de plus que la volonté de Dieu étant entièrement conforme à l'ordre et à la justice, il suffit d'avoir droit à une chose afin de l'obtenir. Ces suppositions qui se conçoivent distinctement étant faites, la mémoire spirituelle se peut expliquer facilement et clairement. Car l'ordre demandant que les esprits qui ont pensé souvent à quelque objet, y repensent plus facilement et en aient une idée plus claire et plus vive que ceux qui y ont peu pensé, la volonté de Dieu qui opère incessamment selon l'ordre, représente à leur esprit, dès qu'ils le souhaitent, l'idée claire et vive de cet objet. De sorte que, selon cette explication, la mémoire et les autres habitudes des pures intelligences, ne consisteraient pas dans une facilité d'opérer qui résultât de certaines modifications de leur être, mais dans un ordre immuable de Dieu, et dans un droit que l'esprit acquiert sur les choses qui lui ont déjà été soumises et toute la puissance de l'esprit dépendrait immédiatement et uniquement de Dieu seul, la force ou la facilité d'agir que toutes les créatures trouvent dans leurs opérations, n'étant en ce sens que la volonté efficace du Créateur. Et je ne crois pas qu'on fût obligé d'abandonner cette explication à cause des mauvaises habitudes des pécheurs et des damnés. Car encore que Dieu fasse tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les actions des pécheurs, il est évident, par les choses que j'ai dites dans le premier éclaircissement, que Dieu n'est point auteur du péché.

Cependant je crois et je pense devoir croire, qu'après l'action de l'âme il reste dans la substance certains changements qui la disposent réellement à cette même action. Mais comme je ne les connais pas, je ne puis pas les expliquer, car je n'ai point d'idée [1] claire de mon esprit, dans laquelle je puis découvrir toutes les modifications dont il est capable. Je crois par des preuves de théologie, et non point par des preuves claires et évidentes, que la raison pour laquelle les pures intelligences voient plus clairement les objets qu'elles ont déjà considérés, que les autres, n'est pas précisément et uniquement, parce que Dieu leur représente ces objets d'une manière plus vive et plus parfaite, comme je viens de l'expliquer, mais parce qu'ils sont réellement plus disposés à recevoir la même action de Dieu en eux. De même que la facilité à jouer des instruments, qu'ont acquise certaines personnes, ne consiste pas précisément en ce que les esprits animaux qui sont nécessaires au mouvement des doigts, ont plus d'action et de force en eux que dans les autres hommes, mais en ce que les chemins par où les esprits s'écoulent sont plus glissants et plus unis par l'habitude de l'exercice, ainsi que je l'ai expliqué dans le chapitre que j'éclaircis. Cependant je demeure d'accord que tous les usages de la mémoire et des autres habitudes, ne sont point absolument nécessaires à ceux qui étant parfaitement unis à Dieu, trouvent en sa lumière toutes sortes d'idées, et en sa volonté toute la facilité d'agir qu'ils peuvent souhaiter.

VIIIe ÉCLAIRCISSEMENT

SUR LE CHAPITRE SEPTIÈME DU DEUXIÈME LIVRE

Réduction des preuves et des explications que j'ai données du péché originel. Avec les réponses aux objections qui m'ont paru les plus fortes.

Afin de répondre avec ordre aux difficultés qui peuvent naître dans l'esprit touchant le péché originel, et la manière dont il passe des pères aux enfants, je crois devoir représenter en peu de paroles ce que j'ai dit sur ce sujet en plusieurs endroits de la *Recherche de la vérité*. Voici donc mes principales

[1] Voyez l'éclaircissement sur le ch. 7 de la 2e part. du 3e liv. (Note de Malebranche.)

preuves. Je les ai disposées d'une façon particulière, afin de les rendre plus sensibles à ceux qui voudront s'y appliquer [1].

I

Dieu veut l'ordre dans ses ouvrages; ce que nous concevons clairement être conforme à l'ordre, Dieu le veut, et ce que nous concevons clairement être contraire à l'ordre, Dieu ne le veut pas. Cette vérité, certaine par le sentiment intérieur de la conscience, est évidente à tous ceux qui peuvent considérer d'une vue fixe et épurée l'être infiniment parfait qui renferme cet [2] ordre immuable, la loi de toutes les intelligences, et de Dieu même. Rien ne peut les troubler ni les ébranler sur cela, et ils voient clairement que toutes les difficultés qu'on peut former contre ce principe, ne viennent que de l'ignorance où l'on est de ce qu'il serait nécessaire de savoir [3] pour les résoudre, que de la fausse ou imparfaite idée que nous avons de la Providence divine.

II

Dieu n'a point d'autre fin que lui-même dans ses opérations. L'ordre le veut.

III

Dieu fait et conserve l'esprit de l'homme, afin qu'il s'occupe de lui, qu'il le connaisse et qu'il l'aime, car Dieu est la fin de ses ouvrages. L'ordre le demande ainsi. Dieu ne peut pas vouloir qu'on aime ce qui n'est point aimable, ou que ce qui est le moins aimable soit le plus aimé. Ainsi il est évident que la nature est corrompue et dans le désordre, puisque l'esprit est naturellement porté à aimer les corps qui ne sont point aimables, ou n'ont nulle efficace pour agir en lui, et qu'il les aime

[1] Ce long éclaircissement, malgré le rôle qu'y joue la théologie, présente un intérêt tout particulier au point de vue de la psychologie, de la morale, de l'hérédité des penchants, de la correspondance des mouvements de l'âme avec les mouvements du corps.

[2] J'explique ci-dessus dans le 16e éclaircissement ce que c'est que l'ordre immuable. (Note de Malebranche.)

[3] Voyez dans les *Entretiens sur la métaphysique*, ce qui regarde la Providence. (Note de Malebranche.)

souvent plus que Dieu même. Le péché originel, ou le dérèglement de la nature n'a donc pas besoin de preuve ; car chacun sent assez en soi-même une loi qui le captive et qui le dérègle, et une loi qui n'est point établie de Dieu, puisqu'elle est contraire à l'ordre immuable de la justice qui est la règle inviolable de toutes ses volontés.

IV

Cependant l'homme avant sa chute était averti par des sentiments prévenants, et non par des connaissances claires, s'il devait s'unir aux corps qui l'environnaient ou s'en séparer. L'ordre le veut. C'est un désordre que l'esprit soit obligé de s'appliquer aux corps, il peut leur être uni, mais il n'est pas fait pour eux. Il doit donc connaître Dieu et sentir les corps. Do plus, comme les corps sont incapables d'être son bien, l'esprit ne pourrait s'unir à eux qu'avec peine, s'il ne faisait que les connaître tels qu'ils sont, sans sentir en eux ce qui n'y est pas. Ainsi le faux bien doit être discerné par un sentiment prévenant pour être aimé par un amour d'instinct ; et le vrai bien doit être connu par une connaissance claire, pour être aimé d'un amour libre et raisonnable. Enfin Dieu fait et conserve l'homme, afin qu'il le connaisse et qu'il l'aime. Donc la capacité de son esprit ne doit point être remplie, ni même partagée malgré lui par la connaissance des figures et des configurations infinies des corps qui l'environnent, ni de celui qu'il anime. Cependant afin de savoir par une connaissance claire, si un tel fruit en un tel temps est propre à la nourriture du corps, il faudrait apparemment savoir tant de choses, et faire tant de raisonnements que l'esprit le plus étendu y serait entièrement occupé.

V

Mais, quoique le premier homme fût averti par des sentiments prévenants, s'il devait faire ou ne pas faire usage des corps qui l'environnaient, il n'était point agité par des mouvements involontaires ou rebelles, il effaçait même de son esprit les idées des choses sensibles, lorsqu'il le voulait, soit qu'il en usât ou non, car l'ordre le veut. L'esprit peut être uni au corps, mais il n'en doit pas être dépendant, il doit lui commander. De plus,

tout l'amour que Dieu met en nous, doit se terminer à lui. Car Dieu ne produit rien en nous qui ne soit pour lui. Enfin les corps ne sont point aimables, ils sont au-dessous de ce qui est en nous capable d'aimer. Donc, dans la première institution de la nature, les corps ne pouvaient tourner l'esprit vers eux, ni le porter à les considérer et à les aimer comme des biens.

VI

Les corps qui nous environnent, n'agissent dans notre âme que lorsqu'ils produisent quelques mouvements dans notre corps, et que ces mouvements se communiquent jusqu'à la principale partie du cerveau. Car c'est selon les changements qui arrivent dans cette partie, que l'âme change elle-même, et qu'elle se trouve agitée par les objets sensibles. Je l'ai assez prouvé, et l'expérience le démontre. Cela supposé, il est clair par l'article précédent que le premier homme arrêtait, lorsqu'il le voulait, les mouvements qui se communiquaient à son corps, ou pour le moins ceux qui se communiquaient à la principale partie de son cerveau. L'ordre le voulait ainsi, et par conséquent celui dont la volonté est toujours conforme à l'ordre, et ne peut rien contre l'ordre, quoiqu'elle soit toute-puissante. Ainsi l'homme pouvait en certaines rencontres suspendre la loi naturelle de la communication des mouvements, puisqu'il était sans concupiscence, et qu'il ne sentait point en lui de mouvements involontaires et rebelles.

VII

Mais le premier homme ayant péché, a perdu ce pouvoir. L'ordre le veut encore. Car il n'est pas juste qu'en faveur d'un pécheur et d'un rebelle, il y ait dans la loi générale de la communication des mouvements, d'autres exceptions que celles qui sont absolument nécessaires à la conservation de notre vie et de la société civile. Ainsi le corps de l'homme étant incessamment ébranlé par l'action des objets sensibles, et son âme étant agitée par tous les ébranlements de la partie principale de son cerveau, il est dépendant du corps auquel il avait été seulement uni, et auquel il commandait avant son péché.

VIII

Or voici comme le premier homme a pu pécher. Il est naturel d'aimer le plaisir et de le goûter, et cela n'était point défendu à Adam. Il en est de même de la joie; on peut se réjouir à la vue de ses perfections naturelles; cela n'est point mauvais en soi. L'homme était fait pour être heureux, et c'est le plaisir et la joie qui rendent actuellement heureux et content. Le premier homme goûtait donc du plaisir dans l'usage des biens sensibles. Il sentait aussi de la joie à la vue de ses perfections; car on ne peut pas se considérer comme heureux, ou comme parfait sans en ressentir de la joie. Mais il ne sentait point de semblables plaisirs dans son devoir. Car quoiqu'il connût que Dieu était son bien, il ne le sentait pas, comme je l'ai [1] prouvé en plusieurs endroits. Ainsi la joie qu'il pouvait trouver dans son devoir, n'était pas fort sensible. Ces choses supposées, comme le premier homme n'avait pas une capacité d'esprit infinie, son plaisir ou sa joie diminuait la vue claire de son esprit, laquelle lui faisait connaître que Dieu était son bien, la cause unique de sa joie et de ses plaisirs, et qu'il ne devait aimer que lui. Car le plaisir est dans l'âme, et il la modifie. De sorte qu'il remplit la capacité que nous avons de penser, à proportion qu'il nous touche et qu'il nous agite. C'est une chose que nous apprenons par expérience ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes. On peut donc concevoir que le premier homme ayant peu à peu laissé partager ou remplir la capacité de son esprit par le sentiment vif d'une joie présomptueuse, ou peut-être par quelque amour ou quelque plaisir sensible, la présence de Dieu, et la pensée de son devoir se sont effacées de son esprit, pour avoir négligé de suivre courageusement sa lumière dans la recherche de son vrai bien. Ainsi s'étant distrait, il a été capable de tomber; car sa principale grâce actuelle était sa lumière, ou la connaissance claire de son devoir, puisque alors il n'avait pas besoin des délectations prévenantes, qui nous sont maintenant nécessaires pour résister à la concupiscence.

[1] Voyez l'éclaircissement sur le 5e chap.

IX

Et il faut remarquer que ni les sentiments prévenants qu'Adam ressentait dans l'usage des biens du corps, ni la joie qu'il trouvait à considérer son bonheur ou sa perfection, ne sont point véritablement cause de sa chute; car il savait bien qu'il n'y avait que Dieu qui fût capable de lui faire sentir du plaisir ou de la joie. Ainsi il devait l'aimer uniquement, puisqu'il ne faut aimer que la véritable cause de notre bonheur. Comme rien ne troublait la connaissance et la lumière du premier homme, lorsqu'il voulait la conserver toute pure, il pouvait et il devait effacer de son esprit tous les sentiments qui le partageaient et qui le mettaient en quelque danger de se distraire, et de perdre de vue celui qui l'éclairait, et qui le fortifiait. Il se devait bien souvenir, que si Dieu ne se faisait pas vivement sentir à lui comme bon, mais seulement connaître comme tel, c'était afin qu'il méritât plus promptement sa récompense par l'usage continuel de sa liberté.

Supposant donc qu'Adam et Ève ayant péché, et qu'ensuite de leur péché ils aient senti en eux-mêmes des mouvements involontaires et rebelles, je dis que leurs enfants devaient naître pécheurs, et sujets comme eux aux mouvements de la concupiscence. Voici mes raisons :

X

J'ai prouvé fort au long, dans le chapitre à l'occasion duquel j'écris ceci, qu'il y a une telle communication entre le cerveau de la mère et celui de son enfant, que tous les mouvements et toutes les traces qui se font dans le cerveau de la mère, s'excitent dans celui de l'enfant. Ainsi comme l'âme de l'enfant est unie à son corps dans le même moment qu'elle est créée, à cause que c'est la conformation du corps qui oblige Dieu, en conséquence de ses volontés générales, à lui donner une âme pour l'*informer*, il est évident, que dans le même instant que cette âme est créée, elle a des inclinations corrompues, et qu'elle est tournée vers les corps, puisqu'elle a dès ce moment les inclinations qui répondent aux mouvements, qui sont actuellement dans le cerveau auquel elle est unie.

XI

Mais parce que c'est un désordre que l'esprit soit tourné vers les corps, et qu'il les aime, l'enfant est pécheur et dans le désordre dès qu'il est créé. Dieu qui aime l'ordre, le hait en cet état. Cependant son péché n'est pas libre ; c'est sa mère qui l'a conçu dans l'iniquité, à cause de la communication qui est établie par l'ordre de la nature entre le cerveau de la mère et celui de son enfant ; car ce n'est que par le corps, que par la génération, que l'âme qui ne s'engendre point, se corrompt et contracte le péché originel.

XII

Or cette communication du cerveau de la mère avec celui de l'enfant est très bonne dans son institution pour plusieurs raisons : 1° parce qu'elle est utile, et peut être nécessaire à la conformation du *fœtus;* 2° parce que l'enfant pouvait par son moyen avoir quelque commerce avec ses parents, car il était juste qu'il sût de qui il tenait le corps qu'il animait. Enfin l'enfant ne pouvait que par le moyen de cette communication savoir ce qui se passait au dehors, et ce qu'il en devait penser. Ayant un corps, il devait avoir des pensées qui y eussent rapport, et n'être pas privé de la vue des ouvrages de Dieu entre lesquels il vivait. Il y a apparemment bien d'autres raisons de cette communication que celles que j'apporte ; mais celles-ci suffisent pour la justifier, et pour mettre à couvert de tout reproche la conduite de celui dont toutes les volontés sont nécessairement conformes à l'ordre.

XIII

Cependant il n'est pas conforme à l'ordre, que l'enfant s'il était juste, reçût malgré lui les traces des objets sensibles. Et si l'âme des enfants était créée un seul moment avant que d'être unie à son corps, si elle était un seul moment dans l'innocence ou dans l'ordre, elle aurait de plein droit et par la nécessité de l'ordre immuable ou de la loi éternelle, le pouvoir de suspendre cette communication ; de même que le premier homme avant son péché arrêtait, lorsqu'il le voulait, les mouvements

qui s'excitaient en lui; car enfin l'ordre immuable veut que le corps obéisse à l'esprit. Mais comme l'âme des enfants n'a jamais été agréable à Dieu, il n'a jamais été juste que Dieu changeât en leur faveur la loi de la communication des mouvements. Ainsi il est juste que les enfants naissent pécheurs et dans le désordre. Et la cause de leur péché n'est point l'ordre de la nature, cet ordre est justement et sagement établi. Mais c'est le péché de ceux dont ils tirent leur origine. C'est en ce sens qu'il n'est pas juste qu'un père pécheur fasse des enfants plus parfaits que lui, ni qu'ils aient un pouvoir sur leur corps, que leur mère n'a point sur le sien.

XIV

Il est vrai qu'après le péché d'Adam qui renverse et qui corrompt toutes choses, Dieu pouvait, en changeant quelque chose dans l'ordre de la nature, remédier au désordre que ce péché avait causé. Mais Dieu ne change pas ainsi ses volontés. Il ne veut rien qui ne soit juste. Ce qu'il veut une fois, il le veut toujours, il ne se corrige pas, il ne se repent pas, il veut constamment. Ses décrets éternels ne dépendent pas de l'inconstance de la volonté d'un homme, il n'est pas juste qu'ils y soient soumis.

XV

Mais, s'il est permis de pénétrer dans les conseils de Dieu, et de dire ce qu'on pense sur les motifs qu'il a pu avoir pour établir l'ordre que je viens de déduire, et pour permettre le péché [1] du premier homme, il me semble qu'on ne peut avoir de sentiment plus digne de la grandeur de Dieu, et plus conforme à la religion et à la raison, que de croire que le principal dessein de Dieu dans ses opérations au dehors, c'est l'incarnation de son Fils, que Dieu a établi l'ordre de la nature, et permis le désordre qui y est arrivé pour favoriser ce grand ouvrage [2] qu'il a permis que tous les hommes [3] fussent assujettis

[1] Voyez le 2e et le 5e entretien des *Conversations chrétiennes*, de l'édition de Paris, 1702. (Note de Malebranche.)

[2] L'incarnation est, pour ainsi dire, le couronnement nécessaire de l'optimisme de Malebranche.

[3] Aug. in Jul., lib. 6, ch. 3.

au péché, afin que nul homme ne se glorifiât en soi-même ; et qu'il laisse même la concupiscence dans les plus parfaits, afin qu'ils n'aient point de vaine complaisance en eux-mêmes. Car lorsqu'on considère la perfection de son être, il est difficile de se mépriser, si l'on ne voit en même temps, et si l'on n'aime le souverain bien, en la présence duquel toute notre perfection et toute notre grandeur se dissipe et s'anéantit.

J'avoue que la concupiscence peut être le sujet de notre mérite, et qu'il est très juste que l'esprit suive pour un temps l'ordre avec peine, afin de mériter d'y être éternellement soumis avec plaisir. Je veux que ce soit en partie dans cette vue que Dieu ait permis la concupiscence, après avoir prévu le péché. Mais la concupiscence n'étant point absolument nécessaire pour mériter, si Dieu l'a permise, c'est qu'il a voulu qu'on ne pût faire le bien sans le secours que Jésus-Christ nous a mérité, et que l'homme ne pût se glorifier en ses propres forces. Car il est visible que l'homme ne peut combattre contre soi-même et se vaincre, s'il n'est animé de l'esprit de Jésus-Christ, de ce second Adam, qui comme chef des fidèles, leur inspire des sentiments tout opposés à ceux de la concupiscence qu'ils ont tirée du premier. Car Jésus-Christ nous a été donné de Dieu ; pour être, dit saint Paul [1], *notre sagesse, notre justice, notre sanctification et notre rédemption ; afin que celui qui se glorifie ne le fasse que dans le Seigneur.*

XVI

Supposant donc que les enfants naissent avec la concupiscence, il est évident qu'ils sont véritablement pécheurs, puisque leur cœur est tourné vers les corps, autant qu'il en est capable. Il n'y a encore dans leur volonté que l'amour naturel, et cet amour est déréglé. Ainsi il n'y a rien en eux que Dieu puisse aimer, puisque Dieu ne peut aimer le désordre.

XVII

Mais lorsqu'ils ont été régénérés en Jésus-Christ, c'est-à-dire, lorsque leur cœur a été tourné vers Dieu, ou par un mouvement

[1] 1re aux Corinthiens, chap. 1.

actuel d'amour, ou plutôt par une habitude, ou une disposition intérieure semblable à celle qui demeure après un acte parfait d'amour de Dieu. Alors la concupiscence n'est plus [1] péché en eux, car elle n'est plus seule dans leur cœur, elle n'y domine plus. L'amour habituel, qui reste en eux par la grâce du baptême en Jésus-Christ est plus libre ou plus fort que celui qui est en eux par la concupiscence qu'ils ont d'Adam. Ils sont semblables aux justes, qui, sans perdre leur justice, suivent pendant le sommeil les mouvements de la concupiscence, ils ne perdent point la grâce de leur baptême, car ils ne consentent point librement à ces mouvements.

XVIII

Et l'on ne doit pas trouver fort étrange, si je dis qu'il se peut même faire que les enfants dans le temps qu'on les baptise, aiment Dieu d'un amour libre. Car, puisque le second Adam est contraire au premier, pourquoi, dans le temps de la régénération ne pourrait-il pas délivrer les enfants de la servitude de leur corps, à laquelle ils ne sont sujets qu'à cause du premier Adam, afin qu'étant éclairés et excités par une grâce vive et efficace à aimer Dieu, ils l'aiment tous d'un amour libre et raisonnable, sans que le premier Adam les en empêche. On ne remarque pas, dira-t-on, que leur corps cesse un seul moment d'agir sur leur esprit. Mais doit-on s'étonner de ce qu'on ne voit pas ce qui n'est pas visible? Il ne faut qu'un instant pour faire cet acte d'amour qui change le cœur. Et comme cet acte peut se former dans l'âme sans qu'il s'en fasse de traces dans le cerveau, il ne faut pas s'étonner si les enfants ne s'en souviennent jamais, car on n'a point de mémoire des choses dont le cerveau ne garde point de traces.

XIX

Saint Paul nous apprend que le vieil homme ou la concupiscence est crucifiée avec Jésus-Christ, et que nous sommes morts et ensevelis avec lui par le baptême. N'est-ce point qu'alors nous sommes délivrés de l'effort que le corps fait sur l'esprit, et que

[1] Aug. nupt. et concup., ch. 25.

la concupiscence est comme morte en ce moment ? Il est vrai qu'elle revit, mais ayant été détruite, et ayant laissé les enfants en état d'aimer Dieu, elle ne peut plus leur faire de mal, quoiqu'elle revive en eux. Car quand il y a deux amours dans un cœur, un naturel et l'autre libre, l'ordre veut qu'on ait égard qu'à celui qui est libre. Et, si les enfants dans le baptême aimaient Dieu par un acte qui ne fût point libre en aucune manière, aimant ensuite les corps par plusieurs actes de même espèce, Dieu ne pourrait peut-être pas selon l'ordre, avoir plus d'égard à un seul acte qu'à plusieurs, qui seraient tous naturels et sans liberté. Ou plutôt si ces amours contraires étaient égaux en force, il devrait avoir égard à celui qui serait le dernier ; par la même raison que, quand il y a eu successivement dans un cœur deux amours libres contraires entre eux, Dieu a toujours égard au dernier, puisque la grâce se perd par un seul péché mortel.

XX

Toutefois on ne peut et on ne doit pas nier que Dieu ne puisse, sans suspendre la domination du corps sur l'esprit de l'enfant, le rendre juste, ou tourner sa volonté vers lui, en mettant dans son âme une disposition [1] pareille à celle qui reste après un mouvement actuel de l'amour de Dieu. Cette manière d'agir ne paraît peut-être pas si naturelle que l'autre, car on ne conçoit pas clairement ce que peuvent être ces dispositions qui resteraient. Mais il ne faut pas s'en étonner, car n'ayant point d'idée claire de l'âme, ainsi que je l'ai [2] prouvé ailleurs, on ne doit pas s'étonner si l'on ne connaît pas toutes les modifications dont elle est capable. Cependant l'esprit ne peut être pleinement satisfait des choses qu'il ne conçoit pas clairement. Il faut, ce semble, un miracle extraordinaire pour donner à l'âme ces dispositions sans acte précédent. Cela ne se peut faire par les voies qui paraissent les plus simples. Au lieu que le second Adam, faisant pour un moment dans l'esprit de l'enfant que l'on baptise, le contraire de ce que le premier y produisait

[1] Voyez le 7e éclaircissement.
[2] Voyez le ch. 7 de la 2e part. du 3e liv. et son éclaircissement. (Note de Malebranche.)

auparavant, il suffit pour la régénérer que Dieu agisse en lui par les voies ordinaires selon lesquelles il sanctifie les adultes. Car l'enfant n'ayant point en ce moment de sentiments ni de mouvements qui partagent la capacité qu'il a de penser et de vouloir, rien ne l'empêche de connaître et d'aimer son vrai bien. Je n'en dis pas davantage, parce qu'il n'est pas nécessaire de savoir précisément comment se fait la régénération des enfants, pourvu qu'on admette en eux une véritable régénération, ou une justification intérieure et réelle, causée, si on le veut, par les actes qui accompagnent le Sacrement, mais plutôt par les habitudes de la Foi, de l'Espérance et de la Charité infuses dans l'âme sans actes précédents. Si je propose une explication si contraire aux préjugés, c'est afin de contenter ceux-là mêmes qui rejettent quoique sans raison, les habitudes spirituelles, et de leur prouver la possibilité de la régénération dans les enfants, car l'*imputation* me paraît renfermer une contradiction manifeste. Dieu ne peut pas regarder comme justes, et aimer actuellement des créatures qui sont actuellement dans le désordre, quoiqu'il puisse, à cause de Jésus-Christ, avoir dessein de les remettre dans l'ordre, de les aimer lorsqu'ils y seront rentrés.

OBJECTIONS

CONTRE LES PREUVES ET LES EXPLICATIONS DU PÉCHÉ ORIGINEL

Première objection contre le premier article [1].

Dieu veut l'ordre, il est vrai ; mais c'est sa volonté qui le fait, elle ne le suppose point. Tout ce que Dieu veut est dans l'ordre, par cette seule raison que Dieu le veut. Si Dieu veut que les esprits soient soumis aux corps, qu'ils les aiment et les craignent, ce n'est point un désordre que cela soit ainsi. Si Dieu voulait que 2 fois 2 ne fussent pas 4, on ne mentirait point en disant que 2 fois 2 ne font point 4, ce serait une vérité. Dieu est le principe de toute vérité ; il est le maître de tout ordre; il ne suppose rien, ni vérité, ni ordre, il sait tout.

[1] A chaque objection, il faut revoir l'ar.. contre lequel elle est faite. (Note de Malebranche.)

Réponse.

Tout est donc renversé [1]. Il n'y a plus de science, plus de morale, plus de preuves incontestables de la religion. Cette conséquence est claire à celui qui suit pied à pied ce faux principe, que Dieu produit l'ordre et la vérité par une volonté entièrement libre. Mais ce n'est peut-être pas là répondre pour certaines gens.

Je réponds donc, que Dieu ne peut rien faire ni rien vouloir sans connaissance ; qu'ainsi ses volontés supposent quelque chose, mais ce qu'elles supposent n'est rien de créé. L'ordre, la vérité, la sagesse éternelle, est l'exemplaire de tous les ouvrages de Dieu, et cette sagesse n'est point faite. Dieu qui fait tout ne la fit jamais, quoiqu'il l'engendre toujours par la nécessité de son être.

Tout ce que Dieu veut est dans l'ordre, par cette seule raison que Dieu le veut ; je l'avoue. Mais c'est que Dieu ne peut agir contre lui-même, contre sa sagesse et sa lumière. Il peut bien ne rien produire au dehors : mais s'il veut agir, il ne le peut que selon l'ordre immuable de la sagesse qu'il aime nécessairement; car la religion et la raison m'apprennent qu'il ne fait rien sans son Fils, sans son Verbe, sans sa sagesse. Ainsi je ne crains point de dire que Dieu ne peut pas vouloir positivement que l'esprit soit soumis au corps, parce que cette sagesse, selon laquelle Dieu veut tout ce qu'il veut, me fait clairement connaître que cela est contre l'ordre Et je le vois clairement dans cette même sagesse, parce qu'elle est la raison souveraine et universelle, à laquelle tous les esprits participent, pour laquelle toutes les intelligences sont créées, par laquelle tous les hommes sont raisonnables. Car nul homme n'est à soi, même sa raison, sa lumière, sa sagesse; si ce n'est peut-être lorsque sa raison est une raison particulière, sa lumière une fausse lueur, sa sagesse une folie.

Comme la plupart des hommes ne savent pas distinctement qu'il n'y a que la sagesse éternelle qui les éclaire, et que les idées intelligibles qui sont l'objet immédiat de leur esprit, ne

[1] Voyez ci-dessous l'éclaircissement sur la nature des idées. (Note de Malebranche.)

sont point créées, ils s'imaginent que les lois éternelles et les vérités immuables sont établies telles par une volonté libre de Dieu : Et c'est ce qui a fait dire à M. Descartes, que Dieu a pu faire que 2 fois 4 ne fussent pas 8 et que les trois angles d'un triangle ne fussent pas égaux à deux droits, « parce qu'il n'y a point d'ordre, dit-il [1], point de loi, point de raison de bonté et de vérité qui ne dépende de Dieu; et que c'est lui qui de toute éternité a ordonné et établi comme souverain législateur les vérités éternelles ». Ce savant homme ne prenait pas garde qu'il y a un ordre, une loi, une raison souveraine que Dieu aime nécessairement, qui lui est coéternelle, et selon laquelle il est nécessaire qu'il agisse, supposé qu'il veuille agir. Car Dieu est indifférent dans ce qu'il fait au dehors, mais il n'est pas indifférent, quoique parfaitement libre, dans la manière dont il le fait, il agit toujours de la manière la plus sage et la plus parfaite qui se puisse : il suit [2] toujours l'ordre immuable et nécessaire. Ainsi Dieu peut ne point faire d'esprits ni de corps, mais s'il crée ces deux genres d'êtres, il les doit créer par les voies les plus simples, et les ranger dans un ordre parfait. Il peut, par exemple, unir les esprits aux corps, mais je soutiens qu'il ne peut point les y assujettir, si en conséquence de l'ordre qu'il suit toujours, le péché des esprits ne l'oblige à en user de la sorte, ainsi que j'ai déjà expliqué dans l'article septième et dans le premier éclaircissement vers la fin.

Pour prévenir quelques instances qu'on pourrait me faire, je crois devoir dire que les hommes ont tort de se consulter eux-mêmes, lorsqu'ils veulent savoir ce que Dieu peut faire ou vouloir. Ils ne doivent pas juger de ses volontés par le sentiment intérieur qu'ils ont de leurs propres inclinations. Ils feraient souvent un Dieu injuste, cruel, pécheur, pour le faire souverainement puissant. Ils doivent se défaire du principe général de leurs préjugés qui leur fait juger de toutes choses par rapport à eux. Ils ne doivent attribuer à Dieu que ce qu'ils conçoivent clairement être renfermé dans l'idée de l'être infiniment parfait ; car il ne faut juger des choses que par des

[1] Réponse aux sixièmes objections contre ses méditations, art. 6, art. 8. Lettre 68 du 3e vol. Note de Malebranche.)

[2] Voyez l'éclaircissement du ch. 6 de la 2e part. du 3e liv. ou le 9e des *Entretiens sur la métaphysique*. (Note de Malebranche.)

idées claires. Alors le Dieu qu'ils adoreront ne sera point semblable à ceux de l'antiquité, qui étaient cruels, adultères, voluptueux, comme les personnes qui les avaient imaginés. Il ne sera pas même semblable à celui de quelques chrétiens, qui pour le faire aussi puissant que le pécheur souhaite d'être, lui donnent le pouvoir absolu d'agir contre tout ordre, de laisser le péché impuni, et de condamner à des peines éternelles, des personnes quelque justes et quelque innocentes qu'elles puissent être.

Seconde objection contre le premier article.

Si Dieu veut l'ordre qui fait les monstres, je ne dis pas parmi les hommes, car ils ont péché, mais parmi les animaux et les plantes, quelle est la cause de la corruption générale de l'air, laquelle engendre tant de maladies ? Par quel ordre est-ce que les saisons se dérèglent, et que le soleil ou la gelée brûle les fruits de la terre [1]? Est-ce agir avec sagesse et avec ordre, que de donner à un animal des parties entièrement inutiles, et que de faire geler des fruits après les avoir tout formés? N'est-ce pas plutôt que Dieu fait ce qu'il lui plaît, et que sa puissance est au-dessus de tout ordre et toute règle? Car, pour parler des choses de plus grande conséquence, que de quelques fruits, dont il est permis de faire ce que l'on veut, la terre dont Dieu fait des vases de colère, est la même que celle dont il fait des vases de miséricorde. On a vu souvent l'injustice sur le trône, la vertu cruellement opprimée, et l'impiété dans une prospérité continuelle [2].

Réponse.

Voilà de ces difficultés qui ne sont propres qu'à obscurcir la vérité, parce qu'elles ne naissent que des ténèbres de l'esprit. On sait que Dieu est juste, on voit que les méchants sont heureux; doit-on nier ce qu'on voit, doit-on douter de ce qu'on

[1] La Providence générale, l'ordre, les monstres, la simplicité des voies, sont des questions que Malebranche a développées dans ses ouvrages ultérieurs, mais qu'il n'a fait guère qu'indiquer dans la *Recherche*. Il répond ici aux objections d'Arnauld, de Regis et d'autres encore.

[2] Cette dernière phrase a été ajoutée à l'édition de 1712.

sait; à cause qu'on sera peut-être assez stupide pour ne pas savoir, et assez libertin pour ne pas croire ce que la religion nous apprend des peines futures? De même on sait que Dieu est sage, et qu'il ne fait rien que de bien; on voit des monstres, ou des ouvrages défectueux. Que croira-t-on? Que Dieu s'est trompé, ou que ces monstres ne sont point de lui. Certainement si l'on a du sens et de la fermeté d'esprit, on ne croira ni l'un ni l'autre; car il est évident que Dieu fait tout, et qu'il ne peut rien faire qui ne soit autant parfait qu'il le peut être, par rapport à la simplicité et au petit nombre des moyens dont il se sert et doit se servir pour former son ouvrage. Il faut se tenir ferme à ce qu'on voit, sans se laisser ébranler par des difficultés qu'il est impossible de résoudre, lorsque c'est notre ignorance qui est cause de cette impossibilité. Si l'ignorance forme des difficultés renversant les sentiments les mieux établis, qu'y aura-t-il de certain parmi des hommes qui ne savent pas toutes choses? Quoi, les lumières les plus éclatantes ne pourront pas dissiper les moindres ténèbres, et les ténèbres les plus légères obscurciront les lumières les plus claires et les plus vives?

Mais quoiqu'on se puisse dispenser de répondre à de semblables difficultés, sans affaiblir le principe que l'on a établi, cependant il est bon que l'on sache qu'elles ne sont pas sans réponse. Car l'esprit de l'homme est si injuste dans ses jugements, qu'il pourrait peut-être préférer des sentiments qui semblent être des suites de ces difficultés imaginaires, à des vérités constantes, desquelles on ne peut douter que lorsque l'on en veut douter, et que dans ce dessein on cesse de les considérer. Je dis donc que Dieu veut de l'ordre, quoiqu'il y ait des monstres, et que c'est même à cause que Dieu veut et agit toujours selon l'ordre immuable de ses perfections, qu'il y a des monstres. En voici la raison :

L'ordre demande que les lois de la nature, par lesquelles Dieu produit cette variété infinie qui se trouve dans le monde, soient très simples et en très petit nombre, telles qu'elles sont en effet; car cette conduite porte le caractère d'une sagesse infinie. Or c'est la simplicité de ces lois générales, qui en certaines rencontres particulières, et à cause de la disposition du sujet, produit des mouvements irréguliers, ou plutôt des arran-

gements monstrueux, et par conséquent c'est à cause que Dieu veut l'ordre qu'il y a des monstres[1]. Ainsi Dieu ne veut pas positivement ou directement qu'il y ait des monstres, mais il veut positivement certaines lois de la communication des mouvements, desquelles les monstres sont des suites nécessaires; et il veut ces lois, à cause qu'étant très simples, elles ne laissent pas d'être capables de produire cette variété de formes que l'on ne peut trop admirer.

Par exemple, en conséquence des lois générales de la communication des mouvements, il y a des corps qui sont poussés vers le centre de la terre. Le corps d'un homme ou d'un animal est un de ces corps; ce qui le soutient en l'air fond sous ses pieds. Est-il juste et dans l'ordre que Dieu change ses volontés générales pour ce cas particulier? Certainement cela ne paraît pas vraisemblable. Il faut donc que cet animal se brise le corps ou s'estropie. On doit raisonner de même de la génération des monstres.

L'ordre veut bien que tous les êtres aient ce qui est nécessaire pour leur conservation et pour la propagation de leur espèce, pourvu que cela se puisse faire par des voies simples et dignes de la sagesse de Dieu. Aussi voyons-nous que les animaux et les plantes mêmes, ont des moyens généraux pour se conserver et pour continuer leur espèce ; et si quelques animaux en manquent dans certaines rencontres particulières, c'est que les lois générales, selon lesquelles ils ont été produits, ne l'ont pu permettre, à cause que ces lois ne les regardent pas seuls, mais qu'elles regardent généralement tous les êtres, et qu'il faut préférer les avantages publics aux particuliers.

Il est évident que si Dieu ne faisait qu'un animal, il ne le ferait pas monstrueux. Mais l'ordre voudrait que Dieu ne fît pas cet animal par les mêmes lois par lesquelles il produit présentement tous les autres. Car l'action de Dieu doit être proportionnée à son dessein. Dieu par les lois de la nature ne veut pas faire un seul animal, il veut faire un monde, et il le doit faire par les voies les plus simples, comme l'ordre le demande. Il suffit donc que ce monde ne soit pas monstrueux,

[1] Voyez dans les *Entretiens sur la métaphysique* ce qui regarde la Providence. Entretiens 9. et suiv. (Note de Malebranche.)

ou que les effets généraux soient dignes des lois générales, afin qu'on ne puisse rien reprendre dans la conduite de Dieu.

Si Dieu avait établi des lois particulières pour les changements particuliers, ou s'il avait mis dans chaque chose une *nature* ou un principe particulier de tous les mouvements qui lui arrivent, j'avoue qu'il serait difficile de justifier sa sagesse contre tant de dérèglements visibles. Il faudrait peut-être avouer que Dieu ne veut pas l'ordre ou qu'il ne fait ou ne peut pas remédier au désordre. Car enfin il ne me paraît pas possible d'allier le nombre presque infini des causes secondes, ou des forces, vertus, qualités, facultés naturelles, avec ce qu'on appelle jeux ou dérèglements de la nature, sans blesser la sagesse et la puissance infinie de l'auteur de toutes choses. Dieu faisant tout, il est nécessaire de recourir à la simplicité des lois générales pour justifier la Providence divine, comme on le trouvera expliqué ailleurs [1].

Objection contre le second article.

Dieu ne peut jamais agir pour lui. On ne fait rien d'inutile quand on est sage, et tout ce que Dieu ferait pour lui serait inutile, car rien ne lui manque. Dieu se suffit pleinement à lui-même, il a par la nécessité de son être tout le bien qu'il pourrait se vouloir ; il ne souhaite rien. Il ne fait donc rien pour soi, puisqu'il n'agit que par l'efficace de ses volontés. La nature du bien, c'est de se communiquer et de se répandre ; c'est d'être utile aux autres, et non pas à soi, c'est de chercher, c'est si on le peut, de créer des personnes que l'on puisse rendre heureuses. Ainsi Dieu étant essentiellement et souverainement bon, il y a contradiction qu'il agisse pour lui.

Réponse.

Dieu peut agir *pour lui* en deux manières, ou afin de tirer quelque avantage de ce qu'il fait, ou afin que sa créature trouve son bonheur et sa perfection en lui. Je n'examine point pré-

[1] Voyez le *Traité de la nature et de la grâce*, et mes réponses à M. Arnauld ou les *Entretiens métaphysiques* déjà cités. (Note de Malebranche.)

sentement [1] si Dieu agit pour lui selon la première manière, et si pour recevoir quelque honneur digne de lui, il a fait et rétabli toutes choses par son fils, en qui, selon l'Écriture, toutes les créatures subsistent. Je soutiens seulement que Dieu ne peut ni faire ni conserver les esprits, afin qu'ils connaissent et qu'ils aiment les créatures comme leur bien, ou la cause de leur bonheur, puisqu'elles ne le sont pas. C'est une loi immuable, éternelle, nécessaire, qu'ils connaissent et qu'ils aiment Dieu, comme je l'ai expliqué dans le troisième article. Ainsi cette objection ne combat point mon principe, elle le favorise au contraire, et s'il est certain que la nature du bien est de se répandre et de se communiquer au dehors, car je n'examine pas cet axiome il est évident que Dieu étant essentiellement et souverainement bon, il y a contradiction qu'il n'agisse point pour lui dans le sens que je prétends établir.

Objection contre le quatrième article.

Comme l'ignorance est une suite du péché, Adam avant sa chute avait une connaissance parfaite de la nature de son corps et de tous ceux qui l'environnaient. Il n'avait donc pas besoin d'être averti de ce qu'il devait faire pour la conservation de sa vie. Il fallait par exemple qu'il connût parfaitement la nature de tous les animaux, pour leur imposer, comme il fit, des noms qui leur convinssent. Car il n'appartient qu'aux sages d'imposer le nom aux choses, disent Platon et Pythagore.

Réponse.

On se trompe. L'ignorance n'est ni un mal ni une suite du péché, c'est l'erreur ou l'aveuglement de l'esprit qui est un mal et une suite du péché. Il n'y a que Dieu qui sache tout et qui n'ignore rien; il y a de l'ignorance dans les intelligences les plus éclairées. Tout ce qui est fini ne peut comprendre l'infini. Ainsi il n'y a point d'esprit qui puisse seulement comprendre toutes les propriétés des triangles. Adam savait, dans le moment de sa création tout ce qu'il était à propos qu'il sût, et

[1] Voyez le 9e des *Entretiens sur la métaphysique*. (Note de Malebranche.)

rien davantage, et il n'était pas à propos qu'il sût exactement la disposition de toutes les parties de son corps et de ceux dont il usait; j'en ait dit les raisons dans cet article et ailleurs[1].

L'imposition des noms est plutôt dans l'Écriture une marque d'autorité que d'une connaissance parfaite. Comme le seigneur du ciel avait fait Adam seigneur de la terre, il voulait bien qu'Adam donnât des noms aux animaux, comme il en avait donné lui-même aux étoiles. Il est évident que des sons ou des paroles n'ont point, et ne peuvent point avoir naturellement de rapport aux choses qu'elles signifient, quoi qu'en disent le divin Platon[2] et le mystérieux Pythagore. On pourrait peut-être expliquer la nature d'un cheval ou d'un bœuf dans un livre entier, mais un mot n'est pas un livre, et il est ridicule de s'imaginer que des monosyllables comme *sus*, qui en hébreu signifie un cheval, et *schor* qui signifie un bœuf, représentent la nature de ces animaux. Cependant il y a bien de l'apparence que ce sont là les noms qu'Adam leur a donnés : car, ils se trouvent dans la Genèse[3]; et l'auteur même de la Genèse assure que les noms qu'Adam donna aux animaux, sont ceux-là mêmes qui étaient en usage de son temps, car je ne vois pas qu'il veuille dire autre chose par ces paroles : « Omne quod vocavit Adam animœ viventis, ipsum est nomen ejus. »

Mais je veux qu'Adam ait donné aux animaux des noms qui aient quelque rapport à leur nature, et je souscris aux savantes étymologies qu'un auteur de ce siècle nous en donne. Je veux que le premier homme ait appelé les gros animaux domestiques *behemoth*, à cause qu'ils gardent le silence, le bélier *ajil*, parce qu'il est fort, le bouc *saïr*, parce qu'il est velu, le pourceau *chazir*, parce qu'il a les yeux petits, et l'âne *chamor*, parce qu'en Orient, il y en a beaucoup de rouges. Mais je ne vois qu'il faille autre chose qu'ouvrir les yeux pour savoir que le bouc est velu, l'âne rouge, et si le pourceau a les yeux grands ou petits. Adam appelle *beir* et *behemoth*, ce que nous appelons une brute ou un gros animal domestique, parce

[1] Omnibus eis nomina vocat. Ps. 47. (Note de Malebranche.)

[2] Malebranche se moque, on le voit, du divin Platon, dont le génie a cependant tant d'analogie avec le sien, sans plus de respect que pour Aristote.

[3] Ch. 49. 17. et 35. 5.

que ces bêtes sont muettes et stupides ; qu'en doit-on conclure ? Qu'il connaissait parfaitement leur nature ? Cela n'est point évident. J'appréhenderais plutôt qu'on en voulût conclure qu'Adam étant assez simple pour interroger un bœuf comme le plus gros des animaux domestiques, et qu'étant surpris qu'il ne savait pas répondre, il le méprisa et l'appela comme par mepris du nom de *beir* et de *behemoth*.

Seconde objection contre le quatrième article.

Il y a des sentiments prévenants qui sont incommodes et qui font de la peine. Adam était juste et innocent : il ne devait donc pas en être frappé. Il devait donc en toutes rencontres se conduire par raison et par lumière, et non par des sentiments prévenants, semblables à ceux que nous avons présentement.

Réponse.

J'avoue qu'il y a des sentiments prévenants qui sont désagréables et pénibles. Mais ces sentiments ne faisaient jamais de peine au premier homme, parce que dans l'instant qu'ils lui faisaient de la peine, il voulait n'en être plus frappé, et dans le même instant qu'il avait cette volonté, il n'en était plus touché. Ces sentiments ne faisaient que l'avertir avec respect de ce qu'il devait faire ou ne pas faire, ils ne troublaient point sa félicité, ils lui faisaient seulement comprendre qu'il pouvait la perdre, et que celui qui le rendait heureux pouvait le punir et le rendre misérable, s'il lui manquait de fidélité.

Pour se persuader que le premier homme ne sentait jamais de douleur vive, qui le surprît, il n'y a qu'à considérer deux choses. La première, que la douleur est fort légère, lorsque les mouvements auxquels elle est attachée, sont très faibles, puisqu'elle est toujours proportionnée à la force des mouvements qui se communiquent jusqu'à la partie principale du cerveau. La seconde qu'il est de la nature du mouvement de renfermer toujours succession de temps, et qu'il ne peut être violent dans le premier instant qu'il est communiqué à des parties telles que sont les nerfs de notre corps qui sont peu lâches depuis le cerveau jusqu'à la peau. Cela supposé, il est

visible que le premier homme ne sentait jamais de douleur violente qui fût capable de le rendre malheureux, car il pouvait arrêter les mouvements qui la causaient. Mais s'il pouvait les faire cesser dans le même instant qu'ils commençaient leur action, certainement il n'y manquait pas, puisqu'il voulait être heureux, et que l'aversion est naturellement jointe avec le sentiment de la douleur. Outre cela son innocence méritait bien qu'il fût protégé d'une manière particulière.

Adam ne souffrait donc jamais de douleur violente, mais je ne crois pas qu'on soit obligé de dire qu'il n'en sentait pas même de légères, comme serait celle qu'on a, lorsqu'on goûte d'un fruit vert, pensant qu'il est mûr. Sa félicité aurait été bien petite, si elle avait été troublée par si peu de choses ; car la délicatesse est une marque de faiblesse, et le plaisir et la joie sont peu solides, lorsque la moindre chose les dissipe et les anéantit. La douleur ne trouble véritablement le bonheur, que lorsqu'elle est involontaire, et qu'elle subsiste en nous malgré nous. Jésus-Christ était encore heureux sur la croix, quoiqu'il souffrit de très grandes douleurs, parce qu'il ne souffrait rien qu'il ne voulût bien souffrir. Ainsi Adam ne souffrant rien malgré lui, on ne peut pas dire qu'on le fasse malheureux avant son péché, à cause qu'on suppose ici qu'il était averti par des sentiments prévenants, mais respectueux et soumis, de ce qu'il devait éviter pour la conservation de sa vie.

Objection contre le cinquième article.

Adam sentait des plaisirs prévenants ; les plaisirs prévenants sont des mouvements involontaires, donc Adam était agité par des mouvements involontaires.

Réponse.

Je réponds qu'en Adam ses sentiments prévenaient sa raison. J'en ai donné des preuves dans l'article quatrième. Mais je nie qu'ils prévinssent sa volonté, ou qu'ils excitassent en elle quelques mouvements rebelles. Car Adam voulait bien être averti par ses sentiments de ce qu'il devait faire pour la conservation de sa vie, mais il ne voulait jamais être agité malgré lui, car

cela se contredit. De plus lorsqu'il voulait s'appliquer à la contemplation de la vérité, sans la moindre distraction d'esprit, ses sens et ses passions étaient dans un parfait silence. L'ordre le veut ; et c'est une suite nécessaire du pouvoir absolu qu'il avait sur son corps.

Je réponds en second lieu qu'il n'est pas vrai que le plaisir de l'âme soit la même chose que son mouvement et son amour. Le plaisir et l'amour sont des manières d'être de l'âme ; mais le plaisir n'a point de rapport nécessaire à l'objet qui semble le causer, et l'amour a nécessairement rapport au bien. Le plaisir est à l'âme ce que la figure est au corps, et le mouvement est au corps ce que l'amour est à l'âme. Or le mouvement d'un corps est bien différent de sa figure. Je veux que l'âme qui est incessamment poussée vers le bien, avance pour ainsi dire, plus facilement vers lui, lorsqu'elle a un sentiment de plaisir, que lorsqu'elle souffre de la douleur, de même qu'un corps poussé roule plus facilement lorsqu'il a une figure sphérique, que lorsqu'il en a une cubique. Mais la figure d'un corps est différente de son mouvement, et il peut être sphérique et demeurer en repos. Il est vrai que les esprits ne sont pas comme les corps, ils ne peuvent sentir de plaisir sans être en mouvement, parce que Dieu, qui ne les fait et ne les conserve que pour lui, les pousse incessamment vers le bien. Mais cela ne prouve pas que le plaisir soit la même chose dans l'âme que son mouvement; car deux choses, quoique différentes, peuvent se rencontrer toujours l'une avec l'autre [1].

Je réponds enfin, que quand même le plaisir ne serait pas différent de l'amour ou du mouvement de l'âme, celui que le premier homme sentait dans l'usage des biens du corps, ne le portait point à aimer ces corps. Le plaisir porte l'âme vers l'objet qui le cause en elle ; je le veux. Mais ce n'est pas le fruit que nous mangeons avec plaisir, qui cause en nous ce plaisir. Les corps ne peuvent agir dans l'âme et la rendre en quelque manière heureuse : il n'y a que Dieu qui le puisse. C'est par erreur que nous pensons que les corps ont en eux ce que nous sentons à leur occasion. Adam n'était pas assez stupide avant son péché, pour s'imaginer que les corps fussent

[1] Voyez l'éclaircissement sur le 3e ch. du 5e liv. (Note de Malebranche.)

causes de ses plaisirs. Ainsi le mouvement qui accompagnait ses plaisirs ne portait que son corps, et non point son cœur, vers les objets sensibles. Si le plaisir a contribué à la chute du premier homme, ce n'est point en faisant en lui ce qu'il fait présentement en nous. C'est seulement que remplissant ou partageant la capacité qu'il avait de penser, il a effacé ou diminué dans son esprit la présence de son vrai bien et de son devoir.

Objection contre le sixième article.

Quelle apparence que la volonté immuable de Dieu ait été dépendante de celle d'un homme, et qu'en faveur d'Adam il y ait eu des exceptions dans la loi générale de la communication des mouvements ?

Réponse.

Au moins n'est-il point évident, qu'il ne puisse y avoir de telles exceptions. Or il est évident, que l'ordre immuable demande que le corps soit soumis à l'esprit, et il y a contradiction que Dieu n'aime et ne veuille pas l'ordre [1], car Dieu aime nécessairement son Fils, cette sagesse à qui il communique toute sa substance. Donc il était nécessaire, avant le péché du premier homme, qu'il y eût en sa faveur des exceptions dans la loi générale de la communication des mouvements. Cela paraît peut-être abstrait ; voici quelque chose de plus sensible

L'homme, quoique pécheur, a le pouvoir de remuer et d'arrêter son bras, lorsqu'il lui plaît. Donc, selon les différentes volontés de l'homme, les esprits animaux sont déterminés pour produire ou pour arrêter quelques mouvements dans son corps ; ce qui certainement ne se peut faire par la loi générale de la communication des mouvements. Ainsi la volonté de Dieu étant encore aujourd'hui, s'il est permis de parler ainsi, soumise à la nôtre, pourquoi n'aurait-elle pas été soumise à celle d'Adam ? Si pour le bien du corps et pour la société civile, Dieu empêche dans les pécheurs la communication des mouvements,

[1] Dans l'éclaircissement qui regarde la nature des idées, j'expliquerai plus particulièrement ce que c'est que l'*ordre*, et pourquoi Dieu l'aime nécessairement. (Note de Malebranche.)

pourquoi ne l'eût-il pas empêchée en faveur d'un homme juste, pour le bien de son âme, et pour conserver l'union et la société qu'il avait avec lui ? Car Dieu n'avait fait l'homme que pour lui. Comme Dieu ne veut point avoir de société avec les pécheurs, il leur a ôté après le péché le pouvoir qu'ils avaient de quitter, pour ainsi dire, le corps pour s'unir à lui. Mais il leur a laissé le pouvoir d'arrêter ou de changer la communication des mouvements par rapport à la conservation de la vie, et à la société civile, parce qu'il n'a pas voulu détruire son ouvrage, et qu'avant même qu'il l'eût formé, il a eu dessein, selon saint Paul, de le rétablir et de le reformer en Jésus-Christ.

Objection contre le septième article.

L'homme transporte encore présentement son corps de tous côtés, il en remue, comme il lui plaît, toutes les parties dont le mouvement est nécessaire pour la recherche des biens, et pour la fuite des maux sensibles. Et par conséquent il arrête ou change à tous moments la communication naturelle des mouvements, non seulement pour des choses de peu de conséquence, mais encore pour des choses inutiles à la vie et à la société civile, et même pour des crimes qui rompent la société, qui abrègent la vie, et qui déshonorent Dieu en toutes manières. Dieu veut l'ordre, j'en conviens. Mais l'ordre demande-t-il que les lois des mouvements soient violées pour le mal, et qu'elles soient inviolables pour le bien ? pourquoi faut-il que l'homme n'ait pas le pouvoir d'arrêter les mouvements que les objets sensibles produisent dans son corps, puisque ces mouvements l'empêchent de faire le bien, de se rapprocher de Dieu, et de se remettre dans son devoir, et qu'il ait encore le pouvoir de faire tant de mal dans le monde par sa langue, par son bras, et par les autres parties de son corps, desquelles les mouvements dépendent de sa volonté ?

Réponse.

Pour répondre à cette objection, il faut considérer que l'homme ayant péché devait rentrer dans le néant. Car n'étant plus dans l'ordre, et n'y pouvant rentrer, il devait cesser d'être. Dieu

n'aime que l'ordre, le pécheur n'est point dans l'ordre, Dieu ne l'aime donc point. Le pécheur ne peut donc subsister, puisque les créatures ne subsistent que parce que Dieu veut qu'elles soient, et que Dieu ne veut point qu'elles soient, s'il ne les aime [1]. Le pécheur ne peut aussi par lui-même rentrer dans l'ordre, parce qu'il ne peut par lui-même se justifier, et que tout ce qu'il peut souffrir, ne peut égaler son offense. Il devrait donc rentrer dans le néant. Mais comme il n'est pas raisonnable de penser que Dieu fasse un ouvrage pour l'anéantir, ou pour le laisser tomber dans un état pire que le néant, il est évident que Dieu n'aurait point fait l'homme, ni permis son péché qu'il avait prévu, s'il n'avait eu en vue l'incarnation de son Fils, en qui toutes choses subsistent, et par qui l'univers reçoit une beauté, une perfection, une grandeur digne de la sagesse et de la puissance de son auteur [2].

On peut donc considérer que l'homme après son péché est sans réparateur, mais dans l'attente d'un réparateur. Si on le considère sans réparateur, on voit clairement qu'il ne doit point avoir de société avec Dieu, qu'il ne peut pas avoir en lui-même la moindre force pour se rapprocher de Dieu, qu'il faut que Dieu le repousse, pour ainsi dire, lorsqu'il prétend quitter le corps pour s'unir avec lui, c'est-à-dire, que l'homme après son péché doit perdre le pouvoir de se délivrer des impressions sensibles et des mouvements de la concupiscence. Il devrait même être anéanti par les raisons que je viens de dire. Mais il attend un réparateur. Et si on le considère dans l'attente de ce réparateur, on voit bien qu'il doit subsister lui et sa postérité de laquelle ce réparateur doit naître, et dont il doit former son Église, et qu'ainsi il est nécessaire que l'homme après son péché, conserve encore le pouvoir de remuer diversement certaines parties du corps dont les mouvements peuvent être utiles à sa conservation.

Il est vrai que les hommes abusent à toute heure du pouvoir qu'ils ont de produire certains mouvements, et que le pouvoir,

[1] Voyez le 2e et le 5e entretien des *Conversations chrétiennes*, auxquelles j'ai déjà renvoyé. (Note de Malebranche.)

[2] On voit encore ici que l'incarnation du Verbe est le dernier mot, le complément nécessaire de l'optimisme de Malebranche, qui ne sépare jamais la philosophie de la théologie. L'intervention du dogme de l'incarnation est d'ailleurs la seule différence entre son optimisme et celui de Leibniz.

par exemple, qu'ils ont de remuer diversement leur langue, est cause d'un nombre infini de maux. Mais si l'on y prend garde, on verra que ce pouvoir est absolument nécessaire pour entretenir la société, pour se soulager les uns les autres dans les besoins de la vie présente, et pour s'instruire de la religion, qui donne espérance de ce libérateur pour lequel le monde subsiste. Si l'on examine avec soin quels sont les mouvements que nous pouvons produire, on verra clairement que Dieu ne nous a laissé de pouvoir sur notre corps, qu'autant qu'il en faut pour conserver sa vie, et pour entretenir la société civile. Le battement du cœur, par exemple, la dilatation du diaphragme, le mouvement péristaltique des viscères, la circulation des esprits et du sang, et divers mouvements des nerfs dans les passions se produisent en nous sans attendre les ordres de l'âme. Comme ils doivent être à peu près les mêmes dans les mêmes occasions, rien n'oblige Dieu à les soumettre présentement à la volonté des hommes. Mais les mouvements des muscles qui servent à remuer la langue, les bras et les jambes, devant changer à tous moments, selon la diversité presque infinie des objets bons ou mauvais qui nous environnent, il a été nécessaire que ces mouvements dépendissent de la volonté des hommes [1].

Or il faut prendre garde que Dieu agit toujours par les voies les plus simples, et que les lois de la nature doivent être générales [2]; et qu'ainsi nous ayant donné le pouvoir de remuer notre bras et notre langue, il ne doit pas nous ôter celui de frapper un homme injustement ou de le calomnier. Car si nos facultés naturelles dépendaient de nos desseins, il n'y aurait point d'uniformité ni de règle certaine dans les lois de la nature, lesquelles cependant doivent être très simples et très générales, pour être dignes de la sagesse de Dieu et conformes à l'ordre. De sorte que Dieu, en conséquence de ces décrets, aime mieux faire le *matériel* du péché, comme disent les théologiens, ou servir à l'injustice des hommes, comme parle [3] un de ses pro-

[1] Remarquez cette distinction que fait Malebranche entre les mouvements qui dépendent de notre volonté et ceux qui n'en dependent pas, ainsi que l'explication qu'il en donne.

[2] J'ai expliqué au long la Providence dans les *Entretiens sur la métaphysique*, où j'ai déjà renvoyé. (Note de Malebranche.)

[3] Servire me fecistis in peccatis vestris. Isaïe 43. 24. (Note de Malebranche.)

phètes, que de changer ses volontés pour arrêter les désordres des pécheurs. Mais il réserve à se venger de la manière indigne dont on le traite, lorsqu'il lui sera permis de le faire, sans aller contre l'immutabilité de ses décrets, c'est-à-dire, lorsque la mort ayant corrompu le corps des voluptueux, Dieu ne sera plus dans la nécessité qu'il s'est imposée de leur donner des sentiments et des pensées qui y aient rapport.

Objection contre les articles onzième et douzième.

Le péché originel ne rend pas seulement l'homme esclave de son corps et sujet aux mouvements de la concupiscence, il le remplit aussi de vices tout spirituels; non seulement le corps de l'enfant avant son baptême est corrompu, mais encore son âme et toutes ses facultés sont infectées du péché. Quoique la rébellion du corps soit le principe de quelques vices grossiers, tels que sont l'intempérance et l'impudicité, elle n'est point cause des vices purement spirituels, tels que peuvent être l'orgueil et l'envie. Ainsi le péché originel est quelque chose de bien différent de la concupiscence avec laquelle nous naissons, et c'est apparemment la privation de la grâce ou de la justice originelle.

Réponse.

J'avoue que les enfants sont privés de la justice originelle, et je le prouve même lorsque je fais voir qu'ils ne naissent point justes, et que Dieu les hait. Car on ne peut, ce me semble, donner d'idée plus claire de justice et de droiture, qu'en disant qu'une volonté est droite lorsqu'elle aime Dieu, et qu'elle est déréglée lorsqu'elle est tournée vers les corps. Mais si par la justice ou la grâce originelle, on veut entendre certaines qualités inconnues, semblables à celles que l'on dit que Dieu avait répandues dans l'âme du premier homme, pour l'orner et la rendre agréable à ses yeux ; il est encore évident que la privation de cette justice n'est point le péché originel, car à proprement parler, cette privation ne se transmet point. Si les enfants n'ont point ces qualités, c'est que Dieu ne les leur donne pas, et si Dieu ne les leur donne pas, c'est qu'ils en

sont indignes. C'est donc cette indignité qui se transmet et qui est cause de la privation de la justice originelle. Ainsi c'est cette indignité qui est proprement le péché originel.

Or cette indignité consiste, comme je l'ai fait voir, en ce que les inclinations des enfants sont actuellement corrompues, que leur cœur est tourné vers les corps et qu'ils les aiment, est réellement en eux, ce n'est point l'imputation du péché de leur père, ils sont effectivement dans le désordre. De même que ceux qui sont justifiés par Jésus-Christ, dont Adam était la figure, ne sont point justifiés par imputation. Ils sont effectivement rétablis dans l'ordre par une justice intérieure, différente de celle de Jésus-Christ, quoiqu'il n'y ait que Jésus-Christ qui la leur ait méritée.

L'âme n'a que deux rapports naturels ou essentiels, l'un à Dieu, l'autre à son corps. Or il est évident que le rapport ou l'union qu'elle a avec Dieu ne peut la corrompre ou la rendre vicieuse. Donc elle n'est telle dans le moment qu'elle est créée, que par le rapport qu'elle a avec son corps. Ainsi il est nécessaire de dire, ou que l'orgueil et les autres vices qu'on appelle spirituels, se peuvent communiquer par le corps, ou que les enfants n'y sont point sujets dans le moment de leur naissance. Je dis dans le moment de leur naissance, car je ne nie pas que ces mauvaises habitudes ne s'acquièrent facilement. Quoique les pures intelligences n'aient rapport qu'à Dieu, et que dans le moment de leur création elles ne fussent sujettes à aucun vice, neanmoins elles sont tombées dans le désordre. Mais ce n'est que parce qu'elles ont fait un mauvais usage de leur liberté ; et les enfants n'en ont fait aucun usage, car le péché originel n'est point libre.

Mais au fond, je crois que ceux-là se trompent, qui pensen que la rébellion du corps n'est cause que des vices grossiers, tels que sont l'intempérance et l'impudicité, et non de ceux qu'on appelle spirituels, comme l'orgueil et l'envie ; et je suis persuadé qu'il y a une telle correspondance entre les dispositions de notre cerveau et celles de notre âme, qu'il n'y a peut-être point de mauvaise habitude dans l'âme, qui n'ait son principe dans le corps.

Saint Paul en plusieurs endroits appelle la loi, la sagesse, les désirs, et les œuvres de chair, tout ce qui est contraire à

la loi de l'esprit. Il ne parle point de vices spirituels. Il met[1] entre les œuvres de la chair, l'idolâtrie, les hérésies, les dissensions et plusieurs autres vices qu'on appelle spirituels. C'est, selon sa doctrine, suivre les mouvements de la chair, que de se laisser aller à la vaine gloire, à la colère et à l'envie. Enfin il paraît par les expressions de cet apôtre que tout péché vient de la chair, non que la chair le commette, ou que l'esprit de l'homme, sans la grâce ou sans l'esprit de Jésus-Christ, fasse le bien, mais parce que la chair agit sur l'esprit de l'homme de telle manière qu'il ne fait point de mal qu'elle ne l'y ait sollicité. Voici comme parle saint Paul dans l'épître aux Romains : » Je me plais dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur. Mais je vois dans les membres de mon corps une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit et qui me rend captif sous la loi du péché qui est dans les membres de mon corps. » Et plus bas : « Ainsi je suis moi-même soumis à la loi de Dieu selon l'esprit, et à la loi du péché selon la chair. » Il parle de la même manière dans plusieurs autres endroits de ses épîtres. Ainsi la concupiscence ou la rébellion du corps ne porte pas seulement aux vices qu'on appelle charnels ou déshonnêtes, mais encore à ceux qu'on croit être spirituels. Je vais tâcher de le prouver d'une manière sensible.

Lorsqu'une personne se trouve en compagnie, il est ce me semble, certain qu'il se produit machinalement dans son cerveau des traces, et qu'il s'excite dans ses esprits animaux des mouvements qui font naître en son âme des pensées et des inclinations mauvaises. Nos pensées dans ces rencontres ne sont point naturellement conformes à la vérité, ni nos inclinations à l'ordre, elle naissent en nous pour le bien du corps et de la vie présente, à cause que c'est le corps qui les excite. Ainsi elles nous font perdre la présence de Dieu et la pensée de notre devoir, et elles ne tendent qu'à nous faire considérer par les autres hommes, comme dignes de leur affection et de leur estime. Cet orgueil secret qui se réveille en nous dans ces occasions, est donc un vice spirituel, dont la rébellion du corps est le principe.

Par exemple, si les personnes devant qui nous sommes, sont

[1] Aux Gal. ch. 5.

élevées en dignité, l'éclat de leur grandeur nous éblouit et nous abat. Comme les traces que leur présence excite dans notre cerveau, sont quelquefois très grandes, et que les mouvements en sont vifs, elles rayonnent pour ainsi dire dans tout notre corps, elles se répandent sur notre visage et elles y marquent sensiblement le respect et la crainte, et tous nos sentiments les plus cachés. Ces traces agissent ensuite par ces expressions sensibles de nos mouvements intérieurs sur la personne qui nous regarde; elles la disposent à des sentiments de douceur et d'honnêteté par des traces que notre air respectueux ou craintif produisent machinalement dans son cerveau, lesquelles rejaillissant sur son visage, elles y effacent cette majesté qui y paraissait auparavant, et donnent au reste de son corps une posture qui arrête ensuite notre trouble, et qui nous rassure. Ainsi après plusieurs contre-coups de ces expressions sensibles, notre air et nos manières se fixent enfin dans l'état que la personne qui domine sur nous le souhaite.

Or comme tous les mouvements des esprits animaux sont accompagnés des mouvements de l'âme, et que les traces du cerveau sont suivies des pensées de l'esprit, il est évident qu'étant maintenant privés du pouvoir d'effacer ces traces et d'arrêter ces mouvements, nous nous trouvons sollicités par la présence de la personne qui domine sur nous, à entrer dans tous ses sentiments et tous ses désirs, et à nous appliquer entièrement à elle, de même qu'elle est portée à s'appliquer à nous, quoique d'une manière différente. Et c'est pour cela que la conversation du monde réveille et fortifie la concupiscence de l'orgueil, comme les commerces déshonnêtes, la bonne chère, et la jouissance des plaisirs des sens augmentent la concupiscence charnelle, ce qu'il est très nécessaire de remarquer pour la morale.

C'est une chose fort utile qu'il y ait dans le cerveau des traces qui représentent incessamment l'homme à lui-même, afin qu'il ait soin de sa personne ; et qu'il y en ait d'autres qui servent à former et à entretenir la société, puisque les hommes ne sont pas faits pour vivre seuls. Mais l'homme ayant perdu le pouvoir d'effacer ces traces, lorsqu'il le voudrait et qu'il serait à propos, elles le sollicitent sans cesse au mal. Comme il ne peut s'empêcher de se représenter à soi-même, il est inces-

samment excité à des mouvements d'orgueil et de vanité, à mépriser les autres, et à rapporter toutes choses à soi; et comme il n'est pas maître des traces qui le sollicitent à entretenir la société avec les autres, il est agité, comme malgré lui, par des mouvements de complaisance, de flatterie, de jalousie et de semblables inclinations. Ainsi tous ces vices qu'on appelle spirituels viennent de la chair aussi bien que l'impudicité et l'intempérance.

Non seulement il y a dans notre cerveau des dispositions qui excitent en nous des sentiments et des mouvements, par rapport à la propagation de l'espèce et à la conservation de la vie; il y en a peut-être un plus grand nombre qui réveillent en nous des pensées et des passions, par rapport à la société, à nos établissements particuliers, et à ceux de nos amis. Nous sommes unis par la nature à tous les corps qui nous environnent, et par ces corps à toutes les choses qui ont quelque rapport à nous. Or nous ne pouvons y être unis que par certaines dispositions qui sont dans notre cerveau. Ainsi n'ayant point le pouvoir d'empêcher l'action de ces dispositions naturelles, notre union se change en dépendance, et nous devenons sujets par notre corps à toutes sortes de vices.

Nous ne sommes pas de pures intelligences; toutes les dispositions de notre âme produisent quelques dispositions dans notre corps, comme les dispositions de notre corps excitent de pareilles dispositions dans notre âme. Ce n'est pas que l'âme ne puisse absolument rien recevoir que par le corps ; mais c'est que tant qu'elle y est unie, elle ne peut recevoir de changement dans ses modifications, sans que le corps en reçoive aussi lui-même Il est vrai qu'elle peut être éclairée, ou recevoir de nouvelles idées, sans que le corps y ait nécessairement quelque part, mais c'est parce que les idées pures ne sont point des modifications de l'âme, comme je l'ai prouvé ailleurs. Je ne parle que des idées sensibles, car ces idées renferment un sentiment, et tout sentiment est une manière d'être qui meut et intéresse l'âme.

Seconde objection contre les articles onzième et douzième.

Si le péché originel se transmet à cause de la communication qui se rencontre entre le cerveau de la mère et celui de son

enfant, c'est la mère qui est cause de ce péché, et le père n'y a point de part. Cependant saint Paul nous apprend [1], que c'est par l'homme que le péché est entré dans le monde, il ne parle pas seulement de la femme. Donc, etc.

Réponse.

David assure [2] que sa mère l'a conçu dans l'iniquité : et l'Ecclésiastique dit que le péché vient de la femme [3], et que c'est par elle que nous sommes tous sujets à la mort; l'un et l'autre ne parlent point de l'homme. Saint Paul au contraire dit que c'est par l'homme que le péché est entré dans le monde, il ne parle point de la femme. Comment accorder ces témoignages, et lequel des deux de l'homme ou de la femme devrait-on justifier, s'il était nécessaire de justifier l'un ou l'autre? Dans le discours on n'attribue jamais à la femme une chose à laquelle elle n'a point de part, et qui est seulement de l'homme, mais on attribue souvent à l'homme ce qui est de la femme, à cause que le mari en est le chef et le maître. Nous voyons que les évangélistes, et même la sainte Vierge appelle saint Joseph père de Jésus, lorsqu'elle dit à son fils : Voilà votre père et moi qui vous cherchions : « Ecce pater tuus et ego dolentes quærebamus te [4]. Ainsi puisque l'Écriture sainte nous assure que c'est par la femme que nous sommes tous sujets à la mort et au péché, il est absolument nécessaire de le croire, cela ne se peut rejeter sur l'homme seul. Mais quoiqu'elle nous assure en d'autres endroits que c'est par l'homme que le péché est entré dans le monde, il n'y a pas tout à fait une pareille nécessité de le croire, puisqu'on peut attribuer à l'homme ce qui est de la femme. Et si l'on était obligé par la foi d'excuser l'homme ou la femme, il serait plus raisonnable d'excuser l'homme que la femme.

Cependant je crois qu'on doit expliquer à la lettre les passages que je viens de citer, et dire que l'homme et la femme sont

[1] Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, etc. Rom. 5.
[2] In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. Ps. 30.
[3] A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur. Eccl. 25. 23.
[4] Luc. 2. 48.

véritablement causes du péché, chacun à leur manière : la femme en ce que c'est par elle que le péché se communique, comme c'est par elle que l'homme engendre des enfants, et l'homme, parce que son péché est cause de la concupiscence, comme son action l'est de la fécondité de la femme, ou de la communication qui est entre la femme et son enfant.

Il est certain que c'est l'homme qui rend la femme féconde, et par conséquent c'est lui qui est cause de la communication qui se trouve entre le corps de la mère et celui de son enfant, puisque cette communication est le principe de la vie des enfants. Or cette communication ne donne pas seulement aux corps des enfants les dispositions de celui de la mère, elle donne aussi à leur esprit les dispositions de son esprit. Donc on peut dire que c'est par un homme que le péché est entré dans le monde, comme le dit saint Paul; et néanmoins à cause de cette communication, il faut dire aussi que le péché vient de la femme, que c'est par elle que nous sommes tous sujets à la mort, et que notre mère nous a conçus dans l'iniquité, comme il est dit dans d'autres endroits de l'Écriture.

On dira peut-être que, quand même l'homme n'aurait point péché, la femme aurait eu des enfants pécheurs; car ayant elle-même péché, elle avait perdu le pouvoir que Dieu lui avait donné sur son corps ; et ainsi quoique l'homme fût demeuré juste, elle aurait corrompu le cerveau, et par conséquent l'esprit de son enfant, à cause de la communication qu'elle avait avec lui.

Certainement cela ne parait pas vraisemblable, car l'homme juste, sachant ce qu'il fait, ne peut pas donner à une femme cette misérable fécondité d'engendrer des enfants pécheurs. S'il demeure juste, il ne veut avoir des enfants que pour Dieu, et des enfants pécheurs ne peuvent jamais être agréables à Dieu, car je ne suppose point ici de médiateur. Je veux néanmoins qu'en ce cas le mariage n'eût point été rompu, et que l'homme se fût approché de la femme. Mais il est certain que le corps de la femme appartenait à son mari ; ce corps avait été tiré du sien, ce n'était qu'une même chair, « duo in carne una. » Il est encore certain que les enfants appartiennent autant au père qu'à la mère. Cela étant, on ne peut pas se persuader que la femme après son péché eût perdu le pouvoir qu'elle avait sur son corps, si son mari n'eût péché

aussi bien qu'elle. Car si la femme eût été privée de ce pouvoir, le mari demeurant dans l'innocence, il y aurait eu ce désordre dans l'univers, qu'un homme juste aurait eu un corps corrompu et des enfants pécheurs. Or il est contre l'ordre, ou plutôt il y a contradiction, qu'un Dieu juste punisse l'homme lorsqu'il est dans une parfaite innocence. C'est pour cela qu'Ève ne sent point de mouvements involontaires et rebelles incontinent après son péché, elle n'a point encore de honte de se voir nue, elle ne se cache point. Elle s'approche au contraire de son mari quoique nu comme elle, ses yeux ne sont point encore ouverts, elle est comme auparavant la maîtresse absolue de son corps. L'ordre voulait qu'incontinent après son péché, son âme fût troublée par la rébellion de son corps, et par la honte de sa nudité et de celle de son mari, car il n'était pas juste que Dieu suspendît davantage les lois de la communication des mouvements en sa faveur, comme j'ai dit dans l'article septième. Mais parce que son corps est à son mari, et que son mari est encore innocent, elle n'est point punie dans ce corps ; cette punition est différée jusqu'à ce qu'il ait mangé lui-même du fruit qu'elle lui présenta [1]. Ce fut alors qu'ils sentirent l'un et l'autre la rébellion de leur corps, qu'ils virent qu'ils étaient nus, et que la honte les obligea de se couvrir de feuilles de figuier. Ainsi il faut dire qu'Adam est véritablement cause du péché originel et de la concupiscence, puisque c'est son péché qui a privé la femme aussi bien que lui du pouvoir qu'ils avaient sur leurs corps, et que c'est par le défaut de ce pouvoir que la femme produit dans le cerveau de son enfant des traces qui corrompent l'âme dès le moment qu'elle est créée. Néanmoins que ce soit l'homme ou la femme qui ait introduit le péché dans le monde, c'est la même chose selon saint Augustin [2]. « Sive autem à muliere, sive ab Adam dicatur, initium factum esse peccati et per illam omnes mori, utrumque ad primum hominem pertinet : quoniam, sicut novimus mulier ex viro est, et utriusque caro una est. »

[1] Genes. ch. 3.
[2] Aug. de *Pecc.* mor. rem.

Objection contre l'article douzième.

C'est deviner que de dire que la communication du cerveau de la mère avec celui de son enfant, soit nécessaire ou utile à la conformation du fœtus : car il n'y point de communication entre le cerveau d'une poule et de ses poulets, et cependant les poulets se forment parfaitement bien.

Réponse.

Je réponds que, dans le chapitre septième du second livre, j'ai suffisamment démontré cette communication par l'usage que j'en fais pour expliquer la génération des monstres, et certaines marques et appréhensions naturelles. Car il est évident qu'un homme qui tombe en pamoison à la vue d'une couleuvre, à cause que sa mère en a été épouvantée lorsqu'elle le portait dans son sein, ne peut avoir cette faiblesse, que parce qu'il s'est formé autrefois dans son cerveau des traces pareilles à celles qui s'ouvrent lorsqu'il voit une couleuvre, et que ces traces ont été accompagnées d'un pareil accident. Ainsi je ne devine point, car je ne me hasarde pas de déterminer en quoi consiste précisément cette communication. Je crois même que les voies par lesquelles elle se fait, échapperont toujours à l'adresse des plus habiles anatomistes. Je pourrais dire qu'elle se fait par les racines que le fœtus pousse dans le sein de la mère, et par les nerfs dont cette partie de la mère est apparemment remplie. Et en cela je ne devinerais pas plus qu'un homme qui n'ayant jamais vu les machines de la samaritaine, assurerait qu'il y a des roues et des pompes pour y élever l'eau. Cependant je crois qu'il est permis quelquefois de deviner, pourvu qu'on ne veuille point passer pour prophète, et qu'on ne parle point avec trop d'assurance. Je crois qu'il est permis de dire ce qu'on pense, pourvu qu'on ne s'attribue point l'infaillibilité, et qu'on ne domine point injustement sur les esprits par des manières décisives, ou par le secours de quelques termes scientifiques capables d'imposer aux lecteurs peu attentifs. Ce n'est pas toujours deviner que de dire des choses qui ne se voient pas, et qui sont contraires aux préjugés, pourvu qu'on ne dise que des choses qui se

conçoivent bien, et qui entrent facilement dans l'esprit de ceux qui veulent bien entendre raison.

Je dis donc, qu'en supposant les lois générales de la communication des mouvements telles qu'elles sont, il y a bien de l'apparence que la communication particulière du cerveau de la mère avec celui de son enfant est nécessaire, afin que le corps de celui-ci se forme comme il le doit être, ou pour le moins qu'elle est nécessaire, afin que le cerveau de l'enfant reçoive certaines dispositions, qui doivent changer selon les temps, et selon les pays, ainsi que j'ai expliqué dans le même chapitre.

J'avoue qu'il n'y a point de communication entre le cerveau d'une poule et celui d'un poulet qui se forme dans un œuf, et que néanmoins le corps des poulets ne laisse pas de se former parfaitement bien. Mais on doit prendre garde que le poulet est bien plus avancé dans l'œuf, lorsque la poule le pond, que le fœtus lorsqu'il descend dans la matrice. On en doit juger ainsi, puisqu'il faut moins de temps pour éclore des œufs, qu'il n'en faut, par exemple pour des petits chiens, quoique le ventre d'une chienne étant fort chaud, et son sang toujours en mouvement, les chiens dussent être plutôt formés que les œufs éclos, si les poulets n'étaient pas plus avancés dans leurs œufs que les petits chiens dans leurs germes. Or il y a bien de l'apparence que cette formation fort avancée du poulet dans son œuf avant que d'avoir été pondu, a été produite ou réglée par la communication dont je parle.

Je réponds en second lieu, que l'accroissement du corps des oiseaux est peut-être plus conforme aux lois générales du mouvement, que celui des animaux à quatre pieds, et qu'ainsi la communication du cerveau de la mère avec celui de ses petits, n'est pas si nécessaire dans les oiseaux que dans les autres animaux. Car la raison qui rend cette communication nécessaire, est apparemment pour remédier au défaut des lois générales, qui ne suffisent pas dans quelques cas particuliers à la formation ou à l'accroissement des animaux.

Enfin je réponds qu'il n'est pas nécessaire pour la conservation de la vie des oiseaux, qu'il y ait autant de dispositions particulières dans leur cerveau que dans celui des autres animaux; ils ont des ailes pour fuir le mal, et pour attraper leur proie; ils

n'ont point besoin de tous ces ressorts particuliers, qui font le principe de l'adresse et de la docilité de quelques animaux domestiques. Ainsi il n'est pas nécessaire que leur mère en les formant les instruise de beaucoup de choses, ou les rende capables d'en être instruits par une disposition du cerveau propre pour la docilité. Ceux qui dressent les jeunes chiens à la chasse, en trouvent quelquefois qui arrêtent naturellement, à cause seulement de l'instruction qu'ils ont reçue de leur mère, qui a souvent chassé étant pleine. On remarque presque toujours de la différence entre les traces de ces animaux, et qu'il y en a de plus dociles et capables d'une meilleure instruction que les autres de même espèce. Mais je ne pense pas qu'il y ait jamais eu d'oiseau qui ait rien appris d'extraordinaire à ses petits, et qu'une poule, par exemple, ait jamais fait de poussin qui sût faire autre chose que ce qu'ils font tous naturellement. Les oiseaux ne sont donc pas si dociles ni si capables d'instruction que les autres animaux. La disposition de leur cerveau n'est pas ordinairement capable de beaucoup de changements, ils n'agissent pas tant par imitation que quelques animaux domestiques. Les petits canards qu'une poule mène, n'attendent pas son exemple pour se jeter dans l'eau, et les poussins au contraire ne s'accoutument pas à nager, quoique la canne qui les a couvés et qui les conduit nage incessamment. Mais il y a des animaux qui imitent facilement et proprement des mouvements extraordinaires qu'ils voient faire à d'autres. Cependant je ne prétends pas qu'on doive fort s'arrêter à ces dernières réflexions ; elles ne sont pas nécessaires pour établir ce que je prétends.

Seconde objection contre l'article douzième.

C'est encore deviner que d'assurer que la mère avant son péché aurait pu s'entretenir avec son fruit, car il n'y a point de rapport nécessaire entre nos pensées et les mouvements qui se passent dans notre cerveau. Ainsi cette communication du cerveau de la mère au cerveau de l'enfant est inutile.

Réponse.

Il est évident que sans cette communication l'enfant n'aurait pu, sans un miracle particulier, avoir de commerce avec sa mère, ni la mère avec son enfant. Or avant le péché l'ordre voulait que la mère fût avertie de tous les besoins corporels de son enfant, et que l'enfant n'ignorât pas les obligations qu'il avait à ses parents. Donc puisque toutes choses eussent été dans l'ordre avant le péché, et que Dieu agit toujours d'une manière conforme à l'ordre, la mère et l'enfant eussent eu quelque commerce par le moyen de cette communication.

Pour comprendre en quoi ce commerce aurait pu consister, il faut se souvenir que la liaison des traces du cerveau avec les idées de l'âme, se peut faire en plusieurs manières, ou par la nature, ou par la volonté des hommes, ou par quelque autre manière, ainsi que je l'ai expliqué dans le second livre [1].

Lorsqu'on regarde un carré, ou l'air d'une personne qui souffre quelque douleur, on a dans l'esprit l'idée d'un carré, ou celle d'une personne affligée, cela est général à toutes les nations, et la liaison qui est entre ces idées et ces traces est naturelle. Lorsqu'un Français entend prononcer ou qu'on lit ce mot, *carré*, il a aussi l'idée d'un carré, mais la liaison qui est entre le son ou les caractères de ce mot et son idée, n'est point naturelle, elle n'est point aussi générale à tous les hommes. Je dis donc que la mère et l'enfant auraient eu naturellement commerce entre eux sur toutes les choses qui se peuvent représenter à l'esprit par les liaisons naturelles. Que si sa mère, par exemple, eût vu un carré, l'enfant l'aurait vu aussi, et que si l'enfant se fût imaginé quelque figure, il aurait aussi réveillé la trace de la même figure dans l'imagination de sa mère. Mais la mère et l'enfant n'auraient point eu naturellement de commerce entre eux sur des choses purement spirituelles, ni même sur des choses corporelles, lorsqu'ils les auraient conçues sans faire usage de leurs sens ou de leur imagination. La mère aurait pensé à Dieu, elle aurait entendu ou lu ce mot *carré*, ou quelque autre semblable, sans que l'enfant eût pu découvrir quelle pensée elle aurait eue, si ce n'est qu'avec le temps elle

[1] Ch. 5. de la 2e part.

eût pu établir avec lui un nouveau commerce d'idées intellectuelles, à peu près comme font les nourrices, lorsqu'elles apprennent à parler à leurs enfants. J'explique et je prouve ces choses.

Il me semble que j'ai assez prouvé par l'explication que j'ai donnée de la cause des aversions héréditaires, et des marques que l'on tire de sa naissance, que les traces des mères se communiquent à leurs enfants. Or les traces des choses corporelles, sont inséparables de leurs idées. Donc ces idées se communiquent aussi, et les enfants voient, sentent, imaginent les mêmes choses que leurs mères. C'est maintenant malgré eux qu'ils sentent ce que sentent leurs mères; mais s'ils n'étaient point pécheurs, ils auraient le pouvoir d'empêcher lorsqu'ils le voudraient, l'effet de la communication qu'ils ont avec leurs mères.

Ils pourraient même réveiller dans leur cerveau les traces qu'ils auraient reçues d'elles, par la même raison que nous imaginons ce qui nous plaît, lorsque nous n'avons point de sentiments trop vifs. Cela supposé, il est évident que lorsque la mere serait attentive à son enfant, elle pourrait découvrir par une espèce de contre-coup, s'il recevrait ou non l'impression qu'elle exciterait en lui, et même les autres choses auxquelles il penserait. Car de même que la mère ne pourrait ébranler les fibres de son cerveau, sans que ceux de l'enfant en reçussent l'impression, l'enfant ne pourrait aussi arrêter cet ébranlement, ou en exciter quelque autre, sans que la mère en fût avertie par quelque légère impression, pourvu qu'elle s'y rendit parfaitement attentive par le pouvoir qu'elle aurait de faire cesser tout autre bruit que celui que son enfant exciterait en elle. Ainsi il faut demeurer d'accord que la mère et l'enfant auraient eu ensemble quelque commerce avant le péché, ou nier le rapport du cerveau de l'un au cerveau de l'autre, ou le pouvoir de l'âme sur le corps, tel que je l'ai établi auparavant. Cela parait evident, quoique l'imagination s'en effarouche et que les préjugés s'y opposent. Il est vrai que ce commerce n'aurait été d'abord que pour les choses qui tombent sous les sens et sous l'imagination, les enfants ne tenant à leur mère que par le corps, il n'est pas absolument nécessaire qu'ils reçoivent par elles d'autres idées que celles des objets sensibles. Car leur âme étant étroitement unie à Dieu, si on les considère sans péché, ils re-

çoivent immédiatement de lui toutes les idées qui n'ont point de rapport au corps. Mais comme on peut avec le temps attacher les idées les plus abstraites à des choses sensibles qui n'y ont point de rapport, le commerce des mères avec leurs enfants, se fût apparemment bientôt étendu aux choses les plus spirituelles, si elles se fussent efforcées de s'entretenir avec eux sur ces matières.

Je sais bien que ce que je dis ici ne paraîtra pas fort raisonnable à la plupart des hommes, et que ceux-mêmes qui combattent contre les préjugés et contre l'effort continuel des impressions sensibles, seront surpris de la nouveauté de cette pensée. Mais si on fait une sérieuse réflexion sur la manière dont un maître instruit son disciple, si l'on considère de combien de différents moyens il est obligé de se servir pour lui découvrir les idées qu'il a des choses, les comparaisons qu'il en fait, les jugements qu'il en porte, et les autres dispositions de son esprit à leur égard, on verra que sans le péché les mères auraient eu bien plus de facilité à découvrir leurs pensées, et leurs dispositions intérieures à leurs enfants, que les maîtres à leurs disciples, pourvu que l'on suppose seulement que les traces du cerveau des mères s'impriment dans celui de leurs enfants, ce qui est, ce me semble, assez évident par tout ce que je viens de dire. Car enfin il est visible que la parole et tous les signes extérieurs dont nous nous servons pour exprimer nos pensées aux autres hommes, n'ont l'effet que nous souhaitons, que parce qu'ils impriment dans le cerveau de ceux qui nous écoutent, les mêmes traces, et qu'ils excitent les mêmes émotions d'esprits, qui accompagnent nos idées et notre disposition intérieure à leur égard

Objection contre l'article dix-septième, et ceux qui le suivent.

Il y a de la témérité à dire que les enfants dans le baptême sont justifiés par des mouvements actuels de leur volonté vers Dieu. Il ne faut point donner d'ouverture à des opinions nouvelles : cela n'est propre qu'à faire du bruit.

Réponse.

Je demeure d'accord qu'il ne faut point dire positivement que les enfants soient justifiés par des actes formels de leur volonté. Je crois que l'on n'en sait rien, et il ne faut assurer positivement que ce que l'on sait. Je crois même que l'habitude de leur charité n'a été précédée d'aucun acte d'amour de Dieu. Mais comme il n'y a que trop de gens qui sont portés à croire que la justification des enfants n'est qu'extérieure et par *imputation*, à cause, disent-ils, qu'ils sont incapables de former aucun acte d'amour de Dieu, je crois qu'il est à propos de leur faire voir que ce n'est que par préjugé qu'ils sont dans ce sentiment. Car les préjugés des hommes à l'égard des enfants sont tels, qu'on s'imagine ordinairement, qu'ils ne pensent point dans le sein de leur mère et dans leurs premières années, et même qu'ils sont absolument incapables de penser [1]. On croit qu'ils n'ont point encore en eux-mêmes les idées des choses; que ce sont les maîtres qui les leur inspirent dans le discours, et que s'ils ont quelques inclinations, elles ne sont point de même nature que les nôtres, et qu'elles ne peuvent les porter jusqu'au souverain bien. La plupart des hommes ne comprennent point distinctement que l'âme des enfants est comme celle des personnes avancées en âge, qu'elle ne se fortifie et ne se perfectionne pas comme le corps, et que si elle était délivrée pour un moment de l'impression que le corps fait sur elle, et mue par la délectation de la grâce, elle serait en ce moment plus éclairée et plus pure que celle des plus grands saints, qui ressentent toujours dans leur esprit et dans leur cœur quelques effets de la concupiscence.

On regarde communément la concupiscence comme si elle était naturelle; on ne pense pas toujours qu'elle est une suite du péché. Ainsi on juge, sans y penser, que la stupidité des enfants est une suite nécessaire de la faiblesse de leur corps, de la jeunesse de leur âge, et même de l'incapacité de leur esprit. Or ce jugement ou ce préjugé se représente sans cesse

[1] Nous avons déjà eu occasion de remarquer dans les notes sur la *Recherche* que d'après Malebranche, le fœtus pense dans le ventre de la mère. Il l'affirme ici d'une manière encore plus explicite.

à l'esprit, et il le préoccupe de telle manière qu'il l'empêche d'examiner la chose en elle-même. Ainsi ceux qui ont parlé de l'effet du baptême dans les siècles passés, n'ont point expliqué la régénération des enfants par des mouvements actuels de leur cœur : non qu'ils aient jugé par de fortes raisons que cela n'était pas possible, car il ne paraît pas de leurs ouvrages qu'ils l'aient seulement examiné. Mais (comme il paraît assez,) parce qu'ils l'ont supposé ainsi, et qu'ils ne se sont presque pas avisés d'en douter, ou peut-être parce qu'ils n'ont pas voulu donner une explication qui eût choqué les préjugés, dans un temps où l'on ne s'efforçait pas de s'en délivrer, autant qu'on le fait présentement.

Mais si l'on regarde la nécessité qu'il y a de donner une explication plus précise, que celle, par exemple, que donne saint Augustin en quelques endroits, laquelle favorise [1] l'*imputation*, quoique ailleurs il parle d'une manière qui ne la favorise [2] pas. Si on considère que l'*imputation* est fort commode, qu'il semble en ce cas qu'elle ait été reçue par quelques anciens théologiens [3] très orthodoxes, et qu'elle est même absolument nécessaire pour ceux qui nient, quoique sans raison les habitudes de l'âme (et en même temps ils nient que les enfants soient capables d'amour actuel), lesquels il est peut-être bon de contenter, si on le peut. Enfin, si l'on veut avoir égard à l'équité naturelle qui défend de condamner des intentions secrètes, on pourra peut-être juger que ce que je dis n'est pas vraisemblable, mais je ne crois pas qu'on puisse trouver mauvais que je le dise dans le dessein que j'ai de contenter les esprits, même les plus fâcheux, sur les difficultés qu'ils ont touchant la transmission et la rémission du péché originel, parce que la nécessité d'un médiateur et toute la religion supposent la corruption de notre nature par ce péché.

[1] Lib. 1. de Nup. ch. 25. 26. 27. et in Jul. liv. 6. c. 1, et ailleurs.
[2] Ep. 21. I. de peccatorum meritis. c. 19. et alibi.
[3] Innoc. 3. in Decret de Baptismo et ejus effectu. Capite majores. Et in Conc. Viennensi Generali 15. sous Clément V. (Notes de Malebranche.)

IXe ÉCLAIRCISSEMENT

SUR LE TROISIÈME CHAPITRE DE LA TROISIÈME PARTIE DU SECOND LIVRE

Dans lequel je parle de la force de l'imagination des auteurs et principalement de Tertullien [1].

Comme je suis convaincu que le principe le plus général et le plus fécond des erreurs qui se rencontrent dans les sciences, et principalement dans la morale, est l'impression que les imaginations vives font sur l'esprit des hommes, qui se conduisent plutôt par machine que par raison, j'ai cru que je devais faire sentir cette vérité en toutes les manières qui pourraient réveiller les esprits de leur assoupissement à son égard. Et parce que les exemples nous frappent vivement, surtout lorsqu'ils ont quelque chose de grand et d'extraordinaire, j'ai pensé que les noms illustres de Tertullien, de Sénèque, et de Montaigne seraient capables d'exciter l'attention des lecteurs, et de les convaincre sensiblement de cette domination contagieuse de l'imagination sur la raison. Car enfin, si des paroles toutes mortes, et qui ne sont point animées par l'air et les manières sensibles de ces fameux auteurs, ont encore plus de force que la raison de certaines gens, si le tour de l'expression qui ne donne qu'une faible idée de l'action sensible, que l'imagination répand vivement sur le visage, et sur le reste du corps de ceux qui sont pénétrés de ce qu'ils disent, est capable d'agiter, de pénétrer et de convaincre une infinité de personnes, certainement on doit demeurer d'accord qu'il n'y a rien de plus dangereux que d'écouter avec respect les personnes dont l'imagination est forte et vive. Car leur air et leur manière est un langage naturel si fort et si convaincant, ils savent passionner si vivement toutes choses, qu'ils soulèvent presque toujours les sens et les passions contre la raison, et qu'ils répandent, pour ainsi dire, la conviction et la certitude dans tous ceux qui les regardent.

J'avais bien prévu, en apportant ces grands exemples, que

[1] Tertullien étant en grand honneur auprès de quelques théologiens et fréquemment cité par les prédicateurs les plus renommés et entre autres par Bossuet, Malebranche croit devoir se justifier de ses attaques contre son mauvais goût et ses écarts d'imagination.

je ne guérirais pas tous ceux qui auraient été frappés d'étonnement et d'admiration à la lecture de ces trois fameux auteurs. Il n'est pas nécessaire de connaître beaucoup l'homme, pour savoir que les blessures que le cerveau a reçues, se guérissent plus difficilement que celles des autres parties du corps, et qu'il est plus facile de fermer une plaie qui n'est point exposée à l'action de quelque corps qui la puisse renouveler, que de guérir parfaitement certains préjugés qui se justifient à tous moments par des raisons qui paraissent d'autant plus vraisemblables qu'elles sont plus sensibles.

Il est très difficile de fermer exactement les traces du cerveau, parce qu'elles sont exposées aux cours des esprits, et qu'elles peuvent être incessamment renouvelées par une infinité de traces qu'on peut appeler accessoires. Ces sortes de blessures ne peuvent ordinairement se guérir ou se rejoindre, que lorsque le cerveau en ayant reçu d'autres plus profondes et qui leur sont opposées, il se fait une forte et continuelle révolution dans les esprits. Car on ne doit pas croire qu'un préjugé soit entièrement guéri, dès qu'on se l'imagine, à cause qu'on n'en n'est point actuellement frappé. Un préjugé n'est entièrement guéri, que lorsque la trace est bien rejointe, et non pas dès que les esprits commencent à n'y prendre plus leur cours pour quelque raison particulière.

Je savais donc bien que ceux qui avaient été abattus et renversés par la force et les mouvements de Tertullien, enlevés et éblouis par la grandeur et les beautés de Sénèque, gagnés et corrompus par les manières libres et naturelles de Montaigne, ne changeraient pas de sentiment après la lecture de quelques pages de mon livre. Je jugeais au contraire qu'ils auraient du chagrin de ce que j'aurais tâché de dissiper l'enchantement qui les charme.

Mais comme j'espérais que ces exemples seraient utiles à mon dessein, pour les raisons que je viens de dire, j'ai cru que je devais avoir plus d'égard à l'utilité de plusieurs personnes qui ne sont point préocupées, qu'au chagrin de quelques particuliers que je jugeais bien devoir critiquer la liberté que j'ai prise. Je considérais qu'il y a peu de personnes si fort prévenues d'estime pour ces auteurs, qu'il n'y ait encore quelque espérance de retour vers la raison. Je jugeais enfin que n'y

ayant peut-être personne de préoccupé à l'égard de tous les trois ensemble, à cause de la diversité du caractère de leurs imaginations, les plus entêtés même trouveraient que j'ai raison en bien des choses.

Je sais le respect que je dois avoir pour les ouvrages de Tertullien, tant à cause des sujets qu'il traite, qu'à cause de l'approbation qu'ils ont eue de plusieurs personnes qui doivent en savoir juger. Et j'ai suffisamment fait connaître cette disposition de mon esprit par les choses que j'en ai dites, et par la qualité du livre de *Pallio*, duquel seul j'ai parlé avec liberté, quoiqu'il y en eût eu d'autres qui eussent peut-être été plus propres à mon dessein.

Mais après tout, je ne crois pas que le temps doive changer ou grossir les idées des choses, que toutes les antiquités soient vénérables, et que de fausses raisons et des manières extravagantes soient dignes de respect, à cause qu'elles sont au monde longtemps avant nous. Je ne pense pas qu'on doive recevoir des obscurités affectées comme des mystères sacrés, des saillies d'imagination comme des lumières éclatantes, les chaleurs de l'Afrique qui agissent dans un esprit naturellement plein d'ardeur, comme des mouvements de l'esprit prophétique qui ne peut annoncer que des vérités sublimes.

Je sais bien que ceux-mêmes qui ont le plus de respect pour les ouvrages de Tertullien, demeurent d'accord de tout ceci, et qu'ils sont trop équitables pour soutenir les dérèglements de l'imagination contre la raison. Mais peut-être qu'ils sont comme ces personnes judicieuses qui aiment extrêmement la vérité, et qui cependant ne laissent pas d'être sensibles aux manières. Car j'en ai vu souvent quelques-uns si enchantés par quelques expressions fortes, vives, grandes et magnifiques de Tertullien, qu'après leur avoir prouvé que cet auteur était peu judicieux et peu raisonnable, ils ne faisaient que me les répéter, comme pour me gagner et pour me surprendre.

J'avoue que Tertullien a des expressions extrêmement fortes et hardies, et qu'elles produisent dans l'esprit des images très vives et très animées, et c'est justement à cause de cela que je le prends pour exemple, que les imaginations fortes ont beaucoup de pouvoir pour agiter et pour convaincre par impression. Ainsi ceux qui me font ces sortes d'objections, confirment mon sen-

timent, lorsqu'ils le combattent. La préocupation et l'estime qu'ils ont pour Tertullien justifie ma conduite. Les citations fréquentes et les grands mots qu'ils en alléguent, prouvent ce que je dis. Car on ne cite presque jamais dans le discours des raisonnements entiers de cet auteur, mais on en cite souvent des expressions fortes et vives, afin d'éblouir, d'émouvoir et de convaincre par impression sensible.

On ne doit pas ce me semble s'imaginer que je veuille m'ériger en censeur de tant de grands hommes [1] qui citent Tertullien à tous moments dans la chaire et ailleurs. Ils ont leurs raisons dans l'examen desquelles je n'entre point, et je ne dois point y entrer. Il me semble que ce que j'ai dit de cet auteur est évident. Que chacun tire ses conséquences selon ses lumières, sans m'attribuer des pensées que je n'ai pas. Ceux qui veulent pénétrer dans les desseins des autres, se forment souvent des fantômes qui ne ressemblent qu'à eux-mêmes; car nous avons de coutume de répandre, pour ainsi dire, sur les autres la malignité de nos passions. Nous jugeons de tout par rapport à nous et ceux qui me condamnent se jugent peut-être eux-mêmes, quoiqu'ils n'y fassent pas de réflexion. Mais, si on veut que je me déclare sur les citations de Tertullien, je demeure d'accord qu'on a droit de s'en servir pour plusieurs raisons, et même qu'elles sont quelquefois très utiles pour rendre plus sensibles certaines vérités de pratique, qui sont stériles et infructueuses, tant qu'elles sont dans le plus secret de la raison, et qu'elles ne nous donnent point de mouvements contraires à ceux que les biens du corps excitent en nous.

Cependant je ne trouve pas fort déraisonnable le sentiment de ceux qui croient qu'on ne doit citer les auteurs par leur nom, que lorsqu'ils sont infaillibles, et qu'excepté dans les choses où la raison n'a point de part, ou dans lesquelles l'autorité doit avoir lieu, on ne doit jamais citer personne. Telle était autrefois la coutume des Pères. Saint Cyprien n'a jamais cité Tertullien, quoiqu'il ait pris beaucoup de choses de lui. Et s'il est vrai ce que saint Jérôme rapporte de ce saint évêque, par ouï-dire, que parlant de Tertullien, il l'appelait son maître, il faut que le nom de Tertullien n'eût pas grande autorité, ni

[1] Il fait sans doute principalement allusion à Bossuet.

ses expressions la force qu'elles ont maintenant sur les esprits, ou que saint Cyprien suivit la coutume de son temps avec une rigueur bien surprenante. Car c'est une chose fort étrange qu'un tel disciple n'ait point parlé de son maître dans aucun de ses ouvrages.

On se sert ordinairement de cette histoire de saint Jérôme pour défendre Tertullien, et l'on m'a dit quelquefois que j'avais tort de parler comme j'avais fait d'un homme que saint Cyprien appelait son maître. Mais je ne sais si saint Jerôme n'aurait point été trop facile à ajouter foi à ce qui faisait à l'honneur de Tertullien [1]. Il semble qu'il ait eu un peu trop d'inclination pour lui, puisqu'il a excusé en quelque manière sa chute, en rejetant son hérésie sur l'envie que le clergé de Rome lui portait, et sur les mauvais traitements qu'il en avait reçus. Mais, si cette histoire qui n'est fondée que sur ce que saint Jérôme a ouï dire à une seule personne, est vraie, j'avoue que je ne comprends pas le silence que saint Cyprien observe dans ses écrits à l'égard de Tertullien. Ce silence du disciple cache apparemment quelque mystère qui n'est pas avantageux au maître. Et si l'histoire aussi bien que les propres ouvrages de Tertullien ne faisaient pas assez connaître qu'il n'est pas tout à fait digne de la grande estime que bien des gens ont pour lui, je ne sais si la conduite de saint Cyprien, son silence, son style, ses manières, ne suffiraient pas pour la diminuer, et pour faire penser que peut-être la réputation de cet auteur n'était pas trop bien établie, dans l'Afrique même qui lui devait être plus favorable qu'un pays aussi tempéré qu'est le nôtre.

La France et l'Afrique produisent des esprits bien différents. Le génie des Français étant naturel, raisonnable, ennemi de toutes les manières outrées, il est étrange qu'il y en ait parmi eux de passionnés pour un auteur qui n'étudie et qui ne suit point la nature, et qui au lieu de consulter sa raison, se laisse souvent emporter par ses fougues à des expressions tout à fait obscures, monstrueuses et extravagantes.

Mais c'est peut-être que l'imagination a tant de force qu'elle affaiblit la raison, et qu'elle change même la nature. En effet

[1] Invidia posteà, et contumeliis Clericorum Romanæ Ecclesiæ, ad Montani dogma delapsus, in multis libris novæ Prophetiæ meminit. Hieron. in catalogo de script. Eccl. (Note de Malebranche.)

un homme passionné nous trouble, et change presque toujours la situation naturelle de notre imagination pour la conformer à la sienne. Et alors il n'y a point de mouvement qui ne paraisse naturel, point d'expression qui ne soit agréable, point de galimatias qui ne convainque, car on n'examine rien sérieusement. Or comme les passions se justifient, et que les imaginations déréglées ne se plaisent que dans leur dérèglement, on ne peut juger sainement des choses, tant que le cerveau conserve l'impression violente qu'il a reçue. Il n'y a point d'homme passionné qui ne soit incessamment sollicité à justifier la passion qui l'anime, il n'y a point d'homme troublé qui ne se plaise dans son trouble. Car si ceux qui s'imaginent être devenus coqs, loups, bœufs, se plaisent extrêmement dans les actions que ces animaux ont accoutumé de faire, quoiqu'elles soient tout à fait contraires à la nature de l'homme, on peut bien juger que nous n'avons garde de condamner les manières de ceux, qui par la contagion de leur imagination nous ont en quelque manière rendus semblables à eux; car en les condamnant, nous sentons que nous nous condamnerions nous-mêmes.

Il y a une raison fort particulière, qui fait que certains savants font gloire d'être partisans de Tertullien, et qu'ils témoignent pour cet auteur un respect extraordinaire. C'est l'obscurité qu'il affecte comme une des principales règles de la rhétorique.

On appelle présentement galimatias toutes les expressions vides de sens, et toutes les manières de parler obscures et embarrassées, mais il y a eu des gens qui[1] ont regardé l'obscurité comme un des plus grands secrets de l'éloquence; parmi eux l'art de persuader consistait en partie à se rendre inintelligible.

Si ceux qui parlent en public avaient toujours des idées claires et distinctes des vérités qu'ils prétendent persuader, et s'ils ne parlaient qu'à des personnes capables d'une attention suffisante pour les comprendre, le précepte d'affecter l'obscurité dans le discours serait extravagant en toutes manières. Mais quoique ce précepte soit absolument contre la raison, on peut dire qu'il est assez proportionné au génie de la plupart des hommes, non

[1] Voyez Quintilien *Inst. Orat.* I. 8. ch. 2. (Note de Malebranche.)

seulement parce qu'il met à couvert l'ignorance de ceux qui parlent, mais encore parce que l'obscurité mystérieuse excite en bien des personnes des sentiments qui les disposent à se soumettre et à se laisser convaincre.

L'expérience fait assez voir que la plupart des hommes estiment ce qu'ils ne comprennent pas, qu'ils révèrent comme des mystères tout ce qui les passe, et qu'ils trouvent qu'un orateur a fait des merveilles, lorsqu'il les a éblouis par des manières éclatantes et par un langage d'imagination dans lequel la raison n'a point de part.

L'inclination que les hommes ont pour la grandeur, est plus forte que celle qu'ils ont pour la vérité. Ainsi le galimatias pompeux qui persuade par impression est mieux reçu que de purs raisonnements, qui ne peuvent persuader que par leur évidence. L'évidence ne s'acquiert que par des réflexions qui coûtent toujours quelque peine à ceux qui les font ; mais la conviction sensible se répand dans l'âme et la pénètre d'une manière très agréable.

Le bien qui seul est capable de nous satisfaire, est tout ensemble infini et inaccessible, et les expressions grandes et obscures en portent le caractère. De sorte que l'obscurité excitant nos désirs, comme la grandeur excite notre admiration et notre estime, ces expressions nous gagnent par les mouvements qu'elles produisent en nous.

Lorsqu'on sait, ou qu'on croit savoir un auteur obscur et difficile, on s'estime plus que ceux qui ne le savent pas ; on les regarde quelquefois comme des ignorants. La peine qu'on a prise pour l'entendre, nous intéresse dans sa défense. On justifie ses études lorsqu'on le révère, et qu'on le fait révérer aux autres. Et comme on se justifie avec plaisir, on ne doit pas manquer de le louer et de le défendre avec empressement et avec des manières vives et sensibles.

Ces raisons, et quelques autres moins fortes, suffisent, ce me semble, pour faire comprendre que l'obscurité de Tertullien ne lui est pas désavantageuse dans l'esprit de quelques personnes, et qu'apparemment ils n'auraient jamais eu tant d'admiration pour lui, si les vérités qui sont répandues dans ses ouvrages y étaient réduites à leurs plus simples et plus claires idées.

On réduit toujours les rapports et les vérités mathématiques

à leurs *exposants*, c'est-à-dire, aux termes les plus simples qui les expriment, et on les dégage de tout ce qui peut les embarrasser et les obscurcir; car les géomètres aiment la vérité toute pure, ils ne veulent point convaincre par impression, mais par évidence et par lumière. Que deviendraient beaucoup de pensées de Tertullien, si on les avait réduites à leurs exposants selon les règles des logiciens géomètres, et si on les avait ainsi dépouillées de ce faste sensible qui éblouit la raison? On en doit faire l'expérience, si on veut juger solidement des raisonnements de cet auteur.

Je ne prétends pas toutefois que Tertullien ait dû écrire en géomètre. Les figures qui expriment nos sentiments et nos mouvements, à l'égard des vérités que nous exposons aux autres, sont absolument nécessaires. Et je crois que principalement dans les discours de religion et de morale, l'on doit se servir d'ornements qui fassent rendre à la vérité tout le respect qui lui est dû, et de mouvements qui agitent l'âme et la portent à des actions vertueuses. Mais on ne doit pas couvrir d'ornements un fantôme sans corps et sans réalité, on ne doit pas exciter de mouvements inutiles, et si l'on veut imprimer avec effort dans ceux qui nous écoutent la conviction et la certitude, il faut que cette conviction se rapporte à quelque chose de vrai et de solide. Il ne faut pas convaincre, ni se laisser convaincre, sans savoir évidemment, distinctement, précisément de quoi on convainc, ou de quoi on est convaincu. Il faut savoir ce qu'on dit, il faut savoir ce qu'on croit. Il ne faut aimer que la vérité et la lumière, et ne pas frapper les autres d'aveuglement après nous en être laissé frapper nous-mêmes.

Xe ÉCLAIRCISSEMENT

SUR LA NATURE DES IDÉES

Dans lequel j'explique comment on voit en Dieu toutes choses, les vérités et les lois éternelles [1].

J'espérais que les choses que j'ai dites de la nature des idées, suffiraient pour faire comprendre que c'est Dieu qui nous

[1] Cet éclaircissement est d'une grande importance pour l'intelligence com-

éclaire ; mais j'ai reconnu par expérience qu'il y a bien des personnes qui ne sont pas capables d'une attention assez forte pour concevoir les raisons que j'ai données de ce principe. Ce qui est abstrait, est incompréhensible à la plupart des hommes; c'est le sensible qui les réveille, et qui fixe et soutient la vue de leur esprit. Ils ne peuvent considérer, et par conséquent ils ne peuvent comprendre ce qui ne tombe point sous les sens ni sous l'imagination. C'est une chose que j'ai dite souvent et que je ne saurais trop répéter.

Il est évident que les corps ne sont point visibles par eux-mêmes, qu'ils ne peuvent agir sur notre esprit, ni se représenter à lui. Cela n'a pas besoin de preuve, cela se découvre d'une simple vue, sans qu'il soit besoin de raisonner, car la moindre attention de l'esprit à l'idée claire de la matière suffit pour le découvrir. Cela est infiniment plus certain, qu'il n'est certain que les corps se communiquent de leur mouvement lorsqu'ils se choquent. Mais cela n'est certain qu'à ceux qui font taire leurs sens pour écouter leur raison. Ainsi tout le monde croit, quoique sans preuve solide, que les corps se poussent les uns les autres, parce que les sens le disent, mais on ne croit pas que les corps sont par eux-mêmes entièrement invisibles, et incapables d'agir dans l'esprit, parce que les sens ne le disent pas, et qu'ils semblent dire le contraire.

Il y a cependant quelques personnes dont la raison ferme et assurée s'élève jusqu'aux vérités les plus abstraites; ils les contemplent avec attention, et ils résistent à l'impression de leurs sens et de leur imagination avec beaucoup de courage. Mais peu à peu le corps appesantissant l'esprit, ils retombent ; ces idées se dissipent, et l'imagination en ayant excité de plus vives et de plus sensibles, ces premières ne ressemblent plus qu'à des spectres dont on se défie, et dont on appréhende l'illusion.

Nous entrons facilement en défiance des personnes ou des choses qui ne nous sont pas familières, et qui ne nous ont point fait goûter quelque plaisir sensible; car c'est le plaisir qui gagne le cœur, et c'est la familiarité qui ôte le trouble et l'inquiétude de l'esprit. Ainsi ceux qui ne sont point accoutumés

plète de la théorie de la vision en Dieu et résume tous les développements que Malebranche lui a donnés dans les ouvrages postérieurs à la *Recherche*.

aux vérités métaphysiques et abstraites, sont extrêmement portés à croire qu'on ne travaille qu'à les séduire, lorsqu'on a dessein de les éclairer. Ils regardent avec défiance et avec une espèce d'horreur ou de dégoût, les idées qui n'ont rien d'agréable et de sensible, et l'amour qu'ils ont pour le repos et pour la félicité, les délivre bientôt d'une vue qui les trouble et qui ne paraît pas capable de les contenter.

Si la question que j'examine n'était pas de la dernière conséquence, les raisons que je viens de dire, et quelques autres qu'il n'est pas nécessaire de rapporter, m'obligeraient à n'en pas parler davantage, car je prévois bien que tout ce que je pourrai dire sur ce sujet, n'entrera jamais dans l'esprit de certaines gens. Mais ce principe, qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, et qu'il ne nous éclaire que par la manifestation d'une raison ou d'une sagesse immuable et nécessaire, me paraît si conforme à la religion, que dis-je ? si absolument nécessaire pour donner à quelque vérité que ce puisse être, un fondement certain et inébranlable, que je me crois indispensablement obligé de l'expliquer et de le soutenir autant qu'il me sera possible. J'aime mieux qu'on m'appelle visionnaire, qu'on me traite d'illuminé, et qu'on dise de moi tous ces bons mots que l'imagination, qui est toujours railleuse dans les petits esprits, a de coutume d'opposer à des raisons qu'elle ne comprend pas, ou dont elle ne peut se défendre, que de demeurer d'accord que les corps soient capables de m'éclairer, que je sois à moi-même mon maître, ma raison, ma lumière ; et que pour m'instruire solidement de toutes choses, il suffise que je me consulte moi-même ou des hommes qui peut-être peuvent faire grand bruit à mes oreilles, mais certainement qui ne peuvent répandre la lumière dans mon esprit. Voici donc encore quelques raisons pour le sentiment que j'ai établi dans les chapitres sur lesquels j'écris ceci.

Il n'y a personne qui ne convienne que tous les hommes sont capables de connaître la vérité ; et les philosophes même les moins éclairés, demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine *raison* qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent *animal* RATIONIS *particeps* ; car il n'y a personne qui ne sache du moins confusément, que la différence essentielle de l'homme consiste dans l'union nécessaire qu'il a

avec la raison universelle, quoiqu'on ne sache pas ordinairement quel est celui qui renferme cette raison, et qu'on se mette fort peu en peine de le découvrir [1]. Je vois par exemple que 2 fois 2 font 4, et 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 je ne vois point ces vérités dans l'esprit des autres, comme les autres ne les voient point dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire et tout ce qu'il y a d'intelligence. Car si la raison que je consulte n'était pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être aussi assuré que je le suis, que les Chinois voient les mêmes vérités que je vois. Ainsi la raison que nous consultons quand nous rentrons dans nous-mêmes, est une raison universelle. Je dis quand nous rentrons dans nous-mêmes, car je ne parle pas ici de la raison que fuit un homme passionné. Lorsqu'un homme préfère la vie de son cheval à celle de son cocher, il a ses raisons, mais ce sont des raisons particulières dont tout homme raisonnable a horreur. Ce sont des raisons qui dans le fond ne sont pas raisonnables, parce qu'elles ne sont pas conformes à la souveraine raison, ou à la raison universelle que tous les hommes consultent.

Je suis certain [2] que les idées des choses sont immuables, et que les vérités et les lois éternelles sont nécessaires, il est impossible qu'elles ne soient pas telles qu'elles sont. Or je ne vois rien en moi d'immuable ni de nécessaire, je puis n'être point ou n'être pas tel que je suis, il peut y avoir des esprits qui ne me ressemblent pas; et cependant je suis certain qu'il ne peut y avoir d'esprits qui voient des vérités et des lois différentes de celles que je vois; car tout esprit voit nécessairement que 2 fois 2 font 4, et qu'il faut préférer son ami à son chien. Il faut donc conclure que la raison que tous les esprits consultent, est une raison immuable et nécessaire.

De plus il est évident que cette même raison est infinie.

[1] Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est incommutabili veritate. Conf. de Saint. Aug. liv. 12. ch. 25.

[2] Voyez saint Aug. De libero arbitrio. I. 2. c. 8. et ceux qui suivent. Notes de Malebranche.)

L'esprit de l'homme conçoit clairement qu'il y a ou qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles, de tétragones, de pentagones intelligibles, et d'autres semblables figures. Non seulement il conçoit que les idées des figures ne lui manqueront jamais, et qu'il en découvrira toujours de nouvelles, quand même il ne s'appliquerait qu'à ces sortes d'idées pendant toute l'éternité, il aperçoit même l'infini dans l'étendue, car il ne peut douter que l'idée qu'il a de l'espace ne soit inépuisable. L'esprit voit clairement que le nombre qui multiplié par lui-même, produit 5, ou quelqu'un des nombres entre 4 et 9, entre 9 et 16, entre 16 et 25, etc., est une grandeur, un rapport, une fraction, dont les termes ont plus de chiffres qu'il ne peut y en avoir d'un pôle du monde à l'autre. Il voit clairement que c'est un rapport tel qu'il n'y a que Dieu qui le puisse comprendre, et qu'il est impossible de l'exprimer exactement, parce qu'il faut pour l'exprimer une fraction dont les deux termes soient infinis. Je pourrais apporter beaucoup de semblables exemples, dont on peut conclure, non seulement que l'esprit de l'homme est borné, mais que la raison qu'il consulte est infinie. Car enfin l'esprit voit clairement l'infini dans cette souveraine raison, quoiqu'il ne le comprenne pas. En un mot, il faut bien que la raison que l'homme consulte soit infinie, puisqu'on ne la peut épuiser, et qu'elle a toujours quelque chose à répondre sur quoi que ce soit qu'on l'interroge [1].

Mais s'il est vrai que la raison à laquelle tous les hommes participent est universelle, s'il est vrai qu'elle est infinie, s'il est vrai qu'elle est immuable et nécessaire, il est certain qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même, car il n'y a que l'être universel et infini qui renferme en soi-même une raison universelle et infinie. Toutes les créatures sont les êtres particuliers; la raison universelle n'est donc point créée. Toutes les créatures ne sont point infinies, la raison infinie n'est donc point une créature. Mais la raison que nous consultons n'est pas seulement universelle et infinie, elle est

[1] Malebranche développe ici, plus qu'il ne l'a fait dans la *Recherche* même, cette doctrine de la raison qui est le complément de la vision en Dieu, et qu'il a exposée surtout dans les *Méditations chrétiennes*, les *Entretiens métaphysiques* et le *Traité de morale*.

encore nécessaire et indépendante, et nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison, il dépend d'elle en un sens, il faut qu'il la consulte et qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même, il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui-même, elle lui est donc coéternelle et consubstantielle Nous voyons clairement que Dieu ne peut punir un innocent, qu'il ne peut assujettir les esprits aux corps, qu'il est obligé de suivre l'ordre. Nous voyons donc la règle, l'ordre, la raison de Dieu; car quelle autre sagesse que celle de Dieu pourrions-nous voir, lorsque nous ne craignons point de dire que Dieu est obligé de la suivre?

Mais après tout, peut-on concevoir une sagesse qui ne soit point la sagesse de Dieu? Salomon qui parle si bien de la sagesse, en distingue-t-il de deux sortes? Ne nous apprend-il pas que celle qui est coéternelle à Dieu même, et par laquelle il a établi l'ordre que nous voyons dans ses ouvrages, est celle-là même qui préside à tous les esprits, et que consultent les législateurs, pour faire des lois justes et raisonnables. Il suffit de lire le huitième chapitre des proverbes, pour être persuadé de cette vérité. Je sais bien que l'Écriture sainte parle d'une certaine sagesse qu'elle nomme sagesse du siècle, sagesse des hommes. Mais c'est qu'elle parle des choses selon l'apparence, ou selon le sentiment ordinaire; car elle nous apprend ailleurs que cette sagesse n'est que folie et qu'abomination, non seulement devant Dieu, mais devant tous les hommes qui consultent la raison.

Certainement si les vérités et les lois éternelles dépendaient de Dieu, si elles avaient été établies par une volonté libre du Créateur; en un mot si la raison que nous consultons n'était pas nécessaire et indépendante, il me parait évident qu'il n'y aurait plus de science véritable, et qu'on pourrait bien se tromper si l'on assurait que l'arithmétique ou la géométrie des Chinois est semblable à la nôtre. Car enfin, s'il n'était pas absolument nécessaire que 2 fois 4 fussent 8, ou que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, quelle preuve aurait-on que ces sortes de vérités ne seraient point semblables à celles qui ne sont reçues que dans quelques Universités, ou qui ne durent qu'un certain temps? Voit-on clai-

rement que Dieu ne puisse cesser de vouloir ce qu'il a voulu d'une volonté entièrement libre et indifférente? Ou plutôt voit-on clairement que Dieu n'a pas pu vouloir certaines choses pour un certain temps, pour un certain lieu, pour certaines personnes, ou pour certains genres d'être, supposé, comme on le veut, qu'il ait été entièrement libre et indifférent dans cette volonté? Pour moi je ne puis concevoir de nécessité dans l'indifférence, je ne puis accorder ensemble deux choses si opposées.

Cependant, je veux bien supposer que l'on voie clairement que Dieu, par une volonté entièrement indifférente, a établi pour tous les temps et pour tous les lieux les vérités et les lois éternelles, et qu'à présent elles sont immuables à cause de son décret. Mais où les hommes voient-ils ce décret? Dieu a-t il créé quelque être représentatif de ce décret? Diront-ils que ce décret est une modification de leur âme? Ils voient clairement ce décret, car ils en ont appris que l'immutabilité est assurée aux vérités et aux lois éternelles; mais où le voient-ils? Certainement s'ils ne le voient en Dieu, ils ne le voient pas, car ce décret ne peut être qu'en Dieu, et l'on ne le peut voir qu'où il est. Les philosophes ne peuvent donc s'assurer d'aucune chose s'ils ne consultent Dieu, et si Dieu ne leur répond. Ils ont beau se récrier sur cela, il faut qu'ils se rendent, ou qu'ils se taisent.

Mais au fond ce décret est une imagination sans fondement. Quand on pense à l'ordre, aux lois et aux vérités éternelles, on n'en cherche point naturellement de cause, car elles n'en ont point. On ne voit point clairement la nécessité de ce décret, on n'y pense jamais d'abord. On aperçoit au contraire d'une simple vue et avec évidence, que la nature des nombres et des idées intelligibles est immuable, nécessaire, indépendante. On voit clairement qu'il est absolument nécessaire que 2 fois 4 soient 8, que le carré de la diagonale d'un carré soit double de ce carré. Si l'on doute de la nécessité absolue de ces vérités, c'est que l'on détourne sa vue de leur lumière, que l'on raisonne sur un faux principe, et que l'on cherche ailleurs qu'en ces vérités, quelle est leur nature, leur immutabilité, leur indépendance. Ainsi le décret de l'immutabilité de ces vérités est une fiction de l'esprit, qui, supposant qu'il ne voit point dans la sagesse

de Dieu ce qu'il y aperçoit, et sachant que Dieu est la cause de toutes choses, se croit obligé d'imaginer un décret pour assurer l'immutabilité à des vérités, qu'il ne peut s'empêcher de reconnaître pour immuables. Mais on suppose faux, et l'on y doit prendre garde. On ne voit que dans la sagesse de Dieu, les vérités éternelles, immuables, nécessaires. On ne peut voir ailleurs que dans cette sagesse, l'ordre que Dieu même est obligé de suivre, ainsi que je viens de dire. L'esprit n'est fait que pour cette sagesse, et il ne peut en un sens voir qu'elle. Car s'il peut voir les créatures, c'est que celui qu'il voit, quoique d'une manière fort imparfaite pendant cette vie, les comprend toutes dans l'immensité de son être, d'une manière intelligible et proportionnée à l'esprit, ainsi que je l'ai dit ailleurs.

Si nous n'avions point en nous-mêmes l'idée de l'infini, et si nous ne voyions pas toutes choses par l'union naturelle de notre esprit avec la raison universelle et infinie, il me paraît évident que nous n'aurions pas la liberté de penser à toutes choses. Car l'esprit ne peut vouloir s'appliquer qu'aux choses dont il a quelque idée, et il n'est en son pouvoir de penser actuellement qu'aux choses auxquelles il peut vouloir s'appliquer. Ainsi on ôte à l'homme la liberté de penser à tout, si on sépare son esprit de celui qui renferme tout. De plus, ne pouvant aimer que ce que nous voyons, si Dieu nous donnait seulement des idées particulières, il est évident qu'il déterminerait de telle manière tous les mouvements de notre volonté, qu'il serait nécessaire que nous n'aimassions que des êtres particuliers. Car enfin si nous n'avions pas d'idée de l'infini, nous ne pourrions pas l'aimer ; et si ceux qui assurent positivement qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, disaient les choses comme elles sont, je ne craindrais point de dire qu'ils n'ont jamais aimé Dieu, car il me paraît très certain qu'on ne peut aimer que ce qu'on voit.

Enfin si l'ordre et les lois éternelles n'étaient immuables par la nécessité de leur nature, les preuves les plus claires et les plus fortes de la religion seraient, ce me semble, détruites dans leur principe, aussi bien que la liberté et les sciences les plus certaines. Car il est évident que la religion chrétienne qui nous propose Jésus-Christ pour médiateur et pour réparateur, suppose la corruption de la nature par le péché originel. Or quelle

preuve peut-on avoir de cette corruption ? La chair combat contre l'esprit, dira-t-on, elle se l'assujettit, elle en est maîtresse. J'en demeure d'accord. Mais ce n'est point là un désordre, répondra un libertin. Cela plaît à Dieu, il l'a ordonné ainsi, il est maître de ses décrets, il met l'ordre qui lui plaît entre ses créatures. Comment lui prouvera-t-on que c'est un désordre que les esprits soient soumis aux corps, si l'on n'a une idée claire de l'ordre et de sa nécessité, et si l'on ne sait que Dieu même est obligé de le suivre par l'amour nécessaire qu'il se porte à lui-même ? D'ailleurs, si cet ordre dépend d'un décret libre de Dieu, il faudra toujours avoir recours à Dieu pour en être informé, il faudra consulter Dieu malgré l'aversion que certains savants ont de recourir à lui, il faudra se rendre à cette vérité, qu'on a besoin de Dieu pour être instruit. Mais ce décret libre qui a causé l'ordre, est une fiction de l'esprit, pour les raisons que j'ai déjà dites.

Si ce n'est pas un ordre nécessaire, que l'homme soit fait pour son auteur, et que notre volonté soit conforme à l'ordre qui est la règle essentielle et nécessaire de la volonté de Dieu, s'il n'est pas vrai que les actions sont bonnes ou mauvaises, à cause qu'elles sont conformes ou contraires à un ordre immuable et nécessaire, et que ce même ordre demande que les premières soient récompensées et les autres punies ; enfin si tous les hommes n'ont naturellement une idée claire de l'ordre, mais d'un ordre tel que Dieu même ne peut vouloir le contraire de ce que cet ordre prescrit, parce que Dieu ne peut pas vouloir le désordre, certainement je ne vois plus que confusion partout. Car que peut-on trouver à redire dans les actions les plus infâmes et les plus injustes des païens, auxquels Dieu n'avait point donné de lois ? Quelle sera la raison qui osera les juger, s'il n'y a point de raison souveraine qui les condamne, s'il n'y a point d'ordre immuable, de loi indispensable, selon laquelle on les doit juger ?

Un poète [1] a dit qu'il n'est pas possible de discerner ce qui est juste de ce qui est injuste. Un philosophe a dit que c'est une faiblesse que d'avoir de la honte et de la pudeur pour des

[1] Nec natura potest justo secernere iniquum Lucrece. Diogene. (Note de Malebranche.)

actions infâmes. On dit souvent de semblables paradoxes par une fougue d'imagination, ou dans l'emportement de ses passions. Mais pourquoi condamnera-t-on ces sentiments, s'il n'y a un ordre, une règle, une raison, universelle et nécessaire, qui se présente toujours à ceux qui savent rentrer dans eux-mêmes. Nous ne craignons point de juger les autres ou de nous juger nous-mêmes en bien des rencontres; mais par quelle autorité le faisons-nous, si la raison qui juge en nous, lorsqu'il nous semble que nous prononçons des jugements contre nous-mêmes et contre les autres, n'est notre souveraine et celle de tous les hommes ?

Mais si cette raison n'était pas présente à ceux qui rentrent dans eux-mêmes, et si les païens mêmes n'avaient eu naturellement quelque union avec l'ordre immuable dont nous parlons, de quel péché ou de quelle désobéissance auraient-ils été coupables, et selon quelle justice Dieu pourrait-il les punir ? Je dis cela parce qu'un prophète [1] m'apprend que Dieu même veut bien prendre des hommes pour juges du différend qu'il a avec son peuple, pourvu qu'ils en jugent selon l'ordre immuable et nécessaire de la justice. Néron a tué sa mère, il est vrai. Mais en quoi a-t-il mal fait ? Il a suivi le mouvement naturel de sa haine, Dieu ne lui a rien prescrit sur cela ; la loi des juifs n'était pas pour lui. On dira peut-être que la loi naturelle défend de semblables actions, et que cette loi lui était connue. Mais quelle preuve en a-t-on ? Pour moi j'en conviens, parce qu'en effet cela prouve invinciblement qu'il y a un ordre immuable et nécessaire, et que tout esprit a une connaissance de cet ordre d'autant plus clair, qu'il est plus uni à la raison universelle, et qu'il est moins sensible aux impressions de ses sens et de ses passions ; en un mot qu'il est plus raisonnable. Mais il faut que j'explique le plus clairement qu'il me sera possible, le sentiment que j'ai touchant l'ordre et la loi divine ou naturelle ; car la peine qu'on sent à se rendre à ce que je dis, vient peut-être de ce qu'on ne voit pas distinctement ce que je pense.

Il est certain que Dieu renferme en lui-même d'une manière

[1] Nunc ergo habitatores Jerusalem, et viri Juda judicate inter me et vitam meam Is. 5. 3.

intelligible les perfections de tous les êtres qu'il a créés ou qu'il peut créer, et que c'est par ces perfections intelligibles qu'il connaît l'essence de toutes choses, comme c'est par ses propres volontés qu'il connaît 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 perf ctions qui sont en Dieu, lesquelles nous apprennent ce qui est hors de Dieu, sont absolument nécessaires et immuables. Or les vérités ne sont que les rapports d'égalité ou d'inégalité qui sont entre ces êtres intelligibles, puisqu'il n'est vrai que 2 fois 2 font 4, ou que 2 fois 2 ne font pas 5, que parce qu'il y a un rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 4, un d'inégalité entre 2 fois 2 et 5. Donc les vérités sont immuables et nécessaires, aussi bien que les idées. Il a toujours été vrai que 2 fois 2 font 4, et il est impossible que cela devienne faux. Cela est clair, sans qu'il soit nécessaire [1] que Dieu comme souverain législateur ait établi ces vérités, ainsi que le dit M. Descartes dans sa réponse aux sixièmes objections contre ses méditations métaphysiques.

On comprend donc assez facilement ce que c'est que la vérité ; mais on a quelque peine à concevoir ce que c'est que l'ordre immuable et nécessaire, ce que c'est que la loi naturelle et divine, ce que Dieu veut nécessairement, et ce que veulent aussi les justes. Car ce qui fait qu'un homme est juste, c'est qu'il aime l'ordre et qu'il y conforme en toutes choses sa volonté, de même que le pécheur n'est tel, que parce que l'ordre ne lui plaît pas en toutes choses, et qu'il voudrait bien que l'ordre fût conforme à ce qu'il souhaite. Cependant il me semble qu'il n'y a pas tant de mystère dans ces choses que l'on y en imagine et je crois que la raison pour laquelle on y trouve tant de difficultés, vient de la peine que l'esprit trouve à s'élever à des pensées abstraites et métaphysiques. Voici donc une partie de ce que je pense de l'ordre.

Il est évident que les perfections qui sont en Dieu, lesquelles représentent les êtres créés ou possibles, ne sont pas toutes égales, en tant que représentatives de ces êtres, que celles, par exemple, qui représentent les corps, ne sont pas si nobles

[1] Art. 6 et 8. Dans tout ce qu'il dit contre ce libre décret par lequel Dieu aurait institué les vérités de la raison, Malebranche combat Descartes.

que celles qui représentent les esprits ; et qu'entre celles-là mêmes qui ne représentent que des corps ou que des esprits, il y en a de plus parfaites les unes que les autres à l'infini. Cela se conçoit clairement et sans peine, quoiqu'on trouve beaucoup de difficulté à accorder la simplicité de l'être divin avec cette variété d'idées intelligibles qu'il renferme dans sa sagesse. Car enfin il est évident que si toutes les idées de Dieu étaient en tous sens égales, il ne pourrait pas voir la différence entre ses ouvrages, puisqu'il ne peut voir ses créatures que dans ce qui est en lui qui le représente; et si l'idée d'une montre qui marque outre les heures tous les différents mouvements des planètes, n'était pas plus parfaite que celle d'une montre qui marque seulement les heures, ou que celle d'un cercle ou d'un carré, une montre ne serait pas plus parfaite qu'un cercle. Car on ne peut juger de la perfection que par la perfection des idées qu'on en a, et s'il n'y avait pas plus d'esprit ou de marque de sagesse dans une montre que dans un cercle, il ne serait pas plus difficile de concevoir les machines les plus composées, que de concevoir un carré ou un cercle.

S'il est donc vrai que Dieu, qui est l'être universel, renferme en lui-même tous les êtres d'une manière intelligible et que tous ces êtres intelligibles qui ont en Dieu une existence nécessaire, ne soient pas en tous sens également parfaits, il est évident qu'il y aura entre eux un ordre immuable et nécessaire, et que de même qu'il y a des vérités éternelles et nécessaires, à cause qu'il y a des rapports de grandeur entre les êtres intelligibles, il doit y avoir aussi un ordre immuable et nécessaire, à cause des rapports de perfection qui sont entre les mêmes êtres. C'est donc un ordre immuable que les esprits soient plus nobles que les corps, comme c'est une vérité nécessaire que 2 fois 2 soient 4, ou que 2 fois 2 ne soient pas 5.

Or jusqu'ici l'ordre immuable semble plutôt une vérité spéculative qu'une loi nécessaire, car si l'on ne considère l'ordre que comme nous venons de faire, on voit bien, par exemple, que c'est une vérité que les esprits sont plus nobles que les corps ; mais on ne voit pas que cette vérité soit en même temps un ordre qui ait force de loi et que l'on soit obligé de préférer les esprits aux corps. Il faut donc considérer que Dieu s'aime

par un amour nécessaire, et qu'ainsi il aime davantage ce qui est en lui qui représente ou qui renferme plus de perfection, que ce qui en renferme moins. Si bien que si l'on voulait supposer que l'esprit intelligible fût mille fois plus parfait que le corps intelligible, l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même, serait nécessairement mille fois plus grand pour l'esprit que pour le corps intelligible; car l'amour de Dieu est nécessairement proportionné à l'ordre qui est entre les êtres intelligibles qu'il renferme, puisqu'il aime invinciblement ses perfections. De sorte que l'ordre qui est purement spéculatif, a force de loi à l'égard de Dieu même, supposé, comme il est certain, que Dieu s'aime nécessairement et qu'il ne puisse se démentir. Et Dieu ne peut aimer davantage les corps intelligibles que les esprits intelligibles, quoiqu'il puisse aimer davantage les corps créés que les esprits, comme je le dirai bientôt.

Or cet ordre immuable qui a force de loi à l'égard de Dieu même, a visiblement force de loi à notre égard. Car Dieu nous ayant créés à son image et à sa ressemblance, il ne peut pas vouloir que nous aimions davantage ce qui mérite le moins d'être aimé ; il veut que notre volonté soit conforme à la sienne, et qu'ici-bas nous rendions librement et par là méritoirement la justice qu'il leur rend nécessairement. Sa loi, l'ordre immuable de ses perfections est donc aussi la nôtre; et cet ordre ne nous est pas inconnu, et même notre amour naturel nous excite encore à le suivre, lorsque nous rentrons dans nous-mêmes, et que nos sens et nos passions nous laissent libres, en un mot, lorsque notre amour-propre ne corrompt point notre amour naturel. Étant faits pour Dieu, et ne pouvant en être entièrement séparés, nous voyons en lui cet ordre, et nous sommes naturellement portés à l'aimer, car c'est la lumière qui nous éclaire, et son amour qui nous anime, quoique nos sens et nos passions obscurcissent cette lumière, et déterminent contre l'ordre l'impression que nous recevons pour aimer selon l'ordre. Mais, malgré la concupiscence qui nous cache l'ordre et nous empêche de le suivre, l'ordre est toujours une loi essentielle et indispensable à notre égard, et non seulement à notre égard, mais à l'égard de toutes les intelligences créées, et même à l'égard des damnés. Car je ne crois pas qu'ils soient tellement éloignés de Dieu, qu'ils n'aient encore quelque légère idée de l'ordre, qu'ils n'y

trouvent encore quelque beauté, et même qu'ils ne soient peut-être prêts de s'y conformer dans quelques rencontres particulières qui ne blessent point leur amour-propre.

La corruption du cœur consiste dans l'opposition à l'ordre. Ainsi la malice ou la corruption de la volonté n'étant pas égale, même parmi les damnés, il est évident qu'ils ne sont pas également opposés à l'ordre, et qu'ils ne le haïssent pas en toutes choses, si ce n'est en conséquence de la haine qu'ils ont contre Dieu. Car de même qu'on ne peut haïr le bien, considéré simplement comme tel, on ne peut haïr l'ordre que lorsqu'il paraît contraire à nos inclinations. Mais, quoiqu'il nous paraisse contraire à nos inclinations, il ne laisse pas de nous être une loi qui nous condamne et même qui nous punit par un ver qui ne meurt jamais.

On voit donc peut-être présentement ce que c'est que l'ordre immuable de la justice, et comment cet ordre a force de loi par l'amour nécessaire que Dieu a pour lui-même. On conçoit comment cette loi est générale pour tous les esprits et pour Dieu même, pourquoi elle est nécessaire et absolument indispensable. On voit clairement, pourvu qu'on fasse une sérieuse réflexion sur ce que je viens de dire, on voit, dis-je, que soutenir que les idées qui sont éternelles, immuables, communes à toutes les intelligences, ne sont que des perceptions ou des modifications passagères et particulières de l'esprit, c'est établir le pyrrhonisme et donner lieu de croire que le juste et l'injuste ne sont point nécessairement tels, ce qui est de toutes les erreurs la plus dangereuse. Enfin on conçoit, ou l'on peut facilement concevoir en général, que cette loi, l'ordre immuable, est le principe de toutes les lois divines et humaines, et que c'est selon cette loi, que toutes les intelligences sont jugées, et toutes les créatures disposées chacune dans le rang qui leur convient.

J'avoue qu'il n'est pas facile d'expliquer en particulier tout ceci, et je ne me hasarde pas aussi de l'entreprendre. Car si je voulais faire voir la liaison qu'ont certaines lois particulières avec la loi générale, et certaines manières d'agir avec l'ordre, je serais obligé d'entrer dans les difficultés que je ne pourrais peut-être pas résoudre, et qui me conduiraient même extrêmement loin de mon sujet.

Cependant si on considère que Dieu n'a point et ne peut point

avoir d'autre loi que sa sagesse, et l'amour nécessaire qu'il a pour elle, on jugera sans peine que toutes les lois divines en doivent dépendre. Et si l'on prend garde qu'il n'a fait le monde que par rapport à cette sagesse et à cet amour, puisqu'il n'agit que pour lui-même, on ne doutera pas que toutes les lois naturelles ne doivent tendre à la conservation et à la perfection de ce monde, selon l'ordre indispensable et par dépendance de l'amour nécessaire ; car la sagesse et la volonté de Dieu règlent tout.

Il n'est point nécessaire que j'explique maintenant ce principe plus au long. Ce que j'ai dit suffit afin que l'on tire cette conséquence, que dans la première institution de la nature, il n'est pas possible que les esprits aient été soumis aux corps. Car Dieu ne pouvant agir sans connaissance et malgré lui, il a fait le monde selon la sagesse et par le mouvement de son amour ; il a fait toutes choses par son Fils, et dans le Saint-Esprit, comme nous l'enseigne l'Écriture. Or dans la sagesse de Dieu les esprits sont plus parfaits que les corps, et par l'amour nécessaire que Dieu a pour lui-même, il préfère le plus parfait au moins parfait. Donc il n'est pas possible que les esprits aient été soumis aux corps dans la première institution de la nature. Autrement il faudrait dire que Dieu en créant le monde n'aurait pas suivi les règles de sa sagesse éternelle, ni les mouvements de son amour naturel et nécessaire, ce qui ne se conçoit pas, et ce qui même renferme une contradiction manifeste.

Il est vrai qu'à présent l'esprit créé est soumis aux corps, mais c'est parce que l'ordre considéré comme loi nécessaire, le veut ainsi. C'est parce que Dieu, s'aimant par un amour nécessaire, qui est toujours sa loi inviolable, ne peut aimer des esprits qui lui sont contraires, ni par conséquent les préférer aux corps dans lesquels il n'y a rien de mauvais, ni rien que Dieu haïsse. Car Dieu n'aime point les pécheurs en eux mêmes ; ils ne subsistent dans l'univers que par Jésus-Christ. Dieu ne les conserve et ne les aime, qu'afin qu'ils cessent d'être pécheurs par la grâce de Jésus-Christ, ou que s'ils demeurent éternellement pécheurs, ils soient éternellement condamnés par l'ordre immuable et nécessaire, et par le jugement de Jésus-Christ, par la force de qui ils subsistent pour la gloire de la justice divine, car sans Jésus-Christ ils seraient anéantis. Je

dis ceci en passant, pour ôter quelques difficultés qui peuvent rester de ce que j'ai dit ailleurs du péché originel, ou de la corruption générale de la nature.

Il est ce me semble fort utile de considérer que l'esprit ne connaît les objets qu'en deux manières : par lumière et par sentiment. Il voit les choses par lumière, lorsqu'il en a une idée claire, et qu'il peut, en consultant cette idée, découvrir toutes les propriétés dont elles sont capables. Il voit les choses par sentiment, lorsqu'il ne trouve point en lui-même d'idée claire de ces choses pour la consulter, qu'il ne peut ainsi en découvrir clairement les propriétés, qu'il ne les connaît que par un sentiment confus, sans lumière et sans évidence. C'est par la lumière et par une idée claire que l'esprit voit les essences des choses, les nombres et l'étendue. C'est par une idée confuse ou par sentiment, qu'il juge de l'existence des créatures, et qu'il connaît la sienne propre.

Les choses que l'esprit aperçoit par lumière, ou par une idée claire, il les aperçoit d'une manière très parfaite; et il voit même clairement que s'il y a de l'obscurité ou de l'imperfection dans sa connaissance, c'est à cause de sa faiblesse et de sa limitation, ou faute d'application de sa part, et non point à cause de l'imperfection de l'idée qu'il aperçoit. Mais ce que l'esprit aperçoit par sentiment, ne lui est jamais clairement connu; non par défaut d'application de sa part, car on s'applique toujours beaucoup à ce que l'on sent, mais par le défaut de l'idée qui est extrêmement obscure et confuse.

De là on peut juger que c'est en Dieu, ou dans une nature immuable, que l'on voit tout ce que l'on connaît par lumière ou idée claire; non seulement parce qu'on ne voit par lumière que les nombres, l'étendue et les essences des êtres, lesquelles ne dépendent point d'un acte libre de Dieu, ainsi que je l'ai déjà dit, mais encore parce qu'on connaît ces choses d'une manière très parfaite, et que même on les connaîtrait d'une manière infiniment parfaite, si la capacité que l'on a de penser, était infinie, puisque rien ne manque à l'idée qui les représente. L'on doit aussi conclure que c'est en soi-même que l'on voit tout ce que l'on connaît par sentiment. Ce n'est pas néanmoins que l'on puisse produire en soi-même quelques nouvelles modifications, ou que les sensations ou modifications de notre âme

puissent représenter les objets à l'occasion desquels Dieu les excite en nous; mais c'est que nos sensations qui ne sont point distinguées de nous, et qui par conséquent ne peuvent jamais représenter rien de distingué de nous, peuvent néanmoins représenter l'existence des êtres, ou plutôt nous faire juger qu'ils existent. Car Dieu, excitant en nous nos sensations à la présence des objets par une action qui n'a rien de sensible et que nous n'apercevons pas, nous nous imaginons recevoir de l'objet, non seulement l'idée qui représente son essence, mais encore le sentiment qui nous fait juger de son existence ; car il y a toujours idée pure et sentiment confus dans la connaissance que nous avons de l'existence des êtres, si on en excepte celle de Dieu et celle de notre âme. J'excepte l'existence de Dieu, car on la reconnaît par idée pure ou sans sentiment; son existence ne dépendant point d'une cause, et étant renfermée dans l'idée de l'être nécessaire et infini; car comme je l'ai prouvé [1] ailleurs, si l'on y pense, il faut qu'il soit. Et j'excepte aussi l'existence de notre âme, parce que nous savons par sentiment intérieur que nous pensons, que nous voulons, que nous sentons, et que nous n'avons point d'idée claire de notre âme, ainsi que je l'ai expliqué suffisamment dans le chapitre septième de la seconde partie du troisième livre, et ailleurs.

Voilà une partie des raisons qu'on peut ajouter à celles que j'avais déjà données pour prouver qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, et que l'objet immédiat et direct de nos connaissances claires et évidentes, est une nature immuable et nécessaire. On fait d'ordinaire quelques objections contre cette opinion : je vais tâcher de les résoudre.

OBJECTIONS

Contre ce qui a été dit, qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, et que l'on voit toutes choses en lui.

PREMIÈRE OBJECTION

Notre âme pense, parce que c'est sa nature. Dieu en la créant lui a donné la faculté de penser, il n'en faut pas davantage, ou s'il faut encore quelque autre chose, arrêtons-nous à ce que l'expérience nous apprend de nos sens, nous expérimentons assez

[1] Liv. 4. Chap.

qu'ils sont cause de nos idées. C'est mal philosopher que de raisonner contre l'expérience.

Réponse.

Je m'étonne que messieurs les cartésiens [1] qui ont avec raison tant d'aversion pour les termes généraux de nature et de faculté, s'en servent si volontiers en cette occasion. Ils trouvent mauvais que l'on dise que le feu brûle de sa nature, et qu'il change certains corps en verre par une faculté naturelle; et quelques-uns d'entre eux ne craignent point de dire que l'esprit de l'homme produit en lui-même les idées de toutes choses par sa nature, et parce qu'il a la faculté de penser. Mais, ne leur en déplaise, ces termes ne sont pas plus significatifs dans leur bouche, que dans celle des péripatéticiens. Il est vrai que notre âme est telle par sa nature, qu'elle aperçoit nécessairement ce qui l'affecte, mais Dieu seul peut agir en elle. Lui seul peut l'éclairer, la toucher, la modifier par l'efficace de ses idées.

Je sais bien que l'âme est capable de penser, mais je sais aussi que l'étendue est capable de figures. L'âme est capable de volonté, comme la matière de mouvement; mais de même qu'il est faux que la matière, quoique capable de figure et de mouvement, ait en elle-même une force, une faculté, une nature, par laquelle elle se puisse mouvoir ou se donner tantôt une figure ronde, et tantôt une carrée, ainsi quoique l'âme soit naturellement et essentiellement capable de connaissance et de volonté, il est faux qu'elle ait des facultés par lesquelles elle puisse produire en elle ses idées ou son mouvement vers le bien [2], car elle veut invinciblement être heureuse. Il y a bien de la différence entre être mobile et se mouvoir. La matière de sa nature est mobile et capable de figures, elle ne peut même subsister sans figure. Mais elle ne se meut pas, elle ne se figure pas, elle n'a point de faculté pour cela. L'esprit de sa nature est capable de mouvement et d'idées; j'en conviens.

[1] Il s'agit surtout d'Arnauld et de Régis de qui viennent la plupart de ces objections.

[2] Je ne dis pas vers tels biens. Voyez le 10e éclaircissement. (Note de Malebranche.)

Mais il ne se meut pas, il ne s'éclaire pas ; c'est Dieu qui fait tout ce qu'il y a de physique dans les esprits, aussi bien que dans les corps. Peut-on dire que Dieu fait les changements qui arrivent dans la matière, et qu'il ne fait pas ceux qui arrivent dans l'esprit? Est-ce rendre à Dieu ce qui lui appartient, que d'abandonner à sa disposition les derniers des êtres? N'est-il pas également le maître de toutes choses? N'est-il pas le créateur, le conservateur, le seul véritable moteur des esprits, aussi bien que des corps?

Mais si l'on veut que les créatures aient des facultés telles qu'on les conçoit ordinairement [1], que l'on dise les corps naturels ont une nature qui soit le principe de leur mouvement et de leur repos, comme le dit Aristote et ses sectateurs. Cela renverse toutes mes idées, mais j'en conviendrai plutôt que de dire que l'esprit s'éclaire lui-même. Que l'on dise que l'âme a la force de remuer diversement les membres de son corps, et de leur communiquer le sentiment et la vie. Que l'on dise, si on le veut, que c'est elle qui donne la chaleur au sang, le mouvement aux esprits, et au reste du corps, sa grandeur, sa disposition et sa figure; mais qu'on ne dise pas que l'esprit se donne à lui-même son mouvement et sa lumière. Si Dieu ne fait pas tout, qu'il fasse du moins ce qu'il y a de plus grand et de plus parfait dans le monde. Et si les créatures font quelque chose, qu'elles meuvent les corps, et qu'elles les rangent comme il leur plaira, mais qu'elles n'agissent point sur les esprits.

Disons que les corps se meuvent les uns les autres après s'être mus eux-mêmes, ou plutôt ignorons la cause de ces différentes dispositions de la matière, cela ne nous regarde pas. Mais que nos esprits n'ignorent pas de qui vient la lumière qui les éclaire, quelle est cette raison à laquelle ils ont un rapport essentiel, raison dont on parle tant et que l'on connaît si peu. Qu'ils sachent de qui ils reçoivent tout ce qui est capable de les rendre plus heureux et plus parfaits; qu'ils reconnaissent leur dépendance selon toute son étendue, et que tout ce qu'ils ont actuellement, Dieu le leur donne à tous moments; car comme dit un grand saint pour un autre sujet, c'est un orgueil [2]

[1] Voyez le dern. éclaircissement touchant l'efficace des choses secondes. (Note de Malebranche.)

[2] Est quippe superbia et peccatum maximum uti datis tanquam innatis. S. Bern. de diligendo Deo.

très criminel que de se servir des choses que Dieu nous donne, comme si elles nous étaient naturelles. Surtout ne nous imaginons pas que les sens instruisent la raison, que le corps éclaire l'esprit, que l'âme reçoive du corps ce qu'il n'a pas lui-même. Il vaut encore mieux le croire indépendant, que de croire qu'on dépend véritablement des corps. Il vaut mieux être son maître à soi-même, que de chercher un maître parmi des créatures qui ne nous valent pas. Mais il vaut mieux se soumettre à la vérité éternelle qui nous assure dans l'Évangile, qu'il n'y a qu'elle [1] qui soit notre maître, que de croire au rapport de ses sens ou de quelques hommes qui osent bien nous parler comme nos maîtres. L'expérience, quoi qu'on en dise, ne favorise point les préjugés. Car nos sens ne sont que des causes occasionnelles de l'action de Dieu en nous. Nos maîtres ne sont que des moniteurs, ce ne sont aussi que des causes occasionnelles de l'instruction que la sagesse éternelle nous donne dans le plus secret de notre raison. Mais parce que cette sagesse nous éclaire par une opération qui n'a rien de sensible, nous nous imaginons que ce sont nos yeux ou les paroles de ceux qui frappent l'air à nos oreilles qui produisent cette lumière, ou qui prononcent cette voix intelligible qui nous instruit intérieurement. C'est pour cela, comme j'ai déjà dit ailleurs, que Jésus-Christ ne s'est pas contenté de nous instruire d'une manière intelligible par sa divinité, il a voulu encore nous instruire d'une manière sensible par son humanité, il a voulu nous apprendre qu'il est notre maître en toutes manières. Et parce que nous ne pouvons sans peine rentrer en nous-mêmes, pour le consulter comme vérité éternelle, ordre immuable, lumière intelligible, il a rendu la vérité sensible par ses paroles, l'ordre aimable par ses exemples, la lumière visible par un corps qui l'accommode à notre faiblesse. Et cependant nous sommes encore assez ingrats, injustes, stupides et insensés pour regarder, contre sa défense expresse comme nos maîtres, ou comme la cause de nos connaissances, non seulement les autres hommes, mais peut-être même les corps les plus méprisables et les plus vils.

[1] Math. 23. Voyez le livre de saint Augustin, *de Magistro*. (Note de Malebranche.)

SECONDE OBJECTION

L'âme étant plus parfaite que les corps, pourquoi ne pourra-t-elle pas renfermer en elle ce qui les représente? Pourquoi l'idée de l'étendue ne pourra-t-elle pas être une de ses modifications? Il n'y a que Dieu qui agisse en elle et qui la modifie, nous en convenons. Mais pourquoi verra-t-elle les corps en Dieu, si elle peut les voir dans sa propre substance? Elle n'est point matérielle, il est vrai. Mais Dieu, quoique esprit pur, voit les corps en lui, pourquoi donc l'âme ne les verra-t-elle pas en se considérant, quoiqu'elle soit spirituelle?

Réponse.

Ne voit-on pas qu'il y a cette différence entre Dieu et l'âme de l'homme, que Dieu est l'être sans restriction, l'être universel, l'être infini, et que l'âme est un genre d'être particulier? C'est une propriété de l'infini d'être en même temps un et toutes choses, composé pour ainsi dire d'une infinité de perfections, et tellement simple que chaque perfection qu'il possède renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle; car comme chaque perfection divine est infinie, elle fait tout l'être divin. Mais l'âme étant un être particulier, un être borné, elle ne peut avoir en elle l'étendue sans devenir matérielle, sans être composée de deux substances. Dieu renferme donc en soi les corps d'une manière intelligible. Il voit leurs essences ou leurs idées dans sa sagesse, et leur existence dans son amour ou dans ses volontés. Il est nécessaire de le dire ainsi, puisque Dieu a fait les corps, et qu'il connaît ce qu'il a fait avant même qu'il y eût rien de fait. Mais l'âme ne peut voir en elle ce qu'elle ne renferme pas, elle ne peut même voir clairement ce qu'elle renferme, elle ne peut que le sentir confusément. J'explique ceci.

L'âme ne renferme pas l'étendue intelligible [1] comme une de

[1] Nous n'avons rencontré qu'une fois le mot d'étendue intelligible dans toute la *Recherche*. Il résume ici ce qu'il a dit sur ce point difficile et obscur dans des ouvrages ultérieurs. Voir notre *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3e édit., 2e vol. chap. 4.

ses manières d'être, parce que cette étendue n'est point aperçue comme une manière d'être de l'âme, mais comme un être. On conçoit cette étendue seule sans penser à autre chose, et l'on ne peut concevoir les manières d'être, sans apercevoir le sujet ou l'être dont elles sont les manières. On aperçoit cette étendue sans penser à son esprit ; on ne peut même concevoir que cette étendue puisse être une modification de son esprit. Lorsqu'on conçoit des bornes dans cette étendue, on y découvre quelques figures, et les bornes de l'esprit ne peuvent le figurer. Cette étendue ayant des parties se peut diviser dans le même sens qu'elle est étendue, c'est-à-dire, en parties intelligibles, et l'on ne voit rien en l'âme qui soit divisible. Cette étendue que l'on voit, n'est donc point une manière d'être de l'esprit; donc il ne peut la voir en lui.

Mais, dira-t-on, Dieu par ces mêmes raisons, ne pourrait voir en lui-même ses créatures. Il est vrai si les idées des créatures étaient des modifications de sa substance ; mais l'être infini est incapable de modifications [1]. Les idées que Dieu a des créatures, ne sont, comme dit saint Thomas, que son essence, en tant qu'elle en est participable ou imparfaitement imitable, car Dieu renferme, mais divinement, mais infiniment, tout ce qu'il y a de perfection dans les créatures ; il est un et il est tout. Ainsi il peut les voir en lui, et il ne peut les voir qu'en lui, car il ne tire que de lui-même ses connaissances. Mais l'âme qui, quoiqu'elle se sente, ne se connaît pas elle-même ni ses propres modifications, elle qui n'est qu'un tel être, un être très limité et très imparfait, certainement elle ne peut voir en elle ce qui n'y est en aucune manière. Comment pourrait-on voir dans une espèce d'être toutes les espèces des êtres, et dans un être particulier et fini, un triangle en général et des triangles infinis? Car enfin l'âme aperçoit un triangle ou un cercle en général, quoiqu'il y ait contradiction que l'âme puisse avoir une modification en général. Les sensations de couleur que l'âme attache aux figures, les rendent particulières, parce que nulle modification d'un être particulier ne peut être générale.

Certainement on peut assurer ce que l'on conçoit clairement, que l'étendue que l'on voit est une chose distinguée de soi. On

[1] Voyez ma réponse à la 3e lettre posthume de M. Arnauld. (Note de Mal.)

peut donc dire que cette étendue n'est point une modification de son être, et que c'est effectivement quelque chose de distingué de soi. Car il faut prendre garde que le soleil, par exemple, que l'on voit, n'est pas celui que l'on regarde. Le soleil et tout ce qu'il y a dans le monde matériel, n'est pas visible par lui-même ; je l'ai prouvé ailleurs. L'âme ne peut voir que le soleil auquel elle est immédiatement unie, que le soleil qui, comme elle, n'occupe aucun lieu. Or nous voyons clairement et nous sentons distinctement que ce soleil est quelque chose de distingué de nous. Donc nous parlons contre notre lumière et contre notre conscience, lorsque nous disons que l'âme voit dans ses propres modifications tous les objets qu'elle aperçoit.

Le plaisir, la douleur, la saveur, la chaleur, la couleur, toutes nos sensations et toutes nos passions, sont des modifications de notre âme. Mais quoique cela soit, les connaissons-nous clairement ? Pouvons-nous comparer la chaleur avec la saveur, l'odeur avec la couleur ? Pouvons-nous reconnaître le rapport qu'il y a entre le rouge et le vert, et même entre le vert et le vert. Il n'en est pas de même des figures, nous les comparons les unes avec les autres, nous en reconnaissons exactement les rapports, nous savons précisément que le carré de la diagonale d'un carré est double de ce carré. Quel rapport y a-t-il entres ces figures intelligibles qui sont des idées très claires, avec les modifications de notre âme qui ne sont que des sentiments confus ? Pourquoi donc prétendre que ces figures intelligibles ne puissent être aperçues de l'âme si elles n'en sont des modifications, puisque l'âme ne connaît par idée claire rien de ce qui lui arrive, mais seulement par conscience ou sentiment intérieur; ainsi que j'ai prouvé ailleurs, et que je prouverai encore dans l'éclaircissement suivant. Si nous ne pouvions voir les figures des corps qu'en nous-mêmes, elles nous seraient au contraire *inintelligibles*[1], car nous ne nous connaissons pas. Nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes ; il faut que nous nous regardions hors de nous pour nous voir, et nous ne connaîtrons jamais ce que nous sommes, jusqu'à ce que nous nous considérions dans celui qui est notre lumière, et en

[1] Allusion sans doute à une plaisanterie d'Arnauld qui se plaît à qualifier d'inintelligible l'étendue intelligible de Malebranche.

qui toutes choses deviennent lumière. Car ce n'est qu'en Dieu que les êtres les plus matériels sont parfaitement intelligibles; mais hors de lui les substances les plus spirituelles deviennent entièrement invisibles. Car rien n'est intelligible que ce qui peut affecter les intelligences. Certainement il n'y a que Dieu, que sa substance toujours efficace, qui puisse toucher, affecter, éclairer, nourrir nos esprits, ainsi que le dit saint Augustin. Il n'est pas possible que nous puissions, je ne dis pas sentir, car nous ne pouvons nous sentir qu'en nous-mêmes; je dis nous connaître clairement découvrir la nature et les propriétés de notre âme ailleurs que dans notre modèle éternel et divin, c'est-à-dire, ailleurs que dans la substance toujours lumineuse de la Divinité, en tant qu'elle est participable par la créature spirituelle, ou en tant qu'elle en est représentative. Nous connaissons clairement la nature et les propriétés de la matière, car l'idée de l'étendue que nous voyons en Dieu est très claire. Mais comme nous ne voyons point en Dieu l'idée de notre âme, nous sentons bien que nous sommes, et ce qui se passe actuellement en nous. Mais il nous est impossible de découvrir clairement ce que nous sommes, ni aucune des modifications dont nous sommes capables.

TROISIÈME OBJECTION

Il n'y a rien en Dieu de mobile; il n'y a rien en lui de figuré. S'il y a un soleil dans le monde intelligible, ce soleil est toujours égal à lui-même, et le soleil visible paraît plus grand, lorsqu'il est proche de l'horizon, que lorsqu'il en est fort éloigné. Donc ce n'est pas ce soleil intelligible que l'on voit. Il en est de même des autres créatures. Donc on ne voit point en Dieu les ouvrages de Dieu.

Réponse.

Il suffirait de répondre qu'il n'y a rien en Dieu qui soit réellement figuré, et par là capable de mouvement, mais qu'il y a en Dieu des figures intelligibles, et par conséquent intelligiblement mobiles. Car on ne peut pas douter que Dieu n'ait l'idée des corps qu'il a créés et qu'il meut sans cesse, qu'il ne peut

trouver cette idée que dans sa substance, et que du moins il peut nous en faire part. Mais, afin d'éclaircir cette matière, il faut considérer que Dieu renferme en lui-même une étendue idéale ou intelligible infinie ; car Dieu connaît l'étendue puisqu'il l'a faite, et il ne la peut connaître qu'en lui-même. Ainsi, comme l'esprit peut apercevoir une partie de cette étendue intelligible que Dieu renferme, il est certain qu'il peut apercevoir en Dieu toutes les figures; car toute étendue intelligible finie, est nécessairement une figure intelligible, puisque la figure n'est que le terme de l'étendue. De plus on voit, ou l'on sent, tel corps, lorsque son idée, c'est-à-dire, lorsque telle figure d'étendue intelligible et générale devient sensible et particulière par la couleur, ou par quelque autre perception sensible dont son idée affecte l'âme, et que l'âme y attache ; car l'âme répand presque toujours sa sensation sur l'idée qui la frappe vivement. Ainsi il n'est point nécessaire qu'il y ait en Dieu des corps sensibles, où des figures réelles ou actuelles dans l'étendue intelligible, afin que l'on en voie en Dieu, ou afin que Dieu en voie en lui-même. Il suffit que sa substance, en tant que participable par la créature corporelle, puisse être aperçue en différentes manières.

Si l'on conçoit aussi qu'une figure, pour ainsi dire, d'étendue intelligible, rendue sensible par la couleur, soit prise successivement des différentes parties de cette étendue infinie, ou si l'on conçoit qu'une figure d'étendue intelligible puisse être aperçue tourner sur son centre, ou s'approcher successivement d'un autre, on aperçoit le mouvement d'une figure sensible ou intelligible, sans qu'il y ait de mouvement actuel dans l'étendue intelligible. Car Dieu ne voit point le mouvement actuel des corps dans sa substance, ou dans l'idée qu'il en a en lui-même, mais seulement par la connaissance qu'il a de ses volontés à leur égard. Il ne voit même leur existence que par cette voie, parce qu'il n'y a que sa volonté qui donne l'être à toutes choses. Les volontés de Dieu ne changent rien dans sa substance, elles ne la meuvent pas. En ce sens, l'étendue intelligible est immobile, même intelligiblement. Mais, quoiqu'on suppose que les parties intelligibles de l'idée de l'étendue gardent toujours entre elles le même rapport de distance intelligible, et qu'ainsi elle soit immobile même intelligiblement, cependant si on con-

çoit quelque étendue créée qui corresponde à quelque partie de cette étendue comme à son idée, on pourra par l'idée même de l'espace, quoique intelligiblement immobile, découvrir que les parties de cette étendue créée sont mobiles, puisque l'idée de l'espace quoique supposée intelligiblement immobile représentant nécessairement toutes sortes de rapports de distance, elle fait concevoir que les parties d'un corps peuvent ne pas garder entre elles la même situation. Au reste, quoique nous ne voyions point les corps en eux-mêmes, mais seulement par l'étendue intelligible (que cette étendue soit supposée immobile ou non intelligiblement), nous pouvons par elle voir ou imaginer actuellement des corps en mouvement, parce qu'elle nous paraît mobile, à cause du sentiment de couleur, ou de l'image confuse qui reste après le sentiment, laquelle nous attachons successivement, à diverses parties de l'étendue intelligible qui nous sert d'idée, lorsque nous voyons, ou que nous imaginons le mouvement de quelque corps. Il est plus facile de concevoir tout ceci, que de l'expliquer sans équivoque.

On peut comprendre par les choses que je viens de dire, pourquoi on peut voir le soleil intelligible, tantôt grand et tantôt petit, quoiqu'il soit toujours le même à l'égard de Dieu. Car il suffit pour cela que nous voyions tantôt une plus grande partie de l'étendue intelligible, et tantôt une plus petite. Comme les parties de l'étendue intelligible, sont toutes de même nature, elles peuvent toutes représenter quelque corps que ce soit.

Il ne faut pas s'imaginer que le monde intelligible ait un tel rapport avec le monde matériel et sensible, qu'il y ait par exemple un soleil, un cheval, un arbre intelligible destiné à nous représenter le soleil, un cheval et un arbre ; et que tous ceux qui voient le soleil, voient nécessairement ce prétendu soleil intelligible [1]. Toute étendue intelligible pouvant être conçue circulaire, ou avoir la figure intelligible d'un cheval ou d'un arbre, toute étendue intelligible peut servir à représenter le soleil, un cheval, un arbre, et par conséquent être soleil, cheval, arbre du monde intelligible, et devenir même soleil, cheval, arbre visible et sensible, si l'âme a quelque sentiment

[1] Le 3e livre avait pu donner lieu à cette interprétation. Aussi Arnauld lui reproche-t-il d'avoir mis en Dieu les idées des êtres particuliers. Malebranche s'est vivement défendu contre cette accusation.

à l'occasion des corps pour attacher à ces idées, c'est-à-dire si ces idées affectent l'âme de perceptions sensibles.

Ainsi, lorsque j'ai dit que nous voyons les différents corps, par la connaissance que nous avons des perfections de Dieu qui les représentent, je n'ai pas prétendu précisément, qu'il y eût en Dieu certaines idées particulières, qui représentassent chaque corps en particulier, et que nous vissions une telle idée, lorsque nous voyons un tel corps ; car il est certain que nous ne pourrions voir ce corps, tantôt grand et tantôt petit, tantôt rond, et tantôt carré, si nous le voyions par une idee particulière, qui serait toujours la même. Mais je dis que nous voyons toutes choses en Dieu par l'efficace de sa substance, et en particulier les objets sensibles, par l'application que Dieu a faite à notre esprit de l'étendue intelligible, en mille manières différentes, et qu'ainsi l'étendue intelligible renferme en elle toutes les perfections, ou plutôt toutes les différences des corps, à cause des différentes sensations que l'âme répand sur les idées qui l'affectent à l'occasion de ces mêmes corps. J'ai parlé d'une autre manière ; mais on doit juger que ce n'était que pour rendre quelques-unes de mes preuves plus fortes et plus sensibles, et l'on ne doit pas juger, par les choses que je viens de dire, que ces preuves ne subsistent plus. Je dirais ici les raisons des différentes façons dont je me suis expliqué, si cela était nécessaire [1].

Je n'ose pas m'engager à traiter ce sujet à fond [2], de peur de dire des choses trop abstraites ou trop extraordinaires, ou si on le veut, pour ne pas me hasarder à dire des choses que je ne sais point et que je ne suis point capable de découvrir. Voici seulement quelques passages de l'Écriture qui semblent contraires à ce que je viens d'établir. Je vais tâcher de les expliquer.

[1] Malebranche en effet, comme il est obligé d'en convenir, ne s'est pas toujours expliqué de la même manière touchant la vision en Dieu des choses particulières.

[2] Voyez ma réponse aux *Vraies et fausses idées*, ma première lettre touchant la défense et surtout ma réponse à une troisième lettre posthume de M. Arn. et quelques autres endroits qui pourront peut-être lever toutes les difficultés que les lecteurs les plus attentifs et les plus défiants se pourront former. (Note de Malebranche.)

QUATRIÈME OBJECTION

Saint Jean dans son Évangile, et dans la première de ses épîtres, dit : « Que personne n'a jamais vu Dieu [1]. Deum nemo vidit unquam [2], unigenitus qui est in sinu patris ipse enarravit. »

Réponse.

Je réponds que ce n'est pas proprement voir Dieu, que de voir en lui les créatures. Ce n'est pas voir son essence, que de voir les essences des créatures dans sa substance, comme ce n'est pas voir un miroir, que d'y voir seulement les objets qu'il représente. Ce n'est pas voir l'essence de Dieu que de la voir non selon son être absolu, mais relativement aux créatures, ou en tant qu'elle en est représentative.

Ce n'est pas qu'on ne puisse dire [3] avec saint Paul, saint Augustin, saint Grégoire, et plusieurs autres Pères de l'Église, qu'on voit Dieu dès cette vie, quoique d'une manière fort imparfaite. Voici les paroles de saint Grégoire dans ses morales sur Job [4] : « A luce incorruptibili caligo nos nostræ corruptionis obscurat; cumque et videri aliquatenus potest, et tamen videri lux ipsa sicuti est non potest, quàm longè sit indicat. Quam si mens non cerneret, nec quia longè esset videret. Si autem perfectè jam cerneret, profecto hanc quasi per caliginem non videret. Igitur quia nec omnino cernitur, nec rursum omnino non cernitur, rectè dictum est quia à longè Deus videtur. » Quoique saint Grégoire, pour expliquer ce passage de Job : « Oculi ejus à longe prospiciunt » dise, qu'en cette vie on ne voit Dieu que de loin; ce n'est pas que Dieu ne nous soit très présent, mais c'est que les nuages de notre concupiscence nous le cachent : « Caligo nos nostræ corruptionis obscurat. » Car, en d'autres endroits il compare, après saint Augustin, la lumière de Dieu, qui est Dieu même, à la lumière du soleil qui nous environne

[1] C. 1. 18.
[2] Ch. 4. 12.
[3] Aux Cor. ch. 13.
[4] L. 31. ch. 20.

et que nous ne voyons point lorsque nous sommes aveugles, ou que nous fermons les yeux à cause que son éclat nous éblouit : « In sole oculos clausos tenemus. »

Saint Augustin [1] passe encore plus avant que saint Grégoire son fidèle disciple. Car quoiqu'il demeure d'accord qu'on ne connaît présentement Dieu que d'une manière fort imparfaite, il assure cependant en plusieurs endroits, que Dieu nous est plus connu que les choses que nous nous imaginons le mieux connaître. « Celui qui a fait toutes choses, dit-il, est plus proche de nous que les choses mêmes qu'il a faites ; car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être. La plupart des choses qu'il a faites ne sont point proportionnées à notre esprit, parce qu'elles sont corporelles, et d'un genre d'être distingué de lui. » Et plus bas : « Ceux qui ont connu les secrets de la nature, sont condamnés avec justice dans le livre de la sagesse; car s'ils ont pu pénétrer ce qu'il y a de plus caché aux hommes, avec combien plus de facilité pourraient-ils découvrir l'Auteur et le souverain de l'univers [2]? Les fondements de la terre sont cachés à nos yeux, mais celui qui a jeté ces fondements est tout proche de nos esprits. » C'est pour cela que ce saint docteur croit que celui qui a la charité, peut connaître mieux Dieu qu'il ne connaît son frère : « Ecce, dit-il, jam potest notiorem Deum habere quàm fratrem. Planè notiorem. quia præsentiorem, notiorem, quia interiorem, notiorem, quia certiorem. » Je n'apporte pas d'autres preuves du sentiment de saint Augustin. Si l'on en souhaite, l'on en trouvera de toutes sortes dans la savante collection qu'en a faite Ambroise Victor, dans le second volume de sa *Philosophie chrétienne* [3].

[1] Propinquior nobis qui fecit, quàm multa quæ facta sunt. In illo enim vivimus, movemur et sumus. Istorum autem pleraque remota sunt à mente nostra propter dissimilitudinem sui generis.

[2] Rectè culpantur in libro sapientiæ inquisitiores hujus sæculi. Si enim tantum inquit, potuerunt valere ut possent æstimare sæculum, quomodo ejus Dominum non faciliùs invenerunt? Ignota enim sunt fundamenta oculis nostris et qui fundavit terram, propinquat mentibus nostris. De Gen. ad litt. lib. 5. c. 16. De Trinitate, lib. 8. cap. 6. Voyez la préface des *Entretiens sur la métaphysique*, ou la réponse aux *Vraies et fausses idées*, c. 7. et 21, où je prouve mon sentiment par la doctrine de saint Augustin. (Note de Malebranche.)

[3] Ambrosius Victor est le pseudonyme du père André Martin qui avait précédé Malebranche à l'Oratoire dans les voies philosophiques de Descartes et de saint Augustin. Son ouvrage est intitulé : *Philosophia christiana, seu sanctus Augustinus de philosophia universim*. Paris 1671, 6 vol. in 12.

Mais pour revenir au passage de saint Jean : « Deum nemo vidit unquam », je crois que le dessein de l'Évangéliste, lorsqu'il assure qu'on n'a jamais vu Dieu, est de faire remarquer la différence qu'il y a entre l'Ancien Testament et le Nouveau, entre Jésus-Christ, et les patriarches et les prophètes, desquels il est écrit qu'ils ont vu Dieu. Car Jacob, Moïse, Isaïe et les autres, n'ont vu Dieu que des yeux du corps et sous une forme étrangère : ils ne l'ont point vu lui-même : « Deum nemo vidit unquam. » Mais le Fils unique du Père qui est dans son sein, nous a instruits de ce qu'il a vu : « Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit. »

OBJECTION.

Saint Paul écrivant à Timothée, dit que Dieu habite une lumière inaccessible, que personne ne l'a jamais vu, et même que personne ne le peut voir. Si la lumière de Dieu est inaccessible, on ne peut voir en elle toutes choses.

Réponse.

Saint Paul ne peut être contraire à saint Jean [1], qui nous assure que Jésus-Christ est la vraie lumière qui éclaire tous les hommes qui viennent en ce monde. Car l'esprit de l'homme que plusieurs [2] Pères appellent lumière illuminée, ou éclairée, « lumen illuminatum, » n'est éclairée que de la lumière de la sagesse éternelle, que les mêmes Pères appellent pour cela lumière qui éclaire, « lumen illuminans ». David nous exhorte de nous approcher de Dieu pour en être éclairés : « Accedite ad eum, et illuminamini. » Mais comment en pouvons-nous être éclairés, si nous ne pouvons pas voir la lumière par laquelle nous devons être éclairés? Ainsi quand saint Paul dit que cette lumière est inaccessible, il entend à l'homme [3] charnel qui ne rentre point en lui-même pour la contempler. Ou s'il parle de tous les hommes,

[1] Chap. I.

[2] Saint Cyrille d'Alexandrie sur ces paroles de saint Jean : erat lux vera Saint Aug. Tr. 14 sur saint Jean. Saint Greg. ch. 27. sur le chap. 28 de Job

[3] Inaccessibilem dixit, sed omni homini humana sapienti. Scriptura quippe carna omnes carnalium sectatores humanitatis nomine notare solet. Saint Greg in cap. 28. Job. cap. 2[illegible]. (Notes de Malebranche.)

c'est qu'il n'y en a point qui ne soit détourné de la contemplation parfaite de la vérité, à cause que notre corps trouble sans cesse l'attention de notre esprit.

OBJECTION

Dieu répondant à Moïse qui souhaitait de le voir, lui dit : Vous ne pouvez me voir en face, car l'homme ne pourra me voir et vivre, « non videbit me homo et vivet. »

Réponse.

Il est évident que le sens littéral de ce passage n'est point contraire à ce que j'ai dit jusqu'ici, car je ne prétends pas qu'on puisse voir Dieu en cette vie, de la manière dont Moïse souhaitait de le voir. Je réponds cependant qu'il faut mourir pour voir Dieu, car l'âme s'unit à la vérité, à proportion qu'elle se détache du corps. C'est une vérité à laquelle on ne pense point assez. Ceux [1] qui suivent les mouvements de leurs passions, ceux qui ont l'imagination salie par la jouissance des plaisirs, ceux qui ont augmenté l'union et la correspondance de leur esprit avec leur corps, en un mot, ceux qui *vivent* ne peuvent voir Dieu, car ils ne peuvent rentrer dans eux-mêmes pour y consulter la vérité. Ainsi heureux ceux qui ont le cœur pur, l'esprit dégagé, l'imagination nette, qui ne tiennent point au monde, et presque point à leur corps; en un mot, heureux ceux qui sont *morts*, car ils verront Dieu. La sagesse l'a dit [2] publiquement sur la montagne, et elle le dit secrètement à ceux qui la consultent en rentrant en eux-mêmes.

Ceux qui réveillent sans cesse en eux la concupiscence de l'orgueil, qui forment perpétuellement mille desseins ambitieux, qui unissent et même qui assujettissent leur âme non seulement à leur corps, mais à tous ceux qui les environnent; en un mot, ceux qui *vivent* non seulement de la vie du corps, mais encore de la vie du monde, ne peuvent voir Dieu: car la sagesse habite dans le plus secret de la raison, et ils se répandent incessamment au dehors.

[1] Sapientia non invenitur in terra suaviter viventium. Job, 18.
[2] Matth. 5. 8. (Notes de Malebranche.)

Mais ceux qui mortifient incessamment l'activité de leurs sens, qui conservent avec soin la pureté de leur imagination, qui résistent courageusement aux mouvements de leurs pas sions ; en un mot, ceux qui rompent tous les liens qui rendent les autres esclaves du corps et de la grandeur sensible, peuvent découvrir une infinité de vérités, et voir cette sagesse qui est [1] cachée aux yeux de tous les vivants. Ils cessent en quelque manière de *vivre* lorsqu'ils rentrent dans eux-mêmes ; ils quittent le corps lorsqu'ils s'approchent de la vérité. Car l'esprit de l'homme est tellement situé entre Dieu et les corps, qu'il ne peut quitter les corps sans s'approcher de Dieu, de même qu'il ne peut courir après eux sans s'éloigner de lui. Mais parce qu'avant la mort on ne peut quitter entièrement le corps, j'avoue qu'on ne peut aussi avant ce temps s'unir parfaitement à Dieu. On peut maintenant, selon saint Paul [2], voir Dieu confusément et comme en un miroir, mais on ne le peut voir face à face : « Non videbit me homo, et vivet. » Cependant on le peut voir « ex parte », c'est-à-dire confusément et imparfaitement.

Il ne faut pas s'imaginer que la *vie* soit égale dans tous les hommes *vivants*, ni qu'elle consiste dans un point indivisible. La domination du corps sur l'esprit, laquelle nous empêche de nous unir à Dieu par la connaissance de la vérité, est capable du plus et du moins. L'âme n'est pas dans tous les hommes également unie au corps qu'elle anime par ses sentiments, ni à ceux vers lesquels elle se porte par ses passions, et il y a des personnes qui mortifient tellement en eux la concupiscence des plaisirs et celle de l'orgueil, qu'ils ne tiennent presque plus ni à leur corps ni au monde ; ainsi ils sont comme *morts*. Saint Paul nous donne un grand exemple de ceci. Il châtiait son corps et il s'était tellement humilié et anéanti, qu'il ne pensait plus au monde, et que le monde aussi ne songeait plus à lui ; car le monde était mort et crucifié pour lui, comme il était mort [3] et crucifié pour le monde. Et c'est pour cela, dit saint Grégoire, qu'il était si sensible à la vérité et si disposé à

[1] Abscondita est ab oculis omnium viventium Job. 28. 21.
[2] Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem Nunc cognosco ex parte. 1. Cor. ch. 13.
[3] Gal. 16. 14. (Notes de Malebranche.)

recevoir ces lumières divines qui sont renfermées dans ses épîtres, lesquelles, quelque éclatantes [1] qu'elles soient, ne frappent que ceux qui mortifient comme lui leurs sens et leurs passions. Car, comme il le dit lui-même [2], l'homme charnel et sensible ne peut comprendre les choses spirituelles, parce que la science du monde, le goût du siècle, le bel esprit, la délicatesse, la vivacité, la beauté de l'imagination, par laquelle nous vivons pour le monde, et le monde vit pour nous, communiquent à notre esprit une stupidité et une insensibilité effroyable à l'égard de toutes les vérités qu'on ne comprend parfaitement que dans le silence de ses sens et de ses passions.

Il faut donc souhaiter la mort qui nous unit avec Dieu, ou pour le moins l'image de cette mort, qui est le sommeil mystérieux durant lequel tous nos sens extérieurs étant assoupis, nous pouvons écouter la voix de la vérité intérieure qui ne se fait entendre que dans le silence de la nuit, lorsque les ténèbres nous cachent les objets sensibles, et que le monde est comme mort à notre égard. C'est ainsi, dit saint Grégoire, que l'épouse avait écouté la voix de son époux comme dans le sommeil, lorsqu'elle disait: « Je dors et mon cœur veille. Je dors au dehors, mais mon cœur veille au dedans ; parce que n'ayant point de vie ni de sentiment par rapport aux objets visibles, je deviens extrêmement sensible à la voix de la vérité intérieure qui me parle dans le plus secret de ma raison : Hinc est quod sponsa in canticis canticorum sponsi vocem quasi per somnium audierat, quæ dicebat : Ego dormio, et cor meum vigilat. Ac si diceret, dum exteriores sensus ab hujus vitæ sollicitudinibus sopio, vacante mente, vivacius interna cognosco. Foris dormio, sed intus cor vigilat, quia dum exteriora quasi non sentio, interiora solerter apprehendo, Benè ergo Eliu ait quod per somnium loquitur Deus. » (Morales de saint Grégoire sur le chapitre 33 de Job.)

[1] Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei, stultitia enim est illi. 1. Cor. c. 2. 14.

[2] Ad Moysen dicitur : Non videbit me homo et vivet ; ac si apertè diceretur : Nullus unquam Deum spiritualiter videt qui mundo carnaliter vivit. S. Greg. sur le ch. 28. de Job. ch. 28

XIe ÉCLAIRCISSEMENT

SUR LE CHAPITRE SEPTIÈME DE LA SECONDE PARTIE DU TROISIÈME LIVRE

Où je prouve : Que nous n'avons point d'idée claire de la nature ni des modifications de notre âme.

J'ai dit en quelques endroits, et même je crois avoir suffisamment prouvé dans le troisième livre de la *Recherche de la vérité*, que nous n'avons point d'idée claire de notre âme, mais seulement conscience ou sentiment intérieur ; qu'ainsi nous la connaissons beaucoup plus imparfaitement que nous ne faisons l'étendue. Cela me paraît si évident, que je ne croyais pas qu'il fût nécessaire de le prouver plus au long. Mais l'autorité de M. Descartes qui dit positivement [1] : Que la nature de l'esprit est plus connue que celle de toute autre chose, a tellement préoccupé quelques-uns de ses disciples, que ce que j'en ai écrit n'a servi qu'à me faire passer dans leur esprit pour une personne faible qui ne peut se prendre et se tenir ferme à des vérités abstraites et incapables de soulager et de retenir l'attention de ceux qui les considèrent.

J'avoue que je suis extrêmement faible, sensible, grossier, et que mon esprit dépend de mon corps en tant de manières que je ne puis les exprimer. Je le sais, je le sens, et je travaille incessamment à augmenter cette connaissance que j'ai de moi-même, car si l'on ne peut s'empêcher d'être misérable, du moins faut-il le savoir et le sentir, du moins faut-il s'humilier à la vue de ses misères intérieures, et reconnaître le besoin qu'on a d'être délivré de ce corps de mort qui jette le trouble et la confusion dans toutes les facultés de l'âme.

Cependant la question présente est tellement proportionnée à l'esprit, que je ne vois pas qu'il soit besoin d'une grande application pour la résoudre ; et c'est pour cela que je ne m'y étais pas arrêté. Car je crois pouvoir dire que l'ignorance où sont la plupart des hommes à l'égard de leur âme, de sa distinction d'avec le corps, de sa spiritualité, de son immortalité et de ses

[1] Réponse aux 5 objections contre la 2e méditation vers la fin. (Note de Malebranche.)

autres propriétés, suffit pour prouver évidemment que l'on n'en a point d'idée claire et distincte.

Nous pouvons dire que nous avons une idée claire du corps, parce qu'il suffit de consulter l'idée qui le représente pour reconnaître les modifications dont il est capable. Nous voyons clairement qu'il peut être rond, carré, en repos, en mouvement. Nous concevons sans peine qu'un carré se peut diviser en deux triangles, deux parallélogrammes, deux trapèzes. Lorsqu'on nous demande si quelque chose appartient ou n'appartient pas à l'étendue, nous n'hésitons pas sur ce que nous avons à répondre, parce que l'idée de l'étendue étant claire, on voit sans peine et de simple vue ce qu'elle renferme et ce qu'elle exclut.

Mais certainement nous n'avons point d'idée de notre esprit qui soit telle que nous puissions découvrir en la consultant les modifications dont il est capable. Si nous n'avions jamais senti ni plaisir ni douleur, nous ne pourrions point savoir si l'âme serait ou ne serait pas capable d'en sentir. Si un homme n'avait jamais mangé de melon, vu de rouge ou de bleu, il aurait beau consulter l'idée prétendue de son âme, il ne découvrirait jamais distinctement, si elle serait ou ne serait pas capable de tels sentiments ou de telles modifications. Je dis plus, quoiqu'on sente actuellement de la douleur, ou qu'on voie de la couleur, on ne peut découvrir de simple vue si ces qualités appartiennent à l'âme. On s'imagine que la douleur est dans le corps à l'occasion duquel on la souffre, et que la couleur est répandue sur la surface des objets, quoique ces objets soient distingués de son âme.

Pour s'assurer si les qualités sensibles sont, ou ne sont pas, des manières d'être de l'esprit, on ne consulte point l'idée prétendue de l'âme ; les cartésiens mêmes consultent au contraire l'idée de l'étendue, et ils raisonnent ainsi. La chaleur, la douleur, la couleur ne peuvent être des modifications de l'étendue ; car l'étendue n'est capable que de différentes figures et de différents mouvements. Or il n'y a que deux genres d'êtres, des esprits et des corps. Donc la douleur, la chaleur, la couleur, et toutes les autres qualités sensibles appartiennent à l'esprit.

Puisqu'on est obligé de consulter l'idée qu'on a de l'étendue, pour découvrir si les qualités sensibles sont des manières d'être de son âme, n'est-il pas évident qu'on n'a point d'idée claire

de l'âme? Autrement s'aviserait-on jamais de prendre ce détour? Lorsqu'un philosophe veut découvrir si la rondeur appartient à l'étendue, consulte-t-il l'idée de l'âme ou quelque autre idée que celle de l'étendue? Ne voit-il pas clairement, dans l'idée même de l'étendue, que la rondeur en est une modification; et ne serait-il pas extravagant, si pour s'en éclaircir il raisonnait ainsi : Il n'y a que deux sortes d'êtres, des esprits et des corps, la rondeur n'est pas la manière d'être d'un corps, donc c'est la manière d'être d'un corps.

On découvre donc de simple vue, sans raisonnement et par la seule application de l'esprit à l'idée de l'étendue, que la rondeur et toute autre figure est une modification qui appartient au corps, et que le plaisir, la douleur, la chaleur, et toute autre qualité sensible, n'en sont point des modifications. On ne peut faire de demande sur ce qui appartient, ou n'appartient pas, à l'étendue à laquelle on ne puisse répondre facilement, promptement, hardiment par la seule considération de l'idée qui la représente. Tous les hommes conviennent de ce que l'on doit croire sur ce sujet. Car ceux qui disent que la matière peut penser, ne s'imaginent point qu'elle ait cette faculté à cause qu'elle est étendue : ils demeurent d'accord que l'étendue précisément comme telle ne peut penser.

Mais on ne convient point de ce qu'on doit croire de l'âme et de ses modifications. Il y a des personnes qui pensent que la douleur et la chaleur, ou pour le moins la couleur, ne lui appartiennent pas. On se rend même ridicule, parmi quelques cartésiens, si l'on dit que l'âme devient actuellement bleue, rouge, jaune, et qu'elle est teinte des couleurs de l'arc-en-ciel, lorsqu'elle le considère. Il y a bien des personnes qui doutent, et encore plus qui ne croient pas, que lorsqu'on sent une charogne, l'âme devienne formellement puante; et que la saveur du sucre, du poivre, du sel, soit quelque chose qui lui appartienne. Où est donc l'idée claire de l'âme, afin que les cartésiens la consultent, et qu'ils s'accordent tous sur le sujet, où les couleurs, les saveurs, les odeurs, se doivent rencontrer.

Mais quand les cartésiens s'accorderaient sur ces difficultés, on ne pourrait conclure, de leur accord, qu'ils auraient une idée claire de l'âme. Car s'ils s'accordent enfin, que c'est elle qui est actuellement verte ou rouge, lorsqu'on voit du vert et

du rouge, ce ne sera que par de grands raisonnements qu'ils le concluront, ils ne le verront jamais d'une simple vue; ils ne le découvriront jamais en consultant l'idée prétendue de l'âme, mais plutôt en consultant celle du corps. Ils n'assureront que les qualités sensibles appartiennent à l'âme, que parce qu'elles n'appartiennent point à l'étendue, dont ils ont une idée claire. Jamais ils ne convaincront sur cela ceux qui, ayant l'esprit petit, sont incapables de perceptions composées ou de raisonnements, ou plutôt ceux qui ne s'arrêtent point à considérer l'idée claire du corps et qui confondent toutes choses. Il y aura toujours des paysans, des femmes, des enfants, et peut-être des savants et des docteurs qui en douteront. Mais les femmes et les enfants, les savants et les ignorants, les plus éclairés et les plus stupides, conçoivent sans peine par l'idée qu'ils ont de l'étendue, qu'elle est capable de toutes sortes de figures. Ils comprennent clairement que l'étendue n'est pas capable de douleur, de saveur, d'odeur, ni d'aucun sentiment, lorsqu'ils consultent fidèlement et avec application l'idée seule qui la représente; car il n'y a aucune qualité sensible renfermée dans l'idée qui représente l'étendue.

Il est vrai qu'ils peuvent douter si le corps est ou n'est pas capable de sentiment, ou de recevoir quelque qualité sensible. Mais c'est qu'ils entendent par le corps quelque autre chose que de l'étendue, et qu'ils n'ont point d'idée du corps pris en ce sens. Mais lorsque M. Descartes, ou les cartésiens à qui je parle, assurent que l'on connaît mieux l'âme que le corps, ils n'entendent par le corps que l'étendue. Comment donc peuvent-ils soutenir que l'on connaît plus clairement la nature de l'âme que l'on ne connaît celle du corps, puisque l'idée du corps ou de l'étendue est si claire, que tout le monde convient de ce qu'elle renferme, et de ce qu'elle exclut; et que celle de l'âme est si confuse, que les cartésiens mêmes disputent tous les jours si les modifications de couleur lui appartiennent.

On connaît[1], disent ces philosophes après M. Descartes, la nature d'une substance, d'autant plus distinctement que l'on en connaît davantage d'attributs. Or, il n'y a point de chose dont on connaisse tant d'attributs que de notre esprit; parce qu'au-

[1] Au lieu que je viens de citer. (Note de Malebranche.)

tant qu'on en connaît dans les autres choses, on en peut autant compter dans l'esprit de ce qu'il les connaît. Et partant sa nature est plus connue que celle de toute autre chose.

Mais, qui ne voit qu'il y a bien de la différence entre connaître par idée claire, et connaître par conscience? Quand je connais que 2 fois 2 font 4, je le connais très clairement; mais je ne connais point clairement ce qui est en moi qui le connaît. Je le sens, il est vrai, je le connais par conscience ou sentiment intérieur. Mais je n'en ai point d'idée claire comme j'en ai des nombres, entre lesquels je puis découvrir clairement les rapports. Je puis compter qu'il y a dans mon esprit trois propriétés, celle de connaître que 2 fois 2 font 4, celle de connaître que 3 fois 3 font 9, et celle de connaître que 4 fois 4 font 16. Et si on le veut même, ces trois propriétés seront différentes entre elles, et je pourrai ainsi compter en moi une infinité de propriétés. Mais je nie qu'on connaisse clairement la nature des choses que l'on peut compter. Il suffit pour les compter de les sentir.

On peut dire que l'on a une idée claire d'un être et que l'on en connaît la nature, lorsque l'on peut le comparer avec les autres, dont on a aussi une idée claire, ou pour le moins lorsqu'on peut comparer entre elles les modifications dont cet être est capable. On a des idées claires des nombres et des parties de l'étendue, parce qu'on peut comparer ces choses entre elles. On peut comparer 2 avec 4, 4 avec 16, et chaque nombre avec tout autre; on peut comparer un carré avec un triangle, un cercle avec une ellipse, un carré et un triangle avec tout autre carré et tout autre triangle, et l'on peut ainsi découvrir clairement les rapports qui sont entre ces figures et entre ces nombres. Mais on ne peut comparer son esprit avec d'autres esprits, pour en reconnaître clairement quelque rapport; on ne peut même comparer entre elles les manières de son esprit, ses propres perceptions. On ne peut découvrir clairement le rapport qui est entre le plaisir et la douleur, la chaleur et la couleur; ou, pour ne parler que des manières d'être de même genre, on ne peut déterminer exactement le rapport qui est entre le vert et le rouge, le jaune et le violet, ni même entre le violet et le violet. L'on sent bien que l'un est plus couvert ou plus éclatant que l'autre. Mais on ne sait point avec évidence,

ni de combien, ni ce que c'est qu'être plus couvert et plus éclatant. L'on n'a donc point d'idée claire ni de l'âme ni de ses modifications; et quoique je voie ou que je sente les couleurs, les saveurs, les odeurs, je puis dire, comme j'ai fait, que je ne les connais point par idée claire, puisque je ne puis en découvrir clairement les rapports.

Il est vrai que je puis découvrir des rapports exacts entre les sons, que l'octave par exemple, est double, la quinte, comme 3 à 2, la quarte comme 4 à 3. Mais je ne puis connaître ces rapports par le sentiment que j'en ai. Si je sais que l'octave est double, c'est que j'ai appris par expérience, qu'une même corde donne l'octave, lorsque l'ayant pincée tout entière, on la pince ensuite après l'avoir divisée en deux parties égales; c'est que je sais que le nombre des vibrations est double en temps égal ou quelque chose de semblable; c'est que les tremblements de l'air, les vibrations de la corde et la corde même, sont des choses que l'on peut comparer par des idées claires, et qu'on connaît distinctement les rapports qui peuvent être entre la corde et ses parties, comme aussi entre les vitesses de différentes vibrations. Mais on ne peut comparer les sons en eux-mêmes, ou en tant que qualités sensibles et modifications de l'âme; on ne peut de cette manière en reconnaître les rapports. Et quoique les musiciens distinguent fort bien les différentes consonances, ce n'est point qu'ils en distinguent les rapports par des idées claires. C'est l'oreille seule qui juge chez eux de la différence des sons, la raison n'y connaît rien. Mais on ne peut pas dire que l'oreille juge par idée claire, ou autrement que par sentiment. Les musiciens mêmes n'ont donc point d'idée claire des sons, en tant que sentiments ou modifications de l'âme. Et par conséquent on ne connaît point l'âme ni ses modifications par idée claire, mais seulement par conscience ou sentiment intérieur.

De plus, on ne sait point en quoi consistent les dispositions de l'âme qui la rendent plus prompte à agir et à se représenter les objets. On ne peut pas même concevoir en quoi de telles dispositions pourraient consister. Je dis plus, on ne peut par la raison s'assurer positivement si l'âme seule séparée du corps, ou considérée sans rapport au corps, est capable d'habitudes et de mémoire. Mais comment pouvons-nous ignorer ces

choses, si la nature de l'âme est plus connue que celle du corps? On voit sans peine en quoi consiste la facilité que les esprits animaux ont à se répandre dans les nerfs, dans lesquels ils ont déjà coulé plusieurs fois; ou pour le moins on découvre sans peine que les tuyaux des nerfs s'élargissant, et leurs fibres se couchant d'une certaine façon, les esprits peuvent aisément s'y insinuer. Mais que peut-on concevoir qui soit capable d'augmenter la facilité de l'âme pour agir ou pour penser? Pour moi j'avoue que je n'y comprends rien. J'ai beau me consulter pour découvrir ces dispositions; je ne me réponds rien. Je ne puis m'éclairer sur cela, quoique j'aie un sentiment très vif de cette facilité avec laquelle il s'excite en moi certaines pensées ; et si je n'avais de bonnes raisons qui me portent à croire que j'ai en effet de telles dispositions, quoique je ne les connaisse point en moi, je jugerais en ne consultant que le sentiment intérieur, qu'il n'y a point dans mon âme ni d'habitude, ni de mémoire spirituelle. Mais enfin puisqu'on hésite sur cela, c'est une marque certaine qu'on n'est pas si éclairé qu'on le dit, car le doute ne s'accommode pas avec l'évidence et les idées claires.

Il est certain que l'homme le plus éclairé ne connaît point avec évidence, s'il est digne d'amour ou de haine, comme parle le sage. Le sentiment [1] intérieur qu'on a de soi-même, ne peut rien assurer sur cela. Saint Paul [2] dit bien que sa conscience ne lui reproche rien, mais il n'assure pas pour cela qu'il soit justifié. Il assure au contraire que cela ne le justifie pas, et qu'il n'ose pas se juger lui-même, parce que celui qui le juge c'est le Seigneur. Mais comme l'on a une idée claire de l'ordre, si l'on avait aussi une idée claire de l'âme par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même, on connaîtrait avec évidence si elle serait conforme à l'ordre ; on saurait bien si l'on est juste ou non ; on pourrait même connaître exactement toutes ses dispositions intérieures au bien et au mal, lorsqu'on en aurait le sentiment. Mais si l'on pouvait se connaître tel qu'on est, on ne serait pas si sujet à la présomption. Et il y a bien de l'apparence que saint Pierre n'aurait point dit à son

[1] Eccl. ch. 9. 1.
[2] Sed neque meipsum judico. Nihil enim mihi conscius sum : sed non in hoc justificatus sum : qui autem judicat me Dominus est. I. Cor. c. 4. 4.

maître qu'il allait bientôt renier [1] : Pourquoi ne puis-je pas vous suivre maintenant : je donnerai ma vie pour vous ? « Animam meam pro te ponam. » Car ayant sentiment intérieur de ses forces et de sa bonne volonté, il aurait pu voir avec évidence, s'il aurait eu la force ou le courage de vaincre la mort, ou plutôt les insultes d'une servante et de quelques valets.

Si la nature de l'âme est plus connue que celle de toute autre chose, si l'idée que l'on en a, est aussi claire que celle qu'on a du corps, je demande seulement d'où peut venir qu'il y a tant de gens qui la confondent avec lui. Est-il possible de confondre deux idées claires entièrement différentes ? Faisons justice à tout le monde. Ceux qui ne sont pas de notre sentiment, sont raisonnables aussi bien que nous ; ils ont les mêmes idées des choses, ils participent à la même raison. Pourquoi donc confondent-ils ce que nous distinguons ? Ont-ils jamais confondu en d'autres occasions les choses dont ils ont des idées claires. Ont-ils jamais confondu deux nombres différents ? Ont-ils jamais pris le carré pour le cercle ? Néanmoins l'âme est plus différente du corps que le carré ne l'est du cercle ; car ce sont des substances qui ne conviennent en aucune chose, et cependant ils les confondent. C'est donc qu'il y a quelque difficulté à reconnaître leur différence. C'est que cela ne se découvre pas d'une simple vue, et qu'il faut raisonner pour conclure que l'une n'est pas l'autre. C'est qu'il faut consulter avec application l'idée de l'étendue, et reconnaître que l'étendue n'est point une manière d'être des corps, mais le corps même, puisqu'elle nous est représentée comme une chose subsistante, et comme le principe de tout ce que nous conservons clairement dans les corps ; et qu'ainsi les manières dont le corps est capable n'ayant aucun rapport aux qualités sensibles, il faut que le sujet de ces qualités, ou plutôt l'être dont ces qualités sont des manières, soit bien différent du corps. Il est nécessaire de faire de semblables raisonnements pour s'empêcher de confondre l'âme avec le corps. Mais si l'on avait une idée claire de l'âme, comme l'on en a une du corps, certainement on ne serait point obligé de prendre tous ces détours pour la distinguer de lui ; cela se découvrirait d'une simple

[1] Joan 13. 37.

vue, et avec autant de facilité que l'on reconnaît que le carré n'est pas le cercle.

Je ne m'arrête [1] pas à prouver plus au long que l'on ne connaît point l'âme ni ses modifications par des idées claires. De quelque côté qu'on se considère soi-même, on le reconnaît suffisamment; et je n'ajoute ceci à ce que j'en avais déjà dit dans la *Recherche de la vérité*, que parce que quelques cartésiens y avaient trouvé à redire. Si cela ne les satisfait pas, j'attendrai qu'ils me fassent reconnaître cette idée claire que je n'ai pu trouver en moi, quelque effort que j'aie fait pour la découvrir.

XIIe ÉCLAIRCISSEMENT

SUR LE CHAPITRE HUITIÈME DE LA DEUXIÈME PARTIE DU TROISIÈME LIVRE

Des termes vagues et généraux qui ne signifient rien de particulier. Comment on les distingue des autres.

Afin de comprendre ce que j'ai dit en quelques endroits, que l'on ne rend point raison des choses, lorsqu'on les explique par des termes de logique et par des idées générales, il suffit de faire réflexion, que tout ce qui existe se réduisant à l'être ou aux manières d'être, tout terme qui ne signifie aucune de ces choses, ne signifie rien, et tout terme qui ne signifie aucune de ces choses distinctement et en particulier, ne signifie rien de distinct. Cela me paraît très évident, mais ce qui est évident en soi, n'est pas tel pour tout le monde. L'on est accoutumé à se payer de mots, et à en payer les autres. Tous les termes qui ne blessent point l'oreille ont cours parmi les hommes; et la vérité entre si peu dans le commerce du monde, que ceux qui parlent ou qui écoutent n'y ont d'ordinaire aucun égard. Le don de la parole est le plus grand des talents, le langage d'imagination est le plus sûr des moyens, et une mémoire remplie de termes incompréhensibles paraîtra toujours avec éclat, quoi que les cartésiens en puissent dire.

Quand les hommes aimeront uniquement la vérité, alors ils prendront bien garde à ce qu'ils disent; ils examineront avec soin ce qu'ils entendent, ils rejetteront avec mépris les termes

[1] On peut voir la 9e des *Méditations chrétiennes*. (Note de Malebranche.)

vides de sens, et ils s'attacheront seulement aux idées claires. Mais quand sera-ce que les hommes aimeront uniquement la vérité? Ce sera lorsqu'ils ne dépendront plus de leurs corps, qu'ils n'auront plus de rapport nécessaire aux objets sensibles, qu'ils ne se corrompront plus les uns les autres, et qu'ils consulteront fidèlement le maître qui les éclaire dans le plus secret de leur raison, mais cela n'arrivera jamais en cette vie.

Cependant tous les hommes ne sont pas également indifférents pour la vérité. S'il y en a qui prononcent des paroles sans réflexion, qui les reçoivent sans discernement, et qui n'ont d'attention qu'à ce qui les touche, il y en a aussi qui travaillent sérieusement pour s'instruire de la vérité, et pour en convaincre les autres. Et c'est principalement à ceux-ci que je parle; car c'est à leurs instances que j'ai pris la résolution de faire ces éclaircissements.

Je dis donc que tout ce qui est, soit qu'il existe actuellement ou non, et par conséquent tout ce qui est intelligible, se réduit à l'être et à la manière de l'être. Par l'être, j'entends ce qui est absolu, ou ce qui se peut concevoir seul et sans rapport à autre chose. Par les manières de l'être j'entends ce qui est relatif, ou ce qui ne se peut concevoir seul. Or il y a deux espèces de manières d'être : Les unes consistent dans le rapport des parties d'un tout à quelque partie de ce même tout, les autres consistent dans le rapport d'une chose à une autre qui ne fait point partie du même tout. La rondeur de la cire est une manière d'être de la première espèce, parce que sa rondeur consiste dans l'égalité d'éloignement qu'ont toutes les parties de la surface à celle qui en est le centre. Le mouvement ou la situation de la cire est une manière d'être de la seconde espèce; car elle consiste dans le rapport qu'a la cire aux corps qui l'environnent. Je ne parle pas du mouvement pris pour la force mouvante, car il est clair que cette force n'est point et ne peut être une manière d'être des corps, puisque, de quelque manière qu'on les conçoive modifiés, on ne les peut concevoir comme ayant en eux une force mouvante.

S'il est certain que tout ce qui est intelligible se réduit aux êtres ou aux manières d'être, il est évident que tout terme qui ne signifie aucune de ces choses ne signifie rien, et que tout terme qui ne signifie point un tel être ou une telle manière

d'être, est un terme obscur et confus. Et par conséquent nous ne pouvons concevoir clairement ce que les autres nous disent ni ce que nous leur disons, si nous n'avons des idées distinctes d'être ou de manière d'être, lesquelles répondent à chacun des termes dont ils se servent ou dont nous nous servons nous-mêmes.

Néanmoins, je demeure d'accord qu'on peut, et même qu'on est quelquefois obligé de se servir de termes qui ne réveillent point directement d'idées distinctes. On le peut, parce qu'il n'est pas toujours nécessaire de mettre la définition en la place du défini, et que l'on se sert utilement d'expressions abrégées, quoique confuses en elles-mêmes. Et l'on y est contraint, lorsqu'on est obligé de parler des choses dont on n'a point d'idée claire, et que l'on ne connaît que par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même, comme lorsqu'on parle de l'âme et de ses modifications. Il faut seulement observer de ne point se servir de termes obscurs et équivoques lorsqu'on en a de clairs, ou que ceux à qui l'on parle en peuvent prendre une fausse idée. Ces choses s'entendront mieux par quelques exemples.

Il est plus clair de dire que Dieu a créé le monde par sa volonté, que de dire qu'il l'a créé par sa puissance. Ce dernier mot est un terme de logique, il ne réveille point dans l'esprit d'idée distincte et particulière, et il donne lieu de s'imaginer que la puissance de Dieu peut être autre chose que l'efficace de sa volonté. On parle plus clairement, lorsqu'on dit que Dieu pardonne aux pécheurs en Jésus-Christ, que si l'on disait absolument, que Dieu leur pardonne par sa clémence et sa miséricorde. Ces termes sont équivoques, ils donnent quelque sujet de penser que la clémence de Dieu est peut-être contraire à sa justice, que le péché peut demeurer impuni, que la satisfaction de Jésus-Christ n'est point nécessaire, et autres choses semblables.

On se sert souvent de ces termes vagues et dont la signification n'est point précise, lorsqu'on parle des perfections divines; et cela ne se doit point condamner, car l'exactitude philosophique n'est pas toujours nécessaire. Mais par une stupidité et une négligence criminelle, l'on fait un tel abus de ces expressions générales, et l'on en tire tant de fausses conséquences, qu'encore que tous les hommes ayant la même idée

de Dieu, et qu'ils le considèrent tous comme un être infiniment parfait, néanmoins il n'y a presque point d'imperfection qu'on ne lui ait attribuée dans le temps de l'idolâtrie, et l'on en parle même souvent d'une manière fort indigne; tout cela faute de comparer sérieusement les choses que l'on en dit avec l'idée qui le représente, ou plutôt avec lui-même.

Voici encore un exemple qui me vient dans l'esprit, et qui est de conséquence [1].

Ceux qui prétendent que la délectation prévenante ou la grâce de Jésus-Christ est efficace par elle-même et de sa nature, par rapport au consentement de la volonté (je dis par rapport au consentement de la volonté, car sans doute elle est efficace [2] par elle-même, par rapport à la volonté, elle a toujours cet effet de la mouvoir et de la porter au bien, puisqu'elle le fait goûter, et qu'en tout temps on veut invinciblement être heureux); ceux, dis-je, qui soutiennent que la grâce du Sauveur est efficace par elle-même, par rapport au consentement de la volonté, répondent, quand on leur objecte que ce sentiment détruit la liberté, et qu'il est contraire à la décision du Concile de Trente, qui a décidé [3] que le libre arbitre mû par la grâce, peut y résister, ou n'y pas consentir s'il le veut. Ils répondent, dis-je, que leur sentiment n'est point contraire à la liberté, et qu'on a le pouvoir de résister à la grâce de Jésus-Christ, mais qu'on n'y résiste jamais, ou que ce pouvoir qu'on a de n'y pas consentir, n'a jamais d'effet. Ne pouvez-vous pas, disent-ils, si vous le voulez, vous jeter par la fenêtre, vous couper le nez, vous arracher les yeux? vous avez ces pouvoirs et plusieurs autres; mais il est certain que ni vous ni personne n'usera de ces pouvoirs. Il y a donc bien des pouvoirs qui n'auront jamais aucun effet. Tel est, disent-ils, le pouvoir que la grâce de Jésus-Christ laisse au libre arbitre. Il peut n'y pas consentir s'il le veut, mais il ne le voudra jamais.

[1] Ce qui suit sur la délectation prévenante et la grâce, a été ajouté à la dernière édition.

[2] Voyez la 1e des lettres touchant celles de M. Arnauld dans le 2e vol. du recueil de mes réponses. Je tâche là, en attachant des idées distinctes et précises aux termes de la question, d'expliquer en quel sens la grâce de Jésus-Christ est efficace par elle-même. (Note de Malebranche.)

[3] Sess. 6. can. 4.

Pour découvrir le faible de cette réponse, il n'y a qu'à éclaircir ce mot, *pouvoir*, et en ôter l'équivoque.

Il est clair qu'on n'a le pouvoir de se jeter par la fenêtre que supposé qu'on ait celui de le vouloir. Or on ne peut rien vouloir sans quelque motif qui intéresse le désir naturel et invincible que nous avons d'être heureux ; car vouloir quelque chose n'est que consentir au motif qui nous porte à le vouloir ; et il faut connaître ou sentir avant que de consentir. Si donc on n'a pas le vouloir de rien vouloir sans un motif qui s'accorde avec le désir d'être heureux, on est bien éloigné d'avoir celui de se jeter par la fenêtre, vu le danger qu'il y a de s'estropier et de se tuer, ce qu'on regarde naturellement comme un grand mal. Ainsi lorsqu'un homme dit qu'il a le pouvoir de se précipiter s'il le veut, ce mot de *pouvoir*, signifie seulement qu'il a le pouvoir de remuer son corps selon ses désirs; et il a véritablement ce pouvoir. Et lorsqu'il assure, sans hésiter, qu'il ne se jettera jamais par sa fenêtre, il faut entendre qu'il ne le fera jamais de gaieté de cœur, et sans des motifs fort pressants, qu'il ne prévoit pas alors, tels que pourrait être la crainte d'être brûlé vif dans sa chambre, ou poignardé par ses ennemis, parce qu'on ne peut rien vouloir sans motif. Pourrait-on dire que saint Pierre peut encore maintenant renier son maître, s'il le veut, pour en conclure qu'il y a des pouvoirs qui n'ont et n'auront jamais d'effet. Il le peut, s'il le veut ; mais il ne peut pas le vouloir, ni même hésiter à ne le pas vouloir, parce qu'il n'a pas pour cela de motifs et qu'il en a d'invincibles pour l'attacher à son cher Maître et à son Dieu.

Mais maintenant que l'âme est en épreuve dans son corps, que la vie de l'homme est, et doit être, un combat continuel, parce que c'est le temps d'acquérir des mérites par sa correspondance à la grâce, peut-on dire que lorsqu'elle nous porte à faire quelque bonne œuvre, la concupiscence ne fournisse pas assez de motifs, pour laisser à l'âme du moins le pouvoir de suspendre son consentement, la liberté de penser, le temps d'examiner, surtout si c'est une bonne œuvre dont on n'ait point l'habitude de la pratiquer. Or supposé qu'on suspende un quart d'heure, ou plus de temps que ne dure la délectation de la grâce, n'est-il pas évident

qu'elle n'aura pas été efficace par elle-même, par rapport au consentement, quoique cette même grâce l'eût fait produire à la volonté, si elle eût suivi promptement le mouvement qu'elle lui inspirait. Quand on propose à un homme de se précipiter et de s'arracher les yeux, quel motif aurait-il de suspendre son consentement pour examiner s'il le fera ? Mais lorsque la grâce porte quelqu'un de quitter le monde et à se faire religieux, certainement il ne manque pas de motifs pour suspendre et pour examiner. Celui-ci, quoique mû par la grâce, a donc un vrai pouvoir, et qui n'a que trop souvent son effet ; et l'autre n'en a qu'un imaginaire, et c'est abuser du terme équivoque de pouvoir ; c'est être trompé ou vouloir tromper les autres, que de répondre à la décision claire et évidente du Concile, de la manière que je viens de dire.

Je dis que cette décision est claire et évidente, car le pouvoir décidé par le Concile, qui est celui de résister ou de ne pas consentir au mouvement actuel de la grâce, à la délectation prévenante qui meut actuellement la volonté, est un pouvoir de former l'acte marqué dans ce pouvoir ; marqué, dis-je, fort clairement. Car résister ou ne pas consentir, sont des termes relatifs au mouvement actuel que la grâce produit dans la volonté. Certainement on ne peut pas résister à la grâce ou à une tentation dans le sens divisé, c'est-à-dire, lorsque la grâce ou la tentation ne meut point actuellement la volonté ; car ce serait résister à rien, consentir à rien. Afin que la volonté puisse actuellement résister au mouvement de la grâce, il faut que la grâce la meuve actuellement. Ainsi la décision du Concile est claire, sans équivoque, et n'a nul besoin d'explication. Car un pouvoir qui ne peut s'exercer ou former d'acte, est un pouvoir qui ne peut rien, et qui par conséquent n'est point. Et dire que le libre arbitre, mû par la grâce, a le pouvoir de n'y pas consentir, mais qu'il y a contradiction qu'il exerce son pouvoir, c'est contredire le Concile, et se contredire soi-même.

Si le Concile avait dit : Celui qui consent au mouvement de la grâce a le pouvoir de n'y pas consentir. Alors on aurait quelque raison de distinguer et de dire qu'il a ce pouvoir, mais qu'il y a contradiction que ce pouvoir forme son acte de résistance à la grâce, parce que la volonté ne peut y consentir

et n'y pas consentir en même temps. Il y a contradiction que Dieu me donne et ne me donne pas une telle grâce en même temps. Il y a aussi contradiction qu'en même temps j'y consente et que je n'y consente pas. Mais il n'y en a aucune que d'un côté Dieu me donne sa grâce, et que moi dans le même temps je n'y consente pas ; si ce n'est qu'on suppose que je ne puisse avoir aucun motif de refuser mon consentement, ou que l'acte de mon consentement ne soit point libre et ne dépende point de moi.

Mais c'est principalement dans les matières de physique qu'on abuse des termes vagues et généraux, qui ne réveillent point d'idées distinctes d'être ou de manières d'être. Par exemple, lorsqu'on dit que les corps tendent à leur *centre*, qu'ils tombent par leur *pesanteur*, qu'ils s'élèvent par leur *légèreté*, qu'ils se meuvent par leur *nature*, qu'ils sont durs ou fluides par eux-mêmes, qu'ils changent successivement de *formes*, qu'ils agissent par leurs *vertus*, *qualités*, *facultés*, etc., on se sert de termes qui ne signifient rien, et toutes ces propositions sont absolument fausses dans le sens que la plupart des philosophes leur donnent. Il n'y a point de *centre* au sens qu'on l'entend d'ordinaire. Ces termes de *pesanteur*, de *forme*, de *nature* et d'autres semblables, ne réveillent point l'idée ni d'un être ni d'une manière d'être. Ce sont des termes vides de sens, et que les personnes sages doivent éviter. *Scientia*[1] *insensati inenarrabilia verba*, dit l'Écriture. Ces termes ne sont propres qu'à couvrir l'ignorance des faux savants, et à faire croire aux stupides et aux libertins que Dieu n'est point seul la vraie cause de toutes choses.

Il me semble que cela est certain et facile à concevoir. Cependant la plupart des hommes parlent librement de toutes choses, sans se mettre en peine d'examiner si les termes dont ils se servent ont une signification claire et exacte. Il y a même des auteurs, qui ont composé plusieurs volumes dans lesquels il est plus difficile qu'on ne pense de remarquer quelque endroit où ils aient entendu ce qu'ils ont écrit. Ainsi ceux qui lisent beaucoup, et qui écoutent avec respect les discours vagues et généraux des faux savants, sont dans une ignorance

[1] Eccl. 21. 21.

très grossière. Et je ne vois pas qu'ils s'en puissent délivrer, s'ils ne font et s'ils ne renouvellent sans cesse la résolution de ne croire jamais personne sur la parole, et avant que d'avoir attaché des idées distinctes aux termes les plus communs dont les autres se servent. Car ces termes ne sont point clairs, comme on se l'imagine ordinairement. Ils ne paraissent clairs qu'à cause de l'usage continuel qu'on en fait, parce que l'on s'imagine bien comprendre ce qu'on dit ou ce que l'on entend dire, lorsqu'on écoute ou que l'on dit des choses que l'on a dites cent fois, quoiqu'on ne les ait jamais examinées.

XIIIe ÉCLAIRCISSEMENT

SUR LA CONCLUSION DES TROIS PREMIERS LIVRES

Que les médecins et les directeurs nous sont absolument nécessaires; mais qu'il est dangereux de les consulter et de les suivre en plusieurs occasions [1].

Certainement l'homme avant son péché, avait toutes les choses qui lui étaient nécessaires pour conserver son esprit et son corps dans un état parfait, il n'avait besoin ni de directeur ni de médecin; il consultait la vérité intérieure comme la règle infaillible de son devoir, et ses sens étaient si fidèles, qu'ils ne le trompaient jamais dans l'usage qu'il devait faire des corps qui l'environnaient pour conserver le sien propre.

Mais depuis le péché les choses sont bien changées; nous consultons beaucoup plus nos passions que la vérité ou la loi éternelle, et nos sens sont si déréglés, qu'en les suivant nous perdons quelquefois la santé et la vie. Les directeurs et les médecins nous sont absolument nécessaires, et ceux qui prétendent être assez habiles pour se conduire en toutes rencontres, tombent ordinairement dans des fautes grossières, qui leur apprennent un peu trop tard, qu'ils suivent un maître qui n'est pas trop sage.

Cependant je crois pouvoir dire que le péché n'a point tellement déréglé toutes les facultés de l'âme, qu'on ne puisse en

[1] Ce parallèle entre les médecins et les directeurs mérite une place parmi les meilleures et les plus piquantes pages de la *Recherche*. On ne peut dire avec plus d'esprit et avec une plus fine ironie qu'il faut se servir le moins possible des uns et des autres.

plusieurs occasions se consulter soi-même, et que souvent il arrive qu'on perd la vie de l'âme ou du corps, parce qu'on a recours à des médecins peu experts dans leur art, et qui ne connaissent point assez notre tempérament, ou à des directeurs ignorants dans la religion et dans la morale, et qui n'examinent point le fond des consciences pour découvrir les engagements et les dispositions de ceux qui les consultent.

Ce que j'ai dit pour la conclusion des trois premiers livres de la *Recherche de la vérité*, a donné sujet à quelques personnes de s'imaginer que je prétendais, qu'afin de conserver sa santé et sa vie, l'on devait suivre ses sens et ses passions en toutes choses; et que, pour s'instruire de son devoir, il était inutile de consulter les autres hommes, puisque nous avons pour maître la sagesse éternelle, qui nous parle clairement dans le plus secret de notre raison. Et quoique je n'aie point dit, ni même pensé, que les médecins et les directeurs fussent inutiles, certaines personnes promptes à juger et à conclure, se sont persuadé que c'était assez mon sentiment, à cause peut-être que c'était le leur, et qu'ils ne considèrent point tant l'homme comme il est présentement, que comme il était avant le péché. Voici donc à peu près ce que je pense sur cette question.

On peut considérer l'homme en deux états, dans la santé et dans la maladie. Si on le considère dans une parfaite santé, on ne peut ce me semble douter que ses sens ne lui soient beaucoup plus utiles pour la conserver, que sa raison, et l'expérience des médecins les plus habiles. Il ne faut point envoyer quérir un médecin pour savoir combien pesant un homme peut porter, s'il doit manger du bois et des pierres, s'il peut se jeter dans un précipice ; ses sens lui apprennent d'une manière courte et incontestable ce qu'il doit faire dans de semblables occasions qui sont les plus ordinaires. Et cela suffit, ce me semble, pour justifier ce que j'ai dit pour conclusion des trois premiers livres.

Mais cela ne suffit pas pour justifier ce que j'ai pensé, et même ce que j'ai dit ailleurs [1] : « Que nos sens s'acquittent admirablement bien de leur devoir, et qu'ils nous conduisent à leur fin, d'une manière si juste et si fidèle, qu'il semble que

[1] 1er liv., ch. 5

c'est à tort qu'on les accuse de corruption et de dérèglement.» Car j'ai toujours cru que la justesse, l'exactitude, l'ordre admirable qui se rencontrent dans nos sentiments par rapport à la conservation de la vie, n'est point une suite du péché, mais la première institution de la nature.

On objecte que maintenant cet ordre est fort déréglé, et que, si nous suivions nos sens, non seulement nous mangerions souvent du poison, mais que nous prendrions presque toujours de la nourriture beaucoup plus que nous n'en pouvons digérer.

Mais à l'égard des poisons, je ne pense pas que nos sens nous portassent jamais à en manger; et je crois que si par hasard nos yeux nous excitaient à en goûter, nous n'y trouverions pas une saveur propre à nous les faire avaler, pourvu néanmoins que ces poisons fussent dans leur état naturel. Car il y a bien de la différence entre des poisons tels qu'ils viennent naturellement, et des viandes empoisonnées, entre du poivre cru et des viandes poivrées. Nos sens nous portent à manger des viandes empoisonnées, j'en demeure d'accord. Mais ils ne nous portent pas à manger des poisons; je ne sais même s'ils nous portent à en goûter, pourvu que ces poisons soient en l'état que Dieu les a produits : car nos sens ne s'étendent qu'à l'ordre naturel des choses, tel que Dieu l'a établi.

Je demeure aussi d'accord que nos sens nous portent maintenant à manger avec excès de certains aliments; mais c'est qu'ils ne sont point en leur état naturel. On ne mangerait peut-être point trop de blé, si on le moulait avec les dents qui sont faites à ce dessein. Mais on le moud et on le blutte; on le pétrit et on le cuit, et même quelquefois avec du lait, du beurre, du sucre; on le mange encore avec des confitures et des ragoûts de plusieurs espèces, qui irritent l'appétit. Ainsi il ne faut pas s'étonner si nos sens nous portent à des excès, lorsque la raison et l'expérience se sont jointes ensemble pour les surprendre et pour les corrompre.

Il en est de même de la chair, elle fait horreur aux sens lorsqu'elle est crue et pleine de sang, comme on la voit après que l'animal est mort de lui-même. Mais les hommes se sont avisés de tuer des bêtes, d'en faire sortir le sang, d'en mettre cuire la chair, et de l'assaisonner, et après cela ils accusent leurs sens de corruption et de désordre. Puisqu'ils se servent

de leur raison pour se préparer d'autres aliments que ceux que la nature leur fournit, j'avoue qu'il est nécessaire qu'ils se servent aussi de leur même raison pour se modérer dans leur repas ; et si les cuisiniers ont trouvé l'art de nous faire manger de vieilles savates en ragoût, nous devons aussi faire usage de notre raison, et nous défier de ces viandes falsifiées, qui ne sont point telles que Dieu les a faites ; car Dieu ne nous a donné les sens que par rapport à l'ordre naturel des choses.

Il faut encore observer que notre imagination et nos sens sont dans la défiance, lorsque nous prenons des aliments qui ne sont point ordinaires. Car si un homme n'avait jamais mangé ni vu manger d'un certain fruit, et qu'il en rencontrât, il aurait d'abord quelque aversion et quelque sentiment de crainte en le goûtant. Son imagination et ses sens seraient naturellement très attentifs au goût qu'il ressentirait. Quelque faim qu'il eût, il en mangerait peu la première fois; et si ce fruit avait quelque qualité dangereuse, elle ne manquerait pas d'exciter en lui quelque horreur. Ainsi sa machine se disposerait de telle manière, qu'il n'en mangerait pas une autre fois; et l'horreur qu'il en aurait s'exprimant sensiblement par l'air de son visage, il empêcherait même les autres d'en manger. Tout cela se ferait, ou se pourrait faire en lui, sans que la raison y eût de part; car je ne parle point ici des secours que la raison et l'instruction peuvent donner. Mais comme nos amis prennent de mauvaises nourritures, du moins par rapport à notre tempérament, nous faisons comme eux, car nous vivons d'opinion, et l'exemple nous rassure. Nous n'examinons point l'effet que ces aliments produisent en nous, et nous ne craignons point d'en prendre avec excès. Mais nos sens n'ont point tant de part à cet excès que nous le croyons.

Il est vrai qu'il se peut faire qu'il y ait dans le monde des fruits dont le goût trompe les personnes les plus attentives aux rapports de leurs sens, mais cela est assurément fort rare. On ne doit pas conclure absolument de ces cas particuliers, que nos sens sont tous corrompus, et qu'ils nous trompent ordinairement dans les choses même qui regardent le bien du corps. Peut-être que ces fruits trompent notre goût, parce que nous en avons altéré l'organe par une nourriture qui n'est point naturelle, et dont nous nous servons souvent ; car il est certain

que les viandes de haut goût, dont nous nous nourrissons, blessent par leurs parties trop pénétrantes les fibres de notre langue et lui ôtent sa délicatesse et son discernement. L'exemple de ceux qui ne trouvent plus de goût que dans les ragoûts, est une preuve de ce que je dis ; car si nous ne trouvons point de saveur dans du blé ni dans de la chair crue, c'est que notre langue est devenue insensible pour des parties dont les mouvements sont modérés.

Mais, supposé même qu'il y ait des fruits dont le goût soit capable de tromper les sens les plus délicats, et qui sont encore dans leur perfection naturelle, on ne doit point croire que cela vienne du péché ; mais seulement de ce qu'il est impossible qu'en vertu des lois très simples de la nature, un sens ait assez de discernement pour toutes sortes de viandes. De plus le défaut de ce sens ne serait point sans remède ; parce que lorsque les mères ont de l'aversion pour des fruits dangereux, elles la communiquent à leurs enfants, non seulement quand ils sont dans leur sein, mais encore bien davantage lorsqu'elles les ont mis au monde. Car les enfants ne mangent que ce qui leur est donné par leurs mères ; et elles impriment en eux machinalement et par l'air de leur visage, l'horreur qu'elles ont pour les fruits qui ne sont point bons à manger. De sorte que Dieu a suffisamment pourvu par nos sens à la conservation de notre vie, et il ne se peut rien de mieux. Comme l'ordre veut que les lois de l'union de l'âme avec le corps soient très simples, elles doivent être très générales, et Dieu ne devait pas établir des lois particulières pour des cas qui n'arrivent presque jamais. La raison dans ces rencontres doit venir au secours des sens, car on se peut servir de sa raison en toutes choses. Mais les sens sont déterminés à certains jugements naturels, qui sont les plus utiles que l'on puisse concevoir, ainsi que je l'ai prouvé dans le premier livre. Néanmoins ces jugements nous trompent quelquefois, parce qu'il est impossible que cela arrive autrement, sans multiplier les lois très simples de l'union de l'âme et du corps.

Si l'on considère présentement l'homme dans l'état de la maladie, il faut avouer que ses sens le trompent souvent, dans les choses même qui ont rapport à la conservation de sa vie. Car l'économie de son corps étant troublée, il est impossible qu'à proportion du trouble dans lequel il est, il ne s'excite dans

son cerveau beaucoup de mouvements irréguliers. Cependant ses sens ne sont point encore si corrompus qu'on le croit ordinairement, et Dieu a si sagement pourvu à la conservation de la vie par les lois de l'union de l'âme et du corps, que encore que ces lois soient très simples, elles suffisent souvent pour nous rendre notre santé, et il est beaucoup plus sûr de les suivre, que de nous servir de notre raison ou de certains médecins qui ne consultent pas avec soin l'état où se trouvent leurs malades. Car de même qu'une plaie se referme et se rétablit d'elle-même, lorsqu'on a soin de la tenir nette, rejointe et bandée, et peut-être de la lécher, comme font les animaux lorsqu'ils sont blessés, les maladies ordinaires se dissipent bientôt, lorsqu'on demeure dans l'état, et qu'on observe exactement la manière de vivre que ces maladies nous inspirent comme par instinct ou par sentiment.

Un homme, par exemple, qui a la fièvre, trouve que le vin est amer, aussi le vin lui est-il nuisible alors, ce même homme le trouve agréable au goût quand il est en santé, et pour lors le vin lui fait du bien Il arrive même souvent que le vin est très utile aux malades qui le trouvent bon, pourvu que le goût qu'ils en ont ne soit point un effet de l'habitude qu'ils ont d'en boire, et que le désir qui s'excite en eux ait pour cause la disposition présente de leur corps. Ainsi on ne peut douter qu'il ne faille interroger ses sens pour savoir même dans la maladie le moyen de rétablir leur santé. Et voici ce que je crois qu'il faut faire.

Il faut que les malades soient extrêmement attentifs à certains désirs secrets que la disposition actuelle de leur corps excite quelquefois en eux, et surtout qu'ils prennent garde que ces désirs ne soient point une suite de quelque habitude précédente. Ils doivent pour cela laisser aller leur imagination nonchalamment, pour ainsi dire, ou sans penser à rien qui la détermine, observer à quoi ils se sentent portés, et examiner si leur inclination présente s'excite en eux, à cause de la disposition où ils se trouvent. Cela étant ainsi, ils doivent la suivre, mais avec beaucoup de retenue ; car il est extrêmement difficile de s'assurer si ces inclinations secrètes viennent de la disposition où se trouve le corps, et il est quelquefois utile de consulter sur cela quelque personne d'expérience. Si

le malade laissant aller son imagination, ainsi que je viens de le dire, rien ne se présente à son esprit, il doit demeurer en repos et faire diète ; car apparemment la diète excitera en lui quelque désir, ou dissipera les humeurs qui le rendent malade. Mais si la maladie augmente, quoiqu'il fasse diète et qu'il demeure en repos, alors il est nécessaire d'avoir recours à l'expérience et aux médecins. Il faut donc représenter exactement toutes choses à quelque médecin expert, et qui connaisse s'il se peut notre tempérament ; il faut lui expliquer clairement le commencement et la suite de sa maladie, et l'état où l'on se trouvait avant que d'y tomber, afin qu'il consulte son expérience et sa raison par rapport à celui qu'il prétend guérir. Et quoique le médecin ordonne des médecines amères, et qui sont véritablement des espèces de poison, il les faut prendre, parce qu'on a expérience que d'ordinaire ces poisons ne demeurent pas dans le corps, et qu'ils chassent quelquefois avec eux les mauvaises humeurs qui causent nos maladies. Alors il faut que la raison, ou plutôt l'expérience, l'emporte sur les sens, pourvu que l'horreur qu'on a de la médecine qui nous est présentée, ne soit point nouvelle. Car si cette aversion s'était excitée en nous en même temps que la maladie nous est survenue, ce serait une marque que cette espèce de médecine serait de même nature que les mauvaises humeurs qui causent cette maladie, et qu'ainsi elle ne ferait peut-être que les augmenter.

Néanmoins je crois qu'avant que de se hasarder à prendre des médecines fortes, ou dont on a beaucoup d'horreur, il serait à propos de commencer par des remèdes plus doux ou plus naturels, comme pourrait être de boire beaucoup d'eau, ou de prendre quelque léger vomitif, si l'on a perdu l'appétit, et que l'on n'ait point trop de difficulté à se faire vomir. L'eau prise avec excès peut rendre fluides les humeurs trop épaisses par la chaleur, faciliter la circulation du sang dans toutes les parties du corps, noyer les ferments qui causent la maladie, dessaler le sang et les humeurs, ou en ôter l'âcreté [1]. Et les

[1] Une grande quantité d'eau prise à l'intérieur était un des remedes favoris de Malebranche; il s'en est servi pendant plusieurs de ses maladies. Renaud d'Elisagaray, un de ses disciples, étant tombé malade, en prit tant par fidélité aux principes du maître, qu'au dire des médecins, d'après Fontenelle qui a fait son éloge, il se noya.

vomitifs nettoyant l'estomac, font que la nourriture que l'on prend ne s'y corrompt plus, et n'entretient plus les fièvres intermittentes ; je ne dois pas m'arrêter à prouver la bonté de ces remèdes. Je crois donc qu'il faut suivre le conseil des médecins sages qui ne vont point trop vite, qui n'espèrent point trop de leurs remèdes et qui ne sont point trop faciles à laisser des ordonnances ; car lorsqu'on est malade, pour un remède qui fait du bien, il y en a toujours plusieurs qui font du mal. Comme ceux qui souffrent sont impatients, et qu'il n'est point avantageux à l'honneur des médecins, ni au profit des apothicaires, de voir des malades sans leur rien ordonner, les médecins ne visitent point assez, et ordonnent trop. Ainsi lorsqu'on est malade, on doit prier son médecin de ne rien hasarder, de suivre la nature et de la fortifier s'il le peut. Il faut lui faire connaître qu'on a assez de raison et de patience, pour ne point trouver mauvais de ce qu'il nous voit souvent sans nous soulager ; car dans ces rencontres, c'est quelquefois beaucoup, lorsqu'on ne gâte rien.

Je crois donc qu'il faut avoir recours aux médecins, et ne pas refuser de leur obéir, si l'on veut conserver sa vie. Car encore qu'ils ne puissent point nous assurer de nous rendre la santé, ils y peuvent quelquefois contribuer beaucoup, à cause des expériences continuelles qu'ils font dans différentes maladies. Ils savent peu de chose avec exactitude, mais ils en savent toujours plus que nous ; et pourvu qu'ils se mettent en peine de connaître notre tempérament, qu'ils observent avec soin tous les accidents du mal, et qu'ils aient beaucoup égard au sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, nous devons espérer d'eux tout le secours que nous pouvons raisonnablement espérer des hommes [1].

On peut dire à peu près des directeurs, ce qu'on vient de dire des médecins. Il est absolument nécessaire de les consulter en quelques rencontres, et d'ordinaire cela est utile. Mais il arrive souvent qu'il est très inutile, et quelquefois même très dangereux de les consulter. J'explique et je prouve ces choses.

[1] Il est impossible, à ce qu'il semble, de rien dire de plus sage sur la manière dont il nous faut user des médecins et des remèdes.

On dit ordinairement que la raison de l'homme est sujette à l'erreur, mais il y a en cela une équivoque à laquelle on ne prend point assez garde ; car il ne faut pas s'imaginer que la raison que l'homme consulte soit corrompue, ni qu'elle le trompe jamais, lorsqu'il la consulte fidèlement. Je l'ai dit, et je le redis encore, il n'y a que la souveraine raison qui nous rende raisonnables ; il n'y a que la souveraine vérité qui nous éclaire ; il n'y a que Dieu qui nous parle clairement et qui sache nous instruire. Nous n'avons qu'un véritable Maître, JÉSUS-CHRIST notre Seigneur, la sagesse éternelle, le Verbe du Père, en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu ; et c'est une impiété, que de dire que cette raison universelle à laquelle tous les hommes participent, et par laquelle seule ils sont raisonnables, soit sujette à l'erreur, ou capable de nous tromper. Ce n'est point la raison de l'homme qui le séduit, c'est son cœur ; ce n'est point sa lumière qui l'empêche de voir, ce sont ses ténèbres ; ce n'est point l'union qu'il a avec Dieu, qui le trompe ; ce n'est pas même en un sens celle qu'il a avec son corps, c'est la dépendance où il est de son corps, ou plutôt c'est qu'il veut se tromper lui-même ; c'est qu'il veut jouir du plaisir de juger, avant que de s'être donné la peine d'examiner ; c'est qu'il veut se reposer avant que d'être arrivé au lieu où la vérité repose. J'ai expliqué plus exactement la cause de nos erreurs en plusieurs endroits de la *Recherche de la vérité*, et je suppose ici ce que j'en ai dit.

Cela étant ainsi, je dis qu'il est inutile de consulter les directeurs, lorsqu'il est certain que la vérité nous parle ; et il est certain que la vérité nous parle, lorsque l'évidence se rencontre dans les réponses qui se font à nos demandes, ou à l'attention de notre esprit. Je dis l'évidence, qu'on y prenne garde, et l'évidence que la lumière produit, et non cette fausse évidence que produit en nous l'imagination ou la passion. Ainsi, lorsque rentrant en nous-mêmes, nous entendons dans le silence de nos sens et de nos passions, une parole si claire et si intelligible qu'il nous est impossible d'en douter, il faut nous y soumettre sans nous soucier de ce qu'en pensent les hommes. Il ne faut point considérer la coutume, écouter ses inclinations secrètes, avoir trop de respect pour les réponses de ceux-mêmes qu'on appelle savants. Il ne faut pas se laisser

séduire par l'apparence d'une fausse piété, ni se laisser abattre par les oppositions de ceux qui ne connaissaient point l'esprit qui les anime ; mais il faut souffrir leurs insultes avec patience, sans condamner leurs intentions, et sans mépriser leur personne. Il faut se réjouir avec simplicité à la lumière de la vérité qui nous éclaire ; et quoique ses réponses nous condamnent, il faut les préférer à toutes ces distinctions subtiles que l'imagination invente pour justifier les passions.

Tout homme, par exemple, qui sait rentrer en lui-même, et qui fait cesser le bruit qu'excitent ses sens et ses passions, découvre clairement que tout le mouvement d'amour que Dieu met en nous, doit se terminer vers lui, et que Dieu même ne peut pas nous dispenser de l'obligation que nous avons de l'aimer en toutes choses. Il est évident que Dieu ne peut pas cesser d'agir pour lui créer ou conserver notre volonté, pour vouloir autre chose que lui, ou pour vouloir autre chose que ce qu'il veut lui-même. Car je ne vois pas comment on peut s'imaginer que Dieu soit capable de vouloir qu'on aime le plus ce qui est le moins aimable, ou qu'on aime souverainement ou comme sa fin, ce qui n'est point souverainement aimable.

Je sais bien que les hommes qui consultent leurs passions au lieu de consulter l'ordre, peuvent facilement s'imaginer que Dieu n'a point d'autre règle de ses volontés que ses volontés mêmes, et que si Dieu suit un ordre, c'est précisément parce qu'il l'a voulu, et qu'il a fait ce même ordre par une volonté libre et indifférente en toutes manières. Il y a des gens qui pensent qu'il n'y a point d'ordre immuable et nécessaire par sa nature, et que l'ordre ou la sagesse de Dieu, selon laquelle il a fait toutes choses, quoique la première des créatures, est elle-même une créature faite par une volonté libre de Dieu, et non point engendrée de sa substance par la nécessité de son être. Mais ce sentiment qui ébranle tous les fondements de la morale, en ôtant à l'ordre et aux lois éternelles qui en dépendent, leur immutabilité, et qui renverse tout l'edifice de la religion chrétienne, en dépouillant Jésus-Christ ou le Verbe de Dieu de sa divinité, ne répand point encore assez de ténèbres dans l'esprit pour lui cacher cette vérité, que Dieu veut l'ordre. Ainsi, soit que les volontés de Dieu fassent l'ordre, ou qu'elles le supposent, on voit clairement lorsqu'on rentre en soi-même, que le

Dieu que nous adorons ne peut point faire ce qui nous paraît évidemment contraire à l'ordre. De sorte que l'ordre voulant que notre temps, ou la durée de notre être, soit pour celui qui nous conserve, que tout le mouvement de notre cœur tende sans cesse vers celui qui l'imprime sans cesse en nous, que toutes les puissances de notre âme ne travaillent que pour celui par la vertu de qui elles agissent, Dieu ne peut pas nous dispenser du commandement qu'il nous a fait par Moïse dans la loi, et qu'il nous a réitéré par son Fils dans l'Évangile [1] « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, de tout votre esprit, et de toutes vos forces. »

Mais parce que l'ordre veut que tout juste soit heureux, et tout pécheur malheureux, que toute action conforme à l'ordre ou tout mouvement d'amour vers Dieu, soit récompensé, et que toute action contraire à l'ordre, ou tout mouvement d'amour qui ne tend point vers Dieu, soit puni, il est évident que tout homme qui veut être heureux, doit tendre à Dieu sans cesse, et qu'il doit rejeter avec horreur tout ce qui l'arrête dans sa course, ou qui diminue son mouvement vers son vrai bien. Il n'est point nécessaire qu'il consulte pour cela de directeur; car lorsque Dieu parle, il faut que les hommes se taisent; et lorsque nous sommes absolument certains que nos sens et nos passions n'ont point de part aux réponses que nous entendons dans le plus secret de notre raison, nous devons toujours écouter ces réponses avec respect et nous y soumettre.

Voulons-nous savoir si nous irons au bal et à la comédie, si nous pouvons en conscience passer une grande partie du jour au jeu et à des entretiens inutiles ; si certains commerces, certaines études, certains emplois, sont conformes à nos obligations, rentrons en nous-mêmes; faisons taire nos sens et nos passions, et voyons à la lumière de Dieu, si nous pouvons faire pour lui une telle action. Interrogeons celui qui est la voie, la vérité et la vie, pour savoir si le chemin que nous suivons ne nous conduit point à la mort ; et si Dieu étant essentiellement juste et nécessairement obligé de punir tout ce qui n'est point conforme à l'ordre, et de récompenser tout ce qui y est con-

[1] Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et ex tota virtute tua. Marc. 12. 30.

forme, nous avons sujet de croire que nous allons augmenter ou assurer notre félicité par l'action que nous prétendons faire.

Si c'est l'amour de Dieu qui nous porte à aller au bal, allons-y ; si nous devons jouer pour gagner le ciel, jouons nuit et jour ; si nous avons en vue la gloire de Dieu dans notre emploi, exerçons-le ; faisons toutes ces choses avec joie, car notre récompense sera grande dans le ciel. Mais si, après avoir examiné avec soin nos obligations essentielles, nous reconnaissons clairement que notre être, ni sa durée, ne sont point à nous, et que nous faisons une injustice, que Dieu ne peut s'empêcher de punir, lorsque nous travaillons qu'à passer le temps agréablement ; si notre maître et notre seigneur Jésus-Christ qui nous a acquis par son sang, nous reproche d'une manière très claire et très intelligible notre infidélité et notre ingratitude, à cause que nous vivons selon la chair et selon le monde, que nous menons une vie molle et voluptueuse, que nous suivons l'opinion et la coutume, rendons-nous à sa voix, n'endurcissons point nos cœurs, ne cherchons point de directeurs qui nous consolent de ces reproches, qui nous assurent contre ces menaces, et qui couvrent de nuages agréables cette lumière qui nous blesse et qui nous pénètre.

Lorsqu'un aveugle en conduit un autre, ils tombent tous deux dans le précipice, dit l'Évangile. Mais si l'aveugle qui se laisse conduire, tombe avec celui qui le conduit, si Dieu ne l'excuse pas, excusera-t-il celui qui voit clair et qui se laisse mener par un aveugle, à cause que cet aveugle le conduit agréablement, et qu'il l'entretient par le chemin selon ses inclinations? Ces aveugles volontaires doivent savoir que Dieu qui ne trompe jamais, permet qu'il y ait de ces séducteurs, pour punir les cœurs corrompus qui cherchent des séducteurs, que l'aveuglement est une peine du péché, quoique souvent il en soit la cause, et qu'il est juste que celui qui n'a pas voulu écouter la sagesse éternelle qui ne lui parlait que pour son bien, se laisse enfin corrompre par des hommes qui se trompent, d'autant plus dangereusement, qu'ils le flattent plus agréablement.

Il est vrai qu'il y a de la difficulté à rentrer en soi-même, à faire taire ses sens et ses passions, à discerner quand c'est Dieu ou notre corps qui nous parle ; car l'on prend très sou-

vent des preuves de sentiment pour des raisons évidentes, et c'est pour cela qu'il est souvent nécessaire de consulter des directeurs. Mais il faut préférer notre maître à des moniteurs. Il faut toujours commencer par consulter Dieu, et il n'est pas toujours nécessaire de consulter des directeurs, car on voit dans la dernière évidence et avec une entière certitude, ce qu'on doit faire en bien des rencontres. Et alors il est même dangereux de les consulter, si on ne le fait avec une entière sincérité, et par un esprit d'humilité et d'obéissance ; car ces dispositions obli ent Dieu à ne pas permettre qu'on nous trompe, ou à ne pas permettre que nous nous laissions tromper d'une manière qui nous nuise.

Lorsqu'il est à propos de consulter un directeur, il faut en choisir un qui sache la religion, qui respecte l'Évangile, qui connaisse l'homme ; il faut prendre garde que l'air du monde ne l'ait point corrompu, que l'amitié ne l'ait point rendu mou ni complaisant, et qu'il ne craigne et n'espère rien de nous ; il faut en choisir un entre mille, dit sainte Thérèse qui, comme elle le rapporte elle-même, pensa se perdre par la faute d'un directeur ignorant.

Le monde est plein de trompeurs, je dis de trompeurs de bonne foi, aussi bien que des autres. Ceux qui nous aiment, nous séduisent par complaisance : ceux qui sont au-dessous de nous, nous flattent par respect ou par crainte ; ceux qui sont au-dessus de nous, ne s'appliquent point à nos besoins par mépris ou par négligence. D'ailleurs tous les hommes nous donnent des conseils selon le rapport que nous leur faisons de ce qui se passe en nous, et nous ne manquons jamais de nous flatter nous-mêmes ; car nous mettons insensiblement la main sur notre plaie, lorsqu'elle nous fait honte. Nous trompons souvent ceux qui nous dirigent, afin de nous tromper nous-mêmes ; car nous prétendons être en sûreté lorsque nous les suivons. Ils nous conduisent où nous avons dessein d'aller, et nous tâchons de nous persuader malgré notre lumière et les reproches secrets de notre raison, que c'est l'obéissance qui nous détermine. Nous nous trompons, et Dieu le permet ; mais nous ne trompons pas celui qui pénètre le fond des cœurs ; et quoique nous fermions les oreilles le plus exactement que nous pouvons à la voix de la vérité intérieure, nous sentons assez

par les reproches que cette souveraine vérité nous fait en nous abandonnant à nous-mêmes, qu'elle éclaire nos ténèbres, et qu'elle découvre toutes les souplesses de notre amour-propre.

Il est donc évident qu'il faut consulter la raison pour la santé de son âme, comme il faut consulter ses sens pour la santé de son corps ; et que lorsque la raison ne répond pas clairement, après qu'on l'a consultée avec toute l'attention dont on est capable, il faut nécessairement recourir aux directeurs, comme il faut recourir aux médecins, lorsque nos sens nous manquent. Mais il le faut faire avec discernement, car les directeurs peu éclairés peuvent quelquefois donner la mort à notre âme, comme les médecins peu experts la donnent à notre corps

Comme je n'explique pas à fond les règles que l'on peut donner à l'égard du choix et de l'usage qu'on doit faire des directeurs et des médecins, je demande qu'on interprète mes sentiments avec équité, et qu'on ne s'imagine pas que je veuille empêcher qu'on tire des autres hommes les secours qu'on en peut tirer. Je sais qu'il y a une bénédiction particulière de soumettre ses sentiments à des personnes sages et éclairées, et je veux même croire que cette règle générale, qu'il faut mourir dans les formes, est plus sûre pour le commun des hommes, que celles que je pourrais établir pour la conservation de la vie [1].

Mais parce qu'il est toujours utile de rentrer en soi-même, et de consulter l'Évangile, d'écouter Jésus-Christ, soit qu'il parle immédiatement à notre esprit ou à notre cœur, soit qu'il parle par la foi à nos oreilles ou à nos yeux, j'ai cru que je pouvais dire ce que j'ai dit ; car nos directeurs mêmes nous trompent, lorsqu'ils nous disent le contraire de ce que la foi et la raison nous enseignent. Et comme c'est rendre honneur à Dieu, que de croire que ses ouvrages ont ce qui leur est nécessaire pour leur conservation, j'ai cru que je pouvais faire sentir aux hommes que la machine de leur corps est construite d'une manière si admirable, qu'il trouve plus facilement et souvent plus sûrement par lui-même ce qui lui est nécessaire

[1] La plupart de ces traits à l'endroit des médecins, comme des directeurs, son dignes de la Bruyère et de Molière.

pour sa conservation, que par la science, et même par l'expérience des médecins les plus habiles.

XIVe ÉCLAIRCISSEMENT

SUR LE TROISIEME CHAPITRE DU CINQUIÈME LIVRE

Que l'amour est différent du plaisir et de la joie.

L'esprit confond assez souvent des choses fort différentes, lorsqu'elles arrivent dans le même temps, et qu'elles ne sont point contraires. J'en ai apporté plusieurs exemples dans cet ouvrage, parce que c'est en cela principalement que consistent nos erreurs à l'égard de ce qui se passe en nous. Comme nous n'avons point d'idée claire de ce qui constitue la nature ou l'essence de notre esprit, ni d'aucunes des modifications dont il est capable, il arrive souvent, qu'afin que nous confondions des choses tout à fait différentes, il suffit qu'elles se passent en nous dans un même temps; car on confond aisément ce que l'on ne connaît point par une idée claire et distincte.

Non seulement il est impossible de connaître clairement en quoi consiste la différence des choses qui se passent, il est même difficile de connaître qu'il y ait quelque différence entre elles; car pour cela il faut se tourner vers soi-même, et rentrer en soi-même, non pour se considérer par rapport au bien ou au mal, ce qui se fait volontiers, mais pour se considérer d'une vue abstraite et stérile, ce qui ne se fait qu'avec beaucoup de distraction et de peine.

On conçoit sans peine que la rondeur d'un corps est différente de son mouvement, et quoiqu'on sache par expérience qu'une boule étant sur un plan, on ne puisse la pousser sans la remuer, et qu'ainsi le mouvement et la rondeur se trouvent joints ensemble; néanmoins on ne les confond point l'un avec l'autre, parce qu'on connaît le mouvement et la figure par des idées très claires et très distinctes. Mais il n'en est pas de même du plaisir et de l'amour, on les confond presque toujours. Notre esprit devient, pour ainsi dire, mobile par le plaisir, comme une boule par sa rondeur, et parce qu'il n'est jamais sans impression vers le bien, il se met incontinent en mouvement vers l'objet qui cause ou semble causer ce plaisir. De sorte que ce

mouvement d'amour arrivant à l'âme dans le même temps qu'elle sent ce plaisir, cela suffit afin qu'elle confonde son plaisir avec son amour, à cause qu'elle n'a point d'idée claire ni de son amour ni de son plaisir, comme elle en a d'une figure et d'un mouvement. C'est pour cela que quelques personnes croient que le plaisir et l'amour ne sont point différents, et que je distingue trop de choses dans chacune de nos passions.

Mais afin de faire voir clairement que le plaisir et l'amour sont deux choses fort différentes, je distingue deux sortes de plaisirs. Il y en a qui préviennent la raison, comme sont les sentiments agréables, et on les appelle ordinairement plaisirs du corps. Il y en a d'autres qui ne préviennent ni les sens ni la raison, et on les appelle plaisirs de l'âme, telle est la joie qui s'excite en nous ensuite de la connaissance claire, ou du sentiment confus que nous avons, qu'il nous est arrivé ou qu'il nous arrivera quelque bien.

Par exemple un homme goûtant d'un fruit qu'il ne connaît pas, sent du plaisir à le manger, si ce fruit est bon pour sa nourriture. Ce plaisir est prévenant, car puisqu'il le sent avant que de savoir si ce fruit lui est bon, il est évident que ce plaisir prévient sa raison. Un chasseur affamé s'attend de trouver, ou trouve actuellement de quoi manger, il sent actuellement de la joie. Or cette joie est un plaisir qui suit de la connaissance qu'il a de son bien présent ou futur.

Il est peut-être évident par cette distinction de plaisir qui suit la raison et de plaisir qui la prévient, qu'il n'y en a aucun d'eux qui ne diffère de l'amour. Car le plaisir qui précède la raison, précède certainement l'amour, puisqu'il précède toute connaissance, et que l'amour en suppose quelqu'une. Et la joie au contraire ou le plaisir qui suppose la connaissance, suppose aussi l'amour; puisque la joie suppose le sentiment confus ou la connaissance claire qu'on possède ou qu'on possédera ce qu'on aime ; car si on possédait une chose pour laquelle on n'a aucun amour, on n'en recevrait aucune joie. Ainsi le plaisir est bien différent de l'amour, puisque le plaisir qui prévient la raison, prévient et cause l'amour, que le plaisir qui suit la raison suppose nécessairement l'amour, comme l'effet suppose la cause.

Quoiqu'on ne puisse pas clairement connaître ce que c'est

que le plaisir prévenant, puisqu'on n'a point d'idée claire ni de son âme ni de ses modifications; si néanmoins on fait attention au sentiment intérieur qu'on en a, on verra bien que cette sorte de plaisir n'est qu'une perception agréable de quelque objet, perception que produit dans l'âme l'idée qui l'affecte. Or il y a bien de la différence entre les perceptions de l'âme, et ses mouvements et son amour. Celui qui touche un charbon ardent, ne souffre de la douleur, que parce que quand son doigt se brûle, l'idée de son doigt affecte son âme d'une perception désagréable. Mais l'aversion qu'excite cette perception en est toujours fort différente, quoique cette aversion suive naturellement cette perception. Ainsi l'amour naturel est bien différent du plaisir prévenant, quoiqu'il l'accompagne toujours.

A l'égard de l'amour libre, cela est encore bien plus évident. Car si le plaisir prévenant était la même chose que l'amour, il n'y aurait jamais de plaisir sans amour, ni d'amour sans plaisir, car une chose ne peut être sans elle-même. Cependant un chrétien aime librement son ennemi, et un enfant bien élevé aime son père, quelque déraisonnable et quelque fâcheux qu'il puisse être. La vue de leur devoir, la crainte de Dieu, l'amour de l'ordre et de la justice, fait qu'ils aiment non seulement sans plaisir, mais même avec une espèce d'horreur des personnes qui ne leur sont point agréables J'avoue qu'ils sentent quelquefois du plaisir ou de la joie, lorsqu'ils pensent qu'ils font leur devoir, ou lorsqu'ils espèrent d'être récompensés comme ils le méritent. Mais ce plaisir est visiblement bien différent de l'amour qu'ils ont pour leur père, quoiqu'il en soit le motif. Pour ce qui est de l'amour habituel, il est encore bien certain qu'il est différent du plaisir; car cet amour demeure en nous pendant les distractions et pendant le sommeil; mais certainement le plaisir ne subsiste dans l'âme qu'autant qu'il se fait sentir à elle. Ainsi l'amour ou la charité habituelle demeurant en nous sans plaisir ou sans délectation, on ne peut pas soutenir que le plaisir et l'amour ne soient qu'une même chose.

Comme le plaisir et la douleur sont les deux contraires, si le plaisir était la même chose que l'amour, la douleur ne serait pas différente de la haine. Or il est évident que la douleur est différente de la haine, car la douleur subsiste souvent sans la

haine. Un homme, par exemple, qui s'est blessé sans y prendre garde, souffre une douleur très réelle et très cuisante, mais il n'a point de haine, car il ne connaît pas même la cause de sa douleur, ou l'objet de sa haine, ou bien la cause de sa douleur, n'étant pas digne de haine, elle n'en peut pas exciter. Ainsi il ne hait point cette cause de sa douleur, quoique sa douleur le porte ou le dispose à la haine. Il est vrai que cet homme hait sa douleur, car la douleur, est digne de haine. Mais la haine de la douleur n'est pas la douleur, elle la suppose. La haine de la douleur n'est pas digne de haine comme la douleur, elle est au contraire très agréable, on se plaît à haïr la douleur, comme on se déplaît à la souffrir. La douleur n'est donc pas la haine, et le plaisir qui est contraire à la douleur, n'est pas l'amour qui est contraire à la haine. Et par conséquent le plaisir qui prévient la raison, n'est pas la même chose que l'amour. Je prouve de même que la joie ou le plaisir qui suit la raison, est distinguée de l'amour.

Comme la joie et la tristesse sont les deux contraires, si la joie était la même chose que l'amour, la tristesse ne serait pas différente de la haine. Or il est évident que la tristesse est différente de la haine, car la tristesse subsiste quelquefois sans la haine. Par exemple, un homme se trouve par hasard privé des choses qui lui sont nécessaires, cela suffit pour lui causer de la tristesse, mais cela ne peut exciter de haine en lui, soit parce qu'il n'y a point de cause qui le prive de ce qui lui est nécessaire, soit parce que cette cause n'étant pas digne de haine, elle n'en peut point exciter. Il est vrai que cet homme hait la privation du bien qu'il aime, mais il est visible que cette espèce de haine est véritablement amour. Car cet homme ne hait la privation du bien, que parce qu'il aime le bien, et puis que fuir la privation du bien, c'est tendre vers le bien, il est évident que le mouvement de sa haine n'est point différent de celui de son amour. Ainsi sa haine, s'il en a, n'étant point contraire à son amour, et la tristesse étant toujours contraire à la joie, il est visible que sa tristesse n'est point sa haine, et par conséquent la joie est différente de l'amour. Enfin il est évident que lorsqu'on est touché de tristesse, c'est à cause de la présence de quelque chose que l'on hait, ou plutôt c'est à cause de l'absence de quelque chose que l'on aime. Ainsi la tristesse

suppose la haine ou plutôt l'amour; mais elle est bien différente de ces deux choses.

Je sais bien que saint Augustin assure que la douleur est une aversion que l'âme conçoit de ce que le corps n'est pas disposé comme elle le souhaite, et que souvent il confond la délectation avec la charité, le plaisir avec la joie, la douleur avec la tristesse, la plaisir et la joie avec l'amour, la douleur et la tristesse avec l'aversion ou la haine. Mais il y a bien de l'apparence que ce saint docteur a parlé de tout ceci selon le langage ordinaire du commun des hommes qui confondent la plupart des choses qui se passent en eux dans un même temps, ou peut-être il n'a pas examiné ces choses d'une manière assez exacte ou assez philosophique. Cependant je crois pouvoir et devoir dire qu'il me paraît nécessaire de distinguer exactement ces choses, pour s'expliquer clairement et sans équivoque sur beaucoup de questions que saint Augustin a traitées. Car ceux-mêmes qui ont entre eux des sentiments tout contraires, ont de coutume de s'appuyer sur l'autorité de ce grand homme, à cause des divers sens que fournissent ses expressions qui ne sont pas toujours assez exactes pour accorder des personnes qui ont peut-être plus d'envie de disputer que de s'accorder.

XVe ÉCLAIRCISSEMENT

SUR LE CHAPITRE TROISIÈME DE LA SECONDE PARTIE DU SIXIÈME LIVRE

Touchant l'efficace attribuée aux causes secondes [1].

Depuis le péché du premier homme l'esprit se répand incessamment au dehors; il s'oublie soi-même, et celui qui l'éclaire et qui le pénètre, et il se laisse tellement séduire par son corps et par ceux qui l'environnent, qu'il s'imagine trouver en eux sa perfection et son bonheur. Dieu, qui seul est capable d'agir en nous, se cache maintenant à nos yeux ; ses opérations n'ont rien de sensible, et quoiqu'il produise et conserve tous les

[1] Ce long éclaircissement est de la plus grande importance pour l'intelligence des principes fondamentaux de la philosophie de Malebranche. On y trouve comme le résumé de la polémique dont ils ont été l'objet et des réponses de Malebranche à ses adversaires.

êtres, l'esprit qui cherche avec tant d'ardeur la cause de toutes choses, a de la peine à le reconnaître, bien qu'il le rencontre à tous moments. Quelques philosophes aiment mieux imaginer une *nature* et certaines *facultés*, comme cause des effets qu'on appelle naturels, que de rendre à Dieu tout l'honneur qui est dû à sa puissance; et quoiqu'ils n'aient point de preuve, ni même d'idée claire de cette nature ni de ces facultés, comme j'espère le faire voir, ils aiment mieux parler sans savoir ce qu'ils disent, et respecter une puissance purement imaginaire, que de faire quelque effort d'esprit pour reconnaître la main de celui qui fait tout en toutes choses.

Je ne puis m'empêcher de croire qu'une des suites les plus déplorables du péché originel, c'est qu'on n'a plus de goût ni de sentiment pour Dieu, ou qu'on ne le goûte et qu'on ne le rencontre qu'avec une espèce d'horreur ou de frayeur. On devrait voir Dieu en toutes choses, sentir sa force et sa puissance dans tous les effets naturels, admirer sa sagesse dans l'ordre merveilleux des créatures: en un mot, n'adorer que lui, ne craindre et n'aimer que lui dans tous ses ouvrages. Mais il y a présentement une secrète opposition entre l'homme et Dieu. L'homme se sentant pécheur, se cache, il fuit la lumière, il appréhende la rencontre de Dieu, et il aime mieux imaginer dans les corps qui l'environnent une puissance ou une nature aveugle avec laquelle il puisse se familiariser, et qu'il puisse sans remords faire servir à ses desseins bizarres et déréglés, que d'y rencontrer la puissance terrible d'un Dieu saint et juste qui connaît tout et qui fait tout.

J'avoue qu'il y a bien des personnes qui, par un principe différent de celui des philosophes païens, suivent leur sentiment sur la nature et sur les causes secondes. Mais j'espère qu'on reconnaîtra par la suite de ce discours, qu'ils ne donnent dans cette opinion, que par un préjugé dont il est presque impossible de se délivrer, sans les secours que l'on tire des principes d'une philosophie qui n'a pas toujours été assez connue. Car c'est apparemment ce qui les a empêchés de se déclarer en faveur de l'opinion que je crois devoir soutenir.

Il y a bien des raisons qui m'empêchent d'attribuer aux causes secondes ou naturelles, une force, une puissance, une efficace pour produire quoi que ce soit. Mais la principale est

que cette opinion ne me paraît pas même concevable. Quelque effort que je fasse pour la comprendre, je ne puis trouver en moi d'idée qui me représente ce que ce peut être que la force ou la puissance qu'on attribue aux créatures. Et je ne crois pas même faire de jugement téméraire d'assurer que ceux qui soutiennent que les créatures ont en elles-mêmes de la force et de la puissance, avancent ce qu'ils ne conçoivent point clairement. Car enfin, si les philosophes concevaient clairement que les causes secondes ont une véritable force pour agir et pour produire leur semblable, étant homme aussi bien qu'eux, et participant comme eux à la souveraine raison, je pourrais apparemment découvrir l'idée qui leur représente cette force. Mais quelque effort d'esprit que je fasse, je ne puis trouver de force, d'efficace, de puissance, que dans la volonté de l'être infiniment parfait.

D'ailleurs quand je pense aux différentes opinions des philosophes sur ce sujet, je ne puis douter de ce que j'avance. Car s'ils voyaient clairement ce que c'est que la puissance des créatures, ou ce qu'il y a en elles de véritablement puissant, ils conviendraient sur cela de sentiment. Lorsque des personnes ne peuvent s'accorder, n'y ayant point de raison d'intérêt qui les en empêche, c'est une marque certaine qu'ils n'ont point d'idée claire de ce qu'ils disent, et qu'ils ne s'entendent pas les uns les autres, principalement s'ils disputent sur des sujets qui ne sont point composés ou de difficile discussion, comme est la question dont il s'agit; car il n'y aurait point de difficulté à la résoudre, si les hommes avaient quelque idée claire d'une force ou d'une puissance créée [1]. Voici donc quelques-uns de leurs sentiments, afin que l'on voie combien peu ils s'accordent.

Il y a des philosophes qui assurent que les causes secondes agissent par leur matière, leur figure et leur mouvement, et ceux-ci ont raison en un sens; d'autres, par une forme substantielle; plusieurs par les accidents ou les qualités; quelques-uns, par la matière et la forme; ceux-ci, par la forme

[1] Pour les plus extraordinaires de ces opinions, voyez la métaphysique de Suarez, disp. 18. sect. 2 et 3. Scor. in 4. sent. Dist. 12. 1. D. 37. 2. D. 17. Paladan. in 4. sent. D. 12. Q. 1 art. 1. Perer. 8. physiq. Ch. 3. les Coimbres sur la Phys. d'Aristote, et plusieurs autres que cite Suarez. (Note de Malebranche.)

et les accidents ; ceux-là par certaines vertus ou facultés distinguées de tout ceci. Il y en a qui soutiennent, que la forme substantielle produit les formes, et l'accidentelle les accidents; d'autres que les formes produisent les autres formes et les accidents ; d'autres enfin, que les accidents seuls sont capables de produire des accidents et même des formes. Mais il ne faut pas s'imaginer que ceux, par exemple, qui disent, que les accidents peuvent produire des formes par la vertu qu'ils ont reçue de la forme à laquelle ils sont joints, l'entendent de la même manière. Les uns, veulent que ces accidents ne soient même que la force, ou la vertu de la forme substantielle ; les autres qu'ils reçoivent en eux l'influence de la forme, et qu'ils n'agissent ainsi que par sa vertu ; quelques-uns, enfin qu'ils ne sont que des causes instrumentelles. Mais ces derniers ne sont pas encore tout à fait d'accord entre eux de ce qu'il faut entendre par cause instrumentelle, ni quelle est la vertu qu'elle reçoit de la cause principale. Les philosophes ne conviennent pas même de l'action par laquelle les cause secondes produisent leurs effets. Il y en a, qui prétendent que la causalité ne doit point être produite, puisque c'est elle qui produit. Les autres veulent qu'elles agissent véritablement par leur action; mais ils trouvent de si grandes difficultés à expliquer ce que c'est que cette action, et il y a sur cela tant de différents sentiments, que je ne puis me résoudre à les rapporter [1].

Voilà une grande variété de sentiments, quoique je n'aie point rapporté ceux des philosophes anciens ou qui sont nés dans des pays fort éloignés. Mais on peut assez juger qu'ils ne sont pas tout à fait d'accord entre eux sur le sujet des causes secondes, non plus que ceux dont je viens de parler. Avicenne, par exemple, ne croit pas que les substances corporelles puissent produire autre chose que des accidents. Et voici ce système au rapport de Ruvio [2]. Il prétend que Dieu produit immédiatement une substance spirituelle très parfaite, que celle-ci en produit une autre moins parfaite, et celle-ci une troisième, et ainsi de suite jusqu'à la dernière, laquelle produit toutes les

[1] Voyez la métaph. de Fonseca. q. 12. sect. 3. celle de Soncinas et de Javelle sur la même question. Note de Malebranche.)

[2] Ruvio liv. 2. metaph. tract. 4. q. 2.

substances corporelles, et les substances corporelles produisent les accidents. Mais Avicembrom, ne pouvant comprendre comment des substances corporelles, qui ne peuvent se pénétrer, seraient capables de s'altérer, veut qu'il n'y ait que les esprits qui soient capables d'agir dans les corps, parce qu'il n'y a qu'eux qui les puissent pénétrer [1]. Car ces messieurs n'admettant pas le vide, ni les atomes de Démocrite, et la matière subtile de M. Descartes ne leur étant point assez connue, ils ne pensaient pas, comme les gassendistes et les cartésiens, qu'il y eût des corps assez petits pour entrer dans les pores de ceux qui paraissent les plus durs et les plus solides.

Il me semble, que cette diversité de sentiments nous donne droit de penser que les hommes parlent souvent des choses qu'ils ne connaissent point, et que la puissance des créatures étant une fiction de l'esprit, de laquelle nous n'avons point naturellement d'idée, chacun se l'est imaginé à sa fantaisie.

Il est vrai que dans tous les siècles cette puissance a été reconnue pour réelle et véritable de la plupart des hommes; mais il est certain que ç'a été sans preuve ; je ne dis pas sans preuve démonstrative, je dis sans preuve qui soit capable de faire quelque impression sur un esprit attentif. Car les preuves confuses, qui ne sont appuyées que sur le témoignage trompeur des sens et de l'imagination, ne doivent pas être reçues de ceux qui font usage de leur raison.

Aristote [2] parlant de ce qu'on appelle nature, dit qu'il est ridicule de vouloir prouver, que les corps naturels ont un principe intérieur de leur mouvement et de leur repos, parce que, dit-il, c'est une chose connue d'elle-même. Il ne doute point aussi qu'une boule qui en choque une autre, n'ait la force de la mettre en mouvement. Cela paraît tel aux yeux, et c'en est assez pour ce philosophe, car il suit presque toujours le témoignage des sens, et rarement celui de la raison, que cela soit intelligible ou non, il ne s'en met pas fort en peine.

Ceux qui combattent le sentiment de quelques théologiens qui ont écrit contre les causes secondes, disent, comme Aristote, que les sens nous convainquent de leur efficace; c'est là

[1] Voyez Suarez dis. 18. sect. 2.
[2] Ch. 1. du liv. 2. de sa physique.(Notes de Malebranche.)

leur première et leur principale preuve. Il est évident, disent ils [1], que le feu brûle, que le soleil éclaire, que l'eau rafraîchit; il faut être fou pour en douter. Les auteurs de l'opinion contraire, dit le grand Averroës, avaient la cervelle renversée. Il faut, disent presque tous les péripatéticiens, convaincre par des preuves sensibles ceux qui nient cette efficace, et les obliger ainsi d'avouer qu'on est capable d'agir en eux et de les blesser. C'est un jugement qu'Aristote a déjà prononcé [2] contre eux, on devrait l'exécuter.

Mais cette prétendue démonstration fait pitié. Car elle fait connaître la faiblesse de l'esprit humain, et que les philosophes mêmes sont infiniment plus sensibles, qu'ils ne sont raisonnables. Elle fait connaître que ceux qui font gloire de rechercher la vérité, ne savent pas même qui ils doivent consulter pour en apprendre des nouvelles; si c'est la souveraine raison qui ne trompe jamais, et qui dit toujours les choses comme elles sont en elles-mêmes, ou si c'est le corps qui ne parle que par intérêt, et qui ne dit les choses que par rapport à la conservation et à la commodité de la vie. Car enfin quels préjugés ne justifiera-t-on pas, si l'on prend pour juges les sens, auxquels presque tous les préjugés doivent leur naissance, ainsi que j'ai fait voir dans la *Recherche de la vérité*.

Quand je vois une boule qui en choque une autre, mes yeux me disent, ou semblent me dire, qu'elle est véritablement cause du mouvement qu'elle lui imprime; car la véritable cause qui meut les corps ne paraît pas à mes yeux. Mais quand j'interroge ma raison, je vois évidemment que les corps ne pouvant se remuer eux-mêmes, et que leur force mouvante n'étant [3] que la volonté de Dieu qui les conserve successivement en différents endroits, ils ne peuvent communiquer une puissance qu'ils n'ont pas, et qu'ils ne pourraient pas même communiquer quand elle serait en leur disposition. Car l'esprit [4] ne concevra jamais qu'un corps, substance purement passive, puisse transmettre dans un autre la puissance qui le transporte, quoique ce puisse être.

[1] Voyez Fonseca, Ruvio, Suarez et les autres déjà cités.

[2] Liv. 1er des top. chap. 1.

[3] J'ai prouvé cette vérité plus au long dans le 7e entretien sur la métaphysique et ailleurs.

[4] Voyez aussi la 5e et la 6e des *Méditations chrétiennes*. (Notes de Malebranche.)

Quand j'ouvre les yeux, il me paraît évident que le soleil est tout éclatant de lumière, que non seulement il est visible par lui-même, mais qu'il rend visibles tous les corps qui l'environnent, que c'est lui qui couvre la terre de fleurs et de fruits, qui donne la vie aux animaux, et qui pénétrant même par sa chaleur jusque dans les entrailles de la terre, y produit les pierres, les marbres et les métaux. Mais quand je consulte la raison, je ne vois rien de tout cela; et lorsque je la consulte fidèlement, je reconnais clairement que mes sens me séduisent, et que c'est Dieu qui fait tout en toutes choses. Car sachant que tous les changements qui arrivent dans les corps n'ont point d'autre principe que les différentes communications des mouvements, qui se font dans les corps visibles ou invisibles, je vois que c'est Dieu qui fait tout, puisque c'est sa volonté qui cause, et sa sagesse qui règle toutes ces communications.

Je suppose que le mouvement local est le principe des générations, corruptions, altérations et généralement de tous les changements qui arrivent dans les corps; c'est maintenant une opinion qui est assez reçue parmi les savants. Mais quelque sentiment qu'on ait sur cela, il n'importe pas. Car il semble encore plus facile de concevoir qu'un corps en pousse un autre lorsqu'il le rencontre, qu'il n'est facile de comprendre que le feu produise la chaleur et la lumière, et qu'il tire de la puissance de la matière une substance qui n'y était pas auparavant. Et s'il est nécessaire de reconnaître qu'il n'y a que Dieu qui soit la véritable cause des différentes communications des mouvements, on doit à plus forte raison juger qu'il n'y a que lui qui puisse créer et anéantir les qualités réelles, et des formes substantielles. Je dis créer et anéantir, parce qu'il me semble qu'il est pour le moins aussi difficile de tirer de la matière une substance qui n'y était pas, ou de l'y faire rentrer sans qu'elle y soit, que de la créer ou de l'anéantir. Mais je ne m'arrête pas aux termes; je me sers de ceux-là, parce qu'il n'y en point d'autres, que je sache, qui expriment, clairement et sans équivoque, les changements que les philosophes supposent arriver à tous moments par la force des causes secondes.

J'ai quelque peine à rapporter ici les autres preuves que l'on donne ordinairement de la force et de l'efficace des causes

naturelles, car elles paraissent si faibles à ceux qui résistent aux préjugés, et qui préfèrent leur raison à leurs sens, qu'il ne paraît pas vraisemblable qu'elles aient pu persuader des gens raisonnables. Cependant je les rapporte et j'y réponds, puisqu'il y a bien des philosophes qui s'en servent.

Ire PREUVE

DE L'EFFICACE DES CAUSES SECONDES

Si les causes secondes [1] ne faisaient rien, disent Suarez, Fonseca et quelques autres, on ne pourrait pas distinguer les choses vivantes de celles qui ne vivent point, car ni les unes ni les autres n'auraient point de principe intérieur de leurs actions.

Réponse.

Je réponds que les hommes auraient toujours les mêmes preuves sensibles qui les ont convaincus de la distinction qu'ils mettent entre les choses vivantes et celles qui ne vivent point. Ils verraient toujours les animaux faire certaines actions, comme manger, croître, crier, courir, sauter, etc., ils ne remarqueraient rien de semblable dans les pierres. Et c'est cela seul qui fait croire aux philosophes ordinaires que les bêtes vivent, et que les pierres ne vivent pas. Car il ne faut pas s'imaginer qu'ils sachent par une vue claire et distincte de l'esprit, ce que c'est que la vie d'un chien; ce sont leurs sens qui règlent leurs décisions sur cette question.

S'il était nécessaire, je prouverais ici que le principe de la vie d'un chien n'est pas fort différent de celui du mouvement d'une montre. Car la vie des corps, quels qu'ils soient, ne peut consister que dans le mouvement de leurs parties; et il n'est pas difficile de juger que la même matière subtile qui fait dans un chien la fermentation du sang et des esprits animaux, et qui est le principe de sa vie, n'est pas plus parfaite que celle qui donne le mouvement au ressort des montres, ou qui cause la pesanteur dans les poids des horloges, laquelle est le principe

[1] Dans sa métaph. Disp. 18. Sect. 1. Assert. 1. In metaph. Arist. quest. 7. sect. 2. (Note de Malebranche.)

de leur vie, ou pour parler comme les autres, de leur mouvement.

C'est aux peripatéticiens à donner à ceux qu'ils nomment cartésiens, une idée claire de ce qu'ils appellent vie des bêtes, âme corporelle, corps qui aperçoit et qui désire, qui voit, qui sent, qui veut, et ensuite on résoudra clairement leurs difficultés, si après cela ils continuent de les faire.

IIe PREUVE

On ne pourrait pas reconnaître les différences ni les vertus des éléments ; il se pourrait faire que le feu rafraîchirait comme fait l'eau, la nature de chaque chose ne serait point fixe et arrêtée.

Réponse.

Je réponds que la nature demeurant telle qu'elle est, c'est-à-dire, que les lois de la communication des mouvements subsistant toujours les mêmes, il y a contradiction que le feu ne brûle pas ou ne sépare pas les parties de certains corps. Le feu ne peut rafraîchir comme de l'eau, s'il ne devient eau; car le feu n'étant que du bois, dont les parties ont été agitées d'un mouvement violent par une matière invisible qui les environne, ainsi qu'il est facile de [1] le démontrer, il est impossible que ces parties ne communiquent de leur mouvement aux corps qu'ils rencontrent. Or, comme ces lois sont constantes, la nature du feu, ses vertus et ses qualités ne changent pas. Mais cette nature et ces vertus ne sont que des suites de la volonté générale et efficace de Dieu qui fait tout en toutes choses. De sorte que l'étude de la nature est fausse et vaine en toutes manières, lorsqu'on y cherche d'autres véritables causes que les volontés du Tout-Puissant, ou que les lois générales selon lesquelles il agit sans cesse.

J'avoue qu'il ne faut pas recourir à Dieu ou à la cause universelle, lorsqu'on demande la raison des effets particuliers. Car on se rendrait ridicule, si l'on disait, par exemple, que c'est Dieu qui sèche les chemins, ou qui glace l'eau des ri-

[1] Voyez l'éclaircissement qui suit

vières. Il faut dire que l'air sèche la terre, parce qu'il agite et qu'il enlève avec lui l'eau qui la trempe, et que l'air ou la matière subtile glace la rivière en hiver, parce que en ce temps, elle cesse de communiquer assez de mouvement aux parties, dont l'eau est composée pour la rendre fluide. En un mot, il faut donner, si on le peut, la cause naturelle et particulière des effets dont il est question. Mais comme l'action de ces causes ne consiste que dans la force mouvante qui les agite, et que cette force mouvante n'est que la volonté de Dieu, on ne doit pas dire qu'elles aient en elles-mêmes de force, ou de puissance pour produire quelques effets. Et lorsqu'en raisonnant on est enfin venu à un effet général dont on cherche la cause, c'est encore fort mal philosopher, que d'en imaginer quelque autre que la générale. Il ne faut point feindre une certaine nature, un premier mobile, une âme universelle, ou quelque semblable chimère, dont on n'a point d'idée claire et distincte ; ce serait raisonner en philosophe païen. Par exemple, quand on demande d'où vient qu'il y a des corps en mouvement, ou d'où vient que l'air agité communique son mouvement à l'eau, ou plutôt d'où vient que les corps se poussent les uns les autres; comme le mouvement et sa communication est un effet général dont tous les autres dépendent, il est nécessaire, je ne dis pas pour être chrétien, mais pour être philosophe, de recourir à Dieu, qui est la cause universelle; car c'est sa volonté qui est la force mouvante des corps, et qui fait aussi la communication de leurs mouvements. S'il avait voulu ne rien produire de nouveau dans le monde, il n'en aurait point mis les parties en mouvement. Et s'il veut quelque jour rendre incorruptibles quelques-uns des êtres qu'il a formés, nos corps, par exemple, après la résurrection, il cessera de vouloir certaines communications des mouvements à l'égard de ces êtres.

IIIe PREUVE

Il serait inutile de labourer, d'arroser et de donner de certaines dispositions pour préparer les corps à ce qu'on souhaite qu'il leur arrive. Car Dieu n'a pas besoin de préparer les sujets sur lesquels il agit [1].

[1] Suarez au même lieu. (Note de Malebranche.)

Réponse.

Je réponds que Dieu peut absolument faire tout ce qu'il lui plaît, sans trouver de dispositions dans les sujets sur lesquels il agit. Mais il ne le peut faire sans miracle, ou par les voies naturelles, c'est-à-dire, selon les lois générales de la communication des mouvements qu'il a établies, et selon lesquelles il agit presque toujours. Dieu ne multiplie pas ses volontés sans raison; il agit toujours par les voies les plus simples, et c'est pour cela qu'il se sert de la rencontre des corps pour les mouvoir; non que leur choc soit absolument nécessaire à leur mouvement, comme nos sens nous le disent, mais parce que le choc étant l'occasion de la communication des mouvements, il ne faut que très peu de lois naturelles pour produire tous les effets admirables que nous voyons.

Il est nécessaire d'arroser une plante afin qu'elle croisse, parce que selon les lois de la communication des mouvements, il n'y a guère que les parties de l'eau, qui par leur mouvement, et à cause de leur figure, puissent se glisser et monter entre les fibres des plantes, enlever avec elles quelques sels et d'autres petits corps, et en se figeant ou s'attachant diversement les unes avec les autres, prendre la figure nécessaire pour les nourrir. La matière subtile que le soleil répand sans cesse, peut en agitant l'eau l'élever dans les plantes; mais elle n'a pas assez de mouvement pour élever les parties grossières de la terre. Cependant la terre et même l'air sont nécessaires à l'accroissement des plantes; la terre pour conserver l'eau à leur racine, et l'air pour exciter dans la même eau une fermentation modérée. Mais l'action du soleil, de l'air et de l'eau ne consistant que dans le mouvement de leurs parties, il n'y a que Dieu qui agisse à proprement parler. Car comme je viens de dire, il n'y a que lui qui, par l'efficace de ses volontés et par l'étendue infinie de ses connaissances, puisse faire régler les communications infiniment infinies des mouvements, lesquelles se font à chaque instant, et conservent dans l'univers toutes les beautés qu'on y remarque.

IVe PREUVE

On ne combat pas contre soi-même; on ne se résiste pas à soi-même. Les corps se rencontrent, se choquent, se résistent. Donc Dieu n'agit point en eux, si ce n'est par son concours. Si Dieu produisait et conservait seul le mouvement dans les corps, il les détournerait avant leur choc, car il sait bien qu'ils sont impénétrables. Pourquoi pousser des corps pour les faire rejaillir, les faire avancer, pour les faire reculer, produire et conserver des mouvements inutiles? N'est-ce pas une chose extravagante que de dire que Dieu combat contre lui-même et qu'il détruit ses ouvrages, lorsqu'un taureau combat contre un lion, qu'un loup dévore une brebis, et qu'une brebis mange l'herbe que Dieu fait croître. Donc il y a des causes secondes.

Réponse.

Donc les causes secondes font tout, et Dieu ne fait aucune chose. Car Dieu ne peut pas agir contre lui-même, et *concourir*, c'est agir. Concourir à des actions contraires, c'est donner des concours contraires, et faire par conséquent des actions contraires. Concourir à l'action des créatures qui se résistent, c'est agir contre soi-même. Concourir à des mouvements inutiles, c'est agir inutilement. Or Dieu ne fait rien inutilement, il ne fait point d'actions contraires, il ne combat point contre lui-même. Donc il ne concourt point à l'action des créatures qui souvent se détruisent les unes les autres et font des actions ou des mouvements inutiles. Voilà où conduit cette preuve des causes secondes. Mais voici ce que la raison nous apprend.

Dieu fait tout en toutes choses, et rien ne lui résiste. Il fait tout en toutes choses, car ce sont ses volontés qui font et qui règlent tous les mouvements ; et rien ne lui résiste, parce qu'il fait tout ce qu'il veut. Mais voici comment cela se doit concevoir. Ayant résolu de produire par les voies les plus simples, comme plus conformes à l'ordre immuable de ses attributs, cette variété infinie de créatures que nous admirons, il a voulu que les corps se mussent en ligne droite, parce que cette ligne est la plus simple. Mais les corps étant impénétrables, et

leurs mouvements se faisant selon des lignes opposées ou qui s'entrecoupent, il est nécessaire qu'ils se choquent et qu'ils cessent par conséquent de se mouvoir de la même façon. Dieu a prévu ceci ; et cependant il a voulu positivement la rencontre ou le choc des corps ; non parce qu'il se plaît à combattre contre lui-même, mais parce qu'il avait dessein de se servir de ce choc des corps, comme d'une occasion pour établir la loi générale de la communication des mouvements, par laquelle il prévoyait qu'il se devait produire une infinité d'effets admirables. Car je suis persuadé que ces deux lois naturelles qui sont les plus simples de toutes : savoir, que tout mouvement se fasse ou tende à se faire en ligne droite, et que dans le choc, les mouvements se communiquent à proportion et selon la ligne de leur pression, suffisent, les premiers mouvements étant sagement distribués, pour produire le monde tel que nous le voyons, je veux dire le ciel, les étoiles, les planètes, les comètes, la terre et l'eau, l'air et le feu ; en un mot, les éléments, et tous les corps qui ne sont point organisés ou vivants ; car les corps organisés dépendent de la première construction de ceux dont ils naissent ; et il y a bien de l'apparence qu'ils ont été formés dès la création du monde, non pas néanmoins tels qu'ils paraissent à nos yeux, et qu'ils ne reçoivent plus par le temps que l'accroissement nécessaire pour se rendre visibles. Néanmoins il est certain qu'ils ne reçoivent cet accroissement que par les lois générales de la nature, selon lesquelles tous les autres corps sont formés ; ce qui fait que leur accroissement n'est pas toujours régulier, et qu'il s'en engendre de monstrueux.

Je dis donc que Dieu, par la première des lois naturelles, veut positivement, et fait par conséquent, le choc des corps, et qu'il se sert ensuite de ce choc qui l'oblige à varier son action, à cause que les corps sont impénétrables, comme d'une occasion pour établir la seconde loi naturelle, qui règle la communication des mouvements ; et qu'ainsi le choc actuel est cause naturelle ou occasionnelle de la communication actuelle des mouvements, par laquelle Dieu, sans changer de conduite, produit une infinité d'ouvrages admirables.

Si l'on considère bien ceci, on reconnaîtra visiblement qu'il ne se peut rien de mieux. Mais, supposé que Dieu ne l'eût point ordonné ainsi, et qu'il détournât les corps qui sont prêts à se

choquer, comme s'il y avait du vide pour les recevoir : Premièrement, les corps ne seraient point sujets à cette vicissitude continuelle qui fait la beauté de l'univers ; car la génération de certains corps ne se fait que par la corruption de quelques autres, c'est la contrariété de leurs mouvements qui produit leur variété. Secondement, Dieu n'agirait point par les voies les plus simples ; car afin que les corps prêts à se choquer, continuassent leur mouvement sans se choquer, il faudrait qu'ils décrivissent des lignes courbes d'une infinité de façons différentes, et par conséquent il faudrait admettre en Dieu des volontés différentes pour déterminer leurs mouvements. Enfin, s'il n'y avait point d'uniformité dans l'action des corps naturels, et si leur mouvement ne se faisait point en ligne droite, il n'y aurait point de principe certain pour raisonner dans la physique, ni pour se conduire dans plusieurs actions de la vie.

Ce n'est point un désordre que les lions mangent les loups, et les loups les brebis, et les brebis l'herbe dont Dieu prend un si grand soin, qu'il lui a donné toutes les choses nécessaires pour sa propre conservation et même une semence pour la conservation de son espèce. Cela ne prouve pas plus l'efficace des causes secondes, que la pluralité des causes ou la contrariété des principes du bien et du mal, que les manichéens avaient imaginés pour rendre raison de ces effets. Mais c'est une marque [1] certaine de la grandeur, de la sagesse et de la magnificence de Dieu. Car Dieu ne fait que des ouvrages dignes d'une sagesse infinie, et il les fait avec une profusion qui marque assez sa puissance et sa grandeur. Tout se qui se détruit se répare par la même loi qui le détruit, tant est grande la sagesse, la puissance et la fécondité de cette loi. Dieu n'empêche point la destruction des êtres par une nouvelle volonté, non seulement parce que la première suffit pour les réparer, mais principalement parce que ses volontés valent beaucoup mieux que la réparation de ces êtres. Elles valent même beaucoup mieux que tout ce qu'elles produisent ; et si Dieu a fait ce monde visible, quoique indigne en lui-même de l'action par laquelle il est produit, c'est qu'il a eu des vues qui ne sont

[1] Voyez les *Entretiens sur la métaphysique* où j'explique la Providence divine. (Note de Malebranche.)

pas connues aux philosophes, et qu'il sait s'honorer lui-même en Jésus-Christ, d'un honneur que les créatures ne sont pas capables de lui rendre.

Lorsqu'une maison écrase un homme de bien, il arrive un plus grand mal que lorsqu'une bête en dévore une autre, ou que lorsqu'un corps est obligé de rejaillir par le choc de celui qu'il rencontre, mais Dieu ne multiplie pas ses volontés pour remédier aux désordres vrais ou apparents qui sont des suites nécessaires des lois naturelles. Dieu ne doit pas corriger ni changer ces lois, quoiqu'elles produisent quelquefois des monstres. Il ne doit pas troubler l'uniformité de sa conduite et la simplicité de ses voies. Il doit négliger les petites choses ; je veux dire qu'il ne doit pas avoir des volontés particulières pour produire des effets qui ne les valent pas, ou qui sont indignes de l'action de celui qui les produit. Dieu ne fait des miracles que lorsque l'ordre, qu'il suit toujours, le demande ; j'entends l'ordre immuable de la justice qu'il veut rendre à ses attributs. Et cet ordre veut qu'il agisse par les voies les plus simples, et qu'il n'y ait des exceptions dans ses volontés, que lorsque cela est absolument nécessaire à ses desseins, que lorsque la simplicité et l'uniformité de sa conduite n'honorent pas tant son immutabilité et sa prescience, qu'une conduite miraculeuse honorerait sa sagesse, sa justice, sa bonté, ou quelque autre de ses attributs, que dans certaines occasions, en un mot, qui nous sont entièrement inconnues. Quoique nous soyons tous unis à l'ordre ou à la sagesse de Dieu, nous n'en connaissons pas toutes les règles. Nous voyons en elle ce que nous devons faire, mais nous ne comprenons pas en elle tout ce que Dieu doit vouloir, et nous ne devons pas faire trop d'effort pour le comprendre.

On a un grand exemple de ce que je viens de dire, dans la damnation d'un nombre infini de personnes que Dieu a laissé périr dans les siècles de l'erreur. Dieu est infiniment bon ; il aime tous ses ouvrages, il veut que tous les hommes soient sauvés, et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité, car il les a faits pour jouir de lui ; et cependant le plus grand nombre se damne, le plus grand nombre vit et meurt dans l'aveu-

[1] Voyez la 7e des *Méditations chrétiennes*.

glement et y demeurera durant toute l'éternité. N'est-ce point à cause que Dieu agit par les voies les plus simples [1] et qu'il suit l'ordre ? On a fait voir que, selon l'ordre, Dieu ne devait pas prévenir par des plaisirs [2] indélibérés la volonté du premier homme, dont la chute a causé le désordre de la nature. Il était à propos que tous les hommes vinssent d'un seul, non seulement parce que cette voie est simple, mais encore pour des raisons trop théologiques et trop abstraites pour être déduites ici. Enfin on doit croire que cela est conforme à l'ordre que Dieu suit, et à la sagesse qu'il consulte toujours dans la formation et dans l'exécution de ses desseins. Le péché du premier homme a produit une infinité de maux, il est vrai. Mais certainement l'ordre demandait que Dieu le permît, et qu'il mît l'homme en état de pouvoir pécher, ainsi que je l'ai prouvé ailleurs [3].

Dieu voulant réparer son ouvrage, ne donne que rarement de ces grâces victorieuses qui surmontent la malice des plus grands pécheurs. Il donne souvent des grâces inutiles à la conversion de ceux qui les reçoivent, quoiqu'il en prévoie l'inutilité à leur égard. Il en répand quelquefois en grand nombre qui ne produisent néanmoins que très peu d'effet par rapport à notre salut. Pourquoi tous ces détours, ou ces voies indirectes ? Il n'a qu'à vouloir positivement la conversion du pécheur, pour la produire d'une manière efficace et invincible. N'est-il pas visible, que c'est qu'il agit par les voies les plus simples, et que l'ordre le veut, quoique nous ne le voyions pas toujours ? Car Dieu ne peut agir qu'avec ordre et qu'avec sagesse, quoique son ordre et sa sagesse soient souvent des abîmes impénétrables à l'esprit humain. Il y a de certaines lois très simples dans l'ordre de la grâce [4], selon lesquelles Dieu agit ordinairement; car cet ordre a ses règles aussi bien que celui de la nature, quoique nous ne les connaissions pas, comme nous voyons celles des communications des mouvements. Suivons seulement les

[1] Voyez l'éclaircissement sur le ch. 4 de la 2e partie de la méthode.

[2] Voyez le 1er éclaircissement sur le 5e ch.

[3] Voyez le 2e entretien des *Convers. chrétiennes* de l'édition de Paris en 1702, pages 60 et suivantes. (Note de Malebranche.)

[4] Voyez le 2e discours du *Traité de la nature et de la grâce*. Malebranche résume ici les développements qu'il a donnés sur la Providence, la généralité des voies, les monstres, dans les ouvrages auxquels il renvoie.

conseils, que nous a donnés dans l'Évangile, celui qui connais sait parfaitement les lois de la grâce.

Je dis ceci pour satisfaire aux injustes plaintes des pécheurs qui méprisent les conseils de Jésus-Christ, et qui se prennent à Dieu de leur malice et de leurs désordres. Ils veulent que Dieu fasse des miracles en leur faveur et qu'il ne suive point les lois ordinaires de la grâce. Ils vivent dans les plaisirs, ils recherchent les honneurs, ils rouvrent à tous moments les plaies que les objets sensibles ont faites dans leur cerveau, ils en reçoivent souvent de nouvelles ; et ils veulent que Dieu les guérisse par miracle, semblables à des blessés qui, dans l'excès de leur douleur, déchirent leur appareil, renouvellent leurs plaies, et puis dans la vue d'une mort prochaine, se plaignent de la cruauté de ceux qui les pansent. Ils veulent que Dieu les sauve, parce que disent-ils, Dieu est bon, sage, puissant ; il ne tient qu'à lui de nous rendre heureux, il ne doit pas nous avoir faits pour nous perdre. Qu'ils sachent que Dieu veut les sauver, et qu'il a fait pour cela tout ce qui se devait selon l'ordre de la justice qu'il doit à ses attributs. Nous ne devons pas croire qu'il nous abandonne, puisqu'il nous a donné son propre Fils pour être notre médiateur et notre victime. Oui, Dieu veut nous sauver, et nous sauver tous ; mais par des voies que nous devons étudier avec soin, et suivre avec exactitude. Dieu ne doit pas consulter nos passions dans l'exécution de ces desseins. Il ne doit consulter que sa sagesse, il ne doit suivre que l'ordre ; et l'ordre veut que nous imitions Jésus-Christ, et que nous suivions ses conseils pour nous sanctifier et pour nous sauver. Que si Dieu n'a pas prédestiné tous les hommes à être conformes à l'image de son Fils, qui est le modèle et l'exemplaire des élus, c'est qu'en cela Dieu agit par les voies les plus simples par rapport à ses desseins, qui tendent tous à sa gloire, c'est que Dieu est une cause universelle, et qu'il ne doit pas agir comme les causes particulières, qui ont des volontés particulières pour tout ce qu'elles font ; c'est que sa sagesse qui n'est en cela qu'abîmes pour nous, le veut ainsi. Enfin c'est que cette conduite est plus digne de Dieu, qu'une autre qui serait plus favorable aux réprouvés. Car les réprouvés sont condamnés par un ordre aussi digne de nos adorations, que celui par lequel les élus sont sanctifiés et sauvés ; et il n'y a que l'ignorance de l'ordre et

l'amour-propre qui fasse condamner une conduite que les anges et les saints admireront éternellement. Je réponds ailleurs [1] plus amplement aux difficultés qu'on fait contre la Providence divine. Mais revenons aux preuves de l'efficace des causes secondes.

Vᵉ PREUVE

Si les corps n'avaient point une certaine *nature* ou *force* pour agir, et si Dieu faisait toutes choses, il n'y aurait rien que de surnaturel dans les effets même les plus ordinaires. La distinction de naturel et de surnaturel, qui est si bien reçue dans le monde, et qui est établie par le consentement universel des savants, serait chimérique et extravagante.

Réponse.

Je réponds que cette distinction est extravagante dans la bouche d'Aristote, car la *nature* que ce philosophe a établie est une pure chimère. Je dis que cette distinction n'est point claire dans la bouche du commun des hommes, qui jugent des choses par l'impression qu'elles font sur leurs sens ; car ils ne savent point précisément ce qu'ils veulent dire, lorsqu'ils assurent que le feu brûle par sa nature. Je dis que cette distinction se peut souffrir dans la bouche des théologiens, s'ils entendent que les effets *naturels* sont ceux qui sont des suites des lois générales que Dieu a établies pour la production, et pour la conservation de toutes choses, et que les effets *surnaturels* sont ceux qui ne dépendent point de ces lois. Cette distinction est véritable en ce sens. Mais la philosophie d'Aristote jointe à l'impression des sens, la rend, ce me semble, dangereuse, parce que cette distinction peut détourner de Dieu ceux qui ont trop de respect pour les opinions de ce misérable et pitoyable philosophe [2] ou qui consultent leurs sens au lieu de rentrer en eux-mêmes pour y consulter la vérité. Ainsi on ne devait point se servir de cette

[1] Voyez les *Entretiens sur la métaphysique*. Le *Traité de la nature et de la grâce*, et les réponses à M. Arnauld, surtout la réponse à sa dissertation sur les miracles de l'Ancien Testament. (Note de Malebranche.)

[2] Descartes et même la *Logique* de *Port-Royal*, ne traitent pas Aristote aussi irréverencieusement.

distinction sans l'expliquer. Saint Augustin [1] s'étant servi du terme de *fortune* s'en est rétracté, quoiqu'il y eût peu de gens qui s'y pussent tromper. Saint Paul [2] parlant des viandes immolées, avertit que les idoles ne sont rien. Si la nature de la philosophie païenne est une chimère, si cette nature n'est rien, il faut en avertir, car il y a bien des gens qui s'y trompent. Il y en a plus qu'on ne pense qui lui attribuent inconsidérément les ouvrages de Dieu, qui s'occupent de cette idole, ou de cette fiction de l'esprit humain, et qui lui rendent des honneurs qui ne sont dus qu'à la Divinité. Ils veulent bien que Dieu soit auteur des miracles et de certains effets extraordinaires qui, en un sens, sont peu dignes de sa grandeur et de sa sagesse, et ils rapportent à la puissance de leur *nature* imaginaire, ces effets constants et réglés que les sages seuls savent admirer. Ils prétendent même que cette disposition si merveilleuse qu'ont tous les corps vivants pour se conserver et pour engendrer leur semblable, est une production de leur *nature;* car selon ces philosophes, c'est le soleil et l'homme qui engendrent les hommes.

On peut encore distinguer l'ordre surnaturel du naturel en plusieurs manières. Car on peut dire que le surnaturel a rapport aux biens futurs, qu'il est établi en vue des mérites de Jésus-Christ, qu'il est le premier et le principal dans les desseins de Dieu, et d'autres choses suffisantes pour conserver une distinction dont l'on appréhende peut-être sans sujet la destruction.

VIe PREUVE

La principale preuve que les philosophes apportent pour l'efficace des causes secondes, se tire de la volonté de l'homme et de sa liberté. L'homme veut, il se détermine par lui-même; et vouloir, et se déterminer, c'est agir. Il est certain que c'est l'homme qui commet le péché, Dieu n'en est point l'auteur, non plus que de la concupiscence et de l'erreur. Donc l'homme agit par son efficace propre.

[1] Liv. I des rétract.
[2] I. aux. Cor. ch. 10. v. 19.

Réponse.

J'ai expliqué suffisamment en plusieurs endroits de la *Recherche de la vérité*, ce que c'est que la volonté et la liberté de l'homme, et principalement dans le premier chapitre du premier livre, et dans le premier éclaircissement sur ce même chapitre, il est inutile que je le répète. J'avoue que l'homme veut, et qu'il se détermine lui-même; mais c'est parce que Dieu le fait vouloir, en le portant incessamment vers le bien. Il se détermine, mais c'est que Dieu lui donne toutes les idées et tous les sentiments qui sont les motifs par lesquels il se détermine. J'avoue aussi que l'homme commet seul le péché. Mais je nie qu'il fasse en cela quelque chose; car le péché, l'erreur, et même la concupiscence, ne sont rien. Ce ne sont que des défauts. Je me suis assez expliqué sur cela dans le premier éclaircissement.

L'homme veut, mais ses volontés sont impuissantes en elles-mêmes, elles ne produisent rien, elles n'empêchent point que Dieu ne fasse tout, puisque c'est Dieu même qui fait en nous nos volontés, par l'impression qu'il nous donne vers le bien en général, car sans cette impression nous ne pourrions rien vouloir. L'homme [1] n'a de lui-même que l'erreur et le péché qui ne sont rien.

Il y a bien de la différence entre nos esprits et les corps qui nous environnent. Notre esprit veut, il agit, il se détermine, je n'en doute nullement. Nous en sommes convaincus par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes. Si nous n'avions point de liberté, il n'y aurait ni peines, ni récompenses futures; car sans liberté il n'y a ni bonnes ni mauvaises actions. De sorte que la religion serait une illusion et un fantôme. Mais que les corps aient de la force pour agir, c'est ce qu'on ne voit pas clairement; c'est ce qui parait incompréhensible; et c'est aussi ce qu'on nie, lorsqu'on nie l'efficace des causes secondes.

L'esprit même n'agit pas autant qu'on se l'imagine. Je sais que je veux et que je veux librement; je n'ai aucune raison

[1] Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Conc. Arausc. 2. Can. 22

d'en douter qui soit plus forte que le sentiment intérieur que j'ai de moi-même. Je ne le nie pas aussi mais je nie que ma volonté soit la cause [1] véritable du mouvement de mon bras, des idées de mon esprit, et des autres choses qui accompagnent mes volontés, car je ne vois aucun rapport entre des choses si différentes. Je vois même très clairement qu'il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras, et entre l'agitation des esprits animaux, c'est-à-dire de quelques petits corps, dont je ne sais ni le mouvement ni la figure, lesquels vont choisir certains canaux des nerfs entre un million d'autres que je ne connais pas, afin de causer en moi le mouvement que je souhaite, par une infinité de mouvements que je ne souhaite point. Je nie que ma volonté produise en moi mes idées, car je ne vois pas même comment elle pourrait les produire, puisque ma volonté ne pouvant agir ou vouloir sans connaissance, elle suppose mes idées et ne les fait pas. Je ne sais même précisément ce que c'est qu'idée. Je ne sais si on les produit de rien, et si elles rentrent dans le néant dès qu'on cesse de les voir. Je parle selon le sentiment de quelques personnes.

Je produis, dira-t-on, mes idées par la faculté que Dieu m'a donnée de penser. Je remue mon bras à cause de l'*union* que Dieu a mise entre mon esprit et mon corps. *Faculté*, *union*, ce sont termes de logique, ce sont des mots vagues et indéterminés. Il n'y a point d'être en particulier, ni de manière d'être qui soit une *faculté* ou une *union;* on doit expliquer ces termes. Si l'on dit que l'union de mon esprit avec mon corps, consiste en ce que Dieu veut, que lorsque je voudrai que mon bras soit mû, les esprits animaux se répandent dans les muscles dont il est composé, pour le remuer en la manière que je le souhaite, j'entends clairement cette explication, et je la reçois. Mais c'est dire justement ce que je soutiens ; car ma volonté déterminant la volonté pratique de Dieu, il est évident que mon bras sera mû, non par ma volonté, qui est impuissante en elle-même, mais par celle de Dieu qui ne peut jamais manquer d'avoir son effet.

[1] Selon le sens expliqué dans le chap. sur lequel je fais cet éclaircissement. (Note de Malebranche.)

Mais si l'on dit que l'union de mon esprit avec mon corps consiste en ce que Dieu m'a donné la *force*[1] de remuer mon bras, comme il a donné aussi à mon corps la force de me faire sentir du plaisir et de la douleur, afin de m'appliquer à ce corps et de m'intéresser dans sa conservation, certainement on suppose ce qui est en question, et l'on fait un cercle. On n'a point d'idée claire de cette force que l'âme a sur le corps, ni de celle que le corps a sur l'âme, on ne sait pas trop bien ce qu'on dit, lorsqu'on l'assure positivement. On est entré dans ce sentiment par préjugé ; on l'a cru ainsi étant enfant, et dès qu'on a été capable de sentir; mais l'esprit, la raison, la réflexion n'y ont point de part. Cela paraît assez par les choses que j'ai dites dans la *Recherche de la vérité*.

Mais, dira-t-on, je connais par le sentiment intérieur de mon action que j'ai véritablement cette force, ainsi je ne me trompe point de le croire. Je réponds, que lorsqu'on remue son bras, on a sentiment intérieur de la volonté actuelle par laquelle on le remue ; et l'on ne se trompe point de croire qu'on a cette volonté. On a de plus sentiment intérieur d'un certain effort qui accompagne cette volonté, et l'on doit croire aussi qu'on fait cet effort. Enfin je veux[2] qu'on ait sentiment intérieur que le bras est remué dans le moment de cet effort ; et cela supposé, je consens aussi que l'on dise que le mouvement du bras se fait dans l'instant qu'on sent cet effort, ou que l'on a une volonté pratique de le remuer. Mais je nie que cet effort qui n'est qu'une modification, ou un sentiment de l'âme qui nous est donné pour nous faire comprendre notre faiblesse, et nous donner un sentiment obscur et confus de notre force, soit par lui-même capable de donner du mouvement aux esprits

[1] J'entends toujours une force véritable et efficace. (Note de Malebranche.)

[2] Il me paraît évident que l'esprit ne connaît pas même par sentiment intérieur ou par conscience le mouvement du bras qu'il anime. Il ne connaît par conscience que son sentiment, car l'âme n'a conscience que de ses seules pensées. C'est par le sentiment intérieur ou par conscience que l'on connaît le sentiment qu'on a du mouvement de son bras; mais ce n'est point par conscience que l'on est averti du mouvement de son bras, de la douleur qu'on y souffre, non plus que des couleurs que l'on voit sur les objets. Ou si l'on n'en veut pas convenir, je dis que le sentiment intérieur n'est point infaillible, car l'erreur se trouve presque toujours dans ces sentiments, lorsqu'ils sont composés. Je l'ai suffisamment prouvé dans le premier livre de la *Recherche de la vérité*. (Note de Malebranche.)

animaux, ni les déterminer. Je nie qu'il y ait rapport entre nos pensées et les mouvements de la matière. Je nie que l'âme ait la moindre connaissance des esprits animaux dont elle se sert pour remuer le corps qu'elle anime. Enfin quand même l'âme connaîtrait exactement les esprits animaux, et quand elle serait capable de les mouvoir, ou de déterminer leur mouvement, je nie qu'avec tout cela elle pût choisir les tuyaux des nerfs, dont elle n'a aucune connaissance, afin de pousser en eux les esprits et remuer ainsi le corps avec la promptitude, la justesse et la force que l'on remarque dans ceux-mêmes qui connaissent le moins la structure de leur corps.

Car, supposé même que nos volontés soient véritablement la force mouvante des corps, quoique cela paraisse incompréhensible, comment peut-on concevoir que l'âme remue son corps? Le bras, par exemple, ne se remue, que parce que les esprits enflent quelques-uns des muscles qui le composent. Or, afin que le mouvement que l'âme imprime aux esprits qui sont dans le cerveau, se pût communiquer à ceux qui sont dans les nerfs, et ceux-ci aux autres qui sont dans les muscles du bras, il faudrait que les volontés de l'âme se multipliassent, ou changeassent à proportion des rencontres ou des chocs presque infinis qui se feraient dans les petits corps qui composent les esprits; car les corps ne peuvent pas eux-mêmes remuer ceux qu'ils rencontrent, comme je crois l'avoir suffisamment prouvé. Mais cela ne se peut concevoir, si l'on n'admet dans l'âme un nombre infini de volontés au moindre mouvement du corps, puisqu'il est nécessaire pour le remuer, qu'il se fasse un nombre infini de communications de mouvements. Car enfin l'âme étant une cause particulière, et qui ne peut savoir exactement la grosseur ni l'agitation d'un nombre infini de petits corps qui se choquent, lorsque les esprits se répandent dans les muscles, elle ne pourrait ni établir une loi générale de la communication des mouvements de ces esprits, ni la suivre exactement si elle l'avait établie. Ainsi il est évident que l'âme ne pourrait remuer son bras, quand même elle aurait le pouvoir de déterminer le mouvement des esprits animaux qui sont dans le cerveau. Ces choses sont trop claires pour s'y arrêter davantage.

Il en est de même de la faculté que nous avons de penser.

Nous connaissons par sentiment intérieur, que nous voulons penser à quelque chose, que nous faisons effort pour cela, et que dans le moment de notre désir et de notre effort, l'idée de cette chose se présente à notre esprit. Mais nous ne connaissons point par sentiment intérieur, que notre volonté ou notre effort produise notre idée. Nous ne voyons point par la raison que cela se puisse faire. C'est par préjugé que nous croyons que notre attention ou nos désirs sont cause de nos idées; c'est que nous éprouvons cent fois le jour qu'elles les suivent ou qu'elles les accompagnent. Comme Dieu et ses opérations n'ont rien de sensible, et que nous ne sentons point d'autre chose qui précède la présence des idées que nos désirs, nous ne pensons point qu'il puisse y avoir d'autre cause de ces idées que nos désirs. Mais prenons-y garde. Nous ne voyons point en nous de force pour les produire, la raison ni le sentiment intérieur, que nous avons de nous-mêmes, ne nous disent rien sur cela.

Je ne crois pas devoir rapporter toutes les autres preuves dont se servent les défenseurs de l'efficace des causes secondes, parce que ces preuves me paraissent si faibles, qu'on pourrait s'imaginer que j'aurais en cela dessein de les rendre ridicules; et je me rendrais moi-même ridicule si j'y répondais sérieusement. Un auteur, par exemple, dit fort sérieusement, en faveur de son opinion : « Les êtres créés sont de véritables causes matérielles, formelles, finales; pourquoi ne seraient-ils pas aussi causes efficientes ou efficaces? » Il me semble que je ne contenterais pas fort le monde, si pour satisfaire à la demande de cet auteur, je m'arrêtais à éclaircir un équivoque si grossier, et à faire voir la différence qu'il y a entre la cause efficace et celle qu'il a plu aux philosophes d'appeler matérielle. Ainsi je laisse de semblables preuves pour venir à celles que l'on tire de la sainte Écriture.

VIIe PREUVE

Ceux qui soutiennent l'efficace des causes secondes, apportent d'ordinaire les passages suivants pour appuyer leur sentiment. « Germinet [1] terra herbam virentem : Producant aquæ reptile

[1] Gen. ch. I.

animæ viventis et volatile : Producat terra animam viventem.» Donc la terre et l'eau ont reçu par la parole de Dieu la puissance de produire des plantes et des animaux. Dieu commande ensuite aux oiseaux et aux poissons de multiplier : « Crescite [1] et multiplicamini, et replete aquas maris, avesque multiplicentur super terram. » Donc il leur a donné la puissance d'engendrer leur semblable.

Jésus-Christ, dans le quatrième chapitre de saint Marc, dit que la semence qui tombe en bonne terre rend jusqu'au centuple, et que la terre produit [2] d'elle-même premièrement l'herbe, ensuite l'épi, puis le blé dans l'épi. Enfin il est aussi écrit dans le livre de la sagesse, que le feu avait comme oublié en faveur du peuple de Dieu la force qu'il a de brûler. Il est donc certain [3] par l'Ancien et le Nouveau Testament, que les causes secondes ont pour agir une force véritable.

Réponse

Je répends que dans l'Écriture sainte il y a aussi plusieurs passages, qui attribuent à Dieu la prétendue efficace des causes secondes. En voici quelques-uns.

« Ego sum Dominus faciens omnia, extendens cœlos solus; stabiliens terram, et nullus mecum. Isaïe chap. 44. 24. Manus tuæ fecerunt me et plasmaverunt me totum in circuitu. Job 10. 8. Nescio qualiter in utero meo apparuistis..... Singulorum membra non ego ipsa compegi, sed enim mundi creator qui hominis formavit nativitatem, etc. Mach. liv. 2. chap. 7. 22. et 23. Cùm ipse Deus det omnibus vitam, inspirationem, et omnia, Act. Apost, 17. 25. Producens fœnum jumentis, et herbam servituti hominum, ut educas, panem de terra. Psal. 103. et 143. » Il y a une infinité de semblables passages; mais ceux-ci suffisent.

Lorsqu'un auteur semble se contredire, et que l'équité naturelle, ou une raison plus forte nous oblige à l'accorder avec lui-même, il me semble qu'on a une règle infaillible pour dé-

[1] Ibid.
[2] Ultro enim terra fructificat primùm herbam : deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica.
[3] Etiam suæ virtutis oblitus est. ch. 16.

couvrir son véritable sentiment. Car il n'y a qu'à observer quand cet auteur parle selon ses lumières, et quand il parle selon l'opinion commune. Lorsqu'un homme parle comme les autres, cela ne signifie pas toujours qu'il soit de leur sentiment. Mais lorsqu'il dit positivement le contraire de ce qu'on a coutume de dire, quoiqu'il ne le dise qu'une seule fois, on a raison de juger que c'est son sentiment, pourvu qu'on sache qu'il parle sérieusement, et après y avoir bien pensé.

Par exemple, un auteur parlant des propriétés des animaux, dira en cent endroits que les bêtes sentent, que les chiens connaissent leur maître, qu'ils l'aiment et le craignent ; et ne dira qu'en deux ou trois endroits que les bêtes ne sentent point, que les chiens sont incapables de connaissance, qu'ils ne craignent et n'aiment rien. Comment accordera-t-on cet auteur avec lui-même; car il paraît se contredire ? Ramassera-t-on tous les passages qui sont pour et contre, et jugera-t-on de son sentiment par le plus grand nombre ? Si cela est je ne crois pas qu'il y ait d'homme à qui, par exemple, on puisse attribuer le sentiment, que les animaux n'ont point d'âme; car les cartésiens même disent à tous moments qu'un chien sent quand on le frappe, et il leur arrive très rarement de dire qu'il ne sent pas. Et quoique j'attaque moi-même une infinité de préjugés dans cet ouvrage, on en peut tirer plusieurs passages, par lesquels si on ne reçoit la règle que j'explique, on prouvera que je les établis tous, et même que je tiens l'opinion de l'efficace des causes secondes que je réfute maintenant ; on peut-être qu'on en conclura que la *Recherche de la vérité*, est un livre plein de contradictions visibles et grossières, ainsi que sont quelques personnes, qui n'ont peut-être pas assez d'équité et de pénétration, pour s'établir juges des ouvrages d'autrui.

L'Ecriture sainte, les Pères, les plus gens de bien parlent plus souvent des biens sensibles, des richesses, des honneurs, selon l'opinion commune, que selon les véritables idées qu'ils en ont. Jésus-Christ fait dire par Abraham au mauvais riche : « Fili, recepisti bona in vita tua », vous avez reçu des *biens* pendant votre vie, c'est-à-dire, des richesses et des honneurs. Ce que nous appelons par préjugé du bien, notre bien, c'est-à-dire notre or et notre argent, est appelé dans l'Écriture en

cent endroits notre *soutien* ou notre *substance*, et même notre honnêteté, ou ce qui nous honore [1]. « Paupertas et honestas à Deo sunt. » Ces manières de parler de l'Écriture sainte et des personnes les plus vertueuses nous feront-elles croire qu'ils se contredisent eux-mêmes, ou que les richesses et les honneurs sont véritablement des biens à notre égard, et que nous devons les aimer et les rechercher. Non, sans doute parce que ces manières de parler s'accordant avec les préjugés, elles ne signifient rien, et que nous voyons d'ailleurs que Jésus-Christ a comparé les richesses aux épines, qu'il a dit qu'il y faut renoncer, qu'elles sont trompeuses, et que tout ce qui est grand et éclatant dans le monde, est en abomination devant Dieu. Il ne faut donc point ramasser les passages de l'Écriture ou des Pères pour juger de leur sentiment par le plus grand nombre de ces passages, si l'on ne veut à tous moments leur attribuer les préjugés les plus déraisonnables.

Cela supposé, nous voyons que l'Écriture sainte dit positivement, que c'est Dieu qui fait tout jusqu'à l'herbe des champs; que c'est lui qui pare les lys de ces ornements, que Jésus-Christ préfère à ceux qu'avait Salomon dans toute sa gloire. Il y a [2], non deux ou trois, mais une infinité de passages, qui attribuent à Dieu la prétendue efficace des causes secondes, et qui détruisent la *nature* des péripatéticiens.

D'ailleurs on est porté par un préjugé comme naturel à ne point penser à Dieu dans les effets ordinaires, et à attribuer de la force et de l'efficace aux causes naturelles, il n'y a ordinairement que les miracles qui fassent penser à Dieu; l'impression sensible engage dans l'opinion des causes secondes. Les philosophes tiennent cette opinion, parce que disent-ils les sens en convainquent; c'est là leur plus forte preuve. Enfin cette opinion est reçue de tous ceux qui suivent le jugement des sens. Or le langage s'est formé sur ce préjugé; et l'on dit aussi communément que le feu a la force de brûler, que l'on appelle l'or et l'argent son bien. Donc les passages que l'on tire de l'Écriture ou des Pères pour l'efficace des causes secondes ne prouvent pas plus, que ceux qu'un ambi-

[1] Eccl. 1. 14.
[2] Matth. ch. 6. v. 28. 29. 30.

tieux ou qu'un avare choisirait pour justifier sa conduite. Mais il n'en est pas de même des passages que l'on peut apporter pour prouver que Dieu fait tout. Car ce sentiment étant contraire aux préjugés, ces passages doivent être entendus à la rigueur; par la même raison qu'on doit croire que le sentiment du cartésien est que les bêtes ne sentent point, quoiqu'il ne l'ait dit que deux ou trois fois, et qu'il dise au contraire à tous moments dans le discours familier, qu'elles sentent, qu'elles voient, qu'elles entendent.

Dans le premier chapitre de la Genèse, Dieu commande à la terre de produire les plantes et les animaux, il ordonne aussi aux eaux de produire les poissons, et par conséquent, disent les péripatéticiens, l'eau et la terre ont reçu une *vertu* capable de produire ces effets.

Je ne vois pas que cette conclusion soit certaine, et quand même on serait obligé d'expliquer ce chapitre par lui-même, et sans avoir recours à d'autres passages de l'Écriture, il n'y aurait point de nécessité de recevoir cette conséquence. Cette manière d'expliquer la création est accommodée à notre manière de parler de la production des choses. Ainsi il n'est point nécessaire de la prendre à la lettre. On ne s'en doit point servir pour appuyer les préjugés. Comme les animaux et les plantes sont sur la terre, que les oiseaux vivent dans l'air, et les poissons dans l'eau, Dieu, pour nous faire comprendre que c'est par son ordre qu'ils sont dans ces lieux, les y a produits. C'est de la terre qu'il a formé les animaux et les plantes; non que la terre soit capable de rien engendrer, et que Dieu lui ait donné pour cela une force ou une vertu qui subsiste encore présentement, car on demeure assez d'accord que la terre n'engendre point les chevaux ni les bœufs; mais parce que c'est de la terre que les corps de ces animaux ont été formés; comme il est dit dans le chapitre suivant : « Formatis igitur [1] Dominus Deus de humo cunctis animantibus terræ et universis volatilibus cœli. » Les animaux ont été formés de la terre, « formatis de humo », et non pas produits par la terre. Aussi après que Moïse a rapporté comment les animaux et les poissons ont été produits en vertu

[1] V. 19.

du commandement que Dieu avait fait à la terre et à l'eau de les produire, il ajoute que c'est Dieu même qui les a faits, afin qu'on n'attribue pas à la terre et à l'eau leur production. « Creavitque Deus cete grandia, et omnem animam viventem atque motabilem quam produxerant aquæ in species suas et omne volatile secundum genus suum. » Et plus bas, après avoir parlé de la formation des animaux, il ajoute : « Et fecit Deus bestias terræ juxta species suas, et jumenta et omne reptile terræ in genere suo. »

On peut remarquer en passant qu'où il y a dans notre Vulgate : « Germinet terra herbam... producant aquæ reptile animæ viventis et volatile super terram », expressions qui pourraient porter à croire que la terre et les eaux ont reçu quelque puissance véritable de produire les animaux et les plantes ; les termes de l'original éloignent de cette pensée. Ils signifient simplement que Dieu dit, que la terre soit couverte de plantes, que les eaux fourmillent de poissons, et que les oiseaux volent dans l'air. Les verbes et les noms ont une même racine dans ces passages, ce qui ne se peut traduire dans les autres langues. C'est comme s'il y avait que la terre verdoie de verdure, que les eaux poissonnent de poissons, que les volatiles volent. La Vulgate a aussi omis le mot vole, ce qui a fait croire à quelques personnes, que les oiseaux avaient été tirés des eaux, mais il y a dans l'hébreu : « et volatile volitet. » Ce dernier mot omis fait voir que les oiseaux n'ont point été produits par une vertu qui fût dans l'eau. Le dessein de Moïse n'est donc point ici de prouver que les eaux eussent reçu une véritable puissance de produire des poissons et des oiseaux, mais seulement de marquer le lieu destiné à chaque chose par l'ordre de Dieu, soit pour y vivre, soit pour y être produit : « et volatile volitet super terram. » Car d'ordinaire, lorsqu'on dit que la terre produit les arbres et les plantes, on prétend seulement faire connaître qu'elle fournit l'eau et les sels qui sont nécessaires pour faire germer les graines et les faire croître. Je ne m'arrête pas à expliquer les autres passages de l'Écriture, qui pris à la lettre favorisent les causes secondes ; car on n'est point obligé, et il est même fort dangereux de prendre à la lettre les expressions qui sont appuyées sur les jugements ordinaires, selon lesquelles le langage se forme ; le commun des hommes par-

iant de toutes choses selon les impressions des sens et les préjugés de l'enfance, l'esprit de Dieu s'est souvent accommodé à leur faiblesse pour instruire les simples, aussi bien que les personnes plus éclairées. « Inclinavit Scripturas Deus usque ad infantium et lactentium capacitatem [1] » dit saint Augustin.

La même raison qui oblige à prendre à la lettre les passages de l'Écriture directement opposés aux préjugés, nous donne encore juste sujet de penser que les Pères n'ont jamais eu de dessein formé de soutenir l'efficace des causes secondes, ni la nature d'Aristote. Car encore qu'ils parlent souvent d'une manière qui favorise les préjugés et les jugements des sens, ils s'expliquent quelquefois d'une manière qui découvre assez la disposition de leur esprit et de leur cœur. Saint Augustin, par exemple, fait assez connaître qu'il croit que la volonté de Dieu est la force ou la nature de chaque chose, lorsqu'il parle ainsi. « Nous avons coutume de dire que les prodiges sont contre la nature, mais cela n'est pas vrai. Car la volonté du Créateur étant la nature de chacune des créatures, comment ce qui se fait par la volonté de Dieu serait-il contraire à la nature? Les miracles ou les prodiges ne sont donc point contre la nature, mais contre ce qui nous est connu de la nature [2]. »

Il est vrai que saint Augustin parle en plusieurs endroits selon les préjugés. Mais je soutiens que cela ne prouve rien; car on ne doit expliquer à la lettre que les passages qui sont contraires aux préjugés. Je viens d'en rapporter les raisons.

Si saint Augustin dans tous ses ouvrages n'avait jamais rien dit contre l'efficace des causes secondes, et qu'il eût toujours favorisé cette opinion, on pourrait peut-être se servir de son autorité pour l'établir. Mais s'il ne paraissait point qu'il eût examiné sérieusement cette question, on aurait toujours droit de penser qu'il n'aurait point eu de sentiment fixe et arrêté

[1] In Ps. 8.

[2] Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo enim est contra naturam quod Dei sit voluntate : cùm voluntas tanti utique conditoris conditæ rei cujusque natura sit? Portentum ergo sit non contra naturam, sed contra quam est nota natura. Saint Aug. de Civitate Dei, liv. 21 ch. 8. Voyez aussi ce même ouvrage, liv. 5. ch. 11. et sa lettre 205 à Consentius, nomb 17. (Note de Malebranche.)

sur ce sujet, et qu'il aurait peut-être été entraîné par l'impression des sens à croire sans réflexion une chose qui paraît certaine jusqu'à ce qu'on l'examine avec quelque soin.

Il est certain, par exemple, que saint Augustin a toujours parlé des bêtes comme si elles avaient une âme, je ne dis pas une âme corporelle, car ce saint docteur savait trop bien distinguer l'âme d'avec le corps, pour penser qu'il pût y avoir des âmes corporelles ; je dis une âme spirituelle, car la matière est incapable de sentiment. Cependant je crois qu'il est plus raisonnable de se servir de l'autorité de saint Augustin pour prouver que les bêtes n'ont point d'âme, que pour prouver qu'elles en ont : car des principes qu'il a soigneusement examinés et fortement établis, il suit manifestement qu'elles n'en ont point : ainsi que le fait voir Ambroise Victor dans son sixième volume de la *Philosophie chrétienne*[1]. Mais le sentiment que les bêtes ont une âme, ou qu'elles sentent de la douleur lorsqu'on les frappe, étant conforme aux préjugés, car il n'y a point d'enfant qui ne le croie, on a toujours droit de penser que saint Augustin a parlé sur cela selon l'opinion commune, qu'il n'a point examiné sérieusement cette question, et que s'il eût commencé d'en douter et d'y faire réflexion, il n'aurait point dit une chose qui est si contraire à ses principes.

Ainsi quand les Pères auraient toujours favorisé l'efficace des causes secondes, peut-être qu'on ne serait point obligé d'avoir égard à leur sentiment, s'il ne paraissait qu'ils eussent examiné avec soin cette question ; et que ce qu'ils en auraient dit, n'aurait point été une suite de langage, lequel se forme et s'établit sur les préjugés. Mais c'est assurément le contraire. Car les Pères et les personnes les plus saintes et les plus éclairées dans la religion, ont ordinairement fait connaître, par quelques endroits de leurs ouvrages, quelle était la disposition de leur

[1] Quelques-uns de ces principes de saint Augustin sont : Que ce qui n'a jamais péché ne peut point souffrir de mal ; or, selon lui-même, la douleur est le plus grand des maux, et les bêtes en souffrent. Que le plus noble ne peut avoir pour sa fin le moins noble, or, selon lui, l'âme des bêtes est spirituelle et plus noble que les corps, et neanmoins elles n'ont point d'autre fin que les corps. Que ce qui est spirituel est immortel ; et l'âme des bêtes, quoique spirituelle, est sujette à la mort. Il y a bien d'autres semblables principes dans les ouvrages de saint Augustin, dont on peut conclure que les bêtes n'ont point d'âme spirituelle telle qu'il l'admet en elle. Voyez saint Augustin, ch. 22, et 23 de Anima et ejus origine. (Note de Malebranche.)

esprit et de leur cœur à l'égard de la question dont nous parlons.

Les plus éclairés, et même le plus grand nombre des théologiens, voyant d'un côté que l'Écriture sainte était contraire à l'efficace des causes secondes; et de l'autre, que l'impression des sens, la voix publique, et principalement la philosophie d'Aristote, qui était en vénération parmi les savants l'établissait; car Aristote croit que Dieu ne se mêle point du détail de ce qui se passe sous le *concave* du ciel de la lune; que cette application est indigne de sa grandeur, et que la nature qu'il suppose dans tous les corps, suffit pour produire tout ce qui se fait ici-bas. Les théologiens, dis-je, ont trouvé ce tempérament pour accorder la foi avec la philosophie des païens, et la raison avec les sens, que les causes secondes ne seraient rien, si Dieu ne leur prêtait son concours. Mais parce que ce concours immédiat, par lequel Dieu agit avec les causes secondes, renferme de grandes difficultés, quelques philosophes l'ont rejeté prétendant qu'afin qu'elles agissent, il suffit que Dieu les conserve avec la vertu qu'il leur a donnée en les créant. Et comme cette opinion est tout à fait conforme aux préjugés, à cause que l'opération de Dieu dans les causes secondes n'a rien de sensible, elle est ordinairement reçue du commun des hommes, et de ceux qui se sont plus appliqués à la medecine et à la physique des anciens, qu'à la théologie et à la méditation de la vérité. La plupart des hommes s'imaginent que Dieu a créé d'abord toutes choses, et qu'il leur a donné toutes les qualités ou facultés nécessaires pour leur conservation, qu'il a, par exemple, donné le premier mouvement à la matière, et qu'ensuite il l'a laissée à elle-même produire par la communication de ses mouvements, cette variété de formes que nous admirons. On suppose ordinairement que les corps se peuvent mouvoir les uns les autres, et l'on attribue même cette opinion à M. Descartes, contre ce qu'il dit expressément dans les articles 36 et 37, de la seconde partie de ses *Principes de philosophie*. Les hommes ne pouvant s'empêcher de reconnaître que les créatures dépendent de Dieu, ils diminuent cette dépendance autant qu'il leur est possible, soit par une secrète aversion pour Dieu, soit par une stupidité et par une insensibilité effroyable à l'égard de son opération. Mais comme ce senti-

ment n'est ordinairement reçu que de ceux qui n'ont pas fort étudié la religion, et qui suivent plutôt leurs sens et l'autorité d'Aristote, que leur raison et l'autorité des livres saints, on n'a pas sujet de craindre qu'il s'établisse trop dans l'esprit de ceux qui ont quelque amour pour la vérité et pour la religion, car pour peu qu'on s'applique à examiner ce sentiment, on en découvre facilement la fausseté. Mais l'opinion du concours immédiat de Dieu à chaque action des causes secondes, semble s'accommoder avec les passages de l'Écriture qui attribuent souvent un même effet à Dieu et aux créatures. Je prouverai dans le dernier éclaircissement (nombre 43) que Dieu seul peut donner à l'âme les perceptions des objets, et que nulle créature, nulle intelligence finie, quelque puissance qu'elle ait, ne peut en ce cas être prête à agir et à exiger le concours de Dieu.

Il faut donc considérer qu'il y a des endroits dans l'Écriture où il est dit que c'est Dieu seul qui agit [1] : « ego sum Dominus, dit Isaïe, faciens omnia, extendens cœlos solus, stabiliens terram, et nullus mecum. » Une mère animée de l'esprit de Dieu dit à ses enfants, que ce n'est point elle qui les a formés [2] : « nescio qualiter in utero meo apparuistis, singulorum membra non ego ipsa compegi, sed mundi creator, etc. » Elle ne dit pas, comme [3] Aristote et l'école des péripatéticiens, que c'est à elle et au soleil qu'ils doivent leur naissance, mais au Créateur de l'univers. Or ce sentiment qu'il n'y a que Dieu qui agisse et qui forme les enfants dans le sein de leur mère, n'est point conforme aux opinions communes ou aux préjugés. Il faut donc selon le principe que j'ai établi auparavant, expliquer à la lettre ces passages. Mais au contraire, le sentiment de l'efficace des causes secondes étant conforme à l'opinion commune et à l'impression sensible, quand même on trouverait des passages qui diraient expressément que les causes

[1] Ch. 44. 24.

[2] Liv. 2. des Math. c. 7. v. 22. et 23. Sol et homo generant hominem.

[3] Arist. phys. Ausc. I. 2. c. 2. Voyez saint Thomas sur ce texte.

Nec qui concumbit, nec qui seminat est aliquid sed qui format Deus. Ipsamque operatione quâ nunc usque operatur facit ut numeros suos explicent semina et à quibusdam latentibus atque invisibilibus involucris in formas visibiles hujus quod aspicimus decoris evolvant. Aug. de Civ. Dei, liv. 22. ch. 24. n. 2. (Note de Malebranche.)

secondes agissent seules, ils n'auraient aucune force étant comparés à ceux-ci. Le concours ne suffit donc pas pour accorder les différents passages de l'Écriture sainte; il faut mettre toute la force, la puissance, l'efficace du côté de Dieu.

Mais quand même le concours immédiat de Dieu avec les causes secondes serait propre pour accorder les différents passages de l'Écriture sainte, je ne sais si avec tout cela il faudrait le recevoir. Car les livres saints n'ont pas été faits uniquement pour les théologiens de ce temps-ci, mais aussi pour le peuple juif. De sorte que si les juifs n'étaient point autrefois assez éclairés ou assez subtils pour s'imaginer un concours, tel qu'on l'admet dans la théologie scholastique, et pour demeurer d'accord d'une chose que les plus habiles théologiens ont bien de la peine à expliquer, il s'ensuit, ce me semble, que l'Écriture sainte qui attribue à Dieu, et même à Dieu seul, la production et la conservation de toutes choses, les aurait jetés dans l'erreur, et que les auteurs des livres saints auraient parlé aux hommes un langage non seulement inconnu, mais trompeur. Car en leur disant, que Dieu fait tout, ils auraient seulement prétendu dire que Dieu donne son concours pour toutes choses, et apparemment les juifs ne pensaient pas seulement à ce concours, ceux d'entre les juifs qui ne sont point trop philosophes, croyant que c'est Dieu qui fait tout, et non pas que Dieu concourt à tout.

Mais, afin de faire porter un jugement plus assuré sur le concours, il serait à propos d'expliquer avec soin les différents systèmes que les scholastiques en ont fait. Car outre les obscurités impénétrables, qui sont communes à toutes les opinions qu'on ne peut expliquer et soutenir que par des termes vagues et indéterminés, il y a sur cette matière une si grande variété de sentiments, que l'on n'aurait pas de peine à en découvrir la cause. Mais je ne veux pas m'engager dans une discussion qui serait trop ennuyeuse, et pour moi, et pour la plupart de ceux qui liront ceci. J'aime mieux au contraire tâcher de faire voir que mes sentiments se peuvent accorder en quelque chose avec ceux du plus grand nombre des théologiens scholastiques, quoique je ne doive pas dissimuler que leur langage me parait fort équivoque et fort confus. Je m'explique.

Je crois, comme j'ai déjà dit ailleurs, que les corps, par

exemple, n'ont point la force de se remuer eux-mêmes, et qu'ainsi leur force mouvante n'est que l'action de Dieu, ou pour ne me point servir d'un terme qui ne signifie rien de distinct, leur force mouvante n'est que la volonté de Dieu, toujours nécessairement efficace, laquelle les conserve successivement en différents endroits. Car je ne crois pas que Dieu crée de certains êtres pour en faire la force mouvante des corps, non seulement parce que je n'ai point d'idée de ce genre d'êtres, et que je ne vois pas qu'ils pussent remuer les corps; mais encore parce que ces êtres auraient eux-mêmes besoin de quelques autres qui les remuassent, et ainsi à l'infini. Car il n'y a que Dieu qui soit véritablement immobile et moteur tout ensemble.

Cela étant, lorsqu'un corps en choque et en meut un autre, je puis dire qu'il agit par le concours de Dieu, et que ce concours n'est pas distingué de son action propre. Car un corps ne meut celui qu'il rencontre que par son action ou sa force mouvante, qui n'est au fond que la volonté de Dieu, laquelle conserve ce corps successivement en plusieurs endroits; le transport d'un corps n'étant point son action ou sa force mouvante, mais l'effet de la force mouvante. Presque tous les théologiens disent aussi que l'action des causes secondes n'est point différente de l'action par laquelle Dieu concourt avec elles. Car quoiqu'ils l'entendent diversement, ils prétendent que Dieu agit dans les créatures par la même action que les créatures. Et ils sont, ce me semble, obligés de parler ainsi, car si les créatures agissaient par une action que Dieu ne fît point en elles, leur action comme action efficace, serait, ce semble, indépendante; or ils croient, comme ils le doivent, que les créatures dépendent immédiatement de Dieu, non seulement quant à leur être, mais aussi quant à leur opération.

De même à l'égard des causes libres, je crois que Dieu donne sans cesse à l'esprit une impression vers le bien en général, et qu'il détermine même cette impression vers les biens particuliers par des idées ou des sentiments qu'il met en nous, ainsi que je l'ai expliqué dans le premier éclaircissement; et c'est ce que croient aussi les théologiens qui assurent que Dieu meut et prévient nos volontés. Ainsi la force qui met nos esprits en mouvement, c'est la volonté de Dieu qui

nous anime et qui nous porte vers le bien; car Dieu ne crée point des êtres pour en faire les forces mouvantes des esprits, par les mêmes raisons qu'il ne crée point d'êtres pour en faire la force mouvante des corps. Les volontés de Dieu étant efficaces par elles-mêmes, il suffit qu'il veuille, pour faire, et il est inutile de multiplier les êtres sans nécessité. D'ailleurs tout ce qu'il y a de réel dans les déterminations naturelles de nos mouvements, vient aussi uniquement de l'action de Dieu en nous; car je ne parle pas ici de notre consentement à ces déterminations. Cela est clair par le premier éclaircissement. Or nous n'agissons et nous ne produisons rien que par nos volontés, je veux dire par l'impression de la volonté de Dieu qui est notre force mouvante. Car nos volontés ne sont efficaces qu'en tant qu'elles sont de Dieu; de même que les corps mus ne poussent les autres, qu'en tant qu'ils ont une force mouvante qui les transporte. Donc nous n'agissons [1] que par le concours de Dieu; et notre action considérée comme efficace et capable de produire quelque effet, n'est point différente de celle de Dieu; c'est comme le disent la plupart des théologiens, toute la même action : « Eadem numero actio. »

Or tous les changements qui arrivent dans le monde, n'ont point d'autre cause naturelle que les mouvements des corps et les volontés des esprits. Car selon les lois générales de la communication des mouvements, les corps invisibles qui environnent les visibles, produisent, par leurs mouvements divers, toutes les variétés dont la cause ne paraît point à nos yeux, et selon les lois de l'union de l'âme et du corps, lorsque les corps qui nous environnent agissent sur le nôtre, ils produisent dans notre âme une infinité de sentiments, d'idées et de passions. De même notre esprit, en conséquence des mêmes lois, excite en lui-même par ses volontés une infinité de perceptions différentes; car ce sont nos volontés qui appliquent et qui modifient notre esprit comme causes naturelles, dont l'efficace néanmoins vient des lois que Dieu a établies. Et lorsque notre esprit agit dans notre corps, il y produit plusieurs changements, toujours en vertu des lois de son union avec lui, et par le moyen de notre corps, il produit encore dans ceux qui

[1] Voyez Suarez, lib. I. de concursu Dei cum voluntate cap. 4. (Note de Mal.)

nous environnent, un très grand nombre de changements en vertu des lois de la communication des mouvements. De sorte que tous les effets naturels n'ont point d'autre cause naturelle ou occasionnelle, que les mouvements des corps et les volontés des esprits. C'est une chose dont on conviendra facilement, pour peu que l'on s'y applique. Car je suppose que l'on ne soit point prévenu par ceux qui parlent sans savoir ce qu'ils disent, qui imaginent à tous moments des êtres dont ils n'ont point d'idées claires, et qui prétendent expliquer des choses qu'ils n'entendent point, par des choses qui sont absolument incompréhensibles. Ainsi ayant fait voir que Dieu exécute par son concours, ou plutôt par sa volonté efficace, tout ce que les mouvements des corps et les volontés des esprits font, comme causes naturelles ou occasionnelles, il n'y a rien que Dieu ne fasse par la même action que celle de sa créature, non que les créatures aient par elles-mêmes aucune action efficace, mais parce que la puissance de Dieu leur est en quelque sorte communiquée par les lois naturelles que Dieu a établies en leur faveur.

Voilà tout ce que je puis faire pour accorder ce que je pense avec le sentiment des théologiens qui soutiennent la nécessité du concours immédiat, et que Dieu fait tout en toutes choses par la même action que celle des créatures. Car pour les autres théologiens, je crois que leurs opinions sont insoutenables en toutes manières, et principalement celle de Durand [1], et celle de quelques anciens que réfute saint Augustin [2], qui niaient absolument la nécessité du concours, et qui voulaient que les causes secondes fissent toutes choses par une puissance que Dieu leur eût donnée en les créant, sans qu'il s'en mêlât davantage. Car encore que cette opinion soit moins embarrassée que celles des autres théologiens, elle me paraît si opposée à l'Écriture, et si conforme aux préjugés pour ne rien dire davantage, que je ne crois pas qu'elle se puisse soutenir.

J'avoue que les scholastiques qui disent que le concours immédiat de Dieu est la même action que celle des créatures, ne l'entendent pas tout à fait comme je l'explique, et qu'excepté

[1] Voyez Durand, in 2. dist. 1. quest. 5. et dist. 37.
[2] De Genes. ad litt. lib. 5 ch. 20. (Notes de Malebranche.)

peut-être Biel et le cardinal d'Ailly [1], tous ceux que j'ai lus, pensent que l'efficace qui produit les effets, vient de la cause seconde aussi bien que de la première. Mais comme je tâche d'observer cette loi, de ne dire que ce que je conçois clairement, et de prendre toujours le parti qui s'accommode le mieux avec la religion, je crois qu'on ne trouvera pas mauvais que je quitte un sentiment qui paraît à bien des gens d'autant plus incompréhensible qu'on fait plus d'effort pour le comprendre, et que j'en établisse un autre qui s'accorde parfaitement, non seulement avec la raison, mais encore avec la sainteté de la religion et de la morale chrétienne. C'est une vérité que j'ai déjà prouvée dans le chapitre sur lequel je fais cette remarque; mais il est à propos que j'en dise encore quelque chose pour justifier pleinement tout ce que j'ai dit sur la question présente.

La raison et la religion nous convainquent que Dieu veut être aimé et respecté de ses créatures; aimé comme bien, craint et respecté comme puissance; c'est une vérité dont on ne peut douter sans impiété et sans folie. Pour aimer Dieu, comme il le veut et comme il mérite d'être aimé, il faut selon le premier commandement de la loi et de l'Évangile [2], et même selon la raison comme je l'ai fait voir ailleurs, l'aimer de toutes ses forces, ou selon toute la capacité que l'on a d'aimer. Il ne suffit pas de le préférer à toutes choses, il faut encore l'aimer en toutes choses. Autrement notre amour n'est point aussi parfait qu'il le doit être; et nous ne rendons pas à Dieu tout l'amour qu'il imprime en nous, et qu'il n'imprime en nous que pour lui, puisqu'il n'agit que pour lui. Pour rendre aussi à Dieu tout le respect qui lui est dû, il ne suffit pas de l'adorer comme la souveraine puissance, et de le craindre plus que ses créatures, il faut encore le craindre et l'adorer dans toutes ses créatures, il faut que tous nos respects tendent vers lui; car l'honneur et la gloire ne sont dus qu'à lui. C'est ce que Dieu nous a commandé par ces paroles : « Diliges [3] Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua. » Et par celles-ci : « Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies. » Ainsi la philosophie qui nous

[1] In 4. Sent. Dist. 1. quest. 1. De Aliaco. ibid.
[2] L. 4. ch. 1.
[3] Deut. ch. 6. (Notes de Malebranche.)

apprend que l'efficace des causes secondes est une fiction de l'esprit, que la nature d'Aristote et de quelques autres philosophes, est une chimère, qu'il n'y a que Dieu d'assez fort et d'assez puissant, non seulement pour agir dans notre âme, mais encore pour donner le moindre mouvement à la matière, cette philosophie, dis-je, s'accommode parfaitement avec la religion, dont la fin est de nous unir à Dieu de la manière la plus étroite.

Nous n'aimons ordinairement que les choses qui sont capables de nous faire quelque bien; cette philosophie n'autorise donc que l'amour de Dieu, et condamne absolument l'amour de toute autre chose. Nous ne devons craindre que ce qui est capable de nous faire quelque mal; cette philosophie n'approuve donc que la crainte de Dieu, et condamne absolument toutes les autres. Ainsi elle justifie tous les mouvements de l'âme qui sont justes et raisonnables, et condamne tous ceux qui sont contraires à la raison et à la religion. Car on ne justifiera jamais par cette philosophie l'amour des richesses, la passion pour la grandeur, l'emportement de la débauche, puisque l'amour des corps paraît extravagant et ridicule selon les principes que cette philosophie établit.

C'est une vérité incontestable, c'est un sentiment naturel, c'est même une notion commune que l'on doit aimer la cause de son plaisir, et qu'on la doit aimer à proportion de la félicité dont elle nous fait jouir, ou dont elle peut nous faire jouir. Non seulement il est juste, il est même comme nécessaire que la cause de notre bonheur soit l'objet de notre amour. Ainsi suivant cette philosophie, nous ne devons aimer que Dieu, car elle nous apprend qu'il n'y a que lui qui soit cause de notre bonheur. Selon cette philosophie [1], les corps qui nous environnent n'agissent point sur celui que nous animons, à plus forte

[1] In præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit benefaciens de cœlo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et lætitia corda nostra, ch. 14. v. 15 et 16. des actes des apôtres.

Ergo nihil agis, ingratissime mortalium, qui te negas Deo debere, sed naturæ : quia nec natura sine Deo est, nec Deus sine natura, sed idem est utrumque, nec distat. Officium si quod à Seneca accepisses, annæo te diceres debere, vel lucio : non creditorem mutares, sed nomen. Seneque liv. 4. des bienfaits, chap. 8. Remarquer cette citation de Seneque, un des trois auteurs si sévèrement traités par Malebranche dans le 2e livre de la *Recherche*.

raison n'agissent-ils point sur notre esprit. Ce n'est point le soleil qui nous éclaire et qui nous donne le mouvement et la vie. Ce n'est point lui qui couvre la terre de fruits et de fleurs, et qui nous fournit notre nourriture. Cette philosophie nous enseigne, comme l'Écriture, que c'est Dieu seul qui donne les pluies et qui règle les saisons, qui donne à nos corps leur nourriture, et qui remplit nos cœurs de joie, qu'il n'y a que lui qui soit capable de nous faire du bien, et qu'il n'a jamais cessé de rendre par là témoignage de ce qu'il est, quoique dans les siècles passés il ait laissé marcher toutes les nations dans leurs voies. Suivant le langage de cette philosophie, il ne faut point dire que c'est la nature qui nous comble de biens, il ne faut point dire que c'est Dieu et la nature. Il faut dire que c'est Dieu seul, et parler ainsi sans équivoque, pour ne pas tromper les simples. Car on doit reconnaître distinctement l'unique cause de son bonheur, si l'on en veut faire l'unique objet de son amour.

C'est encore une vérité incontestable qu'on doit craindre les choses qui sont capables de nous faire du mal, et qu'on doit les craindre à proportion du mal qu'elles peuvent nous faire. Mais cette philosophie nous apprend qu'il n'y a que Dieu qui puisse nous faire du mal, que c'est lui, comme dit Isaïe [1], qui crée les ténèbres aussi bien que la lumière; qui fait le mal comme le bien, et même qu'il n'arrive point de mal qu'il ne le fasse, comme dit un autre prophète. Ainsi on ne doit craindre que lui. Il ne faut craindre ni la peste, ni la guerre, ni la famine, ni nos ennemis, ni les démons mêmes; c'est Dieu seul qu'il faut craindre. On doit fuir une épée dont on nous veut percer, on doit éviter le feu, on doit éviter une maison qui est prête à nous écraser, mais on ne doit point craindre ces choses. On peut fuir les corps qui sont causes occasionnelles ou naturelles du mal, mais on ne doit craindre que Dieu, comme cause véritable de tous les malheurs des méchants, et l'on ne doit haïr que le péché, qui oblige la cause de tous les biens à devenir la cause de tous nos maux. En un mot, tous les mouvements de l'esprit ne doivent se rapporter qu'à Dieu, car il n'y a que Dieu au-dessus de l'esprit, et les mouvements de notre corps peu-

[1] Ego Dominus, et non est alter, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum : Ego Dominus faciens omnia hæc. Is. ch. 45. 7. Amos c. 3. 6. (Note de Malebranche.)

vent se rapporter à ceux qui nous environnent. Voilà ce que nous apprend la philosophie qui ne reçoit point l'efficace des causes secondes.

Mais l'efficace des causes secondes étant supposée, il me semble qu'on a quelque sujet de craindre et d'aimer les corps et que pour régler son amour selon sa raison, il suffit de préférer Dieu à toutes choses, la cause première et universelle aux causes secondes et particulières. Il ne paraît point nécessaire d'aimer Dieu de toutes ses forces : « Ex tota mente, ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus, » comme il est dit dans l'Écriture.

Cependant, lorsqu'on se contente de préférer Dieu à toutes choses, et de l'adorer par un culte et par un amour de préférence, sans faire continuellement effort pour l'honorer et l'aimer en toutes choses, il arrive souvent qu'on se trompe, que la charité se perd et se dissipe, et que l'on s'occupe davantage des biens sensibles que du souverain bien. Car si l'on demandait aux plus grands pécheurs, et peut-être même aux idolâtres, s'ils ne préfèrent pas la cause universelle aux causes particulières, ils ne craindraient peut-être point de nous répondre au milieu de leurs débauches et de leur égarement, qu'ils ne manquent pas à un devoir si essentiel, et qu'ils savent bien ce qu'ils doivent à Dieu. J'avoue qu'ils se trompent, mais l'efficace des causes secondes étant nulle, ils n'ont nul prétexte vraisemblable pour justifier leur conduite ; et cette efficace étant supposée, voici ce qu'ils peuvent dire en eux-mêmes, lorsque leurs passions les aveuglent, et qu'ils écoutent les rapports de leurs sens :

Je suis fait pour être heureux ; je ne puis pas m'empêcher de le vouloir être. Je dois donc m'occuper l'esprit de tout ce qui peut me donner ce que je souhaite invinciblement, et mon cœur doit s'y attacher. Pourquoi donc n'aimerai-je pas les objets sensibles, s'ils sont les véritables causes du bonheur que je trouve dans leur jouissance? Je reconnais l'être souverain comme seul digne du souverain culte, je le préfère à tout. Mais, ne voyant pas qu'il souhaite rien de moi, je jouis des biens qu'il me donne par le moyen des causes secondes auxquelles il m'a soumis, et je ne m'occupe point de lui inutilement. Comme il ne me fait aucun bien immédiatement et par lui-même, ou pour le moins sans que les créatures y aient part, c'est une marque qu'il

ne veut pas que mon esprit et mon cœur s'appliquent immédiatement à lui-même ; ou pour le moins c'est qu'il veut que ses créatures partagent avec lui les sentiments de mon esprit et de mon cœur. Puisqu'il a fait part au soleil de sa puissance et de sa gloire, qu'il l'a environné d'éclat et de majesté, qu'il l'a établi le souverain de tous ses ouvrages, et que c'est par l'influence de ce grand astre que nous recevons tous les biens nécessaires à la vie, pourquoi n'emploierions-nous pas une partie de cette vie à nous réjouir à sa lumière, et à lui témoigner le sentiment que nous avons de sa grandeur et de ses bienfaits? Ne serait-ce pas la dernière des ingratitudes de recevoir de cette excellente créature l'abondance de toutes choses, et de n'avoir pour elle aucun sentiment de reconnaissance? Et ne serait-ce pas un aveuglement et une stupidité effroyable de n'avoir aucun mouvement de respect et de crainte pour celui dont l'absence nous glace et nous tue, et qui en s'approchant de nous, peut nous brûler et nous détruire ? Je le redis encore il faut préférer Dieu à toutes choses, l'estimer infiniment plus que ses créatures, mais il faut aussi craindre et aimer ses créatures. C'est par là qu'on honore légitimement celui qui les a faites, c'est par là qu'on mérite ses bonnes grâces, c'est par là qu'on oblige Dieu à de nouveaux bienfaits. Il est visible qu'il approuve l'honneur que l'on rend à ses créatures, puisqu'il leur a communiqué sa puissance, et que toute puissance mérite de l'honneur. Mais comme l'honneur doit être proportionné à la puissance, et que la puissance du soleil et des autres objets sensibles est telle que nous en recevons toutes sortes de biens, il est juste que nous les honorions de toutes nos forces, et que nous leur consacrions après Dieu tout ce que nous sommes.

C'est ainsi qu'on raisonne naturellement, lorsqu'on suit le préjugé de l'efficace des causes secondes. Et c'est apparemment de cette manière qu'ont raisonné les premiers auteurs de l'idolâtrie. Voici ce qu'en pense celui qui est estimé le plus savant d'entre les juifs. Il[1] commence ainsi un traité qu'il a fait de l'idolâtrie. « Au temps d'Énos les hommes tombèrent dans d'étranges égarements, et les sages de ce siècle perdirent tout à fait le sens et la raison. Enos lui-même fut du

[1] L. Moses Maimonides.

nombre de ces personnes abusées. Voici leurs erreurs : Puisque Dieu, disaient-ils, a créé les astres et leurs cieux pour régir le monde, qu'il les a mis dans un lieu élevé, qu'il les a environnés d'éclat et de gloire, et qu'il s'en sert pour exécuter ses ordres, il est juste que nous les honorions et leur rendions nos respects et nos hommages. C'est la volonté de notre Dieu, que nous rendions honneur à ceux qu'il a élevés et comblés de gloire; de même qu'un prince veut que l'on honore ses ministres en sa présence, parce que l'honneur qu'on leur rend, rejaillit sur lui. Après que cette pensée leur fut venue en l'esprit, ils commencèrent à édifier des temples à l'honneur des astres, à leur sacrifier, à faire des discours à leur louange, et même à se prosterner devant eux, s'imaginant par là se rendre favorable à celui qui les a créés. » Voilà l'origine de l'idolâtrie.

Il est si naturel et si juste d'avoir des sentiments de reconnaissance, à proportion des biens que l'on reçoit, que presque[1] tous les peuples ont adoré le soleil, parce qu'ils jugeaient tous qu'il était cause des biens dont ils jouissaient. Et si les Égyptiens ont adoré non seulement le soleil, la lune et le fleuve du Nil, dont le débordement cause la fertilité de leur pays, mais encore jusqu'aux plus vils des animaux, c'est, au rapport de[2] Cicéron, à cause de quelque utilité qu'ils en recevaient. Ainsi comme on ne peut pas, et comme on ne doit pas même bannir de l'esprit des hommes l'inclination qu'ils ont naturellement pour les véritables causes de leur bonheur, il est évident qu'il y a du moins quelque danger de soutenir l'efficace des causes secondes, quoiqu'on y joigne la nécessité du concours immédiat, qui a je ne sais quoi d'incompréhensible, et qui vient comme après coup pour justifier nos préjugés et la philosophie d'Aristote.

Mais il n'y a aucun danger de ne dire que ce qu'on voit, et de n'attribuer qu'à Dieu la puissance et l'efficace, puisqu'on ne voit que ses volontés qui aient une liaison absolument nécessaire et indispensable avec les effets naturels. J'avoue que présentement les hommes sont assez éclairés pour ne pas tom-

[1] Voyez Vossius, *De idolatria*, lib. 2.

[2] Ipsi qui irridentur Ægyptii, nullam belluam nisi ob aliquam utilitatem, quam ex ea caperent consecraverant. c. liv. 1. De natura Deorum. Voyez Sextus Empiricus, l, 8. ch. 2. (Notes de Malebranche.)

ber dans les erreurs grossières des païens et des idolâtres; mais je ne crains point de dire que souvent notre esprit est tourné, ou plutôt que notre cœur est souvent disposé comme celui des païens, et qu'il y aura toujours dans le monde quelque espèce d'idolâtrie, jusqu'au jour auquel Jésus-Christ[1] remettra son royaume à Dieu son père, après avoir détruit tout empire, toute domination et toute puissance, afin que Dieu soit tout en tous. Car n'est-ce pas une espèce d'idolâtrie que de faire un Dieu de son ventre, ainsi que parle saint Paul[2]? N'est-ce pas être idolâtre du Dieu des richesses, que de travailler sans cesse pour acquérir du bien? Est-ce rendre à Dieu le culte qui lui est dû[3]? Est-ce l'adorer en esprit et en vérité, que d'avoir le cœur tout plein de quelque beauté sensible, et l'esprit ébloui par l'éclat de quelque grandeur imaginaire?

Les hommes pensant recevoir des corps qui les environnent, les plaisirs dont ils jouissent dans leur usage, ils s'y unissent par toutes les puissances de leur âme; ainsi le principe de leur désordre vient de la conviction sensible qu'ils ont de l'efficace des causes secondes. Il n'y a que la raison qui leur dise que c'est Dieu seul qui agit en eux. Mais outre que cette raison parle si bas qu'ils ne l'entendent presque point, et que les sens qui lui contredisent crient si haut que leur bruit les étourdit, on les confirme encore dans leur préjugé par des manières et par des preuves d'autant plus dangereuses, qu'elles portent extérieurement des marques sensibles de la vérité.

Les philosophes, et principalement les philosophes chrétiens, devraient combattre sans cesse les jugements des sens ou les préjugés, et particulièrement des préjugés aussi dangereux que celui de l'efficace des causes secondes; et cependant, je ne sais par quel principe, des personnes que j'honore extrêmement et avec raison, tâchent de confirmer ce préjugé, et même de faire passer pour superstitieuse et extravagante une doctrine aussi sainte, aussi pure et aussi solide qu'est celle qui soutient qu'il n'y a que Dieu qui soit cause véritable. Ils ne veulent pas qu'on aime et qu'on craigne Dieu en toutes choses, mais qu'on aime,

[1] I. Cor. 15. 24.
[2] Quorum Deus venter est Phil. 13. 9. Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus. Eph. 5. 5.
[3] In spiritu et veritate oportet adorare. Joan, 4, 24.

disent-ils, et qu'on craigne toutes choses par rapport à Dieu. On doit disent-ils, aimer les créatures, puisqu'elles sont bonnes; on doit aimer et respecter son père, rendre honneur à son prince et à son supérieur, puisque Dieu le commande. Je ne le nie pas; mais je nie qu'il faille aimer les créatures comme nos biens, quoiqu'elles soient bonnes ou parfaites en elles-mêmes. Je nie qu'on puisse rendre du service et du respect à des hommes comme à ses maîtres. Ou pour m'expliquer plus clairement, je dis qu'il ne faut point servir son maître, obéir à son père et à son prince dans d'autre dessein que de servir Dieu et de lui obéir. Voici ce que dit saint Paul [1], qui s'était fait tout à tous et qui était complaisant en toutes choses pour le salut de ceux à qui il prêchait. « Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore in simplicitate cordis vestri SICUT CHRISTO; non ad oculum servientes quasi hominibus placentes, sed ut servi Christi facientes voluntatem Dei ex animo, cum bona voluntate servientes SICUT DOMINO ET NON HOMINIBUS [2]. » Et dans une autre épître [3] : « Non ad oculum servientes quasi hominibus placentes, sed in simplicitate cordis Deum timentes. Quodcumque facitis ex animo operamini SICUT DOMINO ET NON HOMINIBUS. » Il faut donc obéir à son père, servir son prince, rendre honneur à ses supérieurs, COMME A DIEU, ET NON A DES HOMMES : « Sicut domino et non hominibus. » Cela est clair et ne peut jamais avoir de mauvaises suites. Les supérieurs en seront toujours plus honorés et mieux servis. Mais je crois pouvoir dire qu'un maître qui voudrait être honoré et servi, comme ayant en lui-même une autre puissance que celle de Dieu, serait un démon, et que ceux qui le serviraient dans cet esprit, seraient des idolâtres; car je ne puis m'empêcher de croire que l'honneur et l'amour qui ne se rapportent point à Dieu sont des espèces d'idolâtrie : « SOLI DEO HONOR ET GLORIA. »

[1] I. ad Cor. 9. 22. 10. 33.
[2] Aux Eph. ch. 6. 6.
[3] Aux Col. ch. 3. 22.
Nos si hominem patrem vocamus, honorem ætati deferimus, non auctorem vitæ nostræ ostendimus Hier, in c. 23. Matth. (Notes de Malebranche.)

AVERTISSEMENT

Quoique le discours qui suit se trouve en partie dans les *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences*, on a cru le devoir joindre à cet ouvrage ; non seulement parce qu'il peut servir d'éclaircissement à ce que j'y dis de la lumière et des couleurs, mais encore parce qu'on en a imprimé à Londres quelque chose, il y a environ dix ans, à la fin de la dernière traduction anglaise de la *Recherche de la vérité*. J'appréhende que cette traduction ne représente pas mon sentiment avec assez d'exactitude, non par la faute de M. Taylor qui en est l'auteur, mais par le défaut du manuscrit qui lui est tombé entre les mains. Il serait à souhaiter que messieurs les traducteurs voulussent bien s'enquérir des auteurs, quelles sont les éditions les plus exactes des ouvrages qu'ils ont dessein de traduire ; leur travail serait plus utile au public. C'est en partie pour cela que j'ai mis une liste des meilleures éditions de mes livres après la préface de cet ouvrage. parce que j'ai appris qu'on les a traduits sur des exemplaires assez imparfaits [1]

[1] « Il a ajouté, dit Fontenelle, à cette édition un grand morceau de physique tout neuf qui est le système général de l'univers. C'est celui de Descartes reformé et cependant fort différent Il roule sur une idée qui a été très familière à ce grand inventeur et qu'il n'a pas poussée aussi loin qu'il aurait dû. Elle seule, selon Malebranche, rend raison de ce qu'il y a de plus général et de plus inconnu dans la physique, de la dureté des corps, de leur ressort, de la pesanteur, de la lumière, de sa propagation instantanée, de ses réflexions et réfractions. de la génération du feu et des couleurs ; cette idée est celle des petits tourbillons. »

XVIe ÉCLAIRCISSEMENT

Sur la lumière et les couleurs, sur la génération du feu et sur plusieurs autres effets de la matière subtile.

I. Pour expliquer le sentiment que j'ai sur les causes naturelles de la lumière et des couleurs, concevons un grand ballon comprimé au dehors par une force comme infinie, et rempli d'une matière fluide, dont le mouvement soit si rapide, que non seulement elle tourne toute avec beaucoup de vitesse autour d'un centre commun, mais encore que chaque partie, pour remplir tout son mouvement, c'est-à-dire pour se mouvoir autant qu'elle en a de force, soit encore obligée de tourner sur le centre d'une infinité de petits tourbillons, et de couler entre eux, et tout cela avec une rapidité extraordinaire. Concevons en un mot la matière contenue dans ce ballon, telle à peu près que M. Descartes a décrit celle de notre tourbillon, excepté que les petites boules de son second élément, qu'il suppose dures ne sont elles-mêmes que de petits tourbillons, ou du moins qu'elles n'aient de dureté que par la compression de la matière qui les environne. Car si ces petites boules étaient dures par elles-mêmes, ce que je crois avoir suffisamment prouvé [1] n'être pas vrai, elles ne pourraient pas, comme on le verra dans la suite, transmettre la lumière et les différentes couleurs par le même point où les rayons se croisent. Mais enfin si cette supposition [2] fait de la peine à imaginer, il suffit maintenant de concevoir un ballon plein d'eau, ou plutôt d'une matière infiniment fluide, et de plus, extrêmement comprimée. Le cercle A B C est la section par le centre de ce ballon.

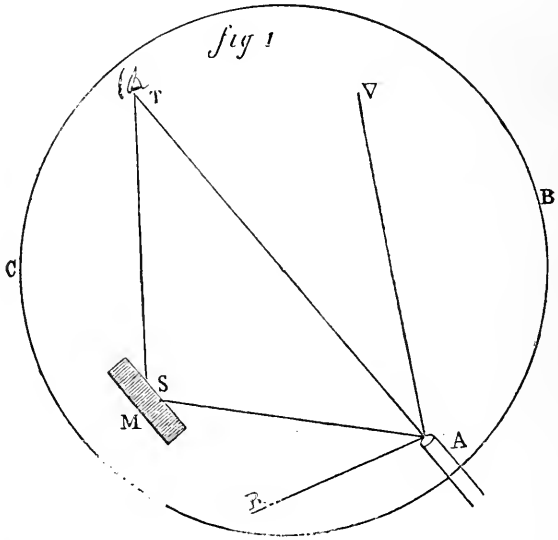
II. Cela supposé, si l'on fait dans ce ballon un petit trou comme en A, je dis que toutes les parties de l'eau, comme celles, par exemples, qui sont en R, S, T, V, tendront vers le point A, par des lignes droites RA, SA, etc., car toutes ses parties qui étaient également pressées, cessant de l'être du côté qui répond au trou A, elles doivent tendre vers l'A puisque tout

[1] Chap. dern. de la *Recherche de la vérité*.

[2] On verra ci-dessous la preuve de cette supposition. (Notes de Malebranche.)

corps pressé doit tendre à se mouvoir par le côté où il trouve moins de résistance.

Mais si l'on met un piston à l'ouverture A, et qu'on le pousse promptement en dedans, les mêmes parties R, S, T, V, etc., tendront toutes à s'éloigner du trou par les mêmes lignes droites AR, AS, etc., parce que dans l'instant que le piston avance, elles sont plus pressées par le côté qui lui répond directement que par tout autre.



Enfin, si l'on conçoit que le piston avance et recule fort promptement, toutes les parties de la matière fluide qui remplit exactement le ballon, dont je suppose que le ressort soit fort grand, ou qu'il ne prête ou ne s'étende que très difficilement, recevront une infinité de secousses que j'appelle vibrations de pression. Appliquons ceci à la lumière et aux couleurs.

Puisque tout est plein, nos yeux quoique fermés ou dans les ténèbres, sont actuellement comprimés. Mais cette compression du nerf optique n'excite point de sensation de couleurs, parce

que ce nerf est toujours également comprimé; par la même raison que nous ne sentons point le poids de l'air qui nous environne, quoique autant pesant que vingt-huit pouces de vif-argent. Mais si l'on conçoit un œil en T, ou partout ailleurs, tourné vers un flambeau A, les parties de la flamme étant dans un mouvement continuel, presseront sans cesse plus fortement que dans les ténèbres et par des secousses ou vibrations très promptes, la matière subtile de tous côtés, et par conséquent à cause du plein elles la presseront jusqu'au fond de l'œil; et le nerf optique plus comprimé qu'à l'ordinaire, et secoué par les vibrations, excitera dans l'âme une sensation de lumière ou de blancheur vive et éclatante.

Si l'on suppose en S, un corps noir, M, la matière subtile n'en étant point réfléchie vers l'œil tourné de ce côté-là, et n'ébranlant point le nerf optique, l'on verra du noir, comme lorsqu'on regarde vers le soupirail d'une cave, ou dans le trou de la prunelle d'un œil.

Si le corps M est tel que la matière subtile qu'ébranle le flambeau, soit réfléchie de ce corps vers l'œil et y produise des vibrations également promptes, ce corps paraîtra blanc, et d'autant plus blanc, qu'il y aura plus de rayons réfléchis. Il paraîtra même lumineux comme la flamme du flambeau, si le corps M étant poli, les rayons se réfléchissent tous ou une grande partie dans le même ordre, parce que l'éclat vient de la force des vibrations, et la couleur de leur promptitude. Mais si le corps M est tel que la matière subtile réfléchie excite dans l'œil des vibrations plus ou moins promptes dans certains degrés, que je ne crois pas qu'on puisse déterminer exactement, on aura quelqu'une des couleurs simples homogènes ou primitives, comme le rouge, le jaune, le bleu, etc., et l'on aura les autres couleurs composées, et même la blancheur qui est la plus composée de toutes, selon les divers mélanges des rayons dont les vibrations auront diverses promptitudes. Je dis que la blancheur est la plus composée de toutes parce qu'elle est composée de l'assemblage des vibrations différentes en promptitude, que produit dans la matière subtile chaque partie différente de la flamme. Comme tout est plein et infiniment comprimé, chaque rayon conserve dans toute sa longueur la même promptitude de vibration qu'a la petite partie de la flamme qui le produit.

Et parce que les parties de la flamme ont un mouvement varié, les rayons des couleurs ont nécessairement des vibrations et font des réfractions différentes. Mais il faudrait voir sur cela les expériences qu'on trouvera dans l'excellent ouvrage de M. Newton.

Voilà ce que j'ai voulu dire lorsque j'ai avancé dans quelques-uns de mes livres, que la lumière et les couleurs ne consistaient que dans diverses secousses [1] ou vibrations de la matière éthérée, ou que dans des *vibrations* [3] *de pression plus ou moins promptes*, que la matière subtile produisait sur la rétine.

Cette simple exposition de mon sentiment le fera peut-être paraître assez vraisemblable, du moins à ceux qui savent la philosophie de M. Descartes, et qui ne sont pas contents de l'explication que ce savant homme donne des couleurs. Mais afin que l'on puisse juger plus solidement de mon opinion, il ne suffit pas de l'avoir exposée, il faut en donner quelque preuve.

III. Pour cela il faut remarquer d'abord :

1° Que le son ne se fait entendre que par le moyen des vibrations de l'air qui ébranlent le nerf de l'oreille ; car lorsqu'on a tiré autant qu'on l'a pu, l'air de la machine pneumatique, le son ne s'y transmet plus lorsqu'il est médiocre, ou d'autant moins que l'air y est raréfié.

2° Que la différence des sons ne vient point de la force des vibrations de l'air, mais de leur promptitude plus ou moins grande, comme tout le monde sait.

3° Que quoique les impressions que les objets font sur les organes de nos sens, ne diffèrent quelquefois que du plus ou du moins, les sentiments que l'âme en reçoit diffèrent essentiellement. Il n'y a point de sensations plus opposées que le plaisir et la douleur. Cependant tel qui se gratte avec plaisir, sent de la douleur s'il se gratte un peu plus fort, parce que le plus et le moins de mouvement dans nos fibres diffère essentiellement par rapport au bien du corps, et que nos sens ne nous instruisent que de ce rapport. Il y a bien de l'apparence que le doux et l'amer qui causent des sensations si opposées,

[1] 2° partie de la *Méthode*. c. 4.
[2] *Entretien sur la Metaphysique* 2° Entr., n. 1.

ne diffèrent souvent que du plus et du moins, car il y a des gens qui trouvent amer ce que les autres trouvent doux. Il y a des fruits qui aujourd'hui sont doux et demain seront amers ; peu de différence dans les corps les rend donc capables de causer des sensations fort opposées. En un mot, c'est que les lois de l'union de l'âme et du corps sont arbitraires, et qu'il n'y a rien dans les objets qui soit semblable aux sensations que nous en avons.

IV. Il est certain que les couleurs dépendent naturellement de l'ébranlement de l'organe de la vision. Or cet ébranlement ne peut être que fort et faible, ou que prompt et lent. Mais l'expérience apprend que le plus et le moins de la force ou de la faiblesse de l'ébranlement du nerf optique, ne change point l'espèce de la couleur, puisque le plus et le moins de jour, dont dépend le plus et le moins de cette force, ne fait point voir ordinairement les couleurs d'une espèce différente et toute opposée. Il est donc nécessaire de conclure que c'est le plus et le moins de promptitude dans les vibrations du nerf optique, ou dans les secousses des esprits qui y sont contenus, laquelle change les espèces des couleurs, et par conséquent, que la cause de ces sensations vient primitivement des vibrations plus ou moins promptes de la matière subtile qui compriment la rétine.

Ainsi il en est de la lumière et des diverses couleurs comme du son et des différents tons. La grandeur du son vient du plus et du moins de force des vibrations de l'air grossier, et la diversité des tons du plus et du moins de promptitude de ces mêmes vibrations, comme tout le monde en convient. La force ou l'éclat des couleurs vient donc aussi du plus ou du moins de force des vibrations, non de l'air, mais de la matière subtile ; et les différentes espèces de couleurs du plus et du moins de promptitude de ces mêmes vibrations.

V. Comme l'air n'est comprimé que par le poids de l'atmosphère, il faut un peu de temps, afin que chaque partie d'air remue sa voisine. Ainsi le son se transmet assez lentement. Il ne fait qu'environ cent quatre-vingts toises dans le temps d'une seconde. Mais il n'en est pas de même de la lumière, parce que toutes les parties de la matière éthérée se touchent, qu'elles sont très fluides, et surtout, parce qu'elles sont comprimées par

le poids, pour ainsi dire, de tous les tourbillons qui sont eux-mêmes comprimés par une force infinie qui répond à la puissance infinie du Créateur, ou du moins par une force comme infinie. De sorte que les vibrations de pression, ou l'action du corps lumineux, se doit communiquer de fort loin en un instant ou en très peu de temps. Et si la compression des parties qui composent notre tourbillon, était infinie, il faudrait que les vibrations de pression se fissent en un instant.

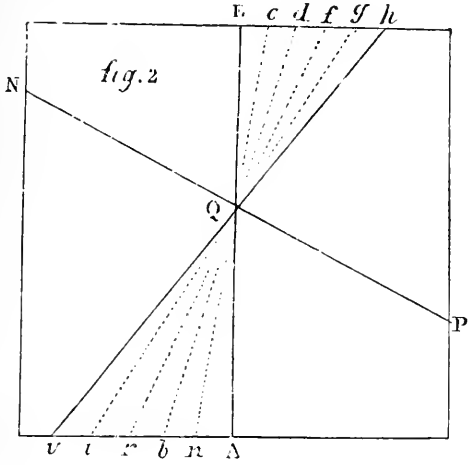
M. Huygens, dans son traité [1] *de la Lumière*, conclut par les éclipses des satellites de Jupiter, que la lumière se transmet environ six cent mille fois plus vite que le son. Aussi le poids ou la compression de toute la matière céleste est sans comparaison plus grande que celle que produit sur la terre le poids de l'atmosphère. Je crois avoir bien prouvé [2] ailleurs que la dureté des corps dépend de la compression de la matière subtile. Et si cela est, il faut qu'elle soit extrêmement grande, puisqu'il y a des corps si durs qu'il faut employer une très grande force pour en séparer les moindres parties. Il me paraît que le rapport du poids de l'éther à celui de l'atmosphère est beaucoup plus grand que six cent mille à un, et qu'on peut même le regarder comme infini ; car M. Cassini a observé des éclipses des satellites de Jupiter en différents éloignements de la terre, lesquelles ne s'accordent point avec la conclusion de M. Huygens.

VI. Supposons donc maintenant que toutes les parties de l'éther ou de la matière subtile et invisible de notre tourbillon soient comprimées avec une force comme infinie par ceux qui l'environnent, et que chacune de ses parties soit très fluide, et n'ait de dureté que par le mouvement de celles qui l'environnent et qui la compriment de tous côtés. Et voyons comment dans le système que je propose, il est possible que les impressions d'une infinité de rayons ou de couleurs différentes se communiquent sans se confondre. Voyons comment dix mille rayons, qui se croisent en un point physique ou sensible, transmettent par ce même point toutes leurs différentes vibrations, puisque je viens de prouver que la différence des couleurs ne peut venir

[1] Page 9.

[2] *Recherche de la vérité*, ch. dern. On verra la preuve ci-dessous. (Note de Malebranche.)

que du plus ou du moins de promptitude de ces mêmes vibrations. Apparemment le système du monde qui peut éclaircir cette grande difficulté, sera conforme à la vérité.



Soit APEN la section d'une chambre peinte d'une infinité de couleurs, et que même elles soient les plus tranchantes qui se puissent ; c'est-à-dire, qu'il y ait en A, du blanc proche du noir *n* : du bleu *b*, proche du rouge *r* ; du jaune *i*, proche du violet *v*. Si de tous ces points A, *n*, *b*, *r*, *i*, *v*, on tire des lignes droites qui se coupent en un point comme en Q, et qu'on place l'œil au delà comme en E, *c*, *d*, *f*, *g*, *h*, on verra toutes ces couleurs différentes par l'entremise du point d'intersection Q. Et comme cette figure ne représente qu'un rang de couleurs, au lieu qu'on en doit imaginer autant qu'il y a de parties que l'œil peut distinguer dans une sphère, le point d'intersection Q, doit recevoir et transmettre un très grand nombre d'impressions différentes, sans qu'elles se détruisent les unes les autres.

VII. Si le point physique ou la petite boule Q était un corps dur comme le suppose M. Descartes, il serait impossible que l'œil en E, vît du blanc en A, et qu'un autre œil en *c* vît du

noir en *n*. Car lorsqu'un corps est parfaitement dur, si quelque partie de ce corps avance quelque peu, ou tend directement vers le nerf optique de A, par exemple, vers E, il est nécessaire que toutes les autres parties de ce même corps y tendent aussi. Donc on ne pourra pas seulement voir du noir et du blanc dans le même temps par des rayons qui se croisent en Q.

M. Descartes prétend encore que le rouge se fait par le tournoiement des petites boules, qui se communique de l'une à l'autre dans tout le rayon depuis l'objet jusqu'à l'œil. Cette opinion est insoutenable pour bien des raisons. Mais il suffit pour la détruire de considérer que si la petite boule Q tourne sur l'axe PN, de *r* où il y a du rouge, en *f* où est l'œil, elle ne pourra pas tourner en même temps sur l'axe *r*, *f*, de N, où je suppose encore du rouge, en P, où je suppose un autre œil.

Au reste, quand je dis que les rayons se coupent dans la petite boule ou dans le petit tourbillon Q, je ne prétends pas que ces petits tourbillons soient exactement sphériques, ni que les rayons visibles n'aient d'épaisseur que celle d'une petite boule du second élément ou d'un petit tourbillon. Je ne détermine point quelle doit être la grosseur de ces rayons, afin qu'ils puissent suffisamment ébranler le nerf optique pour faire voir les couleurs. Mais ce que j'ai dit d'une seule boule, il faut l'entendre de mille ou d'un million, si un rayon pour être sensible doit être aussi étendu que mille ou qu'un million de boules ou de tourbillons.

VIII. Il n'est donc pas possible que la petite boule Q, ou ses semblables, puissent transmettre l'action de la lumière propre à faire voir toutes sortes de couleurs, supposé que ces boules soient dures. Mais si on les conçoit infiniment fluides ou molles, ainsi que l'idée simple de la matière représente tous les corps, puisque le repos n'a point de force, qu'il est indifférent à chaque partie d'un corps d'être ou de n'être pas auprès de sa voisine, et qu'elle doit s'en séparer aisément, si quelque force, c'est-à-dire, quelque mouvement ne la retient ; car on ne conçoit point dans les corps d'autre force que leur mouvement ; si, dis-je, l'on conçoit ces boules ou très molles, ou plutôt ce que je crois véritable, comme de petits tourbillons composés [1] d'une matière

[1] On en verra ci-dessous la preuve et les conséquences. (Note de Malebranche.)

comme infiniment fluide et extrêmement agitée, elles seront susceptibles d'une infinité d'impressions différentes, qu'elles pourront communiquer aux autres, sur lesquelles elles appuient, et avec lesquelles elles sont infiniment comprimées. C'est ce qu'il faut tâcher d'expliquer et de prouver.

IX. Pour cela il est nécessaire de bien comprendre que la réaction qui comme l'action se communique d'abord en ligne directe, est ici nécessairement égale à l'action, par cette raison essentielle à l'effet dont il est question, que notre tourbillon est comme infiniment comprimé, et que par conséquent il ne peut y avoir de vide. Si par exemple, on pousse sa canne contre un mur inébranlable, la main et la canne seront repoussées avec la même force qu'elles auront été poussées. La réaction sera égale à l'action. Or quoique les rayons ne soient pas durs comme des bâtons, il arrive la même chose à l'égard de la réaction, à cause de la compression et de la plénitude de notre tourbillon. Car si l'on suppose un tonneau plein d'eau, ou un ballon de la première figure plein d'air, et qu'y ayant adapté un tuyau l'on pousse dans ce tuyau un piston, ce piston sera autant repoussé qu'il sera poussé. Et si l'on fait de plus au milieu de ce piston un petit trou par où l'eau puisse glisser et sortir du tonneau, et que l'on pousse ce piston, toute l'eau qui en sera comprimée, tendra en même temps à cause de sa fluidité et à s'éloigner de chaque point de ce piston par l'action ; et par la réaction, elle s'approchera du trou qui est au milieu. Car si l'on poussait le piston avec assez de violence et de promptitude, le tonneau creverait dans l'endroit le plus faible de quel côté qu'il fût, marque certaine que par l'action du piston l'eau presserait le tonneau partout ; et pour peu que l'on poussât le piston, l'eau rejaillirait aussitôt par le petit trou en conséquence de la réaction. Tout cela parce que la réaction est égale à l'action dans le plein, et que l'eau ou la matière subtile est assez molle ou assez fluide, afin que chaque partie se figure ou s'arrange de manière qu'elle satisfasse à toutes sortes d'impressions.

X. Il faut remarquer que plus on pousse fortement le piston troué dans le tonneau, plus aussi l'eau, quoique poussée vers la surface concave du tonneau, est repoussée fortement vers le piston, et rejaillit par son ouverture avec plus de force. D'où il est facile de juger qu'un point noir sur du papier blanc doit

être plus visible que sur du papier bleu, parce que le blanc repoussant la lumière plus fortement que toute autre couleur, non seulement il ébranle beaucoup le nerf optique, mais il est cause que la matière subtile tend par la réaction vers le point noir avec plus de force. Mais si la matière éthérée n'était pas infiniment molle ou fluide, il est clair que les petites boules qui transmettent l'impression du blanc, étant dures, elles empêcheraient celle du noir, parce que ces boules se soutenant les unes les autres, elles ne pourraient pas tendre vers le point noir. Et si cette matière éthérée n'était pas comprimée, il n'y aurait point de réaction.

Ce que je viens de dire du blanc et du noir se doit appliquer aux autres couleurs. Mais il serait fort difficile de le faire dans le détail, et de répondre aux difficultés que bien des gens pourraient former sur ce sujet; car on peut aisément faire des objections sur des matières obscures. Mais tous ceux qui sont capables de faire des objections, ne sont pas toujours en état de comprendre tous les principes dont dépend la résolution de leurs objections. Il n'est pas impossible de concevoir comment un point sensible de matière infiniment fluide et comprimée de tous côtés reçoit en même temps un nombre comme infini d'impressions différentes, lorsqu'on prend garde à ces deux choses : 1° que la matière est divisible à l'infini, et que la plus petite sphère peut correspondre à toutes les parties d'une grande; 2° que chaque partie tend et avance du côté qu'elle est moins pressée; et qu'ainsi tout corps mou et inégalement comprimé, reçoit tous les traits du moule, pour ainsi dire, qui l'environne, et les reçoit d'autant plus promptement, qu'il est plus fluide et plus comprimé. Je laisse donc le détail des conséquences qui suivent des principes que je viens d'expliquer par lesquelles conséquences on peut, ce me semble, ou lever, ou du moins diminuer cette difficulté étonnante, que les rayons des couleurs différentes devraient confondre leurs vibrations en se croisant. Et cette difficulté me parait telle qu'il n'y a que le vrai système de la nature de la matière subtile qui la puissse entièrement éclaircir. Quoi qu'il en soit, je crois avoir clairement prouvé que les diverses couleurs ne consistent que dans la différente promptitude des vibrations de pression de la matière subtile, comme les différents tons de la musique ne

viennent que de la diverse promptitude des vibrations de l'air grossier, ainsi que l'apprend l'expérience, lesquelles vibrations se croisent aussi sans se détruire. Et je ne pense pas qu'on puisse rendre la raison physique de la manière dont toutes ces vibrations se communiquent, si l'on ne suit les principes que je viens de marquer.

Au reste, il ne faut pas s'imaginer que ce que j'ai dit des petites boules du second élément, que loin de croire dures, je regarde plutôt comme de petits tourbillons d'une matière fluide, doive renverser la physique de M. Descartes. Au contraire, mon sentiment peut servir à réformer et perfectionner ce qu'il y a de général dans son système. Car si mon opinion peut servir à expliquer la lumière et les couleurs, elle me paraît aussi très propre à résoudre, conformément aux principes et à la méthode de ce philosophe, les questions les plus générales de la physique, comme par exemple, à expliquer la génération et les effets surprenants du feu, ainsi que je vais tâcher de le faire voir.

De la génération du feu.

XI. Comme les corps ne peuvent naturellement acquérir de mouvement, s'il ne leur est communiqué par quelques autres, il est clair que le feu ne peut s'allumer que par la communication du mouvement de la matière subtile aux corps grossiers. M. Descartes, comme l'on sait, prétend qu'il n'y a que le premier élément qui communique son mouvement au troisième, dont les corps grossiers sont composés, et qui les mette en feu. Selon lui, lorsqu'on bat le fusil, on détache avec force une petite partie du caillou. (Je croirais que c'est plutôt la partie arrachée de l'acier qui s'allume, car lorsqu'on regarde avec le microscope les étincelles de feu qu'on a ramassées, l'on voit que c'est l'acier qui a été fondu et réduit en boules, ou en petits serpentaux; et je n'ai point remarqué qu'il y eût de changement dans les petits éclats détachés du caillou. Mais cela ne fait rien au fond.) Cette petite partie détachée du fer pirouettant donc avec force, chasse les petites boules du second élément, et fait refluer sur elle le premier qui l'environnant de tous côtés, lui communique une partie de son mouvement

rapide qui la fait paraître en feu. Voilà à peu près le sentiment de M. Descartes sur la génération du feu. On le peut voir expliqué plus au long dans la 4e partie de ses *Principes*, nombre 80, et dans les suivants. Mais si les petites boules sont dures, et se touchent toutes, comme il le suppose, pour expliquer les couleurs, on a de la peine à comprendre, comment le premier élément pourrait refluer vers la partie détachée du fer, et cela avec assez d'abondance pour l'environner et la mettre en feu, non seulement elle, mais toute la poudre d'un canon ou d'une mine, dont les effets sont si violents. Car le premier élément qui peut refluer, ne peut être au plus qu'une portion très petite de la matière subtile, qui remplit les petits espaces triangulaires et concaves, que les boules qui se touchent déjà laissent entre elles : mais de plus la force qui ferait refluer le premier élément en pressant le second, n'est pas assez grande, comme il est facile de le prouver. Voici donc comme j'explique la génération du feu et ses effets violents, dans la supposition que les petites boules du second élément ne sont en effet que des petits tourbillons d'une matière fluide et très agitée.

XII. Mais il faut remarquer d'abord que, bien que l'air ne soit point nécessaire pour exciter quelque petite étincelle de feu, cependant, faute d'air, le feu s'éteint aussitôt, et ne peut se communiquer même à la poudre à canon, quoique fort facile à s'enflammer. Lorsqu'on débande un pistolet bien amorcé dans la machine du vide, l'expérience apprend que faute d'air l'amorce ne prend point feu, et qu'il est même très difficile d'en remarquer quelque étincelle. Enfin tout le monde sait que le feu s'éteint faute d'air, et qu'on l'allume en soufflant. Cela supposé, voici comme j'explique la génération du feu, et son effet prompt dans les mines.

Si l'on bat le fusil dans le vide, l'on arrache par la force du coup, une petite partie du fer ou de l'acier. Cette petite partie pirouettant, et frappant promptement sur quelques petits tourbillons du second élément, qui se contre-balancent tous nécessairement les uns les autres, rompt aisément leur équilibre; car il ne faut pour le rompre que très peu de force, et il détermine par conséquent leurs parties à l'environner, et ensuite à l'agiter et la mettre en feu. Mais la matière de ces tourbillons qu'on ne saurait imaginer trop agitée, après avoir

eu en un instant quantité de mouvements irréguliers, se remet promptement en partie en de nouveaux tourbillons, à cause de la résistance qu'elle trouve à son mouvement, et en partie s'échappe dans les intervalles des tourbillons environnants, lesquels intervalles deviennent plus grands, lorsque ces tourbillons s'approchent de la partie détachée du fer, et ces derniers tourbillons ne sont rompus, à cause que la partie du fer arrondie, ou à peu près cylindrique, tournant sur son centre, ou sur sa longueur, ne choque plus les tourbillons environnants d'une manière propre à les rompre. Tout cela se fait, comme en un instant, lorsque le fer et le caillou se choquent dans un endroit vide d'air, et l'étincelle alors n'est presque pas visible, et ne dure pas.

XIII. Mais lorsqu'on bat le fusil en plein air, la partie arrachée du fer, en pirouettant fortement, rencontre et ébranle non seulement quelques petits tourbillons, mais beaucoup de parties d'air qui étant branchues rencontrent, et rompent par conséquent par leur mouvement beaucoup plus de tourbillons que la petite partie seule du fer. De sorte que la matière subtile de ces tourbillons venant à environner le fer et l'air, elle leur donne assez de divers mouvements pour repousser fortement les autres tourbillons, et exciter en nous un sentiment vif de lumière. Ainsi les étincelles doivent être bien plus éclatantes dans l'air que dans le vide; elles doivent aussi durer plus de temps, et avoir assez de force pour allumer la poudre à canon. Et cette poudre ne peut manquer de matière subtile qui la mette en feu ou en mouvement, quelque quantité de poudre qu'il y ait ; puisque ce n'est pas seulement la matière du premier élément, comme l'a cru M. Descartes, mais beaucoup plus celle du second, ou des petits tourbillons rompus, qui produit le mouvement extraordinaire du feu dans les mines. Si l'on fait réflexion sur ce qui arrive au feu lorsqu'on le souffle, c'est-à-dire lorsqu'on pousse contre lui beaucoup d'air, on ne doutera pas que les parties de l'air ne soient très propres à rompre quantité de tourbillons du second élément, et par conséquent à déterminer la matière subtile à communiquer au feu une partie de son mouvement. Car ce n'est que de cette matière dont le feu peut tirer sa force ou son mouvement, puisqu'il est certain qu'un corps ne peut

se mouvoir que par l'action de ceux qui l'environnent ou qui le choquent. Les effets prodigieux des grands miroirs ardents prouvent assez que la matière subtile est la véritable cause du feu. Les rayons de lumière se croisant au foyer de ces miroirs, les petits tourbillons de la matière éthérée dont ces rayons sont composés, doivent changer leur mouvement circulaire en divers sens, et tendre à se mouvoir tous dans le même sens, c'est-à-dire selon l'axe du cône de lumière réfléchie, et percer et ébranler ainsi les parties du corps qu'ils rencontrent [1].

PREUVE DE LA SUPPOSITION QUE J'AI FAITE

Que la matière subtile ou éthérée est nécessairement composée de petits tourbillons; et qu'ils sont les causes naturelles de tous les changements qui arrivent à la matière; ce que je confirme par l'explication des effets les plus généraux de la physique, tels que sont la dureté des corps, leur fluidité, leur pesanteur, leur légèreté, la lumière et la réfraction et réflexion de ses rayons.

XIV. La supposition que j'ai faite, que la matière subtile ou éthérée n'est composée que d'une infinité de petits tourbillons, qui tournent sur leurs centres avec une extrême rapidité, et qui se contre-balancent les uns les autres, comme les grands tourbillons que M. Descartes a expliqués dans ses *Principes de philosophie;* cette supposition, dis-je, n'est point arbitraire. Et comme je suis persuadé que c'est le vrai principe de la physique générale dont dépendent les effets particuliers, je crois la devoir prouver, et en déduire l'explication de quelques vérités de conséquence. Mais je prie le lecteur qu'il supplée, par son attention, les principes que je suppose connus aux vrais physiciens, et qu'il suspende son jugement jusqu'à ce qu'il ait lu et réfléchi quelque temps sur mes preuves.

La rapidité du mouvement de la matière subtile se prouve évidemment par les effets du tonnerre ou plutôt par ceux de la poudre à canon. Car il est évident qu'un corps n'est mû que parce qu'il est poussé, et qu'il ne le peut être que par celui qui le touche immédiatement. Ainsi le boulet ne sort du canon que par ce qu'il est poussé par la poudre à canon; et cette

[1] Ce qui suit jusqu'à la fin de l'ouvrage, n'était point dans les éditions précédentes. (Note de Malebranche.)

poudre n'est mise en feu [1], ou en mouvement, que par la matière subtile qui la touche et qui la pénètre. Et par conséquent la matière subtile se meut avec une extrême rapidité, puisqu'elle est la cause primitive du mouvement violent du boulet.

Il est de plus nécessaire qu'elle se mette et se meuve en petits tourbillons, qui se contre-balancent les uns les autres par leurs forces centrifuges, et qu'ils fassent entre eux une espèce d'équilibre, en sorte qu'ils soient tous également pressés ou comprimés. Car tout corps allant du côté vers lequel il est moins pressé, si quelque partie de l'éther était moins pressée que les autres, il est clair que les autres retomberaient sur elle. On voit bien que si toute la matière éthérée n'était pas également comprimée, les diverses couleurs [2] ou diverses vibrations de pression ne pourraient pas se transmettre par des espaces immenses, et en un instant, sans changement dans la promptitude de leurs vibrations.

Il me paraît donc certain par ce que je viens de dire, et par d'autres raisons que je ne crois pas nécessaire de rapporter, que tout le mouvement qu'a la matière éthérée, n'est pas employé dans le cours à peu près circulaire ou elliptique des grands tourbillons, qui entraînent les planètes principales autour du soleil, et leurs satellites autour du soleil et de la planète alentour de laquelle ils circulent. Toutes les petites parties de cette matière ont encore des mouvements très rapides. Et parce que l'univers est comprimé par une force infinie ou comme infinie, et qu'il n'y a point de vide, ces parties de la matière subtile se résistant réciproquement par leurs mouvements divers et particuliers, il est nécessaire qu'elles se divisent sans cesse, et forment de petits tourbillons et dans ceux-ci d'autres encore plus petits, et même encore d'autres moins durables dans les intervalles concaves que laissent entre eux les tourbillons qui se touchent. Tout cela parce que la matière est divisible à l'infini, et que chaque partie ne fait par elle-même nulle résistance à être divisée puisque le repos n'a point de force, et que la dureté des corps ne vient que du mouve-

[1] Voyez l'article ci-dessus de la génération du feu. (Note de Malebranche.)
[2] Ci-dessus nombre III.

ment de ceux qui les compriment, ainsi que je l'ai prouvé fort au long dans le dernier chapitre de la méthode

Il me paraît donc évident que la matière subtile, dont la rapidité est extrême, se met et se meut ainsi en petits tourbillons et que ces tourbillons se contre-balancent les uns les autres. Car si cette matière se mouvait en même sens, tous les corps qu'elle environne seraient transportés dans son cours avec plus de vitesse que la foudre, car la vitesse de la foudre, aussi bien que celle du boulet de canon, a pour cause primitive celle de la matière éthérée, et cela par la même raison que la terre, l'air et les villes, etc., sont emportés en vingt-quatre heures par le grand tourbillon qui nous environne. Mais comme ces petits tourbillons sont nécessités par leur mutuelle résistance de s'ajuster ensemble, et de se contre-balancer de manière qu'ils puissent remplir leurs mouvements, en se mettant entre eux dans une espèce d'équilibre, ils ne font que comprimer les parties des corps grossiers les unes contre les autres, lorsque les parties de ces corps se touchent immédiatement ; et par là ils les rendent durs, de manière que pour briser ces corps, ou en séparer les parties, il faut employer une force, c'est-à-dire, un mouvement (car la force des corps [1] n'est que leur mouvement), qui puisse vaincre la force centrifuge de ces tourbillons, qui compriment entre elles les parties des corps durs.

Ainsi les tourbillons de la matière éthérée qui sont mêlés avec la poudre du canon, et qui l'environnent, étant en équilibre entre eux, ils n'y causent aucun changement. Ils en compriment les parties bien loin de les mouvoir et de les séparer. Mais lorsque le feu y est mis, c'est-à-dire, lorsque l'équilibre des tourbillons a été rompu et que les parties de la poudre sont enveloppées et nagent dans les cours ou petits torrents nouveaux de la matière de plusieurs tourbillons rompus, ainsi qu'il a été déjà [2] expliqué et je crois suffisamment prouvé, alors ces parties de la poudre en reçoivent quelque peu de leur mouvement, dont elles ne communiquent encore au boulet que la sixième partie, supposé que la meilleure poudre dont le canon a été chargé, n'occupe dans son noyau que la longueur

[1] Dern. ch. de la *Méthode*.
[2] Nombre XII.

du diamètre de son calibre, puisque la surface creuse cylindrique contre laquelle agit la poudre, est égale à six plans circulaires du diamètre du calibre. J'ai dit que la poudre ne reçoit que quelque peu du mouvement de la matière qui l'environne ; non seulement parce que toute la poudre ne prend pas feu, ni dans le même instant, mais encore parce qu'elle ne nage dans le cours de la matière qui l'entraîne, que très peu de temps. Car lorsqu'un corps n'est mû que par la communication du mouvement du fluide qui l'environne, il ne reçoit pas dans un instant autant de mouvement que le fluide, mais de plus les petits torrents de la matière subtile étant variés en tous sens, ils se résistent mutuellement.

XV. Il est donc évident que le mouvement de la matière éthérée est d'une rapidité effroyable, puisqu'un boulet fort pesant, qui n'en reçoit qu'une fort petite partie, sort d'un canon avec tant de vitesse. Or comme il est démontré [1] que la force centrifuge des corps est égale au carré de leur vitesse divisé par le diamètre du cercle, dans lequel ils sont contraints de circuler, on ne doit pas être surpris que la dureté de l'acier soit l'effet de la compression des petits tourbillons de la matière subtile, surtout si on les suppose extrêmement petits ; tels, par exemple, que plusieurs millions de diamètres de ces tourbillons égaleraient à peine une ligne de longueur. Or il faut bien qu'il y en ait qui soient très petits, puisqu'ils traversent aisément les pores, non seulement du verre pour transmettre l'action de la lumière, peut-être cent ou mille dans chaque pore, mais aussi ceux de l'acier. Car puisqu'il n'y a point d'autre force dans les corps que leur mouvement ; une épée ne résiste lorsqu'on la ploie, et ne fait ressort pour se redresser, que parce que les petits tourbillons de l'éther qui sont dans ses pores, n'ont pas la liberté de faire leur mouvement circulaire, la courbure de l'épée changeant nécessairement en elliptique la figure ronde des pores, où ils sont contraints de circuler. Si donc on multiplie par elle-même la vitesse étonnante de la matière subtile, et qu'ensuite on la divise par la grandeur comme infiniment petite du diamètre de la circulation de ces petits tourbillons, on trouvera

[1] La démonstration est à la fin de l'ouvrage pour ceux qui ne le savent pas. (Note de Malebranche.)

une quantité de force centrifuge pour ainsi dire, infiniment grande par rapport aux autres forces de même nature, une force telle, qu'on cessera peut-être d'être surpris de la dureté du diamant, qui certainement ne peut être que l'effet de la compression de l'éther, ainsi que je l'ai prouvé de la dureté de tous les corps.

XVI. Si l'on veut comparer la force centrifuge des petits tourbillons à celle des grands, pour juger par là si la première de ces forces peut être la cause de la dureté des corps et de leur ressort, on peut comparer la force centrifuge, qu'a une très petite partie ou un point physique d'un petit tourbillon, pour s'éloigner de son centre, avec la force centrifuge, qu'a une semblable partie de la terre, pour s'éloigner du soleil, qui est le centre de la circulation, ou avec une semblable partie du volume de la matière éthérée qui fait équilibre avec la terre, et qui la contraint par une force centrifuge égale à la sienne, à demeurer dans la même distance du soleil.

Pour cela supposons que la vitesse d'un point physique d'un petit tourbillon n'est que dix fois plus grande que celle d'un boulet qui sort d'un canon. C'est assurément diminuer de beaucoup la vitesse de l'éther ; cela est évident par ce que je viens de dire. Supposons aussi qu'un point physique de la terre qui tourne en un an autour du soleil a mille fois plus de vitesse qu'un boulet. C'est peut-être en augmenter le mouvement On en peut faire le calcul ; car on sait à peu près l'espace que parcourt un boulet en une seconde de temps, et par là celui qu'il parcourrait en un jour ou en un an. Et l'on sait aussi que la distance de la terre au soleil est au moins de dix mille diamètres de la terre, et par là l'espace que la terre parcourt en un jour ou en un an. On peut donc découvrir à peu près le rapport de ces deux vitesses, celle de la terre autour du soleil, à celle du boulet, et par conséquent avec celle de la matière subtile, qu'on a prouvé être au moins dix fois plus grande que celle du boulet.

Supposant donc que la vitesse d'un point physique d'un petit tourbillon soit $\frac{1}{100}$ de la vitesse d'un point physique du grand tourbillon. Le carré de $\frac{1}{100}$ sera $\frac{1}{10000}$. Cherchons maintenant

le rapport des diamètres des circulations. Celui de la révolution de la terre est au moins de vingt mille diamètres de la terre; et chaque diamètre contient au moins 6000000 toises. Il en contient 6538594, selon la mesure faite par messieurs de l'Académie. Mais je néglige les cinq cents et tant de mille toises, quoique ce nombre augmente de beaucoup le rapport de la force centrifuge des petits tourbillons à celle des grands. Et enfin chaque toise contient au moins autant de pores ou de petits tourbillons. Ceux qui font usage des bons microscopes, n'en douteront pas. Car il y a des animaux si petits, qu'un seul œil de papillon en contiendrait [1] vingt-quatre à vingt-cinq millions. On en doutera encore moins, si l'on fait attention aux parties organiques des insectes, ou plutôt des germes, dont ils naissent; car leurs petits organes ne peuvent recevoir leur figure et leur diverse consistance que par la pression des petits tourbillons qui les environnent. De sorte que je pourrais avec raison diminuer encore de plusieurs millions de millions les diamètres des petits tourbillons; en un mot, leur donner une petitesse indéfinie, ce qui augmenterait leur force centrifuge à l'infini.

Ainsi dans la supposition qu'une toise contient seulement 6000000 fois le diamètre d'un petit tourbillon, pour trouver combien de fois ce diamètre est contenu dans celui de la révolution de la terre autour du soleil, c'est-à-dire suivant la supposition. dans 20000 fois 6000000 toises, il faut mutiplier 6000000, par lui-même, et le produit par 20000, et l'on verra que le diamètre d'un petit tourbillon sera à celui du grand, comme 1, a 720000000000000000. Or la force centrifuge des corps est égale au carré de leur vitesse divisée par le diamètre du cercle dans lequel ils sont comprimés et contraints de circuler.

Donc en divisant $\frac{1}{10000}$ carré de la vitesse du petit tourbillon comparé à celle du grand, par $\frac{1}{720000000000000000}$ diamètre du petit tourbillon comparé à celui du grand, on aura

[1] Lettres de M. Puget, page 121. Puget était un académicien lyonnais, physicien et poète, avec lequel Malebranche était en correspondance.

72000000000000 pour la force centrifuge d'un point physique du petit tourbillon, qui sera à celle d'un point physique du grand, comme ce grand nombre est à l'unité. Ce calcul quoique peu exact, peut donner quelque idée de l'excessive force centrifuge des petits tourbillons, qui seule est la cause de la dureté des corps, et qui résiste à l'effort qu'on fait pour les rompre.

XVII. A l'égard de la fluidité des corps, de l'eau par exemple, on voit bien, sans qu'il soit nécessaire de s'y arrêter, que les petits tourbillons peuvent leur communiquer cette qualité. Car non seulement ils environnent et compriment de tous côtés les petites parties dont les corps fluides sont composés; car ce ne peut être que leur pression qui donne à ces petites parties leur figure et leur consistance, selon ce que je viens de dire; mais encore ils les tiennent séparées, et les font glisser les unes sur les autres, en quoi consiste leur fluidité. Et comme elles sont aussi environnées d'air, et qu'elles sont pesantes, elles glissent entre elles sans se séparer entièrement qu'avec quelque temps.

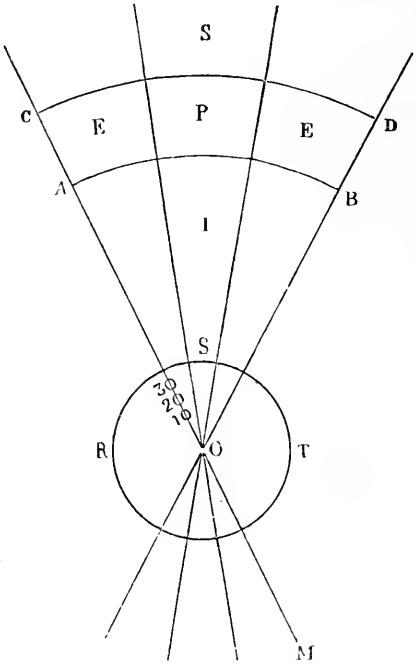
On comprend aussi par la génération du feu, comment en mêlant ensemble diverses liqueurs, il se fait des fermentations fort différentes. Car les acides se mêlant avec les alcalis, ils rompent plus ou moins de petits tourbillons, et par conséquent ils causent des mouvements ou des fermentations plus ou moins grandes. Mais les raisons particulières de chaque fermentation ne se peuvent clairement expliquer. Laissons donc les conjectures, et venons à la pesanteur dont la cause paraît si cachée.

XVIII. Plusieurs philosophes n'ayant pas bien pris le sentiment de M. Descartes, ou plutôt l'ayant pris dans ses lettres qu'on a publiées après sa mort, au lieu de le prendre dans ses principes de philosophie qu'il a publiés de son vivant, attribuent la pesanteur des corps à la force centrifuge que la matière subtile tire de son mouvement circulaire autour de la terre. Mais il faudrait, comme il a été prouvé par plusieurs personnes, et par ceux-mêmes qui sont de ce sentiment ou qui le veulent soutenir; il faudrait, dis-je, que cette matière tournât environ dix-sept fois aussi vite que la terre, sans changer la direction perpendiculaire de la chute d'une plume, et sans faire la moindre résistance à un homme qui se promènerait à contre sens de son mouvement, quoiqu'elle fasse beaucoup de résis-

tance à l'effort que l'on fait pour s'élever de terre, ce qui paraît renfermer une contradiction manifeste. Car si la matière subtile tournant dix-sept fois aussi vite que la terre passait au travers d'une plume sans rien changer dans sa chute perpendiculaire, c'est-à-dire sans lui rien communiquer de son mouvement, il me paraît que les corps, jetés en haut ne devraient pas retomber; la matière subtile pouvant passer au travers sans les repousser, et sa force centrifuge n'étant pas même comparable à sa vitesse. Je crois au contraire qu'il est évident que les corps qui sont enveloppés dans un fluide plein, ou qui remplit tout un espace, et qui nagent dans ce fluide, de quelque nature qu'il soit, doivent en recevoir l'impression, et aller même après quelque temps presque aussi vite que le fluide. Autrement la génération du feu serait impossible; les effets de la poudre à canon, et ceux du tonnerre seraient miraculeux ou surnaturels. Car la poudre qui pousse le boulet serait mue sans être poussée par le cours de la matière subtile, laquelle est le seul corps extrêmement mû qui touche immédiatement la poudre; ce qui est contre la loi naturelle, qu'un corps ne peut être mû que par celui qui le touche. Je crois au contraire que les planètes ne tournent sur leur centre que par le mouvement qu'elles reçoivent du fluide qui les environne: je veux dire que si Dieu ne les avait pas créées en mouvement, mais seulement la matière subtile qui les environne et qui les pénètre qu'au bout de quelques mois ou de quelques années, elles tourneraient comme elles tournent présentement. Je ne parle point de quelques autres objections qu'on a faites contre cette explication de la pesanteur, comme celle-ci, que les corps devraient tomber perpendiculairement sur l'axe de la terre, et non pas directement vers son centre, à laquelle on a répondu avec beaucoup d'esprit et de subtilité. Je laisse, di-je, les autres objections contre cette opinion sur la pesanteur, voici la mienne. Je suppose qu'on fasse beaucoup d'attention à la force centrifuge des petits tourbillons qui se pressent et se contre-balancent de tous côtés.

Concevons une pierre P, environnée de tous côtés de l'éther E, E. Il est évident que celui qui est au-dessous de la ligne AB, concentrique à la surface de la terre, aussi bien que celui qui est au-dessus de la ligne C D, est dans un parfait équilibre: car étant de même nature, composé de petits tourbillons, toutes

ses parties se pressent et se contre-balancent également par leur force centrifuge. Mais la matière éthérée qui est entre les lignes AB et CD, n'est point en équilibre avec la pierre, parce que les parties de la pierre n'ont point de mouvement circulaire ou de force centrifuge, par laquelle elles agissent et tendent à s'échapper de tous côtés comme font les petits tourbillons. Ainsi l'éther doit prendre le dessus de la pierre, et la faire descendre



pour deux raisons : L'une parce que les petits tourbillons peuvent apparemment être plus au large au-dessus qu'au-dessous, puisque la vitesse de l'éther est plus grande au-dessous qu'au dessus, ses diverses distances du centre étant entre elles réciproquement comme le carré de sa vitesse dans ses distances, ce que l'on verra bientôt. Mais l'autre raison que je crois la prin-

cipale et la véritable, c'est que la réaction que souffrent les petits tourbillons, est beaucoup plus grande du côté du centre du grand tourbillon de la terre que de tout autre côté. Voilà pourquoi les corps grossiers tombent directement vers le centre de la terre, comme je vais tâcher de le démontrer.

Il est certain que la terre RST, ou son centre O, est autant pressé en dessous qu'en dessus, à droite qu'à gauche, par rapport à son propre tourbillon qui la comprime également de tous côtés. Ainsi l'action de la force centrifuge de tous les petits tourbillons qui sont en dessus rangés sur la ligne A O, retombe sur eux-mêmes, à cause de l'immobilité ou de la résistance du centre O également poussé par les tourbillons qui sont en dessous. Si l'on conçoit deux petits tourbillons marqués 1, 2, appuyés l'un sur l'autre, et comprimés par ceux qui les environnent de tous côtés, l'action de la force centrifuge du premier, par laquelle il tend à s'échapper vers O, retombera sur lui tout entière à cause de l'immobilité du centre O. Le second tourbillon sera encore plus repoussé du centre que le premier; car outre que son action propre retombera sur lui selon la ligne O A, il sera encore poussé par la réaction du premier. Et si l'on en met un troisième il sera encore plus repoussé que le second, et ainsi de suite. Mais il faut remarquer que ces nouvelles augmentations diminuent à proportion qu'elles se partagent à un plus grand nombre de tourbillons en s'éloignant du centre, de sorte qu'à certaine distance du centre, ces augmentations cessent, ou plutôt deviennent presque nulles.

Que si on conçoit maintenant, au lieu d'un vingtième tourbillon, un petit corps solide sans aucun mouvement, ou sans une force centrifuge qui puisse retomber sur lui, il sera bien repoussé vers le haut par les dix-neuf tourbillons qui sont au-dessous de lui, et qui sont en équilibre avec les dix-neuf qui sont à côté, mais il ne sera pas repoussé autant que le vingtième, puisqu'il n'a pas comme ce vingtième une force centrifuge qui puisse retomber sur lui et l'éloigner du centre de la terre.

Il suit donc de là que tous les petits tourbillons au-dessous de la ligne AB et au-dessus de CD à égale distance du centre O, sont en équilibre et souffrent la même réaction de bas en haut. Mais ceux qui sont entre les lignes AB et CD n'y sont pas. Car comme il y a plus de tourbillons dans l'espace E, E, que dans

la pierre P, l'éther qui est en E, E, est plus poussé vers le haut par la réaction qu'il souffre, que la pierre à proportion qu'il y a plus de tourbillons que dans la pierre. Ainsi l'éther étant plus poussé vers le haut que la pierre et comprimé de tous côtés, il se répand sur la pierre, à cause de sa fluidité et mobilité extrême, et il la pousse vers le centre de la terre, et cela par la même raison que l'eau étant plus poussée de haut en bas que du bois, elle glisse sous le bois et le fait monter.

Concevons maintenant que le grand tourbillon de la matière subtile qui environne la terre, étant également comprimé de tous côtés, presse vers la terre cette matière qu'il contient, et qu'au lieu d'être composé de petits tourbillons, il n'y ait que de petites boules infiniment dures et solides, et par conséquent sans ressort et sans force centrifuge, les petites boules 1, 2, 3, etc., porteront le poids qui les comprime également d'un côté et de l'autre du centre de la terre; mais elles ne rejailliront point, puisqu'elles n'ont point de ressort. Car on a vu dans l'explication des lois du mouvement, que c'est le ressort qui fait rejaillir les corps, et l'on vient de voir que la force des ressorts que font les corps ne consiste que dans la force centrifuge des petits tourbillons qui sont dans leurs pores. Or s'ils ne rejaillissent point, la pierre P demeurera en équilibre avec l'éther E, E qui l'environne.

Examinons encore si la pesanteur de la pierre ne vient point de ce que la matière subtile circule autour de la terre beaucoup plus vite que la pierre, et qu'ainsi tendant à prendre le dessus par la force centrifuge qui résulte de sa grande vitesse, elle pousse la pierre vers la terre. Mais pour rendre cet examen plus utile et plus agréable, cherchons d'abord quelle est la cause de la pesanteur des planètes qui les oblige de circuler autour du soleil, pour voir si c'est la même qui fait tomber ici bas les corps pesants.

Je suppose : 1° que la matière comprise dans le grand tourbillon dont le soleil est le centre, et qui entraîne toutes les planètes principales et leurs tourbillons, est extrêmement agitée et qu'elle n'est contrainte de circuler, que parce qu'elle est également comprimée de tous côtés par la matière qui l'environne; 2° que cette compression extérieure étant supposée égale, elle presse également toute la matière du tourbillon vers le soleil

qui en est le centre; 3° que la matière comprimée contre-balance, par la force centrifuge qu'elle tire de la vitesse de son mouvement, la force de la compression qui la pousse, vers le soleil. Cette compression, ou cette espèce de pesanteur de la matière subtile, est égale à la force centrifuge. Car toutes les parties de l'univers sont en équilibre ou tendent à s'y mettre, par ce principe général de la physique, que tout corps, moins pressé d'un côté que d'un autre, se meut jusqu'à ce qu'il le soit également de tous côtés. Cela supposé, et faisant abstraction des difficultés qu'on peut faire contre ces suppositions, concevons que toute la matière céleste de ce grand tourbillon, ou seulement celle qui est dans le plan de l'écliptique dont les planètes ne s'écartent guère, soit divisée en couches, depuis la surface du tourbillon jusqu'au soleil. Toutes ses couches circulaires seront entre elles comme leurs diamètres ou leurs distances du soleil. D'où il suit par le principe général des mécaniques, ou cette notion commune, qu'il n'y a d'équilibre que lorsque les forces contraires sont égales; d'où, dis-je, il suit qu'afin que toutes ces couches supérieures et inférieures soient en équilibre, et portent également, non par leur simple vitesse, mais par la force centrifuge qui résulte de leur vitesse, la pesanteur ou le poids de leur compression vers le soleil, il faut qu'elles soient entre elles en raison réciproque des carrés de leurs vitesses. Car la force centrifuge de chaque point de ces couches n'est pas égale à sa vitesse, mais elle est égale au carré de sa vitesse divisé par le diamètre de sa révolution. On en verra la preuve à la fin de ce volume si on en a besoin. Il faut donc que la vitesse des couches, augmentant réciproquement comme les racines des couches, ou des diamètres ou enfin des distances du soleil, car les circonférences ou les couches sont en même proportion que leurs rayons ou leurs diamètres : il faut, dis-je, que la vitesse de la matière éthérée proche du soleil ait une rapidité effroyable. Car, supposé que la distance d'ici au centre du soleil soit de trente millions de lieues, et que celle qui est à la surface du soleil, soit à trente mille de son centre, il est nécessaire pour conserver l'équilibre, que la vitesse de la matière subtile proche du soleil, soit à celle qui environne la terre, comme la racine de trente millions, à la racine de trente mille, et par conséquent plus de cinq mille fois plus grande qu'elle

n'est ici, et plus de 50000 plus grande qu'elle n'est à Saturne, qui n'est pas apparemment fort près de l'extrémité du tourbillon. Cependant la matière céleste est partout en équilibre jusqu'à la surface du soleil, où l'équilibre se rompt, parce que la surface du soleil ne tourne qu'en vingt-sept jours et demi, laquelle devrait tourner en trois heures ou environ, pour conserver l'équilibre comme les couches supérieures du tourbillon, dont il est le centre. Ainsi la matière subtile n'a pas à la surface du soleil la deux centième partie de la vitesse circulaire, nécessaire pour soutenir par sa force centrifuge la compression ou la pesanteur du tourbillon ; car on peut appeler pesanteur tout ce qui pousse la matière sur le centre autour duquel elle circule. On peut voir la supputation de la vitesse circulaire que la matière céleste devrait avoir à la surface du soleil pour y conserver l'équilibre, dans le sixième chapitre du nouveau système de M. Villemot[1], ouvrage qui marque dans l'auteur beaucoup de force et d'étendue d'esprit.

Il suit, ce me semble, de ce que je viens de dire, que le soleil n'est qu'un feu, c'est-à-dire qu'un amas de tourbillons rompus, et que ne pouvant par la seule force centrifuge qui naîtrait de la vitesse circulaire de la matière dont il est composé, soutenir le poids ou la pesanteur du tourbillon, il le soutient en repoussant les couches voisines de lui, non par une pression uniforme, semblable à celles des couches supérieures, pression qui conserverait seulement l'équilibre dans la matière du tourbillon, et qui n'y produirait ni chaleur ni lumière, car le seul équilibre ne produit rien. Mais il soutient ce poids par des vibrations très promptes, qui animent, pour ainsi dire, toute la matière dont les différents corps sont composés, et qui produisent tous ces changements que nous voyons dans différentes saisons. Mais cela n'est pas de mon sujet.

Il est donc certain par le principe des mécaniques, que toutes les couches circulaires, depuis la surface du soleil jusqu'à l'extrémité du tourbillon, ne peuvent être en équilibre, et porter également par leurs seules forces centrifuges la compression ou la pesanteur qui pousse tout vers le centre, que les inférieures ne soient aux supérieures en raison réciproque du carré

[1] Académicien lyonnais, curé de la Guillotière.

de leurs vitesses. Il est encore certain, par les observations des astronomes, que les carrés des temps de la circulation des planètes principales autour du soleil, et surtout des satellites de Jupiter et de Saturne autour de ces deux planètes, sont entre eux, comme les cubes des distances du centre de leur révolution. D'où il suit que les observations astronomiques s'accordent parfaitement avec ce qu'on vient de prouver par la raison. Car si dans la proposition que donnent les observations, on met au lieu des temps leurs valeurs, c'est-à-dire, les révolutions des planètes divisées par leurs vitesses, on trouvera la même proportion que celle qui est nécessaire selon la raison, pour conserver l'équilibre dans les couches de la matière subtile. J'en donnerai bientôt l'opération particulière. On voit par là que les planètes ont la même vitesse que les couches qui les environnent, ou plutôt qu'elles achèvent leur révolution entière dans le même temps. Je dis leurs révolutions entières, car les planètes doivent aller quelque peu moins vite lorsque leurs couches augmentent leurs vitesses; et quelque peu plus vite, lorsque leurs couches vont plus lentement dans diverses parties de leur révolution. Mais elles l'achèvent entière en même temps que leurs couches; car autrement elles ne se trouveraient pas après leurs révolutions dans la même distance du soleil, ni les satellites dans la même distance de leurs planètes.

On voit donc que la vraie pesanteur des planètes et des couches circulaires, celle qui les pousse vers le centre du tourbillon, celle qui les contraint de circuler, celle enfin à laquelle elles résistent par la force centrifuge qui naît de leur vitesse, ne vient point du centre du tourbillon, mais de sa compression extérieure. La pesanteur au contraire des corps proche de la terre ou proche des planètes, vient de la réaction que cette même compression extérieure souffre au centre du tourbillon également pressé en sens contraire de tous les côtés. Cette pesanteur vient, ainsi que je l'ai expliqué ci-dessus, de la force centrifuge des petits tourbillons, qui comme autant de petits ressorts bandés par la compression qu'ils souffrent à cause de l'immobilité de la planète ou de la terre, prennent le dessus des corps grossiers dénués en partie de ces ressorts; car les petits tourbillons peuvent être considérés comme des ressorts, parce que sans eux rien ne fait ressort.

Il faut donc observer avec soin que lorsque les couches inférieures ne résistent aux supérieures, ou ne portent le poids de la compression du tourbillon par leurs forces centrifuges, il est nécessaire pour conserver l'équilibre, que la règle de Képler soit exactement observée. Cela est évident par la raison, et certain par les observations astronomiques. Or lorsque les couches sont trop éloignées du centre du tourbillon, la réaction qui résulte de la compression qui s'y fait s'affaiblissant et se dissipant à mesure qu'elle s'en éloigne, ne monte point jusqu'à ces couches trop éloignées, et ne concourt point, ou que très peu avec leurs forces centrifuges pour soutenir la pesanteur des couches supérieures. Ainsi les satellites de Jupiter, et les couches qui les entraînent, doivent suivre la règle de Képler.

Par la même raison, si la couche de la matière subtile qui environne la terre, soutenait uniquement par sa force centrifuge, la compression du tourbillon; ou ce qui revient au même, si c'était par cette espèce de force centrifuge qu'elle causât la pesanteur, il est certainement démontré, que cette couche de matière subtile aurait environ seize fois plus de vitesse que l'équateur de la terre. Mais la réaction qui résulte de la compression au centre immobile, concourt seize fois autant que la force centrifuge de cette couche, pour soutenir le poids des couches supérieures et conserver l'équilibre; et c'est ce concours et cette réaction qui est la cause de la vraie pesanteur des corps grossiers. Car puisqu'il est nécessaire que la couche de la matière subtile qui nous environne, ait selon la règle de Képler dix-sept fois autant de vitesse que la terre pour conserver l'équilibre par sa force centrifuge, il s'ensuit que si elle tourne moins vite, il lui faut ajouter une autre force égale à celle qui lui manque; autrement l'équilibre serait rompu. La tendance de la matière subtile du centre à la circonférence, ou la résistance qu'elle fait ici bas aux couches supérieures, étant donc la même, soit qu'elle tourne ou ne tourne pas dix-sept fois aussi vite que la terre, puisqu'il est nécessaire que l'équilibre soit gardé, et que les couches supérieures soient soutenues, il s'ensuit qu'on ne peut rien conclure de certain sur la vitesse de la matière subtile, ni par comparaison à la vitesse de la lune, ni en suivant la règle de Képler.

Il faut remarquer que la règle de Képler n'a que les deux

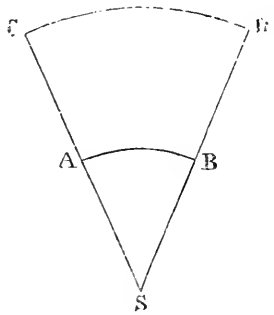
preuves que j'ai données . l'une tirée du principe des mécaniques, et elle est très certaine. Mais c'est qu'elle suppose que les couches célestes ne se résistent ou ne se contre-balancent mutuellement que par leurs forces centrifuges. Or certainement cela n'est pas vrai à l'égard des couches qui sont proches des centres des tourbillons. L'autre, qui est tirée des observations astronomiques, est encore fort bonne par rapport aux planètes et aux couches éloignées qui les entraînent. Mais il est évident qu'il ne peut pas même y avoir des observations qui nous apprennent quelle est la vitesse des couches célestes qui sont tout proche des planètes. Au contraire, les observations nous apprennent que ni le soleil, ni la terre, ni Jupiter ne tourne aussi vite que l'exige la règle de Képler; preuve, selon ma pensée, assez bonne pour juger que la matière subtile qui les environne immédiatement, ne l'observe pas. Mais il y a tant d'autres preuves convaincantes, que la matière ne tourne pas dix-sept fois aussi vite que la terre, et il est si aisé de les découvrir, que je craindrais d'ennuyer le lecteur, si je m'arrêtais à les rapporter.

Pour faire encore mieux concevoir que la vitesse et la force centrifuge des petits tourbillons est le principe général des effets naturels, ce que j'ai principalement en vue dans cet écrit, je vais tâcher de bien prouver que certaines propriétés de la lumière en dépendent uniquement, et principalement celle qu'elle a de réfléchir et de souffrir réfraction à la surface, ou plutôt proche de la surface des corps; après néanmoins que j'aurai donné la démonstration que je viens de promettre, et que je n'ai pas mise à sa place, parce que quelques lecteurs n'en ont pas besoin, et que la plupart ne pourront l'entendre, ou ne la voudront pas lire. Voici cette démonstration :

Preuve de ce que je viens de dire, que si dans la proportion connue des temps de la circulation des planètes à leurs distances du soleil, on met au lieu des temps leur valeur, on trouvera la même proportion que celle qui conserve l'équilibre dans les couches célestes du tourbillon.

Les observations astronomiques apprennent que les carrés des temps des révolutions des planètes sont entre eux comme les cubes de leurs distances du centre commun de leur révolu-

tion. Ainsi t t. T T : : d^3 D^3 en prenant t pour le temps de la révolution de la planète inférieure, et d pour sa distance du centre; et de même T et D pour la supérieure.

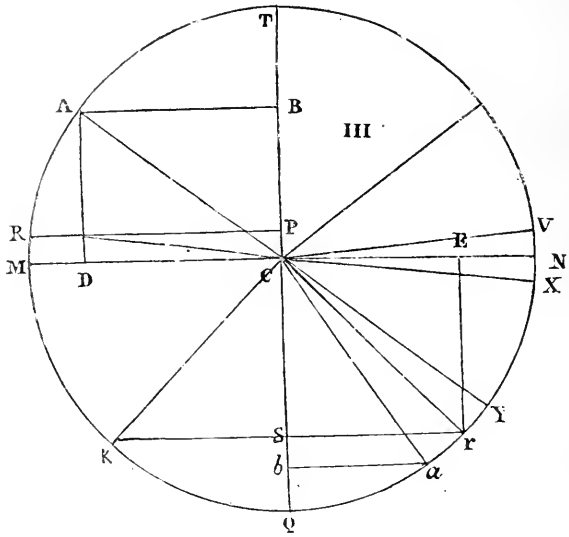


Cela posé, nommant v la vitesse d'un point B du cercle ou de l'arc inférieur A B : et x celle d'un point D de l'arc supérieur C D : Le temps t de la révolution du point B à l'entour de la planète ou du soleil S, sera $\frac{c}{v}$ et le carré u sera $\frac{cc}{vv}$ en nommant c l'arc ou le cercle A B : car le temps est égal à l'espace divisé par la vitesse. Et par la même raison on aura TT $= \frac{cc}{xx}$, en nommant C l'arc ou le cercle supérieur CD. Donc ces planètes tournant avec la même vitesse, ou faisant leur évolution entière en même temps que le vide qui les environne et qui les transporte, on aura tt. TT, ou $\frac{cc}{vv} = \frac{CC}{xx}$: : d^3. D^3. ou, en mettant Diamètres pour les circonférences qui leur sont proportionnelles, $\frac{dd}{vv} = \frac{DD}{xx}$: : d^3. D^3. donc $\frac{d}{xx} = \frac{D}{vv}$. Il faut donc nécessairement selon les observations que d soit à D, ou c à C, comme xx à vv : c'est-à-dire, que le carré de la vitesse du point B, ou de l'arc A B, qui va de même vitesse, soit au carré de celle de l'arc CD, comme l'arc CD à l'arc AB, c'est-à-dire, en raison réciproque des arcs, ou des cercles, ou des diamètres, ce qui cause l'équilibre dans la matière céleste.

Mais si les astronomes n'avaient point reconnu par leurs observations le rapport des temps des révolutions des planètes à leurs distances du centre commun de leurs révolutions, on pourrait le découvrir de la manière qui suit, par la connaissance qu'on a des forces centrifuges. Car il est nécessaire dans un tourbillon, que les sphères dont il est composé, se contrebalancent, et soient en équilibre; parce que si la sphère que représente l'arc A B n'était pas en équilibre avec celle de l'arc C D, elle s'y mettrait par le principe, que tout corps va du côté qu'il est moins pressé. Or afin que la couche sphérique inférieure A B, soit en équilibre avec la supérieure C D, ou porte également le poids de la compression du tourbillon, il est nécessaire par le principe général des mécaniques, que leurs forces centrifuges soient avec elles en raison réciproque. Ainsi la force centrifuge d'un point de la matière éthérée, qui compose la couche inférieure A B, étant par la démonstration des forces centrifuges $\frac{vv}{d}$, celle de la couche entière sera $\frac{vvcc}{d}$. Et par la même raison, celle de la couche supérieure sera $\frac{XXCC}{D}$. Or ces deux forces devant être égales pour résister également à la compression du tourbillon, on aura l'équation $\frac{vvcc}{d} = \frac{XXCC}{D}$ — ou $vvc = XXC$, a cause que $\frac{c}{d}$ est égal à $\frac{C}{D}$, ou enfin $vvd = XXD$. Et mettant dans cette dernière équation pour v et X leurs valeurs, savoir les circonférences divisées par le temps des révolutions, ou à la place des circonférences, les diamètres qui sont en même proportion que les circonférences; on aura $\frac{D^3}{TT} = \frac{d^3}{tt}$. ou $tt.\ TT :: d^3.\ D^3.$ qui est précisément ce que les astronomes ont découvert par leurs observations. Ainsi la raison s'accorde en ceci avec l'expérience, parce que toute la matière céleste est dans un parfait équilibre ou tend à s'y mettre. Je viens aux propriétés de la lumière.

XIX. Lorsqu'un rayon de lumière A C est dans une matière rare ou subtile comme l'air, et qu'il rencontre obliquement la surface M N d'un corps transparent plus dense et pesant que

l'air, comme de l'eau ou du verre, l'expérience apprend que ce rayon ou son action ou pression se partage selon deux lignes, dont l'une entre dans le verre et en y entrant se détourne vers la ligne T C perpendiculaire à la ligne MN, qui sépare l'air de l'eau, et l'autre, se réfléchit selon une ligne, qui fait avec la même perpendiculaire un angle de réflection égal à l'angle d'incidence ACT. L'expérience apprend :



1° Que si un rayon de lumière passant, par exemple, par le point R, tout proche de la surface de l'eau, la rencontre au point C, dont on ait décrit le cercle RTVQ, ce rayon se rompra et passera par un point comme *r*, et qu'il se réfléchira aussi en partie en rasant la ligne MN.

2° Il faut remarquer que le sinus RP de l'angle d'incidence RCT, ou le demi-diamètre RC, est au sinus *r* S que fait le rayon rompu *r* C du rayon rasant RC : comme le sinus de tout autre angle d'incidence comme AB, au sinus *a b* de son angle de réfraction. C'est-à-dire que si R C est à *r* S, comme **4 à 3 : A B** sera *ab*, comme 4 à 3.

3° Mais si un rayon, ou son action allait de l'eau vers l'air selon la ligne *r* C, il se romprait au point C, et rasant la ligne MN, il passerait par le point R. Il se réfléchirait aussi en partie vers K, et ferait dans l'eau même un angle de réflexion, égal à celui de son incidence *r* C S, et son sinus KS serait égal à celui de l'angle rompu du rayon, rasant RC qui entrait de l'air dans l'eau. En un mot les rayons qui passent d'un milieu dans d'autres suivent le même chemin en retournant qu'en allant. Ceux qui traitent de l'optique [1] mettent même cela au nombre des axiomes, car il n'y a point d'expérience de dioptrique qui ne le confirme, et l'on en verra la raison.

4° De cet axiome qui est le fondement de la dioptrique : *Que les rayons qui passent d'un milieu dans d'autres suivent exactement le même chemin en retournant qu'en allant*, il s'ensuit que tous les rayons qui de l'air rencontrent la surface de l'eau, quelque rasants qu'ils soient, quand même l'angle, que le rayon rasant RC fait avec la surface ne serait que d'une seconde ou d'une tierce, y entrent presque tous. Et qu'aucun de ceux qui tendent de l'eau vers l'air n'y entrent, tant que l'angle qu'ils font avec la surface est plus petit que 41 degrés 25 minutes, qui est la valeur de l'angle *r* CS ; la réfraction de l'eau par rapport à celle de l'air étant comme 3 à 4. Que si les rayons sortaient du verre pour entrer dans l'air, aucun des rayons n'y entrerait, tant que l'angle qu'il ferait avec la surface serait plus petit que 49 degrés 50 minutes. La réfraction du verre par rapport à celle de l'air étant comme 20 à 31.

5° Il faut remarquer que si on augmente l'angle de l'obliquité *r* C E de la lumière, qui de l'eau tombe sur la surface de l'air, de quelque peu, comme d'un degré, alors presque tous les rayons y entrent, et selon ce qui paraît aussi abondamment que si on augmentait cet angle dix fois davantage.

6° Il faut enfin remarquer que plus les corps transparents sont denses ou pesants, plus la réfraction des rayons qui y entrent est grande. Ces expériences supposées, cherchons-en maintenant les raisons physiques.

Il ne faut pas s'imaginer que la réflexion des rayons se fasse comme celle des corps durs à ressort mus, contre une surface

[1] M. Newton, page 5 de son *Optique*. (Note de Malebranche.)

plane. Comme tout est plein et infiniment comprimé, les rayons se réfléchissent et transmettent leur action sans que les petits tourbillons de l'éther changent de place. Il n'y a là que de la pression sans mouvement, si ce n'est celui qu'on conçoit nécessaire aux vibrations de pression : et c'est selon la ligne droite des diverses déterminations de pression que les rayons sont diversement ou réfléchis ou rompus.

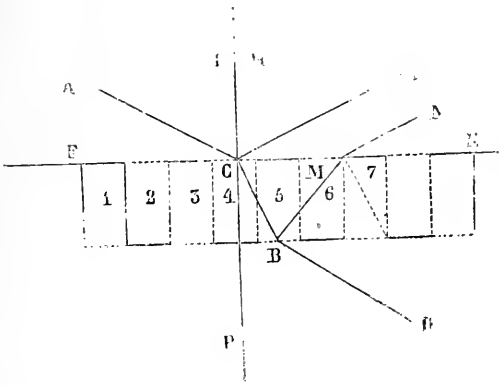
On croit ordinairement que les rayons ne réfléchissent que parce qu'ils choquent les parties solides du verre qui leur résistent. Mais cette opinion si naturelle et si vraisemblable est insoutenable pour plusieurs raisons.

1° Il n'y a nulle apparence que les rayons les plus obliques sur la surface de l'eau ou du verre et qui la rasent, y pussent entrer facilement, et la plus grande partie sans trouver de parties grossières qui les fassent réfléchir : et qu'aucun des rayons qui tendent à sortir du verre pour entrer dans l'air, ne le pût, que l'angle de leur obliquité ne soit fort grand. Car peut-on croire que l'air qui transmet si aisément la lumière, ait sans comparaison plus de parties grossières, qui la fassent réfléchir, que l'eau et le verre ; et qu'il n'y ait du moins quelques rayons qui à la sortie du verre trouvent quelque endroit par où ils puissent passer dans l'air ou y transmettre leur action, l'angle de l'obliquité étant de 39 degrés ou plus petit.

2° Peut-on concevoir que des rayons qui tendent à sortir de l'eau ou du verre, aucun ne puisse y entrer, lorsque l'angle de leur obliquité est plus petit que 40 degrés, par cette raison que les parties grossières de l'air les obligent à réfléchir, et que pour peu que l'angle de l'obliquité augmente, ils y entrent presque tous, et autant apparemment, lorsque l'angle est augmenté d'un degré, que s'il l'était de vingt? Cela ne marque-t-il pas évidemment une autre cause de la réflexion des rayons, qui ne se fait qu'à la surface de l'air, que la rencontre de ses parties grossières? Mais voici encore une preuve plus démonstrative.

Si l'on fait un petit trou à une carte, qu'on l'expose au soleil ou au grand jour, et qu'on mette dessous un verre sur lequel tombe le rayon intercepté, on verra deux petits cercles éclairés, dont l'un se voit par la lumière qui réfléchit à la surface du verre, et l'autre par celle qui est réfléchie à la surface infé-

rieure de l'air, lorsque le rayon y entre. Voici le chemin qu'il suit supposant le verre plan et d'égale épaisseur.



Le rayon intercepté A C rencontrant le verre F K au point C, réfléchit en L : et diminué de la lumière réfléchie, il entre dans le verre et se rompt vers B, et de B il se rompt encore vers D, et diminué de la lumière directe, il réfléchit en M, et enfin diminué de la lumière réfléchie vers 7 par la seconde rencontre de l'air, il se rompt vers N, et la ligne MN qui selon les lois de l'optique et selon l'expérience se trouve parallèle à C L, est celle du rayon qui fait voir le petit cercle le moins éclairé, et il ne tire sa lumière que de celle qui se réfléchit du rayon C B à son passage du verre dans l'air qui est dessous. Or on ne peut pas dire que ce soit la surface inférieure du verre qu réfléchisse le rayon B M N: ce ne peut être ou que la matière subtile ou les parties grossières de l'air. L'expérience apprend que ce ne sont point les parties grossières de l'air. Car lorsqu'on a appliqué un verre à la machine du vide et qu'on en a pompé l'air grossier autant qu'il se peut, cela n'a apporté aucun changement sensible dans la force du rayon réfléchi de dessous le verre. Or quoiqu'on ne puisse pas pomper tout l'air, il n'en reste pas, selon M. Boyle, la dix millième partie. Il en reste aussi peu, qu'une plume y tombe aussi vite en apparence que du

plomb, et il est certain que la lenteur de la chute d'une plume ne vient que de la résistance de l'air. Il est donc évident que la réflexion des rayons ne vient point de la rencontre des parties grossières du verre, de l'eau, de l'air, ni comme je le crois, d'aucun autre corps grossier, comme on le verra dans la suite.

Mais que deviennent donc les rayons qui rencontrent les petites parties solides dont le verre et tous les autres corps sont composés. Je crois qu'ils s'éteignent. Voici comment et pourquoi : Les rayons ne consistant que dans des vibrations de pression en ligne droite dans les petits tourbillons, qui sont tous en équilibre et qui se résistent mutuellement par leurs forces centrifuges, ils ne sont pas repoussés, lorsqu'ils tombent sur une petite partie solide du verre qui n'a point de force centrifuge. C'est comme si ils tombaient sur une petite partie molle. Il est vrai qu'elle est dure, mais comme elle n'est telle que par la compression de la force centrifuge des petits tourbillons qui l'environnent, et qui lui donnent, comme à toutes les petites parties dont les corps sont composés, sa figure et sa consistance, la pression de chaque vibration qui tombe sur cette petite partie, et qui l'ébranle quelque peu, se répand irrégulièrement sur les tourbillons qui la compriment. Or cela éteint le rayon, car il ne consiste que dans des vibrations de pression en ligne droite ; et cela excite seulement peu à peu de la chaleur, car les corps chauds ne sont tels que par l'ébranlement des petites parties dont ils sont composés. Aussi voit-on que les corps noirs exposés au soleil, s'échauffent beaucoup plus que les corps blancs qui réfléchissent les rayons, et que les transparents qui les transmettent presque tous.

A l'égard de la cause de la réfraction on en a publié divers sentiments dont le plus vraisemblable est, que l'air étant plus grossier que la matière subtile qui remplit les pores des corps transparents, les rayons en y entrant devaient être repoussés par l'air grossier qui leur résistait, et se rompre vers la perpendiculaire. Mais l'expérience précédente et quelques autres qu'on a faites ne peuvent s'accorder avec ce sentiment. Et en effet les rayons qui rencontrent les parties grossières de l'air, et qui les ébranlent, s'éteignent comme je viens de dire ; ou ils n'en sont point repoussés, du moins de la manière nécessaire pour

en continuer ou transmettre les vibrations, ni avec assez de force pour rompre les rayons aussi forts qu'ils le sont à la surface du verre ou du diamant dont la réfraction est environ comme 5 à 2[1]. Car même ici-bas, où l'air est comprimé par le poids de l'atmosphère, dans un volume composé d'air et de matière subtile, l'air grossier n'en occupe pas la dix millième partie.

Puisque la réflexion et la réfraction des rayons ne sont point produites par l'action de l'air, ni du verre dans leur passage de l'un dans l'autre, il est donc nécessaire que la cause s'en tire de l'action même de la matière subtile, puisqu'il n'y a là que de l'air du verre et de la matière subtile.

Pour expliquer la manière dont cela se fait, il faut remarquer que toutes les parties de l'éther, ou tous les petits tourbillons, dont je crois avoir démontré qu'il est composé, sont également comprimés, et en équilibre entre eux, ou qu'ils tendent sans cesse à s'y mettre. Car comme tout corps se meut actuellement du côté qu'il est moins pressé, si quelque partie de l'éther était moins pressée que les autres, il est clair que les autres tomberaient sur elle, et la comprimeraient autant qu'elles le sont elles-mêmes. Sans cet équilibre et égalité de pression où se mettent les petits tourbillons, par leurs forces centrifuges, leurs diverses vibrations produites par les mouvements variés des petites parties, dont les étoiles sont composées, et dont l'une paraît d'une lumière tirant sur le bleu et l'autre d'une lumière rougeâtre, ne pourraient pas se transmettre jusqu'à nous et en un instant. La vue qu'on en a, pourrait bien être interrompue par l'interruption des vibrations de pression qui la causent, et être interrompue plus longtemps qu'elle ne l'est, lorsque quelque petit corps qui voltige dans l'air, traverse la ligne de leurs rayons vers nos yeux. Car à cause du grand éloignement des étoiles, qui est tel qu'elles ne paraissent que comme un point lumineux avec les télescopes même qui augmentent si fort les planètes, l'assemblage de tous leurs rayons a si peu d'épaisseur que les plus petites parties grossières, différentes de l'éther, en traversant à tous moments leurs rayons, interrompent leurs actions, et les rendent étincelantes.

[1] Selon M. Newton, page 232 de son *Optique*. (Note de Malebranche.)

Supposant donc que tous les petits tourbillons de l'éther sont également et comme infiniment comprimés, et qu'ils se contre-balancent tous par leurs forces centrifuges, dès que les petites parties du corps lumineux pressent les petits tourbillons qu'ils rencontrent, leur pression se communique à tous les autres jusqu'à nous, et cela en un instant à cause qu'il n'y a point de vide. Ces petites parties du corps lumineux par leurs mouvements divers repressant par secousses les tourbillons qui leur résistent, causent en eux des vibrations de pression. Or toutes ces vibrations de pression se font en ligne droite, tant qu'elles sont dans l'éther. Car tous les tourbillons se contre-balançant par leurs forces centrifuges, les rayons ou vibrations de pression sont autant pressés à droite qu'à gauche. Ainsi les rayons ne peuvent changer de direction. Mais lorsqu'ils rencontrent obliquement la surface du verre, ils y souffrent réfraction et se détournent vers la perpendiculaire à cette surface; et cette réfraction est d'autant plus grande que les corps où ils entrent sont plus pesants ou plus denses, que ceux dont ils sortent. On en voit déjà la raison, mais il faut l'expliquer plus distinctement.

Supposant que F K[1] représente la surface d'un verre, et que 1, 3, 5, 7, marquent les parties solides de cette surface, et que 2, 4, 6, marquent les pores remplis de petits tourbillons de l'éther. Supposons la même chose pour la surface inférieure de ce même verre, et que le rayon ou la ligne des vibrations de pression A C tombe obliquement sur le verre, il est évident qu'il doit se détourner vers la perpendiculaire. Car y ayant plus de tourbillons dans l'air que dans le verre, il y a plus de force centrifuge; et le rayon n'étant plus également pressé par les forces centrifuges des tourbillons environnants, il faut que la direction des vibrations de pression se détourne du côté le plus faible. Or comme il y a le même rapport entre la force centrifuge des tourbillons, qui sont dans l'air au-dessus et au-dessous du verre à celle qui est aux deux surfaces du verre, le rayon se détourne autant de la perpendiculaire au point de la surface dont il est sorti du verre, qu'en y entrant. Mais si la surface inférieure du verre trempait dans l'eau,

[1] Voir la figure de la page 515.

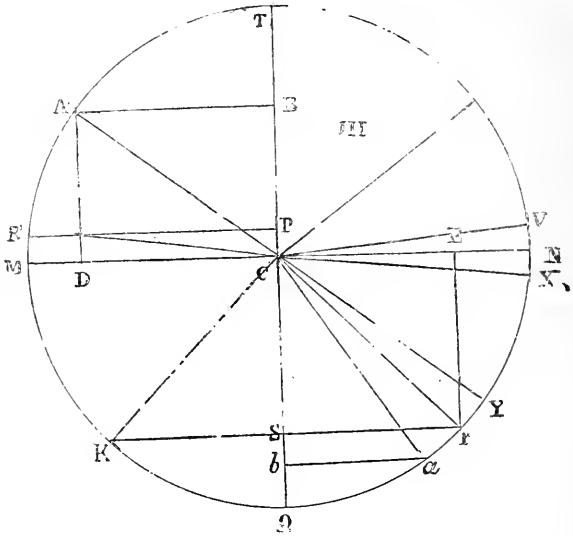
comme il y a moins de tourbillons dans l'eau que dans l'air, et plus que dans le verre, puisque l'eau pèse plus que l'air, et moins que le verre; le rayon en entrant du verre dans l'eau doit bien s'éloigner encore quelque peu de la perpendiculaire au point B, mais d'autant moins que s'il entrait dans l'air, qu'il y a moins de tourbillons et de force centrifuge dans l'eau que dans l'air. Enfin si l'on applique à la surface inférieure d'un verre plan un autre convexe qui le touche en un point sensible, comme serait l'objectif d'un télescope, les rayons qui passent par le point touchant, n'y sont ni rompus, ni réfléchis, y ayant égalité de tourbillons et de force centrifuge dans les deux verres. Le verre objectif paraîtra troué au point d'attouchement. Enfin dans l'expérience dont j'ai déjà parlé, d'un rayon intercepté par un petit trou fait dans une carte, et reçu sur un verre qui fait deux réflexions fort sensibles, si l'on trempe dans l'eau la surface inférieure du verre où se fait la seconde réflexion, on l'affaiblira de telle manière qu'on aura de la peine à voir sa faible lumière. Faible, dis-je, par rapport à celle de la première réflexion, et d'autant plus faible qu'il y a moins de tourbillons dans l'eau que dans l'air.

Il suit évidemment de tout ceci que la réflexion et la réfraction des rayons, ou le détour de la ligne des pressions de la lumière, n'étant point produit par les parties grossières de l'air qui sont dans l'éther, ni par celles qui composent le verre, ce détour ne peut venir que de la force centrifuge des tourbillons de la matière subtile, par laquelle ils se compriment entre eux et tous les corps qu'ils environnent, pour conserver l'équilibre entre les forces contraires selon la loi naturelle que tout corps se meut vers le côté qu'il est moins pressé.

Mais afin qu'on conçoive encore plus distinctement la vérité de mon sentiment, je vais en déduire que le rapport des sinus des angles d'incidence et de réflexion doit être constant, et toujours le même dans toutes les obliquités différentes que les rayons rencontrent à la surface du verre.

Concevons d'abord que le cercle RTVQ représente une boule de verre, le rayon RC ne se rompra point au point C, ni ailleurs, si le verre est partout d'une égale densité. Mais si l'on suppose que la demi-sphère supérieure soit retranchée, et qu'au-dessus de la ligne MN, de la surface du verre, il n'y ait que

des tourbillons avec très peu d'air grossier; et qu'à la surface du verre même MN, il n'y ait aussi que des tourbillons avec très peu d'air, mais avec beaucoup de parties grossières dont le verre est composé; et qu'un rayon de lumière coupe obliquement ces deux rangs de matière inégaux en tourbillons et par conséquent en force, il est évident qu'à son passage de l'air dans le verre, il sera détourné vers la perpendiculaire à ces deux rangs ou surfaces de force inégale; et cela à proportion qu'il coupera plus obliquement la ligne MN, car s'il tombait perpendiculairement, il serait en entrant dans le verre également pressé ou dirigé de côté et d'autre de la perpendiculaire.



Pour avoir encore une idée plus distincte de ce que je viens de dire et de ce que je dirai dans la suite, imaginons-nous que la figure MT, NQ, représente un de ces petits tourbillons, qui transmettent, non par leur mouvement, mais par leur pression, l'action du corps lumineux; et que ce petit tourbillon est entre les 2 rangs de matière de force inégale dont je viens de parler. Si le rayon incident ou la ligne de sa pression est AC, il est

évident que le rang supérieur, celui où il y a plus de tourbillons et par conséquent plus de force centrifuge, pressera plus que l'autre rang le petit tourbillon selon la perpendiculaire TC. Or cette pression perpendiculaire selon TC, n'appuie pas tout entière sur le rayon ou la ligne des pressions, selon AC, mais la pression entière selon TC, est à la partie de cette même pression qui appuie sur le rayon AC, comme TC, est à la perpendiculaire tirée du point T sur AC, laquelle est égale à AB, l'une et l'autre étant également le sinus de l'angle d'incidence ACT. Il en est de même à l'égard de tout autre rayon. Le sinus RP, par exemple, de l'angle d'incidence RCT du rayon rasant RC, exprimera la force de la pression par laquelle le rang où il y a plus de tourbillons le comprime. Ainsi les sinus des angles d'incidence de divers rayons, exprimant les diverses forces, dont la force totale qui demeure toujours la même et qui est exprimée par la perpendiculaire CT, appuie sur ses rayons et les presse; il s'ensuit que les détours de ces rayons devant être entre eux comme les forces qui les causent, les sinus des angles de réfraction de divers rayons, doivent nécessairement avoir le même rapport avec les sinus de leurs angles d'incidence; c'est-à-dire, que RP. AB :: *r* S. *ab*. Et RP. *r* S :: AB. *ab*. Et comme le sinus RP du rayon rasant peut être pris pour le demi-diamètre, tous les sinus des angles d'incidence sont à ceux de réfraction comme le demi-diamètre est au sinus de l'angle de réfraction du rayon rasant, c'est-à-dire, comme MC est à CE, égal à S*r*.

On voit donc que la force centrifuge des petits tourbillons, et l'équilibre où ils tendent sans cesse à se mettre donne aisément la raison physique d'une vérité qui est le fondement de toute l'optique, et de la construction admirable de nos yeux, que j'expliquerai dans l'éclaircissement qui suit.

A l'égard de la réflexion des rayons, je crois avoir démontré que ce ne sont point les parties grossières des corps qu'on appelle transparents, et qui le sont en effet beaucoup plus que tous les autres, comme le verre, l'eau et l'air, qui les font réfléchir. Je dis, *qu'on appelle transparents :* car tous les corps fort minces le sont, puisqu'ils ont tous des pores par lesquels certaines vibrations de pression de petits tourbillons se continuent au dehors; l'or même qui est le plus dense et le plus

pesant de tous les métaux; car il réfléchit certains rayons, et donne passage à d'autres. Il réfléchit les rayons dont les vibrations de pression font voir une couleur jaune, et lorsqu'il est réduit en feuilles très minces, il laisse passer ceux dont les vibrations font voir une couleur bleue. Mais quand même on ne verrait aucune couleur au travers des feuilles d'or, on n'en devrait pas conclure qu'il n'y a point de rayons qui les traversent, mais seulement qu'il y en a si peu qu'ils ne sont pas suffisants pour ébranler assez fort la rétine et le cerveau, pour occasionner à l'âme quelque sensation. Car la matière qui tourne autour de l'aimant y passe aussi librement que dans l'air; et l'eau même lorsqu'elle est trop comprimée dans une bouteille d'or, elle le traverse comme une sueur et s'amasse en gouttes. Il est donc évident que les petits tourbillons, dont la plupart du moins sont plus petits que les petites parties dont l'or est composé, puisque ce sont eux qui donnent à ces petites parties leur consistance par leur force centrifuge. Il est, dis-je, évident que ces tourbillons, du moins quelques-uns, peuvent continuer leurs vibrations en ligne droite, et que tous les corps de très peu d'épaisseur sont transparents. Cela soit dit en passant. Venons à la réflexion des rayons sans laquelle nous ne verrions que les corps lumineux.

J'ai prouvé suffisamment, ce me semble, que ni les parties grossières dont le verre et les autres corps sont composés, ni l'air qui les environne, n'était point la vraie cause de la réflexion des rayons, d'où on doit conclure qu'elle se trouve dans les forces centrifuges des tourbillons mêmes.

Comme l'on sait assez pourquoi une boule très dure, ou à ressort parfait, tombant obliquement sur un plan, rejaillit de manière, par la résistance du plan, que l'angle de réflexion est égal à son angle d'incidence : je crois que pour expliquer la réflexion de lumière, il suffit de marquer les différences de ces réflexions, sans répéter ce qu'on sait assez.

1° Les tourbillons ne sont point en mouvement comme la boule. Car la réflexion d'un rayon de lumière n'est qu'une nouvelle détermination dans la ligne de pression des petits tourbillons qui demeurent en leur place.

2° La réflexion des rayons ne se fait pas au point où le rayon et les tourbillons touchent les parties solides du verre

qui n'ont point de force centrifuge, mais sur les tourbillons qu'ils pressent et qui sont détournés vers la perpendiculaire par le plus grand nombre des tourbillons qui sont au-dessus du verre, ainsi que je l'ai expliqué.

3° La réflexion des rayons, c'est-à-dire, la pression des tourbillons ne réfléchit pas entière; la plus grande pression se fait dans le verre et le traverse. La pression réfléchie ne venant que de la réaction des tourbillons pressés par l'action de ceux qui sont au-dessus du verre et qui les détournent vers la perpendiculaire, le rayon réfléchi est beaucoup plus faible que le rompu.

4° Le ressort qui fait rejaillir la boule ne vient que de la force centrifuge des petits tourbillons qui sont dans ses pores. Le ressort qui fait rejaillir les rayons n'est que la force centrifuge des petits tourbillons mêmes, dont le rayon est composé.

Enfin l'angle d'incidence du rayon est égal à celui de réflexion, par une raison semblable à celle de la boule à ressort parfait. Voilà ce que je pense de la réflexion des rayons, et qui me paraît suivre des propriétés de la lumière que j'ai tâché d'expliquer et de prouver.

Je crois qu'on voit maintenant les raisons physiques, c'est-à-dire, les raisons qui dépendent de ce principe incontestable, que tout tend à l'équilibre, ou que tout corps se meut dès qu'il est inégalement pressé : Je crois, dis-je qu'on voit clairement :

1° Pourquoi les rayons qui souffrent réfraction en passant par divers milieux, suivent le même chemin en retournant qu'en allant; et que si on transporte l'objet lumineux ou éclairé à son foyer, j'entends au lieu où son image paraît, on verra la même image au même lieu d'où on l'a transportée.

2° Pourquoi les sinus des angles d'incidence de tous les rayons, quoique diversement inclinés, ont tous le même rapport avec les sinus de leurs angles rompus, et pourquoi les sinus des rayons incidents sont égaux à ceux des rayons réfléchis.

3° Pourquoi les corps durs principalement, souffrent ordinairement une réfraction exactement proportionnée à leur pesanteur. La réfraction et la pesanteur venant de la même cause, de ce qu'il y a plus de tourbillons, et par conséquent plus de force centrifuge dans l'air que dans les corps plus pesants et plus durs. Il est vrai que la pesanteur n'est pas si

exactement proportionnée à la pesanteur dans les corps fluides, dont la pesanteur est presque la même. L'eau par exemple, quoique quelque peu plus pesante que l'esprit de vin, ne souffre pas autant de réfraction, selon les expériences qu'on en a faites; dont une des principales raisons est apparemment que, quoique les petites parties des corps fluides n'ayant pas autant de force centrifuge que les petits tourbillons, elles ont quelque force, puisqu'elles ont, comme fluides, quelque mouvement. Ainsi elles peuvent résister plus ou moins aux tourbillons environnants, selon la variété de leurs mouvements. Or comme la différence de la pesanteur de l'eau d'avec celle de l'esprit de vin, ni par conséquent celle de la force des petits tourbillons qui environnent ces deux liqueurs, n'est pas fort grande, la différence des mouvements variés des petites parties de l'eau, et de l'esprit de vin peut être telle, qu'elle troublera la proportion de la pesanteur à la réfraction. On peut en concevoir encore d'autres causes, mais apparemment j'en ai dit la principale. Car il faut remarquer que la même eau ne fait pas toujours la même réfraction; chaude, elle en fait moins que froide, parce qu'alors, non seulement elle est moins pesante qu'elle n'était; mais encore parce que les parties dont elle est composée, sont plus en mouvement. Mais lorsque de deux verres objectifs d'un télescope, également bien travaillés, et dans le même bassin, l'un est excellent, et l'autre ne vaut rien, cela vient uniquement de la densité ou pesanteur inégale des parties du verre, laquelle cause l'inégalité dans la réfraction.

Comme il est certain que tous les rayons de diverses couleurs se croisent sans cesse sans se confondre, et se détruire, les uns les autres, il est évident que leur action ne consiste point dans le mouvement direct des petits tourbillons, mais uniquement dans la pression qu'ils reçoivent des objets lumineux et éclairés, et qu'ils leur rendent promptement pas leur force centrifuge. Car un tourbillon ne peut se mouvoir en même temps de tous côtés, mais il peut presser et être pressé de tous côtés en même temps.

Supposé donc que la variété des couleurs ne vienne que de la promptitude différente des vibrations de pression, ainsi que je crois l'avoir suffisamment prouvé. On peut voir clairement la raison pourquoi tous les rayons simples, qui sont le

rouge, l'orangé, le jaune, le vert, le bleu, l'inde ou bleu obscur, et le violet, ne changent point leur couleur ou la promptitude de leurs vibrations, et que leurs réfractions ont toujours le même rapport les unes avec les autres, ce que M. Newton a prouvé par plusieurs expériences décisives. Car n'y ayant point de vide, et tout étant plein, et comme infiniment comprimé, un rayon ne peut presser par un bout, qu'il ne presse en même temps partout jusqu'au nerf optique, où il s'éteint ou s'affaiblit, après l'avoir ébranlé et par lui le cerveau, de la manière nécessaire pour occasionner à l'âme une telle sensation de couleur.

Il est vrai que lorsqu'un rayon jaune presse quelque fibre de la rétine, conjointement avec un rayon bleu, cela fait voir une couleur verte. Mais cette couleur quoique semblable en tant que sensation, à celle que produit le rayon vert simple, elle a une cause fort différente. Car si on fait passer le rayon vert simple par des prismes de verre, il demeurera toujours vert ; mais l'autre en y passant deviendra jaune et bleu ; le jaune faisant moins de réfraction que le bleu, ces deux rayons se sépareront. Il ne faut pas juger par la sensation de la cause qui la produit. Il est aisé de concevoir comme deux ou plusieurs vibrations inégales, appuyant conjointement sur une même fibre du nerf optique, peuvent ébranler la partie principale du cerveau de la même manière que des vibrations moyennes. Il n'y a point, par exemple, de rayon blanc qui soit simple. Tout rayon très blanc est composé de tous les simples, rouge, jaune, bleu, etc. qui tous font des vibrations et des réfractions différentes ; et toutes les différentes couleurs dont les objets paraissent couverts, ne viennent que des divers mélanges des rayons simples, ou transmis ou réfléchis des petites parties transparentes des corps opaques.

Il y a bien de l'apparence que c'est à la sortie du soleil, dans lequel rien n'est en équilibre, et où toute la matière qui le compose repousse, par des mouvements variés, la couche sphérique des petits tourbillons qui est en équilibre avec les couches supérieures, ainsi que j'ai dit, en parlant de la pesanteur des planètes ; il y a, dis-je, bien de l'apparence qu'à la sortie du soleil, les petits tourbillons sont contraints de s'accorder à faire leurs vibrations en des instants, commensurables entre

eux, quoique causés par les mouvements irréguliers des parties du soleil ; et que cet accord fait, ou cette espèce d'équilibre acquis, chaque rayon conserve ensuite la même promptitude dans ses vibrations. D'où il suit qu'il n'y a qu'un nombre déterminé de rayons simples, et qui conservant toujours la même promptitude dans leurs vibrations, souffrent toujours la même quantité de réfraction, ce qui est certain par les expériences de M. Newton. Car de même que lorsqu'on divise harmoniquement une octave, c'est-à-dire, de manière que les différents tons qu'elle contient soient commensurables, ou que les vibrations de l air qui les causent, s'accordent et recommencent ensemble le plus tôt qu'il se peut, sans se détruire, il ne peut y en avoir qu'un nombre déterminé de tons, il ne peut aussi y avoir qu'un nombre déterminé de rayons simples. Aussi M. Newton, dans l'expérience qu'il a faite (page 104), pour déterminer exactement la quantité particulière de la réfraction de chaque rayon simple, a trouvé que le rang des couleurs simples était harmoniquement divisé. Il avait séparé fort exactement ces couleurs simples par le moyen de divers prismes, comme on le peut voir dans son excellent ouvrage. Je crois donc qu'on peut conclure de là, avec beaucoup de vraisemblance, que le rayon rouge, qui a le plus de force, puisqu'il souffre moins de réfraction que les autres rayons, n'est pas repoussé si promptement, ou recommence ces vibrations moins souvent que ceux qui le suivent ; et que le violet qui est le dernier et le plus faible, est celui de tous dont les vibrations sont les plus petites et les plus promptes, ou recommencent plus souvent.

Lorsqu'on met sous un verre plan un verre convexe, on voit par réflexion un petit cercle noir au point touchant de ces deux verres, et plusieurs couronnes concentriques de diverses couleurs fort sensibles, surtout lorsque le verre convexe l'est très peu. Mais lorsque l'on regarde au travers, on voit blanc ce qu'on voyait noir, rouge ce qu'on voyait bleu, violet ce qu'on voyait jaune. En un mot, on voit ordinairement par la réflexion et par la réfraction les couleurs les plus tranchantes et les plus opposées. Cela marque bien, ce me semble, que la promptitude des vibrations ne change point, et que la ligne des pressions d'un rayon, a partout le même ébranlement, et qu'on ne voit les objets chacun de telle couleur, que parce que de la lumière,

qui renferme toutes les simples, il ne se réfléchit que certains rayons dont les divers mélanges font toutes les diverses couleurs.

Au reste je crois devoir avertir qu'on ne doit regarder que comme des conjectures ou des vues générales insuffisamment prouvées, ce que je viens de dire dans ces derniers articles pour rendre raison des principales expériences que M. Newton, ce savant géomètre et si renommé en Angleterre et partout, a faites avec une exactitude telle que je ne puis douter de la vérité. Car ma principale vue dans cet éclaircissement, a été de faire voir que toute la physique dépend de la connaissance de la matière subtile, que cette matière n'est composée que de petits tourbillons, qui par l'équilibre de leurs forces centrifuges, font la consistance de tous les corps, et par la rupture de leur équilibre qu'ils tendent sans cesse à rétablir, tous les changements qui arrivent dans le monde. Ma principale vue a été de prouver que le repos n'a point de force, que tout se fait par le mouvement, et que la source du mouvement n'est que dans cette matière invisible, que quelques personnes très savantes d'ailleurs, comptent pour rien, ou ne regardent, lorsqu'elle est en équilibre, et ne se fait point sentir, que comme une matière inefficace et sans action.

On pourrait encore tirer bien des conséquences de ce que j'ai dit auparavant pour rendre raison de la pesanteur : Qu'une plume, par exemple, doit tomber perpendiculairement sur la surface de la terre, et cela aussi bien sous les pôles que sous l'équateur; que, dans la zone tempérée, les parties de la surface de la terre tournent précisément de la même vitesse que l'éther qui répond à la surface, et partout ailleurs, d'une vitesse dont la différence ne doit pas être fort sensible; que la pesanteur doit être sensiblement égale sous l'équateur et sous les pôles, et par conséquent que la terre doit être ronde; que toutes les planètes doivent être environnées de grands tourbillons, et des petits dont je viens de parler, car sans eux il n'y aurait point de pesanteur, ni par conséquent d'amas de matière grossière, différente de l'éther; que la matière éthérée étant composée de petits tourbillons en équilibre, et d'une petitesse et d'une fluidité extrême, on ne doit point sentir qu'elle fasse de résistance dans le mouvement horizontal; que la vitesse dans la

chute des corps n'est pas proportionnée à leur pesanteur, qu'ils tomberaient tous également vite, sans la résistance de l'air, et qu'une plume dans le vide d'air, doit tomber aussi vite que du plomb ; que la pesanteur des corps durs doit être précisément égale à leur masse, c'est-à-dire, à ce qu'ils ont de matière propre et sans mouvement, leurs pores remplis de tourbillons, n'étant point comptés. Mais si j'entrais dans le détail des preuves de ces conséquences, et de toutes celles qu'on peut tirer de la supposition que j'ai faite pour expliquer la transmission de la lumière et des couleurs, et la génération du feu, savoir, que la matière éthérée n'est composée que de petits tourbillons, infiniment comprimés, qui se contre-balancent les uns les autres par leurs forces centrifuges, si, dis-je, j'entrais dans le détail de ces conséquences, cela me mènerait bientôt dans un pays où je crains de faire un trop long voyage, et où je ne manquerais pas de m'égarer. Il suffit que j'aie prouvé ma supposition par la rapidité étonnante de la matière éthérée, et par la résistance qu'elle trouve dans le plein, qui oblige ces parties mues en tous sens à se mettre en tourbillons, et que j'aie confirmé mes preuves par les effets les plus généraux de la physique, tels que sont la transmission de la lumière et des couleurs, la production du feu et ses effets, la pesanteur des corps, leur dureté et leur fluidité, dont dépendent tous les effets naturels, et dont les physiciens cherchent les causes ; mais certainement ils ne les trouveront jamais que dans la matière éthérée, par cette raison évidente, que c'est elle qui est la source de tous les mouvements, et que rien ne se fait que par le mouvement.

Il serait bien plus à propos, ou du moins beaucoup plus utile pour les lecteurs, de s'étendre ici sur la sagesse infinie du Créateur, qui dans la création de l'univers, a tellement distribué et déterminé le mouvement aux diverses portions de la matière, qu'il en a formé un ouvrage dont toutes les parties ont entre elles une dépendance mutuelle, un ouvrage qui se conserve et se renouvelle sans cesse, uniquement par cette loi générale et la plus simple qu'on puisse concevoir, que tout corps soit mû du côté vers lequel il est plus pressé, et à proportion qu'il l'est davantage : Loi, dis-je, qu'on y prenne garde, qui ne tire point son efficace de la matière, substance purement passive, et dont la force qui la meut, n'est rien qui lui appartienne et qui soit

en elle, ainsi que je l'ai prouvé dans le quinzième éclaircissement et ailleurs, mais loi qu'a faite et qu'observe exactement le Tout-Puissant dans le cours ordinaire de sa providence générale sur l'arrangement des corps, non seulement pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs, dans lesquels il trouve sa loi et ses motifs, ainsi que je l'ai prouvé ailleurs; mais encore pour donner aux hommes et aux animaux mêmes des règles certaines pour se conserver et pour se conduire. Car si Dieu ne suivait pas régulièrement cette loi, qu'il a établie après en avoir prévu toutes les suites et réglé par rapport à elle, les premiers mouvements avec une sagesse et une bonté infinie; s'il agissait comme les causes particulières et les intelligences bornées, il n'y aurait rien de certain dans la physique nul principe d'expérience; en un mot, tout retomberait à notre égard, dans un chaos, où l'on ne pourrait rien comprendre. Mais Dieu par l'observation exacte de cette loi, produit, comme je viens de l'expliquer, la lumière par laquelle il nous unit, non seulement entre nous, mais encore à des espaces immenses. Car éteignez la lumière, ou que les petits tourbillons qui nous environnent, cessent de porter le poids des autres et d'être en équilibre avec ceux qui sont dans les cieux, et par là qu'ils cessent d'en recevoir les vibrations de pression en conséquence de la loi, et il n'y aura plus de société parmi les hommes, plus cette variété de couleurs qui nous fait discerner les objets. La terre ne sera plus cultivée, et quoique cultivée, elle ne produira rien, par le défaut de cette chaleur qui suit de la lumière ou des vibrations de ses rayons. Or celui qui a dit: Que la lumière soit faite, est celui-là même qui a formé les yeux aux hommes et aux animaux. Car toutes les parties dont l'œil est composé, ont un rapport si juste et si sagement proportionné à l'action de la lumière, comme on le verra bientôt, que la lumière et les yeux sont visiblement faits l'un pour l'autre et partent d'une même main, de celle du Tout-Puissant, dont la sagesse et la bonté n'ont point de bornes. Si l'on fait de même quelques réflexions sur les utilités du soleil, du feu, de la pesanteur des corps, de leurs diverses duretés et fluidités, qualités nécessaires à la formation et à la génération de toutes choses, et que tout cela dépend de la force mouvante par laquelle Dieu anime, pour ainsi dire, la matière, par rapport à une infinité de desseins

qu'il exécute par une même loi, on comprendra sans peine, que la sagesse du Créateur n'a point de bornes. Mais dans l'éclaircissement qui suit, j'exposerai plus en détail le merveilleux de la Providence dans la construction des yeux et dans l'usage des parties dont ils sont composés.

Si ce que je viens dire dans cette addition, sur le principe général de la physique, est exactement vrai, et appuyé sur un principe certain, ce que je laisse à la discussion des lecteurs attentifs et éclairés, il y aurait encore quelques endroits à corriger dans l'abrégé que j'ai donné de la physique de M. Descartes, dans le chapitre 4 de la 2e partie du 6e livre. Mais mon principal dessein dans ce quatrième chapitre, étant de faire sentir la différence de sa manière de philosopher, d'avec celle d'Aristote, je n'ai pas cru devoir réformer entièrement son système sur celui que je viens de proposer, qui n'est pas tout à fait conforme au sien, quoique dans le fond il en dépende. C'est aux lecteurs à faire cette réforme, s'ils ont assez de loisir, et que cette matière leur paraisse agréable, et mériter leur attention, et s'ils jugent que ce que je viens d'écrire soit suffisamment démontré [1].

DERNIER ÉCLAIRCISSEMENT

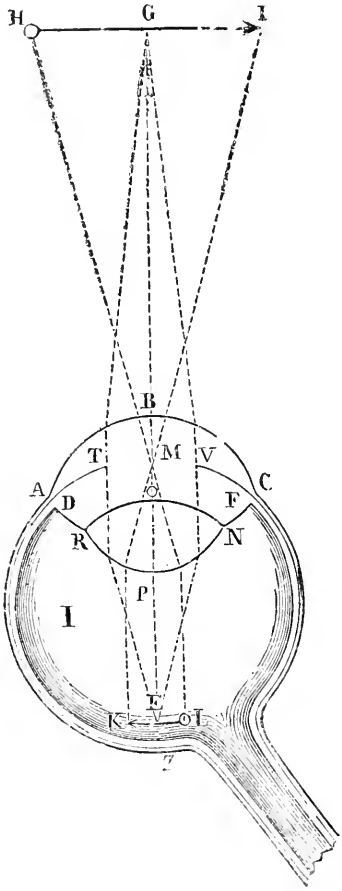
Contenant la description des parties dont l'œil est composé, et les principales raisons de leur construction pour servir à l'intelligence de ce qui est dit dans le premier livre, touchant les erreurs de la vue.

J'avais supposé, dans le premier livre, que le lecteur aurait du moins quelque légère connaissance de l'optique, ou qu'il voudrait bien s'en instruire en consultant quelque ouvrage sur cette matière, comme la *Dioptrique* de M. Descartes que je lui avais indiquée, car si les auteurs voulaient s'arrêter à expliquer les principes même les plus généraux de toutes les sciences qui ont rapport au sujet qu'ils traitent, et ne rien supposer de connu aux lecteurs, outre qu'ils ennuieraient et choqueraient même par là les savants, ils ne pourraient jamais rien appro-

[1] A la suite de ce mémoire il est juste de remarquer, en l'honneur de Malebranche, que c'est lui qui, en comparant ingénieusement les phénomènes lumineux aux phénomènes sonores, a posé en réalité les fondements du système des ondulations admis de nos jours et attribué au grand Huygens.

fondir, sans faire des ouvrages immenses. Ainsi j'avais cru être dispensé de redire ce que tant d'autres ont dit, et que l'on pouvait voir ailleurs, touchant la construction et l'usage des parties dont l'œil est composé. Cependant pour contenter ceux qui ne savent rien de l'optique, sans ennuyer ceux qui en sont instruits, j'ai cru devoir ajouter à la fin de ce volume ce qui suit. Car ceux qui ne savent pas l'optique, n'auront pas la peine de changer de livre pour entendre ce que je dis, des erreurs et des jugements naturels de la vue, peine légère, mais que le lecteur négligent ne prend pas volontiers, et les autres ne liront point ce qui apparemment ne peut rien leur apprendre. Au reste, je crois devoir avertir qu'il suffit de bien savoir comment on voit les objets, pour être en état de découvrir une infinité de vérités; non seulement de physique, mais encore de métaphysique, touchant la nature des idées, et la bonté, la généralité, la sagesse incompréhensibles de la Providence divine.

CONSTRUCTION DE L'ŒIL.



Il faut remarquer [1] avec soin toutes les particularités de la construction de l'œil, pour en comprendre les raisons que l'on verra dans la suite.

1. Si on coupait un œil par la moitié, en sorte que le plan coupant passât par le milieu de la prunelle et du nerf optique, et que les humeurs ne s'écoulassent point, il paraîtrait, comme il est représenté par cette figure; A B C Z est une peau dure et épaisse qui environne tout l'œil. Sa partie A B C se nomme la cornée [2], parce qu'elle est dure et transparente comme de la corne. Cette partie est beaucoup plus convexe que l'autre. La seconde peau qui se termine au trou de la prunelle T V, est plus déliée, on l'appelle l'uvée ou la choroïde. Elle tapisse, pour ainsi dire, la première peau en dedans, et elle y est fortement attachée en A et en C, par un ligament membraneux, qu'on nomme ciliaire. On nomme iris, la partie de cette peau qui est depuis D jusqu'en T, et depuis F jusqu'à V, et dont la surface convexe que l'on voit au travers de la cornée, est noire dans quelques-uns, bleue dans d'autres, ou parsemée de diverses couleurs. Mais la surface concave de l'iris et de la choroïde entière est toute noire dans l'homme, quoiqu'elle ne le soit pas dans plusieurs animaux. La troisième peau, appelée la rétine, tapisse tout le fond de l'œil, et suit la choroïde seulement jusqu'en D et en F.

2. La première peau de l'œil prend sa naissance [3] de la première peau du nerf optique L Y, qui tire la sienne de la première enveloppe du cerveau, qu'on nomme la dure mère. La seconde peau ou la choroïde, tire sa naissance de la seconde peau du nerf optique, qui tire la sienne de la seconde enveloppe du cerveau, qu'on nomme la pie mère. Et la rétine enfin tire la sienne de la moelle du nerf optique. Car ce n'est que l'épanouissement des petits filets dont la moelle de ce nerf est composée, qui joint avec quelques veines et quelques artères très déliées font ce tissu très délicat, qu'on nomme la rétine. Or ces petits filets renfermés sous les peaux du nerf optique, tirent leur naissance de la partie du cerveau qu'on nomme moelle allongée, et ne sont apparemment que la continuation des filets

[1] Voyez la 1re figure.
[2] Trois peaux qui enveloppent l'œil.
[3] Leur origine. (Notes de Malebranche.)

ou petits canaux dont cette moelle est composée, et par lesquels les esprits animaux se distribuent. Il faut remarquer que la rétine est de couleur blanche, et que le nerf optique est extrêmement gros, par rapport aux nerfs moteurs de l'œil, et contient par conséquent un très grand nombre de filets.

3. [1] Dans l'endroit marqué A D, il sort du ligament ciliaire, dont je viens de parler, quantité de petits filets fort noirs qui s'étendent jusqu'au cristallin R N, qui le tiennent dans la situation nécessaire pour voir distinctement les objets, c'est-à-dire, en sorte que la ligne B P, qui passe par le milieu du trou de la prunelle, soit perpendiculaire aux trois convexités ABC, RON, RPN, et pour d'autres raisons dont je parlerai.

4. [2] Il faut remarquer que le trou de la prunelle n'a point une grandeur déterminée. Il diminue quand les objets trop éclairés pourraient offenser la rétine, ou quand on regarde fixement un objet proche. De sorte que l'iris fait l'effet d'un petit muscle fort singulier, en ce que dans son mouvement il conserve toujours à la prunelle de l'homme une exacte rondeur Venons maintenant aux humeurs transparentes de l'œil.

5. [3] Il y en a trois fort claires ou transparentes, l'aqueuse, la cristalline, la vitrée. L'aqueuse remplit l'espace ABCNOR. Elle est fluide comme de l'eau, et fait par conséquent la même réfraction. La cristalline qui est environnée d'une peau fort déliée, remplit l'espace RONP. Elle est un peu gluante et dure à peu près comme le blanc d'un œuf dur, mais transparente comme du cristal. La vitrée occupe le reste de la capacité de l'œil, et sa consistance est semblable à celle du blanc d'œuf avant qu'il soit cuit. Comme les réfractions [4] augmentent d'ordinaire à proportion de la densité des corps transparents par lesquels passent les rayons de la lumière, celle que cause l'humeur aqueuse dans les rayons est la plus petite; celle du cristallin est la plus grande, et celle de la vitrée est plus petite que celle-ci, et plus grande que l'autre.

Si on conçoit maintenant que ce que représente la figure plane, j'excepte le nerf optique, et le trou par où il entre dans

[1] Ligaments ciliaires.
[2] La prunelle.
[3] Trois humeurs dans l'œil.
[4] Ci-dessous nomb. 13. (Notes de Malebranche.)

l'œil, fasse sur l'axe BE un demi tour, on aura une idée claire et complète du globe de l'œil, et de tout ce qu'il renferme de nécessaire à mon dessein. Mais, pour s'en fixer l'idée, il serait bon de se faire disséquer l'œil de quelque gros animal.

6. [1] A l'égard des dehors de l'œil, il n'y a proprement que les muscles qui les remuent et qui les compriment, dont il soit nécessaire que je dise ici quelque chose. Il n'y en a que six dans l'homme; quatre qu'on appelle droits, et deux obliques, qui sont tous attachés d'un côté aux os du fond de l'œil, et en partie à la peau extérieure du nerf optique, et de l'autre au globe de l'œil. Les quatre droits faisant une queue large et tendineuse vont droit s'attacher à la peau extérieure du globe de l'œil, et y composent une nouvelle peau. Ils servent certainement à tirer l'œil, l'un en haut, l'autre en bas, le troisième vers un coin de l'œil, et le dernier vers l'autre. Je crois qu'ils peuvent servir encore à d'autres usages dont je parlerai.

7. [2] Des deux obliques, le supérieur qui est le plus long et le plus étroit, prend son origine auprès de celle du muscle qui tire l'œil vers le haut et va d'abord vers le coin interne de l'œil, où il passe dans un cartilage attaché à l'os de la machoire par un ligament membraneux, lequel cartilage lui sert de poulie de retour. De là il retourne vers la partie supérieure de l'œil, et passant sous le même muscle qui tire l'œil vers le haut, il vient s'attacher proche de l'endroit de l'œil où est attaché le muscle qui le tire vers le coin externe. L'oblique inférieur opposé à l'autre, est attaché à l'os vers le coin externe de l'œil ; de là il passe par-dessous l'œil vers l'externe, et montant un peu, il vient s'attacher au globe de l'œil, auprès de l'endroit où est attaché l'oblique supérieur. Lorsqu'ils agissent tous deux et en même temps les quatre autres, et surtout celui de ces quatre qui est attaché le plus près de l'endroit de l'œil où sont attachés les deux obliques, ils compriment le globe de l'œil, par là ils éloignent le cristallin de la rétine autant qu'il est nécessaire pour voir distinctement de près. Car c'est une vérité géométriquement démontrée, qu'on ne peut voir distinctement de près et de loin sans qu'il arrive quelque changement dans les yeux,

[1] Six muscles de l'œil, quatre droits.
[2] Deux obliques. (Notes de Malebranche.)

ainsi que je le ferai voir. Il faut remarquer que ces six muscles ont chacun un petit nerf pour les mouvoir, car tout muscle sans nerf qui y répande des esprits animaux, est dans l'inaction.

La construction de l'œil est, je crois, suffisamment expliquée, mais les propriétés des parties qui le composent, ni celles de la lumière ne le sont pas, desquelles néanmoins il est nécessaire d'avoir quelque connaissance pour bien savoir comment on voit les objets, et pour avoir quelque légère idée de la sagesse infinie du Créateur dans la formation de nos yeux.

De la nature et des propriétés de la lumière.

8. Lorsqu'on allume un flambeau dans les ténèbres, on voit dans l'instant sa lumière de tous les endroits d'où on le regarde. Il faut conclure de là que la flamme de ce flambeau agit, et dans nos yeux et dans tous les espaces qu'elle éclaire. Or il est évident qu'elle n'agit pas immédiatement dans tous ces espaces. Car la flamme n'étant composée que des petites parties de la cire mises en mouvement, et n'en dissipant et n'en poussant au dehors à chaque instant qu'une partie infiniment petite, il est clair que cette petite partie ne peut pas remplir tout l'espace éclairé. Il faut donc concevoir que les petites parties de la cire étant enflammées, et par conséquent très agitées, pressent de tous côtés l'air subtil ou l'éther qui les environnent immédiatement, et celui-ci un autre, et ainsi de suite, jusqu'à nous ; et cela en un instant, parce que tout est plein, et qu'il ne peut y avoir naturellement de vide. Or cette pression que cause la flamme dans la matière subtile, ou plutôt l'assemblage d'un nombre comme infini de secousses ou de vibrations de pression, que cause dans l'air subtil le nombre infini des différentes parties de la flamme transmis jusqu'à nos yeux, et par eux à notre cerveau, excite en nous le sentiment de lumière et de blancheur, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. Car si dans un lieu obscur on se presse par secousses le coin de l'œil dans l'endroit où la rétine le tapisse intérieurement, on ne manquera pas de voir de la lumière du côté opposé à l'endroit pressé; ce qui prouve assez qu'une pression nouvelle, et plus grande que celle qui comprime la

rétine la nuit, ou les yeux étant fermés, excite le sentiment de la lumière.

9. [1] Je crois que les différentes vibrations de pression causent la diversité des couleurs, et j'ai tâché de le prouver dans cet [2] ouvrage : et je dis ici que l'assemblage des vibrations qui causent toutes les couleurs, tel qu'il se trouve dans le soleil, excite le sentiment de blancheur.

Car si après avoir pris [3] par le moyen d'un prisme de verre une image du soleil colorée de diverses couleurs, on met à sa place une loupe assez grande pour l'embrasser, toutes ces couleurs se mêlant au foyer de la loupe, cette image reçue sur du papier y paraîtra toute blanche, de colorée qu'elle était.

10. [4] On ne voit pas seulement les corps lumineux de tous côtés et en ligne droite ; on voit de la même manière tous les corps opaques, lorsqu'ils sont éclairés. D'où il suit que la lumière sur les objets qui ne la dissipent pas, ce que font les noirs, retombe sur l'air subtil qui les environne, et le represse de tous côtés, à cause que tout est plein et rempli d'un fluide, dont toutes les parties sont en mouvement. Mais, c'est là de la physique [5] dont il n'est pas temps de parler. J'appelle donc rayon de lumière ou simplement rayon, la ligne droite tirée de l'objet lumineux ou éclairé, par laquelle se transmet l'action qui le rend visible. Or puisqu'on voit les objets de tous côtés, il s'ensuit que chaque partie des objets renvoie en rond des rayons vers tous les côtés.

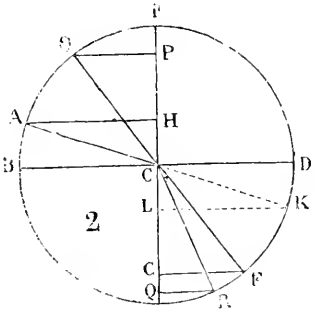
11. Pour avoir maintenant quelque idée de la dégradation de la lumière, ou de la diminution de sa force ou de sa pression sur la rétine, il faut observer que la lumière, que reçoivent les objets de chaque point d'un corps lumineux, diminue en raison des carrés de la distance de ces objets avec chaque point. La lumière que reçoit un écu, par exemple, lorsqu'il est à un pied d'une bougie, est à celle qu'il reçoit lorsqu'il en est éloigné de 20 pieds, comme 1 est à 400, carré de 20. Car l'ombre que fait un écu, mis à un pied d'un point lumineux, fait sur un

[1] Et celui des couleurs.
[2] Voyez l'éclaircissement sur la lumière et les couleurs.
[3] Voyez la 9e et la 10e expérience de l'optique de M. Newton, p. 12 et 157.
[4] Lumière réfléchie des objets.
[5] Voyez l'éclaircissement précédent. (Notes de Malebranche.)

mur qui en est à 20 pieds, une ombre 400 fois plus grande qu'un écu. Ainsi la lumière de cet écu à 20 pieds, n'est que la $\frac{1}{400}$ partie de la première lumière, c'est-à-dire, de celle qui est interceptée par l'écu distant d'un pied du point lumineux. Or cet écu éloigné de 20 pieds d'une bougie peut encore être vu de tous côtés, et ne le peut être que par l'action ou par la pression réfléchie de la quatre centième partie de la première lumière qu'il recevait, lorsqu'il n'était qu'à un pied de la bougie. Supposé donc qu'étant sur un fond noir, on le puisse encore bien voir à la distance de vingt pieds; quand le trou de la prunelle deviendrait aussi grand que l'écu, et que la seconde lumière ne se répandrait pas de tous côtés, mais seulement par l'espace que détermine environ la grandeur d'un écu, mis à un pied de distance du fond noir, il n'entrerait dans l'œil que la $\frac{1}{160000}$ partie de la première lumière. Or si le diamètre d'un écu est dix fois plus grand que celui du trou de la prunelle, il n'entrerait dans l'œil que la centième partie de la $\frac{1}{160000}$ partie c'est-à-dire la $\frac{1}{1600000}$ de la lumière reçue sur un écu mis à un pied de la bougie. Enfin il n'en entrerait dans l'œil que la deux centième partie de la seize millionième, si on en exclut la lumière réfléchie de l'écu, qui se répand de tous les autres côtés, supposé qu'on l'en pût voir à la distance de 20 pieds. Car la moitié d'une surface sphérique est égale à deux cercles qui coupent la sphère par son centre. Ainsi en supposant le rayon de la sphère d'un pied, et celui de la circonférence de l'écu de la dixième partie d'un pied, la moitié de la surface sphérique contiendrait deux cent fois celle de l'écu, puisque les cercles sont entre eux comme les carrés de leurs rayons. Cependant cette faible lumière est capable d'ébranler les fibres très délicates de la rétine, supposé que cet écu puisse être aperçu de tous côtés, à la distance de vingt pieds par la lumière qu'il réfléchit.

12. Pour découvrir aussi à peu près quelle peut être la délicatesse des fibres de la rétine, il n'y a qu'à attacher sur un fond noir, exposé au soleil, un petit papier d'une ligne en carré, et remarquer la distance dont on le peut voir, et faire

ensuite cette proportion. Comme la distance dont on le voit, est au diamètre de l'œil, qui est de six lignes ou environ, de même une ligne est au côté de l'image du papier qui est dans le fond de l'œil. Et carrant ce quatrième terme pour avoir le carré de cette image, on aura son espace, qu'on trouvera plusieurs centaines de millions de fois plus petit qu'une ligne carrée. J'entends par l'image du papier, l'endroit précis où se réunissent sur la rétine les rayons qu'il réfléchit; car il se peut faire que les fibres de la rétine où se fait la réunion des rayons, ébranlent quelque peu leurs voisines. Venons maintenant aux réfractions de la lumière.



13. Lorsqu'un rayon passe d'un milieu rare comme l'air dans un moins rare ou plus dense, comme le verre ou l'eau, il se détourne ou souffre réfraction en y entrant, mais lorsqu'il y est entré [1], il va en ligne droite jusqu'à ce qu'il en sorte. Si par exemple, il y avait de l'air au-dessus de la ligne B C D, et du verre au-dessous, et qu'un rayon allât de A vers C (quand je dis allât, qu'on entende toujours, tendît à aller ou pressât de A vers C) : il n'irait pas vers K, mais il se détournerait vers F, en entrant de l'air dans le verre. Dont la raison est que tout corps mû, ou qui tend à se mouvoir, va toujours en ligne droite lorsqu'il trouve de tous côtés une égale résistance, et qu'il se détourne toujours du côté où il en trouve le moins. Or le rayon en trouve moins dans le verre et dans les corps denses, que

[1] Voyez la 2e figure.

dans l'air et dans l'eau; on peut voir la raison que j'en donne dans le nombre XIX de l'éclaircissement précédent. Quand je dis dans le verre, j'entends dans les pores du verre, par où le rayon peut passer ou transmettre son action, et non dans le solide du verre où il s'éteint en les ébranlant quelque peu, ainsi que je l'ai expliqué ailleurs.

Ainsi le rayon A C trouvant moins de résistance à transmettre son action dans le verre que dans l'eau, et moins dans les pores de l'eau que dans l'air, il doit se rompre vers la ligne C G, perpendiculaire à B D, et faire l'angle G C F plus petit que l'angle L C K.

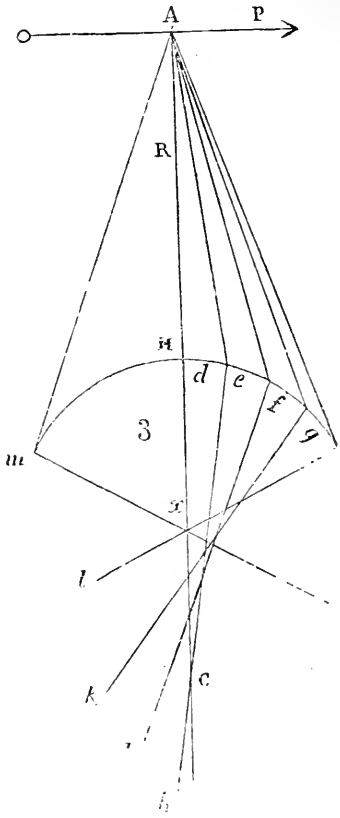
14. Les lignes K L et F G, tirées des points K et F, perpendiculairement sur P Q, qui coupe perpendiculairement la ligne B D, séparatrice des différents milieux; ces lignes, dis-je, K L, F G, sont appelées les sinus des deux angles L C K et G C F. Or comme l'angle L C K est égal à l'angle H C A, qu'on appelle l'angle d'incidence, son sinus A H, est égal au sinus L K. On exprime donc les réfractions que souffrent les rayons en passant d'un milieu dans un autre, par le rapport qui est entre les lignes A H et F G, qui sont les sinus des angles d'incidence et de réfraction. La réfraction que souffre, par exemple, un rayon qui passe de l'air dans le verre, étant comme trois à deux, le rayon A C passera par le point F, si le sinus G F est les deux tiers du sinus A H : et par la même raison si le rayon F C sortait du verre, et entrait en C dans l'air, il se détournerait vers A

15. La principale loi sur laquelle est fondée la dioptrique, est que les sinus de tous les angles d'incidence, quels qu'ils soient, plus ou moins obliques, ont tous chacun à leur sinus de réfraction le même rapport. Si, par exemple, un rayon part de tel point qu'on voudra au-dessus ou au-dessous du point A, et passe par le point C, comme par exemple, le rayon O C, il passera par le point R. Et le sinus O P de l'angle d'incidence sera au sinus Q R de l'angle de réfraction, comme 3 à 2, comme AH à G F. Il en est de même de tout autre rayon qui rencontre la surface au point C.

Ainsi quand on a connu par une expérience exacte la quantité de la réfraction d'un rayon quelconque qui passe d'un milieu dans un autre, on peut déterminer géométriquement les angles que tous les autres rayons doivent faire avec la ligne qui

coupe perpendiculairement la surface qui sépare ces milieux. Mais il suffit, par rapport à mon dessein, de savoir en général que les humeurs de l'œil étant plus denses que l'air, les rayons souffrent dans l'œil une réfraction qui les réunit sur l'axe, que la réfraction d'un rayon qui de l'air, entre dans l'humeur aqueuse, est à peu près comme 4 à 3; dans le cristallin, comme 3 à 2; dans l'humeur vitrée, comme 10 à 7 ou environ.

16. Quand plusieurs rayons partent d'un point lumineux ou éclairé, et passent de l'air dans un corps dense, dans un verre, par exemple, dont la surface est convexe, celui qui tombe perpendiculairement sur cette surface étant également pressé de tous côtés par l'air qui l'environne en entrant dans le verre, n'y souffre point de réfraction, mais tous les autres en souffrent, et d'autant plus qu'ils entrent dans le verre par un point plus éloigné du point H, de l'axe A H, parce que plus ils tombent obliquement sur la surface, ou sur la tangente qui passerait par le point où ils entrent dans le verre, plus ils sont détournés, puisque les sinus des angles d'incidence que font tous ces rayons avec les perpendiculaires à la surface, ont toujours le même rapport avec les sinus correspondants de leurs angles de réfraction.



17. [1] Par exemple, si le rayon A H tombe perpendiculairement sur une loupe ou verre convexe, il continuera son chemin en ligne droite, et passera par le centre de sa convexité. Si le rayon le plus proche du rayon A H, la coupe en *d*, ce rayon se détournera et ira couper l'axe en C, et ce point C sera ce qu'on appelle le point de concours des rayons proches de l'axe, et le

[1] Foyer de ces verres.

lieu de l'image de l'objet A P. Les autres rayons A *e*, A *f*, A *g*, deviendront *ei*, *fk*, *gl*. De manière que ceux qui seront entrés dans la loupe par les points les plus éloignés du point H, en seront les plus près lorsqu'ils couperont l'axe. La ligne qui passe par le point *d*, par exemple, qui est le plus proche de H, coupe l'axe H C, au point C, et ce point est plus éloigné de H que le point *x*, ou le point *g* des lignes, qui en entrant dans le verre, sont les plus éloignées de H. Or ces rayons qui n'entrent point dans la loupe, assez proches du point H, rendent confuse l'image des objets qui se peint au foyer de la loupe, et d'autant plus confuse qu'ils sont plus éloignés du point H, quoiqu'ils rendent cette image plus vive ou plus éclatante. Car si du point P proche de A de l'objet A P, on tirait une perpendiculaire sur la loupe entre A et *d*, et de ce même point P, des rayons semblables à ceux que l'on a tirés du point A, le rayon le plus proche de cette nouvelle perpendiculaire, après la réfraction, la couperait proche du point C de l'autre côté de l'axe A H C : Et le point où ce rayon couperait cette nouvelle perpendiculaire, serait le point de concours, qui répondrait au point P. Or les rayons tirés du point A, un peu plus éloignés de l'axe, que le rayon A *d*, qui le coupe au point C, passeraient aussi par ce même point de concours qui répond au point P, et qui est proche du point C. Ainsi quelques rayons tirés du point A, se mêleraient avec ceux du point P, et en troubleraient l'action. Ce que je viens de dire des rayons, tirés des points A et P, il faut le concevoir de tous ceux des autres points de l'objet, dont les rayons éloignés de leurs perpendiculaires, rendent l'image plus éclatante à la vérité, mais d'autant plus confuse qu'il y en entre davantage. D'un autre côté si on couvre la loupe, et qu'on n'y laisse qu'une fort petite ouverture ronde, pour exclure de l'entrée les rayons éloignés de l'axe, les petits cônes de lumière qui y passeront, ou l'assemblage de tous les rayons poussés de chaque point de l'objet, n'aura pas assez de vivacité et d'éclat pour rendre assez sensible l'image qu'ils formeront au foyer de la loupe. De sorte qu'afin que l'image des objets paraisse la plus distincte qu'il se puisse au foyer de la loupe et suffisamment éclairée pour être sensible, il faut que l'ouverture de la loupe ait une proportion déterminée avec la quantité de la lumière qui éclaire les objets dont partent les rayons; le tout

comparé avec la délicatesse de la vue de chaque personne. Car celui qui l'aura la plus délicate, n'ayant pas besoin de tant de lumière, l'image lui paraîtra plus distincte, si l'ouverture de la loupe est plus petite.

18. Je n'entreprends point de démontrer géométriquement le détail de tout ceci, de peur de fatiguer ceux qui n'aiment point la géométrie, et par le dégoût que je trouve moi-même à mesurer la longueur des lignes qui forment des triangles. Outre que ceux qui sont géomètres, savent bien ce que je pourrais dire après plusieurs autres, ou peuvent s'en instruire dans les livres qui traitent de la dioptrique. Mais ceux qui veulent s'assurer par l'expérience et d'une manière sensible de ce que je viens de dire, que les rayons éloignés de l'axe HC [1], comme A*g*, A *m*, se coupent sur l'axe A, après leur réfraction, plus près de H que les autres, ils n'ont qu'à couvrir entièrement une assez grande loupe de papier, après y avoir fait avec une épingle, quatre trous rangés en ligne droite, dont deux soient également et fort éloignés de l'axe, et répondent vers les bords de la loupe, et les deux autres assez proches de l'axe. Car ayant exposé cette loupe au soleil pour en recevoir la lumière sur un papier mis derrière, ils verront en reculant peu à peu ce papier de la loupe, que les rayons les plus éloignés s'approcheront plus vite et se croiseront plus tôt que les autres, et plus près du point H.

19. Pour s'assurer encore par l'expérience, qu'afin que les images que peignent à leur foyer les verres convexes, soient bien distinctes et assez vives, il faut un rapport déterminé de l'ouverture de la loupe, avec la quantité de lumière dont les objets représentés par l'image, sont éclairés; il n'y a qu'à prendre ce qu'on appelle un œil artificiel : c'est-à-dire, qu'il n'y a qu'à prendre un tuyau noirci en dedans, long par exemple de 3 ou 4 pouces, et au moins d'un pouce de diamètre; poser à un des bouts une loupe, et à l'autre au foyer de la loupe, un papier fort mince, ou un verre plan usé avec du sablon, et rendu mat et blanc. Car en donnant diverses ouvertures fort différentes à la loupe tournée, afin que l'expérience soit plus sensible, vers des objets éclairés du soleil, on verra qu'une très grande ouverture rend l'image représentée sur le papier,

[1] Figure 3.

plus éclatante, mais moins distincte, et qu'à proportion que le temps s'obscurcit, il faut augmenter l'ouverture.

20. Si l'objet A P, dont l'image est en C, où les rayons proches de l'axe le coupent après leur réfraction, s'éloignait de la loupe [1], l'image de cet objet avancerait toujours quelque peu vers H. Et si l'objet s'approchait vers la loupe, son image s'éloignerait toujours beaucoup de H. Il y a bien de la différence dans le mouvement de l'image, ou du point de concours des rayons, lorsque l'objet s'approche de la loupe, et lorsqu'il s'en éloigne. Car en supposant que l'objet s'éloigne et s'approche de la loupe d'un mouvement égal et uniforme, le mouvement de son image vers le point H, diminuera toujours, lorsque l'objet s'en éloigne et ne passera même jamais le point x, si ce point est le foyer de la loupe, c'est-à-dire, le point de concours des rayons parallèles à l'axe. Mais au contraire lorsque l'objet s'approche de la loupe, le mouvement de son image pour s'en éloigner, augmentera toujours à l'infini. De sorte que s'étant approché jusqu'au point qu'on appelle le foyer négatif de la loupe, c'est-à-dire au foyer pris de l'autre côté de la loupe; le point de concours des rayons proches, semblables au rayon A d, aura parcouru un espace infini; et ces rayons, après leur réfraction, seront parallèles à l'axe H C. Il suit de là que le lieu de l'image des objets éloignés de 100 toises, n'est pas sensiblement différent de celui de l'image des objets éloignés de 1000 toises, et celui-ci du lieu des images du soleil et des étoiles. Et au contraire il suit de là que le lieu de l'image d'un objet, qui est à deux pieds de la loupe, est fort différent de celui qui n'en est éloigné que d'un demi-pied, et que si la loupe avait un demi-pied de foyer, l'image après avoir parcouru un espace infini, serait dissipé.

21. Que si on veut savoir en particulier de combien est éloignée d'une loupe l'image de l'objet qui n'en est distant que d'un demi-pied, et ensuite de combien cette image s'approche de la même loupe, lorsqu'on en éloigne l'objet de deux pieds, afin de juger par ce moyen, combien il faut que la rétine s'approche du cristallin, pour voir distinctement les objets qui sont à un demi-pied et à deux pieds de distance. Il faut savoir cette proposition qu'on démontre dans la *Dioptrique* [2], et que voici :

[1] Voyez la 38e figure.
[2] On en trouvera la démonstration à la fin de ce volume. (Malebranche.)

Pour avoir le point de l'image qui correspond au point de l'objet, sur la ligne qui joint ces deux points, il faut faire cette proportion : Comme la distance de l'objet d'avec la loupe, moins le demi-diamètre de la convexité de la loupe, est à la distance entière de l'objet, de même le demi-diamètre de la convexité de la loupe, est à la distance cherchée de l'image. Ainsi supposé que les humeurs de l'œil fassent la même réfraction qu'une petite loupe également convexe des deux côtés, et dont le demi-diamètre de la convexité, soit de 6 lignes, et dont on néglige l'épaisseur du verre. On dira : comme 72 lignes moins 6 ou 66 lignes (qui valent un demi-pied distance de l'objet, moins le demi-diamètre de la convexité de la loupe, qui est de 6 lignes) est à 72 lignes : (distance entière de l'objet ;) de même 6 lignes est à la distance de l'image, qui est par conséquent $\frac{72\times6}{66}$ ou $\frac{72}{11}$. On fera ensuite cette autre proportion : comme 288 lignes, moins 6, ou 282 (qui valent 2 pieds, distance seconde de l'objet, moins le demi-diamètre (est à 288) distance entière :) de même 6 lignes est à la distance cherchée, qui est par conséquent $\frac{288\times6}{282}$ ou $\frac{288}{47}$ et retranchant de $\frac{72}{11}$ lignes, $\frac{288}{47}$, on trouvera que l'image de l'objet, lorsqu'il est à 2 pieds, est plus proche de la loupe d'un peu plus de $\frac{3}{7}$ de ligne, et qu'ainsi selon la supposition, peu exacte à la vérité, il faudrait que la rétine fût plus proche du cristallin de $\frac{3}{7}$ de ligne pour voir distinctement un objet à deux pieds, que pour le voir à un demi-pied de distance. Et on trouvera par la même opération que pour le voir à 3 pouces de distance, il faudrait que la rétine fût plus proche du cristallin d'environ une ligne et un quart.

Mais si l'on veut s'assurer d'une manière sensible que l'image des objets s'éloigne de la loupe quand les objets s'en approchent, et qu'elle s'en approche quand ils s'en éloignent, on se servira de l'œil artificiel, dont je suppose que le tuyau puisse en s'allongeant et se raccourcissant, éloigner ou approcher du verre

objectif, le verre mat, où se peignent les images des objets d dehors; et le changement de lieu de ces images sera d'autant plus sensible, que la ligne sera moins convexe. Mais il suffit qu'elle soit de 3 ou 4 pouces du foyer pour s'assurer par des expériences sensibles de ce que je viens de dire. Ces vérités de dioptrique supposées, examinons comment on voit les objets et les raisons de la construction admirable de l'organe de la vue.

La rétine est la principale partie de l'œil, car c'est par elle que la lumière transmet son action jusqu'au cerveau.

22. Il est clair par la construction de l'œil, et par les propriétés de la lumière, qu'on ne voit distinctement les objets que lorsque leurs images sont distinctes, c'est-à-dire lorsque les divers rayons qui partent de chaque point des objets se rassemblent exactement dans le fond de l'œil. Mais le fond de l'œil étant tapissé par la choroïde, aussi bien que par la rétine, il y a des personnes qui croient que c'est plutôt sur la choroïde que sur la rétine, que les rayons doivent se réunir, et que c'est sur elle ou par elle que se fait la vision. Ils apportent deux preuves principales de leur opinion.

La première preuve est fondée sur cette expérience: si l'on attache sur un fond noir ou obscur deux petits morceaux de papier blanc à la même hauteur, à trois ou quatre pieds de distance l'un de l'autre et que s'en étant reculé environ à trois fois autant de distance qu'il y en a entre ces deux papiers, on ferme un œil, le gauche, par exemple, et qu'on regarde fixement le papier qui est à gauche par l'œil droit, alors le papier qui est à droite disparaîtra. Or la raison pourquoi le papier qui est à droite disparaît, qui paraîtrait, si demeurant dans la même situation, on le mettait ailleurs, c'est que son image tombe précisément sur le trou de la choroïde, par où le nerf optique s'insinue dans l'œil pour y former la rétine. Ainsi, disent-ils, leurs rayons qui forment cette image qui disparaît, ne rencontrant point la choroïde et rencontrant la rétine, c'est la choroïde qui sert à la vision et non la retine.

La seconde preuve est que les corps noirs reçoivent les

rayons et que les blancs les réfléchissent. Or la choroïde est noire, et la rétine est blanche. Donc :

23. Je réponds à la première preuve, que l'expérience est vraie, et que l'image du papier qui disparaît, tombe précisément sur le trou où la choroïde donne passage au nerf optique. Car certainement les anatomistes qui placent l'entrée du nerf optique, directement opposée au trou de la prunelle, se trompent; cette entrée est quelque peu plus proche du coin interne de l'œil. Mais comme en cet endroit les filets du nerf optique s'épanouissent et s'évasent de tous côtés, pour s'étendre sur la choroïde, ils s'y arrangent comme un petit entonnoir recourbé; de sorte que les rayons de l'image, tombant obliquement sur ces filets, ils ne peuvent leur communiquer les secousses ou les vibrations nécessaires pour en exciter la sensation. Car, pour voir un objet distinctement, il faut que les rayons principaux de chaque point de cet objet, tombent perpendiculairement sur la rétine, afin qu'ils lui communiquent fortement leurs vibrations de pression, et aux esprits contenus dans leurs petits filets ou canaux dont elle est composée, de sorte que leur mouvement se puisse communiquer jusqu'à la principale partie du cerveau. Sans cette dernière communication, il n'arriverait point dans l'âme de sensations, parce que ce n'est pas l'œil mais l'âme qui voit; puisqu'on devient aveugle dès que quelque humeur bouche le nerf optique, quoiqu'il n'y ait rien de gâté dans l'œil, comme il arrive dans la goutte sereine.

J'ai supposé que les petits filets de la rétine étaient creux, remplis d'esprits animaux, et continus depuis le fond de l'œil jusqu'à la principale partie du cerveau, c'est-à-dire, jusqu'à celle dont les divers changements sont suivis des diverses sensations de l'âme. J'ai fait, dis-je, cette supposition, parce qu'elle me paraît la plus commode pour faire comprendre comment les vibrations de la lumière sur les filets de la rétine se communiquent jusqu'au cerveau. Car il est certain que si on pressait avec le doigt par secousses, un tuyau exactement plein d'eau, par un bout, il le serait de même à l'autre bout, et que le doigt serait repoussé. Mais si l'on appuyait le doigt sur un corps mou et allongé comme un boyau, quand le doigt aurait fait son trou il ne serait pas repoussé, et le mouvement du doigt ne se communiquerait point d'un bout à l'autre.

24. Je réponds donc à la seconde objection : Premièrement, que c'est justement à cause que la choroïde est noire et qu'elle amortit les vibrations de la lumière, qu'elle ne peut l'y transmettre jusqu'au cerveau; et au contraire que la rétine étant blanche, et repoussant les rayons qui l'ont pressée, il se fait la même vibration dans les esprits, contenus dans ses filets, que celle qui se fait dans les rayons de la lumière, comme dans l'exemple que je viens d'apporter d'un boyau rempli d'eau.

Je réponds, en second lieu, que la choroïde ne tirant sa naissance que de la pie-mère, qui ne pénètre point dans le cerveau, comme les filets du nerf optique, il n'y a nulle apparence qu'elle pût transmettre à la partie principale du cerveau les vibrations des rayons, quand même elle ne les amortirait pas. Il est donc certain que c'est la rétine qui reçoit et qui transmet jusqu'au cerveau l'action des rayons de la lumière réfléchie des objets, et que la choroïde n'est noire que pour recevoir et amortir quelques rayons inutiles, qui ayant pénétré la rétine, troubleraient ses vibrations s'ils étaient réfléchis et retombaient sur elle. Car il est évident que le dessous de l'iris et les ligaments ciliaires ne sont noirs que pour amortir les rayons qui réfléchissent de la rétine, et qui troubleraient la vision s'ils y retombaient confusément.

Cette vérité supposée, tâchons de découvrir en partie la sagesse infinie du Créateur, dans les moyens qu'il a pris pour exécuter la fin qu'il s'est proposée en donnant des yeux à l'homme, et en agissant en lui sans cesse d'une manière uniforme et constante, c'est-à-dire, en conséquence des lois générales, qui ont l'ordre de la nature.

De la sagesse de Dieu dans la construction des yeux.

25. Il est certain que ce n'est point l'âme qui cause en elle-même toutes les perceptions qu'elle a des objets qui l'environnent, dès qu'elle ouvre et tourne les yeux au milieu d'une campagne. Car outre qu'elle les voit alors sans le vouloir, elle n'a pas la moindre connaissance de la construction de ses yeux et de son cerveau, ni de rien de ce qui s'y passe. Il est encore certain que ce ne sont point les corps qui nous environnent, ni même notre cerveau qui agit dans notre âme. Car outre que

la matière, substance même purement passive, ne peut agir sur l'esprit, et qu'il n'y a nul rapport nécessaire entre quelques ébranlements de fibres du cerveau, produits par la lumière réfléchie des objets, et les perceptions que nous en avons, les mêmes ébranlements sont suivis de perceptions différentes, et les différents ébranlements sont accompagnés des mêmes perceptions, comme on le verra dans la suite. Et tout cela est réglé par des raisonnements qui dépendent d'une si grande connaissance de l'optique, et de tout ce qui se passe dans le corps, qu'il n'y a point d'intelligence qui les puisse faire dans l'instant même qu'on ouvre ou qu'on tourne les yeux. De sorte que quelque puissance qu'ait sur l'âme pour la modifier, je ne dis pas, le cerveau, mais une intelligence même, elle ne pourrait lui donner toutes les perceptions qu'elle a dans l'instant que ses yeux sont ouverts au milieu d'une campagne. En un mot, je suppose que c'est Dieu qui nous donne nos sensations. Mais comme Dieu doit toujours agir en Dieu, et que ses attributs demandent, qu'il agisse ordinairement d'une manière uniforme, et par des lois générales, sans quoi même il n'y aurait point d'ordre réglé dans la nature, ni de certitude dans la physique, il a établi la loi générale de l'union de l'âme et du corps. Cette loi ou cette volonté générale et efficace du Créateur est en général : Que les changements qui arrivent dans une certaine partie du cerveau soient accompagnés des sensations de l'âme, et que certains désirs de l'âme soient suivis du cours des esprits qui remuent certaines parties de son corps

26. Mais pour ne parler que de ce qui regarde la vue, Dieu par cette loi générale nous donne précisément toutes les perceptions des objets que nous nous donnerions à nous-mêmes, si nous avions une connaissance exacte, non seulement de ce qui se passe dans notre cerveau et dans nos yeux, mais encore de la situation et du mouvement de notre corps, si nous savions outre cela parfaitement l'optique et la géométrie, et que nous pussions sur ces connaissances actuelles, et non sur d'autres que nous aurions tirées d'ailleurs, faire en un instant une infinité de raisonnements exacts et agir en nous-mêmes dans le même instant, en conséquence de ces raisonnements, et nous donner toutes les différentes perceptions, soit distinctes, soit confuses, que nous avons des objets que nous voyons d'un coup

d'œil, perceptions de leur grandeur, de leur figure, de leur distance, de leur mouvement, ou de leur repos, et de toutes leurs diverses couleurs.

27. Il faut remarquer que j'ai exclu dans la supposition précédente, les connaissances que nous aurions tirées d'ailleurs, de ce qui se passe actuellement dans nos yeux, parce qu'en effet de telles connaissances n'influent point dans nos sensations, si elles ne changent rien dans notre cerveau. Par exemple, quoique je sache certainement que le soleil est plusieurs millions de fois plus grand que la lune, cependant je le vois à peu près de même grandeur; parce que son image sur la rétine est égale à celle de la lune, et que d'ailleurs il ne se passe rien dans mes yeux qui me puisse servir à découvrir la différence de leurs distances. Mais quoique l'image qui est sur ma rétine, d'un enfant que je vois à dix pieds de moi, soit égale à celle que j'ai d'un géant éloigné de trente, cependant je vois le géant 3 fois plus grand que l'enfant, parce qu'il se passe dans mes yeux quelque chose dont je puis me servir pour découvrir la différence de leur distance, comme est l'image des corps qui sont interposés entre moi et ces deux personnes, ou la diverse disposition de mes yeux lorsque je les fixe sur l'un et sur l'autre pour les voir distinctement, ou quelqu'un des autres moyens qui peuvent servir à découvrir la distance des objets, dont j'ai parlé dans le chapitre neuvième du premier livre. Ainsi sachant la distance qui est entre l'enfant et le géant; et ayant outre cela, selon la supposition, une connaissance parfaite de l'optique, qui m'apprend que les images des objets sur la rétine, doivent diminuer à proportion de leur éloignement, je me donne une perception du géant triple en hauteur de celle de l'enfant. La raison de tout ceci est que les yeux étant faits pour voir, il faut trouver dans les changements qui leur arrivent, et par eux, à la principale partie du cerveau, et non ailleurs, la cause occasionnelle qui détermine l'efficace de la volonté générale du Créateur à agir dans notre âme, et à nous faire voir les objets qui nous environnent. Examinons maintenant comment Dieu a disposé l'œil, pour avertir l'âme, qui saurait et pourrait tout ce que je viens de dire, afin qu'elle pût s'assurer de la présence et des diverses qualités des objets, par rapport aux besoins du corps et à la conservation de la vie.

28. Si à la place de la loupe de l'œil artificiel on y mettait un corps opaque, percé d'un petit trou, et qu'on le retournât vers des objets éclairés du soleil, on les verrait peints sur le verre mat, soit qu'on l'approchât ou le reculât de la petite ouverture. Mais si l'on dirigeait cet œil vers des objets peu éclairés, on ne les verrait point. Ainsi, supposé que les objets fussent en tout temps également et très fortement éclairés, aussi éclatants, de quelque couleur qu'ils fussent, que paraissent les corps blancs exposés au soleil, toute cette variété des humeurs qui remplissent le globe de l'œil serait inutile, si le trou de la prunelle n'était pas plus grand que la pointe d'une aiguille, et l'on aurait même cet avantage, qu'on pourrait voir les objets de fort près. Mais comme il est nécessaire que nous puissions apercevoir des objets de dix mille fois moins éclairés que ceux que nous pourrions voir, si le trou de la prunelle était si petit, Dieu a rempli le globe de l'œil de diverses humeurs, tellement situées, que mille rayons, semblables à celui qui passerait par le petit trou, viennent se réunir en un point sur la rétine, et par conséquent ils l'ébranlent autant ou environ que si l'objet était mille fois plus éclairé. Car tous [1] les rayons qui partent du point G se détournent vers l'axe GBE, en entrant dans l'humeur aqueuse, et de là dans le cristallin, et encore en sortant du cristallin pour entrer dans l'humeur vitrée, et se réunissent au point E, et ils y causent les mêmes vibrations de pression que celles qui sont au point G. De sorte que la même couleur qu'on voit au point G se voit sur l'image de l'objet au point E, comme on le peut voir dans un œil artificiel. Ainsi tous les rayons qui partant du point G, passent par le trou de la prunelle et se réunissent sur la rétine au point E, font comme deux cônes de lumière dont les sommets sont dans le même axe GE. Ce que je dis des rayons qui partent du point G, il faut le concevoir non seulement des points H et I, mais encore de tous les points de l'objet.

29. Mais lorsque le trou de la prunelle est trop grand, les rayons éloignés de l'axe GE, qui lorsqu'on est dans un lieu fort obscur, peuvent être utiles pour distinguer, quoique confusément les objets, rendent leur image confuse, lorsqu'ils sont

[1] Voyez la 1re figure.

fort éclairés, ainsi que je l'ai [1] prouvé. De sorte qu'il est nécessaire pour la perfection de l'organe de la vue que le trou de la prunelle diminue ou augmente à proportion que les objets sont plus ou moins éclairés, et même à proportion du désir qu'on a en les regardant de près, d'en distinguer les parties. Car lorsqu'ils sont fort éclairés, plus le trou de la prunelle est petit, plus l'image qui s'en peint sur la rétine est distincte. Cela était aussi nécessaire pour conserver la vue. Car si l'ouverture de la prunelle demeurait trop grande, lorsqu'on est obligé de regarder des objets trop éclatants, les rayons de ces objets réunis sur la rétine, en dissiperaient bientôt les fibres délicates, comme on voit que les rayons du soleil réunis par une loupe, brûlent ce que l'on expose à leur foyer; ou du moins ils diminueraient la délicatesse des fibres de la rétine de manière qu'on ne verrait plus rien dans un lieu obscur ou peu éclairé. Or ce changement d'ouverture de la prunelle dans les circonstances que je viens de dire, se remarque aisément, surtout dans les enfants. Ainsi Dieu a mis dans cette peau délicate de l'iris des ressorts tellement dépendants de l'action de la lumière sur le nerf optique, et de celle qui suit de l'intention qu'on a de voir distinctement les petites parties d'un objet proche de nous, qu'ils agissent en même temps en conformité; mais qu'ils agissent de manière que cette petite peau conserve toujours dans les yeux de l'homme une exacte rondeur dans ses diverses ouvertures. Et parce que cette peau de l'iris est trop délicate pour se faire un passage dans une humeur semblable à la vitrée et à la cristalline, Dieu la fait nager dans une humeur aussi fluide que l'eau, qui se sépare aisément, et qui se rejoint fort promptement.

30. Comme il est nécessaire que l'œil par rapport à ses usages soit fort mobile, et se puisse aisément tourner de tous côtés, Dieu lui a donné une figure ronde. Mais supposé qu'il fût partout d'une égale convexité ou que la convexité de la cornée ne fût guère différente de celle de la peau dure, si dans cette supposition le globe de l'œil n'était rempli que d'une seule humeur, fût-elle aussi dense ou d'une aussi grande réfraction que le verre, les rayons qui partent des objets n'y souffrant

[1] Ci-dessus, nombre 17.

qu'une réfraction, ne se réuniraient point sur la rétine, mais bien loin au delà. Outre que quand même ils pourraient s'y réunir, lorsqu'ils viendraient des objets éloignés, ils ne le pourraient pas s'ils partaient d'un objet proche de nous. Ainsi Dieu, pour hâter la réunion des rayons, et placer l'image des objets précisément sur la rétine, 1° il a donné à la cornée sous laquelle est l'humeur aqueuse une plus grande convexité qu'au reste du globe de l'œil, parce que les loupes les plus convexes réunissent plutôt que les autres les rayons qui les traversent ; 2° il a placé sous l'humeur aqueuse le cristallin qu'il a formé d'une matière plus dense, et dont la réfraction est plus grande que celle des autres humeurs, et de plus il lui a donné beaucoup plus de convexité, surtout en dessous où il touche l'humeur vitrée; 3° pour éloigner beaucoup de la rétine le cristallin, et donner l'espace nécessaire aux rayons qui en sortent convergents, de se réunir exactement sur la rétine, il a mis entre elle et le cristallin de l'humeur vitrée qui est plus abondante, et tient plus de place que les deux autres ensemble. Ainsi les rayons qui partent de chaque point visible d'un objet, souffrent pour se réunir exactement en autant de points sur la rétine, trois réfractions, qui toutes les rapprochent vers l'axe B E. La première en entrant dans l'humeur aqueuse, car celle qu'ils souffrent sur la cornée en entrant et en sortant ne doit point être comptée, la seconde en entrant dans le cristallin, et la troisième en sortant du cristallin; et cette dernière me paraît devoir être encore assez grande, à cause de la grande convexité du cristallin du côté que touche l'humeur vitrée.

31. Mais comme il est nécessaire pour la perfection de la vue, que nous puissions voir les objets proches et ceux qui sont éloignés, et qu'il n'est pas possible que les rayons qui partent d'un objet en différentes distances, se rassemblent exactement sur la rétine, ainsi que je l'ai prouvé, Dieu a placé le cristallin, dont la réfraction est la plus grande entre les autres humeurs, et suspendu de manière par les ligaments ciliaires qu'il peut s'éloigner quelque peu de la rétine, lorsque les objets sont trop proches pour être vus distinctement. Et voici comme il me paraît que cela s'exécute :

Lorsque le cristallin est dans la distance ordinaire de la rétine, et propre pour voir les objets à une distance médiocre,

et que l'envie prend de regarder de fort près quelque objet très petit, une mouche, par exemple, pour en distinguer les parties, alors les quatre muscles droits également tendus tiennent le globe de l'œil dans une situation fixe; et les deux obliques qui l'environnent étant aussi tendus, ils le compriment. Car il faut se souvenir qu'ils sont attachés tous deux l'un auprès de l'autre au globe de l'œil d'un côté, et de l'autre à l'os vers le coin interne de l'œil. Il est vrai que l'oblique supérieur est attaché à l'os bien loin du coin interne, mais la poulie de retour par laquelle il passe étant attachée par un ligament membraneux au coin interne de l'œil, on peut regarder ce muscle comme y étant attaché. Ces deux muscles obliques par leurs tensions contraires, comprimant donc le globe de l'œil qu'ils environnent, ils pressent quelque peu l'humeur vitrée, laquelle pousse en avant le cristallin, et peut-être même la rétine en arrière. Quand le cristallin avance, les ligaments ciliaires qui tendaient vers lui en ligne droite, se courbent quelque peu du côté de l'humeur vitrée pour deux raisons. La première, parce que le cristallin s'avançant, il s'approche d'une circonférence du globe de l'œil plus étroite, ce qui relâche les ligaments ciliaires : la seconde, parce que le cristallin pressant l'humeur aqueuse, elle presse elle-même de tous côtés pour se faire place, et son action retombe sur ce qui lui résiste le moins, c'est-à-dire, sur les ligaments ciliaires relâchés; ainsi elle les courbe tout à l'entour du cristallin, et elle se loge dans l'espace que lui laisse leur courbure. Il y a aussi bien de l'apparence que la cornée prête quelque peu par la compression de l'humeur aqueuse. La distance du cristallin à la rétine, est donc suffisamment augmentée pour voir distinctement un objet fort près durant tout le temps que les muscles compriment fortement le globe de l'œil. Mais dès qu'ils cessent de le comprimer, il reprend nécessairement sa sphéricité, et par conséquent toutes les humeurs leur situation ordinaire. Voilà, je crois, le changement qui arrive aux yeux lorsqu'on force sa vue et qu'on veut voir de fort près de petits objets.

32. Il est vrai que si le cristallin pouvait changer de figure par la contraction et le relâchement des ligaments ciliaires, s'il pouvait augmenter sa convexité lorsque les objets s'approchent, et la diminuer à proportion qu'ils s'éloignent, ce

serait un autre moyen de faire tomber l'image des objets précisément sur la rétine. Mais ce second moyen ne me paraît pas praticable, parce que le cristallin est assez dur et gluant, et n'a nulle fluidité. De sorte qu'il ne peut pas changer à tout moment de figure. Ainsi il n'est pas possible qu'il augmente sa convexité par le relâchement des ligaments ciliaires, et qu'il la diminue par leur contraction. Ces ligaments ne servent qu'à le tenir en telle situation entre les autres humeurs, que l'axe des deux convexités dont il est composé, passe toujours par le milieu de la prunelle. Or comme il est nécessaire, afin que les images des objets proches ou éloignés tombent précisément sur la rétine, ou que le cristallin change de convexité en demeurant dans la même place, ou qu'il change de place, qu'il s'approche ou qu'il s'éloigne de la rétine, sa convexité demeurant la même, il s'ensuit que le premier moyen que j'ai expliqué est le véritable, et celui qui se pratique. En effet lorsqu'on force sa vue pour voir de fort près un petit objet, on sent l'effort des muscles qui compriment les yeux, et qui fait même de la peine à ceux-là principalement qui n'ont point pris l'habitude de regarder de près de petits objets. Il me paraît même certain que la poulie de retour n'a été faite et placée où elle est, que pour soulager le muscle dans la compression exacte ou toujours égale qu'il est nécessaire qu'il soutienne, afin qu'on puisse voir distinctement un objet très proche pendant longtemps, ce qui est nécessaire pour la plus grande perfection de la vue.

33. Pour bien comprendre ceci, il faut savoir : 1° que la quantité des rayons qui entre dans l'œil augmente en raison réciproque des carrés de ses diverses distances, et que si un objet est par exemple à trois pouces de l'œil, il y entre 9 fois plus de rayons que s'il en était éloigné d'un seul ; 2° que comme il ne faut qu'une quantité déterminée de rayons pour ébranler suffisamment la rétine et faire voir les objets, l'ouverture de la prunelle pourrait diminuer à proportion que les rayons augmentent ; 3° que plus l'ouverture est petite, plus l'image de l'objet est distincte, parce qu'il entre dans l'œil moins de rayons éloignés de l'axe qui la rendent confuse. D'où il faut conclure que pour bien distinguer les petites parties des objets, il faut les regarder de près le plus que cela est possible. Mais on ne

peut les voir de fort près qu'en forçant sa vue, et qu'en éloignant le cristallin de la rétine par la compression du globe de l'œil. Or son enveloppe étant dure et faisant ressort, elle résiste sans cesse au muscle qui la comprime; et pour peu que ce muscle ne fût pas également tendu dans l'endroit où il est attaché à cette enveloppe, il arriverait aussitôt de l'inégalité dans la distance qui est entre le cristallin et la rétine, et par conséquent aussi dans la netteté de l'image et dans la perception de l'objet. Comment faire donc pour rendre la vision aussi parfaite qu'elle le doit être par rapport à nos besoins? Le voici : Comme il est difficile qu'un muscle fort tendu conserve longtemps précisément une égale tension, Dieu, pour soulager le muscle qui comprime l'œil, et rendre insensibles les petites inégalités de sa tension, le fait passer par ce cartilage qu'on appelle la poulie, afin que le frottement du muscle contre le cartilage résiste en partie à l'action du ressort de l'enveloppe de l'œil. Par exemple, si j'avais un corps fort pesant attaché au bout d'une corde, et que je voulusse le tenir longtemps élevé de terre, et toujours précisément à la même hauteur, par une tension toujours égale des muscles de mon bras, certainement je me lasserais bientôt, et je ne réussirais pas à le tenir précisément à la même hauteur. Mais j'y réussirais aisément, et je me lasserais beaucoup moins, si je faisais passer la corde par un anneau attaché ferme à quelque endroit, et si je tirais ensuite la corde de haut en bas, car son frottement contre l'anneau me soulagerait et m'aiderait à tenir en arrêt ce corps pesant et toujours à la même hauteur. Il me paraît donc certain que le principal usage de la poulie est de soulager le muscle oblique supérieur dans son action contre le ressort de la peau dure de l'œil qu'il comprime, et qu'il doit toujours également comprimer, afin qu'on puisse voir les objets proches également bien et sans interruption.

Au reste, il me paraît certain que le principal usage des muscles obliques n'est point de faire tourner l'œil de la manière dont on voit qu'il tourne, car le globe de l'œil ne tourne point du tout sur son axe propre. Si cela était, les muscles obliques pourraient seuls le faire tourner; mais cela n'est pas, et n'est pas possible, et serait même inutile. Or ce tournoiement des yeux tel qu'on le voit, se peut faire aisément par l'action suc-

cessive des muscles droits. En effet quand on tourne les yeux en rond, on sent fort bien que ce tournoiement n'est point uniforme tel qu'il serait si c'était l'effet unique des muscles obliques qui les environnent, mais qu'il se fait par des petites secousses qui marquent l'action successive des différents muscles.

34. On me dira peut-être que l'envoloppe de l'œil est trop dure pour obéir à l'effort des muscles de l'œil ; mais la réponse est aisée. Car lorsqu'elle est trop dure, on ne peut rien voir de près bien distinctement ; et c'est ce qui arrive aux vieillards, à qui l'âge a rendu cette peau trop dure. Mais ces mêmes vieillards, quand ils étaient jeunes voyaient également bien et de près et de loin; mais l'enveloppe de leurs yeux étant devenue inflexible, les muscles n'y peuvent plus rien changer. Ainsi il faut que les vieillards aient recours au second moyen, et que ne pouvant augmenter la convexité du cristallin, ils se servent pour voir de près, de lunettes convexes qui hâtent la réunion des rayons, et la fassent tomber précisément sur la rétine. Au reste, pour peu que l'humeur vitrée soit comprimée, elle doit, à cause qu'elle est abondante, éloigner notablement de la rétine le cristallin, dans la situation où il est, et suspendu en équilibre entre les deux autres humeurs. Quand je dis que la compression de l'humeur vitrée doit éloigner notablement de la rétine le cristallin, je l'entends par rapport au changement très petit de la peau de l'œil. J'entends que cette compression éloigne le cristallin suffisamment, afin que les rayons qui partent d'un objet distant, par exemple, d'un demi-pied, se rassemblent exactement sur la rétine. Or la différence qui est entre la distance où le cristallin doit être de la rétine, pour y réunir les rayons qui partent des objets infiniment éloignés, des étoiles, par exemple, et la distance nécessaire pour y réunir les rayons, qui partent d'un objet qui n'est éloigné des yeux que d'un demi-pied, est très petite. Elle ne va qu'à six onzièmes de ligne selon la comparaison que j ai faite [1] du cristallin avec une loupe de six lignes de foyer. Et elle ne va qu'environ à un cinquième de ligne, si on compare la réfraction des humeurs de l'œil à celle d'une loupe de quatre lignes de foyer. Ainsi pour peu que les muscles qui compriment l'œil, agissent sur l'humeur vitrée, ils

[1] Nombre 21.

peuvent suffisamment éloigner le cristallin de la rétine, pour faire que les rayons des objets éloignés depuis un demi-pied jusqu'à l'infini, s'y puissent réunir.

Réflexion sur la sagesse infinie de Dieu, qui paraît non seulement dans l'excellence de ses ouvrages, mais beaucoup plus dans la simplicité des voies par lesquelles il les construit.

35. Voilà les principales raisons de la composition des yeux, et de la disposition des humeurs transparentes qu'ils renferment. Or pour peu qu'on y fasse réflexion, on voit évidemment que Dieu les a formés par rapport aux propriétés de la lumière, ou par rapport à l'action de la matière éthérée, dont il est aussi l'auteur et le moteur ; afin qu'agissant sans cesse dans le monde d'une manière uniforme et constante par la loi générale des communications des mouvements (car la transmission des rayons et leurs différentes réfractions en est une suite), et dans nos âmes par la loi générale de leur union avec nos corps, c'est-à-dire en conséquence de ce qui arrive à notre cerveau par nos yeux, nous fussions suffisamment avertis pour le bien de la société et la conservation de la vie, de la présence et de la différence de tous les objets qui nous environnent. On voit que celui qui a formé les yeux a fait tout le reste, que celui qui a trouvé le secret de transmettre en un instant en ligne droite et de tous côtés, des rayons produits ou réfléchis des objets lumineux ou éclairés, des rayons, dis-je, de différente espèce, et qui se croisent néanmoins sans cesse, sans jamais se confondre, avait en vue de former les yeux tels, que par le moyen de ces rayons, il pût, agissant en nous d'une manière uniforme, comme dans tout ce qui nous environne, nous lier avec ses autres ouvrages, et nous en faire admirer l'ordre, les beautés, la grandeur. On voit, en un mot, que c'est la même sagesse qui a tout réglé, la même puissance qui a tout produit, la même providence qui conserve tout.

36. Mais si la sagesse de Dieu qui paraît dans le peu qui nous est connu de la construction des yeux, nous surprend, de quel étonnement ne serions-nous point frappés, si nous pouvions suivre les petits filets du nerf optique jusque dans le cerveau et voir ce qui se passe dans sa partie principale ? Ces filets d'une

délicatesse qu'on imagine avec peine, et très légèrement ébranlés par la lumière réfléchie des objets, ne peuvent pas sans doute produire par eux-mêmes dans notre corps tous les mouvements qu'ils y excitent ; mais quels sont les ressorts qu'ils débandent dans le cerveau, ou plutôt comment peuvent-ils déterminer les esprits qui y sont contenus à se répandre dans le corps pour y produire les mouvements différents que demande la différence des objets ? Ce sont ces petits filets ébranlés qui règlent l'épanchement des esprits animaux dans nos membres ; car nous sentons bien que cela se fait en nous sans nous ; comment donc les font-ils couler dans un membre plutôt que dans un autre, tantôt lentement et fort peu, et tantôt prompt ment et abondamment, et ordinairement par rapport au bien du corps ?

Lorsqu'une pierre, par exemple, est poussée vers moi en ligne droite, l'image de cette pierre qui est sur ma rétine augmente promptement à proportion de sa vitesse, et elle n'y change point de place ou que très peu. Comment les filets de cette image continués jusqu'au cerveau peuvent-ils pousser ou déterminer les esprits avec assez de promptitude et d'abondance, pour me faire tourner et pencher la tête dans l'instant? Ce n'est point précisément l'image d'une pierre qui me fait tourner la tête, ce n'est point non plus l'augmentation prompte de son image, si elle change de place dans mes yeux, comme lorsque cette pierre ne vient point directement vers moi. C'est donc l'augmentation prompte de son image, jointe avec l'ébranlement des mêmes fibres de ma rétine, qui me fait machinalement pencher et tourner la tête pour éviter le coup ; mais quels sont les ressorts par lesquels cela s'exécute et une infinité de semblables effets, c'est ce que les hommes ne comprendront jamais.

37. Si au lieu de suivre le nerf optique jusqu'à la partie principale du cerveau, à laquelle ont rapport toutes les parties de notre corps, nous retournons sur nos pas, et que nous tâchions de découvrir quelque chose dans les moyens dont Dieu se sert pour former, nourrir, conserver les parties dont nos yeux sont composés, ne sentirions-nous pas en tout cela les profondeurs de la sagesse du Créateur? Comment sont construits ces petits vaisseaux qui choisissent, entre les diverses parties dont le sang est composé, celles qui sont propres à don-

ner passage à la lumière, pour les répandre ensuite dans les humeurs transparentes, et ceux qui séparent cette humeur noire propre à en amortir les rayons, et qui vont l'attacher de telle manière aux ligaments ciliaires et au-dessous de l'iris, que les humeurs qui la touchent ne peuvent l'en séparer ni la dissoudre? Comment ces petits vaisseaux choisissent-ils dans le sang des liqueurs de différentes consistances, de forts fluides pour l'humeur aqueuse, de propres à devenir fermes pour le cristallin, et d'autres enfin d'une consistance médiocre pour l'humeur vitrée? Comment les distribuent-ils également dans chaque œil, et rendent-ils le cristallin également convexe? Car quand il arrive que l'un des deux est plus convexe que l'autre, on voit de cet œil les objets plus petits et de plus près que de l'autre, comment tout cela s'exécute-t-il, et une infinité de semblables effets? Certainement l'esprit sent, pour ainsi dire, l'infini dans l'art immuable du Créateur, mais il n'en peut comprendre que ce qui est à sa portée.

38. Il est vrai qu'il y a peu de personnes, et peut-être n'y en a-t-il point qui n'aient dans les yeux quelque petit défaut; mais il est très rare d'en trouver qui en aient de considérables, et à qui il manque quelque partie essentielle à la vision. Or quand on connaît la vraie cause de ces défauts, bien loin que cela diminue la haute idée qu'on doit avoir de la sagesse du Créateur, que l'esprit se trouve par là dans un point de vue, d'où il découvre qu'elle n'a point de bornes. Pour bien comprendre ceci, il faut savoir qu'il n'est pas possible que des corps organisés en mille manières, par rapport à des fins particulières, se construisent par les lois générales de la communication des mouvements, qui dépendent de celle-ci, que tout corps est mû à proportion de la force qui le pousse, et du côté vers lequel elle le pousse, et que tout l'usage qui se peut tirer de ces lois, par rapport aux corps organisés, est de développer et de faire croître les parties dont sont composés les embryons ou les graines des animaux ou des plantes. Tous ceux qui ont quelque connaissance de l'anatomie et qui ont remarqué le nombre prodigieux des parties d'un animal, les liaisons de ces parties les unes avec les autres; et les divers usages auxquels ils sont destinés, jugeront sans doute que le choc des corps peut bien détruire les corps vivants; mais qu'il n'est pas propre à en

construire les divers organes, d'où il est aisé de conclure que Dieu, qui par sa Providence ordinaire, gouverne les êtres matériels en conséquence des lois du mouvement, a formé dès le commencement du monde dans nos premiers parents, tous les hommes qui en devaient naître, qu'il a fait la même chose dans les animaux et dans les plantes, et que par là il leur a donné la fécondité et le pouvoir de produire leurs semblables. Il ne faut pas néanmoins conclure de ce que je viens de dire, que les hommes d'aujourd'hui, eussent au temps d'Adam, dans leur petitesse indéfinie, la même proportion de leurs membres qu'ils ont maintenant; mais seulement qu'alors ils étaient tels qu'en conséquence des lois du mouvement, ils pouvaient croître peu à peu, pendant six mille ans, pour devenir aujourd'hui tels que nous les voyons. Car si ces petits embryons, ou plutôt ces embryons d'embryons, etc., n'avaient point eu de cristallin, par exemple, ou de nerf optique, ou cette poulie de retour dont j'ai parlé, ou les premiers rudiments de ces parties toutes destinées à la même fin, il est évident que les lois générales du mouvement n'auraient jamais pu les construire.

39. Il me paraît donc certain que Dieu a formé d'abord par des volontés particulières, l'homme, et toutes les natures différentes d'animaux et de plantes [1], et en même temps dans chacune d'elles de quoi perpétuer leur espèce, et en même temps aussi par des volontés particulières (car cela ne se pouvait autrement, avant le choc des corps), tellement réglé les premiers mouvements de la matière, qu'en suivant dans la suite des temps de cette loi simple et générale, que tout corps soit mû à proportion et du côté qu'il est plus poussé, les petits embryons pussent peu à peu croître et se développer. En effet nous ne voyons point que Dieu fasse maintenant des animaux et des plantes de nouvelle espèce, et nous voyons tous les jours que les derniers naissent des premiers; car on est aujourd'hui désabusé de cette bizarre pensée que les insectes naissent de la pourriture; insectes où il y a souvent plus de parties organiques, et où il paraît plus d'art, que dans les gros animaux. Mainte-

[1] Dans le *Traité de la formation du fœtus*, Descartes avait poussé le mécanisme jusqu'à cette formation elle-même. Malebranche ne le suit pas jusque-là. Il fait dépendre des volontés particulières de Dieu et non de l'action des lois générales du mouvement, l'origine de l'homme et des animaux.

nant Dieu se repose, comme nous l'apprend l'Écriture, non qu'il cesse d'agir, car la même Écriture nous apprend qu'il agit sans cesse; mais c'est qu'il ne fait plus que suivre les lois générales qu'il a établies. Or c'est une suite des lois des mouvements; lois, selon lesquelles Dieu dans sa Providence ordinaire, agit et doit agir sur la matière, que les petits embryons qui ne peuvent être que matériels, croissent et se développent depuis six mille ans, et par conséquent c'est une suite de ces lois, que tel ait la vue courte ou le cristallin trop convexe pour voir les objets éloignés. Laissant donc à part tous ceux qui ont bonne vue, pourquoi celui-ci a-t-il le cristallin trop convexe? c'est que Dieu n'a pas formé ses yeux tels qu'ils sont aujourd'hui par une volonté particulière. C'est qu'il y a six mille ans qu'ils sont faits, et qu'il les a emmenés peu à peu à l'état où ils sont par l'efficace d'une loi ou d'une volonté générale, si simple qu'elle paraît plus propre à détruire, qu'à former un organe aussi merveilleux qu'est celui de la vue. Car en effet c'est par cette loi générale que nos yeux et nos corps mêmes se détruisent, comme c'est aussi par elle qu'ils croissent et se développent; après néanmoins que Dieu les a créés et préparés à recevoir par elle leur accroissement. Mais si Dieu avait formé les yeux de cet homme par une volonté particulière, afin qu'il vit bien de loin, certainement il serait sans ce défaut, il serait parfait, comme tout ce que Dieu créa au commencement du monde; car alors tous ses ouvrages étaient dans la dernière perfection, ainsi que nous l'apprend l'Écriture [1], aussi bien que la raison. « Viditque Deus cuncta quæ fecerat et erant valdè bona. »

40. La connaissance de la cause du défaut dont je viens de parler, élève donc l'esprit et le place, pour ainsi dire dans un point de vue, d'où la sagesse du Créateur paraît si éclatante et si profonde, qu'elle éblouit et qu'on s'y perd. Car enfin il n'est pas possible d'imaginer la petitesse effroyable des parties primitives de nos yeux au temps de leur création, encore moins leur configuration et leur arrangement, encore beaucoup moins comment s'est fait leur accroissement et leur développement dans la suite des années par l'efficace de cette loi si simple, que tout corps est mû à proportion et du côté vers lequel il est

[1] Genèse, ch. I.

plus poussé. Le cristallin de tel homme est devenu un peu trop convexe ; c'est un défaut, j'en conviens. Mais les lois générales dans différentes circonstances ne peuvent pas produire les mêmes effets. Ces lois sont établies le plus sagement qui se puisse, lorsque leur fécondité répond à leur simplicité, c'est-à-dire, lorsque le rapport de leur simplicité avec l'excellence de l'ouvrage qu'elles exécutent, exprime le plus parfaitement qu'il se puisse, les attributs du Créateur. Car Dieu ne veut pas seulement s'honorer par l'excellence de son ouvrage, mais aussi par la sagesse de ses voies. S'il n'avait en vue que l'excellence de l'ouvrage, auquel se déterminerait-il pour s'honorer parfaitement, lui qui en peut faire de plus parfaits les uns que les autres à l'infini ? Mais il agit le plus sagement qu'il se puisse, ou de la manière la plus digne de ses attributs, dans l'ordre desquels il trouvait sa loi et tous ses motifs ; attributs qu'il ne peut démentir ni négliger, car il les aime invinciblement, puisque sa volonté n'est que l'amour qu'il leur porte ; il agit, dis-je, le mieux qui se puisse, lorsque de tous les ouvrages possibles, il se détermine à faire, non le plus parfait dans toutes ses parties, mais celui, qui joint avec les voies par lesquelles il a été produit exprime le plus parfaitement ses attributs. Ainsi quoiqu'il se trouve quelques défauts dans les yeux de quelques particuliers, Dieu seul en est l'auteur. Et pour en rendre raison, recourir à une nature aveugle, à des formes plastiques, à l'âme de la mère ou à celle de ceux qui ont ces défauts, par respect pour le Créateur, l'intention est bonne, mais c'est se former des chimères. Il vaudrait mieux croire, ou que ces défauts des particuliers contribuent à la perfection de tout l'ouvrage, ou que Dieu s'en sert toujours pour le bien de ceux-mêmes qui les ont [1].

41. Lorsque nous consultons fort attentivement l'idée de l'être infiniment parfait, nous voyons bien que sa conduite, aussi bien que son essence, doit être infiniment différente de la nôtre. Mais lorsque ces moments d'une sérieuse attention sont passés, nous le faisons et penser et agir, comme nous sentons que nous penserions et que nous agirions nous-mêmes ; car l'idée de la

[1] C'est le principe de la simplicité des voies qui tient une si grande place dans sa théorie de la Providence et sa polémique contre Arnauld.

divinité ne se faisant pas sentir, elle s'éclipse ou s'obscurcit aisément ; mais l'âme est toujours présente à elle-même, elle se sent toujours. Voilà pourquoi elle est portée à humaniser toutes choses et la divinité même. Voilà pourquoi les uns s'imaginent que Dieu fait tout par des volontés particulières ; les autres, qu'il se décharge du soin du gouvernement du monde, ou sur les Anges, ou sur des êtres imaginaires. Ceux-ci veulent que Dieu ait donné d'abord à chaque créature une puissance réelle, et outre cela à quelques-unes des connaissances, qu'ils nomment connaissances d'instinct, pour les rabaisser, et qui néanmoins sont souvent telles que personne ne peut parvenir à en avoir de semblables ; et que cela fait, Dieu demeure en repos et ne se mêle plus de rien. Et ceux-là plus religieux, mais à peu près dans les mêmes sentiments, soutiennent avec raison que Dieu agit sans cesse, mais que toute son action dans la Providence ordinaire, n'est que le concours simultané, sans lequel les causes secondes ne peuvent rien faire. Je ne dis ceci qu'afin qu'on se mette bien dans l'esprit que, pour ne pas rendre humaine la Providence divine, erreur capitale, et la source d'une infinité d'autres très dangereuses, il faut consulter avec toute l'attention dont on est capable, l'idée de l'être infiniment parfait, et lui attribuer celle qui porte le plus le caractère d'une sagesse infinie; et que par là chacun puisse se répondre à soi-même sur les difficultés qui peuvent naître contre mes sentiments, du penchant qu'on a naturellement à humaniser toutes choses.

42. J'avoue que l'imagination est effrayée de la petitesse indéfinie où devaient être au temps d'Adam, non seulement nos corps, mais les parties organiques de nos corps, dont il y en a même aujourd'hui, qu'elles sont entièrement développées, de si petites, qu'elles échappent à la vue. Et comme il y a des graines et des insectes qu'on ne peut voir qu'avec de bons microscopes, l'imagination se révolte encore davantage, et la raison même s'étonne quand on prend la plume et qu'on calcule ce qu'ils étaient il y a six mille ans, ou comment ils contiennent ceux qui naîtront d'eux jusques à la fin des siècles. Mais la raison se rassure lorsqu'on est convaincu, par la géométrie d'un côté, que la matière est divisible à l'infini, et de l'autre, par la foi et par la raison même, que la sagesse de Dieu n'a point de

bornes. En effet, je suis persuadé que Dieu, qui pouvait sans doute créer une infinité de substances de différente nature, puisque son essence étant infinie, elle est participable en une infinité de manières, a choisi, outre les esprits, qu'il a faits pour jouir de lui, la matière, parce qu'il a voulu un sujet divisible à l'infini pour correspondre à sa sagesse inépuisable, un sujet qui par son essence ne pût point mettre de bornes à l'exercice de son art et de sa puissance ; et que si la matière se réduisait à rien, par la division de ses parties, ou à une partie indivisible, et que par là elle fût capable d'arrêter le cours simple et fécond de la Providence, il ne l'aurait jamais tirée du néant. Quoi qu'il en soit, il me paraît évident que l'idée abrégée [1] que je viens de donner de la conduite de Dieu, porte davantage le caractère d'une sagesse infinie que celle qu'on s'en forme ordinairement ; et si cela est, il est certain qu'elle approche plus de la vérité que les autres, car Dieu agit toujours en Dieu, toujours selon l'ordre immuable de ses attributs, qui sont la loi et son motif, parce qu'il se complaît en eux et qu'il ne peut ni les démentir ni les négliger. J'espère qu'on me pardonnera cet écart où mon sujet m'a conduit.

43. Je crois avoir donné ci-dessus les principales raisons de la composition de l'œil et de la disposition de ses parties, dont la fin est à remarquer : savoir, que Dieu agissant dans notre âme d'une manière qui convient à ses attributs, c'est-à-dire, toujours d'une manière uniforme et constante, en conséquence de ce qui arrive dans notre cerveau par nos yeux, nous soyons avertis suffisamment, par rapport à la société et à la conservation de la vie, de la présence et de la différence de tous les objets qui nous environnent. Car c'est Dieu seul qui agit en nous, et qui nous avertit de tout cela, mais comme il le fait pour nous et à notre place, à cause de notre ignorance et de notre impuissance, il ne le fait que comme nous le ferions de nous-mêmes, si nous pouvions agir en nous, en conséquence de la connaissance que nous aurions de ce qui se passe dans nos yeux et dans notre cerveau à la présence des objets. Supposé donc que notre âme eût toute la conscience et la puissance,

[1] On trouvera une explication plus exacte et plus étendue de la Providence dans les *Entretiens sur la métaphisique et sur la religion.* (Malebranche.

et le reste que j'ai marqué ci-dessus : nombre 26, voyons comment elle découvrirait ce qui se passe dans les corps qui nous environnent.

J'ouvre les yeux au milieu d'une campagne, et dans l'instant, je vois une infinité d'objets, les uns plus distinctement que les autres, et tous différents entre eux ou par leurs figures, ou par leurs couleurs, ou dans leurs distances, ou dans leurs mouvements, etc. Je vois entre autres environ à cent pas de moi un grand cheval blanc, qui court vers la droite, le grand galop. Comment puis-je le voir tel, selon la supposition que j'ai faite? Le voici :

1. Je sais, selon la supposition du nombre 26, que tous les rayons de lumière vont en ligne droite, et que ceux qui sont réfléchis de dessus l'objet inconnu, c'est-à-dire, de dessus le cheval et qui entrent dans mes yeux, se réunissent sur la rétine, et que le rayon principal, celui qui est l'axe commun des deux petits cônes expliqués [1] ci-dessus, la secoue le plus fortement. Je dois donc juger que ce rayon tombe sur elle perpendiculairement, et qu'ainsi ce cheval est quelque part dans cette ligne perpendiculaire; mais je ne sais pas encore sa distance.

2° Je connais qu'il a la tête tournée à droite et qu'il est sur ses pieds, quoique son image soit renversée sur ma rétine. Car sachant que ma rétine n'est pas plane, mais concave, la géométrie m'apprend que les lignes perpendiculaires sur une surface concave, se croisent nécessairement, et qu'elles ne peuvent être parallèles entre elles que lorsqu'elles tombent sur une surface plane, et qu'ainsi je dois juger qu'il est dans une situation contraire à celle de son image.

3° Je sais aussi qu'il est éloigné environ de cent pas, parce qu'ayant en même temps sur ma rétine son image, et celle du terrain sur lequel il est, duquel terrain je sais à peu près l'espace jusqu'à lui ; je juge donc par là de sa distance, j'en juge aussi par d'autres moyens, qu'il n'est pas nécessaire d'expliquer ici.

4° Je connais que c'est un grand cheval : car sachant sa distance, la grandeur de son image et le diamètre de mes yeux, je fais cette proposition : Comme le diamètre de mes yeux est

[1] Nombre 28.

à son image, ainsi la distance de ce cheval est à sa grandeur, et la comparant avec celle des autres chevaux que j'ai vus, je juge que c'est un des grands chevaux.

5° Je connais qu'il court, parce que son image change de place dans mes yeux, et qu'il court le grand galop, parce que je connais l'espace que son image parcourt promptement sur ma rétine; d'où je conclus, en faisant la même proportion que je viens de faire, qu'il parcourt un grand espace en peu de temps.

6° Je vois qu'il est blanc, parce que je sais quelle espèce d'ébranlement les rayons qu'il réfléchit produisent sur ma rétine, et que pouvant agir en moi, je me donne toujours, sans jamais m'y tromper, une telle sensation, lorsqu'il y a un tel ébranlement sur ma rétine, et par elle dans mon cerveau.

7° Enfin si je penche la tête, ou si je me couche sur l'herbe en regardant ce cheval, son image changera de place sur ma rétine, et n'en ébranlera plus précisément les mêmes fibres; cependant je le verrai toujours de même. Ou, supposé qu'il s'arrête et que je me mette à courir en le regardant fixement, son image changera de place dans le fond de mes yeux, et cependant je le verrai immobile. C'est que je sais en même temps que j'ai la tête penchée et quelle est la situation de mes yeux, ou la quantité précise du mouvement que je me donne en courant, et que raisonnant juste, je découvre que le mouvement n'est que de ma part.

8° Si je m'approche de ce cheval en le regardant, je le verrai de la même grandeur, quoique son image augmente sans cesse sur ma rétine, et que n'étant plus éloigné de lui que de dix pas, la hauteur de cette image soit dix fois plus grande lorsque j'en étais éloigné de cent. C'est que l'optique m'apprend que les diverses hauteurs des images d'un objet, sont entre elles en raison réciproque des distances de cet objet, et que sachant qu'à chaque pas que je fais, cette raison est toujours la même, je continue de me donner la même sensation.

Voilà une partie des jugements et des raisonnements qu'il faudrait que l'âme fît, selon la supposition que j'ai faite [1], pour voir seulement un seul objet, et il serait nécessaire qu'elle en

[1] Nombre 26.

fit de semblables, par rapport à tous les objets qu'elle voit d'un coup d'œil, et qu'elle les fit en un instant, et toujours de nouveaux au moindre mouvement des yeux, et enfin toujours les mêmes sans jamais s'y tromper, lorsque les yeux sont dans la même situation. Ce n'est donc pas nous qui les faisons, c'est Dieu seul qui les fait pour nous. Voilà pourquoi j'ai appelé *naturels* [1] ces jugements et ces raisonnements, dans le temps même que pour parler comme les autres, je les attribuais à l'âme, afin de faire comprendre par ce mot que ce n'était pas proprement elle qui les faisait, mais l'Auteur de la nature, en elle et pour elle. Et il a été nécessaire de parler de ces jugements, parce que sans eux on ne peut rendre raison de nos diverses sensations, puisqu'elles les supposent et qu'elles en dépendent nécessairement.

On peut tirer bien des conséquences de ce que je viens de dire, qui sont toutes d'une très grande importance :

1° Que Dieu seul peut nous donner les diverses perceptions que nous avons des objets, à chaque mouvement de nos yeux. Cela est trop évident, après ce qu'on vient de lire pour s'arrêter à le prouver. Il suffit de dire que notre âme, et même que nul esprit fini ne peut faire en un instant une infinité de raisonnements, et que nul être créé et particulier, ne peut être une cause générale, qui agisse à chaque instant, généralement dans tous les hommes.

2° D'où il suit qu'il n'y a point ici de concours simultané ; car un tel concours suppose une cause efficace, qui est prête à agir, et avec laquelle Dieu joigne son concours. Or nulle cause, quelque puissance qu'on lui attribue libéralement, ne peut ici s'en servir, puisque son usage dépend des raisonnements instantanés, qu'elle n'est pas capable de faire.

3° Que Dieu agit par des lois ou des volontés générales, toujours de la même manière dans les mêmes circonstances, et que les causes occasionnelles qui déterminent ici l'efficace de ces lois à produire leurs effets, sont les changements qui arrivent au cerveau, par l'entremise des yeux, comparés à ceux qui accompagnent la situation et le mouvement ordinaire du corps. Et il est nécessaire que Dieu agisse par des lois géné-

[1] Chap. 7 du I. livre.

rales dans le cours ordinaire de sa Providence, non seulement parce que cette manière d'agir porte le caractère de la sagesse et de l'immutabilité divine, mais encore parce que sans cela, il n'y aurait point d'ordre dans la nature, nul principe de physique, nulle règle certaine pour se conduire.

4° Que ces lois générales sont réglées selon les vérités immuables et invariables de la géométrie, autant que cela se peut. Car si, par exemple, après avoir fermé un œil, on regarde un petit objet suspendu à un fil, à 3 ou 4 pieds de soi, la perception de sa distance n'est pas aussi exacte qu'elle le serait, si on le regardait les deux yeux ouverts, parce que quand il n'y a qu'un angle et un côté de donnés ou de connus dans un triangle, il n'est pas déterminé (Voyez le chapitre 9 du 1er livre n° 3, où cela est expliqué)

Il suit enfin que nous ne voyons point les corps en eux-mêmes, et que s'il s'excitait dans le cerveau, par le cours des esprits animaux ou autrement, des ébraulements semblables à ceux que nous avons maintenant, les yeux ouverts, quand tous les corps de dehors seraient anéantis, et par conséquent absolument invisibles en eux-mêmes, nous ne laisserions pas de voir ce que nous voyons, en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps; et c'est ce qui arrive dans le sommeil, dans ceux qui ont la fièvre chaude, et dans les fous. Mais qu'est-ce donc que nous voyons immédiatement et directement, quel est l'objet immédiat qui agit dans notre âme et qui la modifie de toutes les perceptions que nous avons des objets? C'est là sans doute la question la plus importante. J'ai tâché de la résoudre dans le troisième livre de cet ouvrage, où je parle de la nature des idées, et j'espère qu'on la trouvera éclaircie, et même démontrée, surtout si l'on joint à ce que j'en ait dit dans cet ouvrage, mes réponses à M. Arnauld, ou seulement celle que j'ai faite à une troisième lettre de ce célèbre auteur, qui est imprimée dans le quatrième volume du *Recueil de mes Réponses*.

Pour finir utilement cette dernière addition, je prie le lecteur qu'il repasse dans son esprit ce que j'ai dit de l'art admirable qui paraît dans la construction des yeux, du rapport qu'ils ont avec les propriétés de la lumière, de leur liaison avec le cerveau, et par le cerveau à tout le reste du corps, de la simpli-

cité de la loi générale qui les a développés et emmenés peu à peu à l'état où ils sont, et enfin de l'usage, que Dieu, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps en fait, et à chaque instant et dans tous les hommes. Que du sens de la vue il passe à celui de l'ouïe, qui me paraît plus admirable pour sa construction, quoique beaucoup moins nécessaire, par rapport à la vie présente, et de celui-ci à un troisième. Que de l'homme il descende depuis l'éléphant, jusques au moucheron, apparemment plus riche en organes que l'éléphant, et peut-être que l'homme même. L'homme n'a qu'un cristallin dans chaque œil, et le moucheron en a plusieurs milliers, qu'il est facile de distinguer avec le microscope. Que de là on parcoure les plantes encore infiniment plus fécondes que les animaux. Car tout le monde sait qu'un arbre coupé renaît, pour ainsi dire, et que pour une branche retranchée, il lui en revient plusieurs autres, qui portent toutes et des fleurs et des fruits, dont une seule graine produirait avec le temps des forêts entières. Si l'on fait sur tout cela des réflexions semblables à celles que j'ai faites sur le développement de nos yeux, depuis six mille ans, on augmentera sans doute de beaucoup l'idée qu'on doit avoir de la sagesse divine [1]. Mais je crois devoir dire que quand on aurait parcouru tout l'univers, et découvert tous les merveilleux arrangements de la matière, jusque dans les animaux, dont on en voit une infinité de cent millions de fois plus petits qu'une mouche, on n'aurait encore vu, pour parler comme l'Écriture [2], que ce que *la sagesse de Dieu fait en se jouant*, qu'un ouvrage qui doit périr, que l'ombre et la figure du monde futur qui subsistera éternellement, parce que c'est l'objet éternel de la complaisance de Dieu, la fin et le chef-d'œuvre de ses œuvres

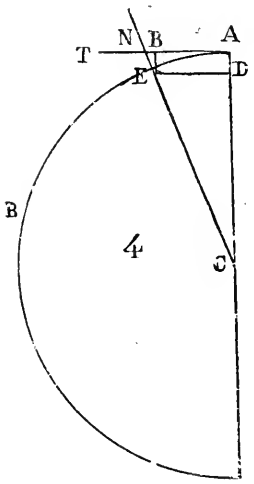
Beati qui habitant in domo tua, Domine, in sæcula sæculorum laudabunt te.

[1] Voyez les lettres de M. de Puget et de M. Leewenoeck. (Malebranche.)
[2] Prov., ch. 8.

ADDITION POUR LA FIN DE TOUT L'OUVRAGE

On a souhaité que je misse ici deux démonstrations que j'avais supposées pour connues, afin que ceux qui ne les savent pas, ni peut-être en quel ouvrage elles se trouvent, les puissent lire. Voici la première :

La force centrifuge des corps est égale au carré de leurs vitesses divisé par le diamètre du cercle, qu'ils décrivent par leur mouvement uniforme.



Un corps A, attaché au bout d'un fil A C, fixe en C, tournant à l'entour du point C, fait effort contre le fil, à cause qu'il tend à s'échapper selon la tangente A T. On en convient en physique, et l'on appelle cet effort : *Force centrifuge.*

DÉMONSTRATION

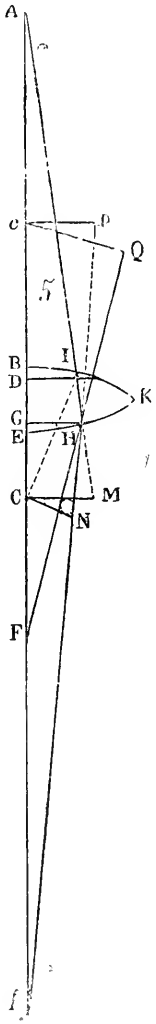
Soit pris dans le cercle A R F, un arc comme A E, que je suppose infiniment petit; et par conséquent égal à sa corde, en concevant le cercle comme un polygone d'une infinité de côtés. Et soit imaginé le petit parallélogramme A B E D. Dans le temps infiniment petit que le corps A, décrit l'arc ou la corde A E, il est poussé par deux forces; l'une, selon la tangente A T; et l'autre selon la ligne A C. La ligne A B ou DE, exprime sa vitesse, et A D, ou B E, la force centrifuge, par laquelle il bande le fil. Car dans ce cas la différence BN de AB; c'est-à-dire, l'excès dont la corde A E surpasse A B, ne doit point être considérée ni celui dont A F surpasse FD, qui est une différence du second genre, puisque E D est supposé un infiniment petit par rapport à FA. Ainsi on peut supposer B E égal et parallèle à A D, et tirer par la propriété du cercle cette proportion géométrique, F A. D E : D E. AD, ou BE, qui est égale à $\frac{DE^2}{FA}$. Donc la force centrifuge B E est égale au carré de la vitesse du corps A, divisé par le diamètre. C'est-à-dire, que la force qui agit dans chaque instant ou temps infiniment petit, et qui est exprimée par BE, est à la force ou à la vitesse du corps A, qui agit dans le même instant, laquelle est exprimée par la ligne DE, comme cette vitesse est à la vitesse, ou à la force qui dans le même temps infiniment petit, ferait parcourir le diamètre A F. Car les lignes AD, DE, et AF, expriment les forces ou les vitesses. Ainsi dans la supposition qu'on a faite, que DE est infiniment petit, A D est un infiniment petit du second genre, et l'excès B N de B A ou E D du troisième. Et en supposant que AD, qui exprime la force centrifuge, est un infiniment petit, AF sera un infiniment grand, du second genre, et exprimera une force infinie du second genre par rapport à la force centrifuge.

EXPLICATION DE CE QUE J'AI DIT DANS LA PAGE 545.

Proposition générale de la dioptrique dont celle qu'on a supposée dans l'article 21, du dernier éclaircissement, n'est qu'un corollaire.

Un verre étant donné de mêmes ou de différentes convexités ou concavités sphériques, ou concave d'un côté, et convexe de l'autre, ou enfin plan d'un côté, et concave ou convexe de l'autre : trouver sur l'axe du verre le point de concours ou de réunion des rayons, qui partant d'un point d'un objet lumineux ou éclairé, viennent se rassembler après avoir souffert deux réfractions différentes, l'une en entrant dans le verre, et l'autre lorsqu'ils en sortent; en un mot, trouver le lieu de l'image qui représente l'objet. Et comme il n'y a que les rayons proches de l'axe qui rendent cette image distincte, et que ceux qui en sont éloignés la rendent confuse, il n'est ici question que du point de concours des rayons proches. On suppose que la réfraction du verre est à peu près comme 3 à 2; ce que l'on sait par diverses expériences; c'est-à-dire, que le sinus de l'angle d'incidence est au sinus de l'angle de réfraction, comme 3 est à 2, lorsque de l'air, il entre dans le verre, et par conséquent, comme 2 est à 3, lorsqu'il sort du verre et entre dans l'air.

PRÉPARATION POUR LA DÉMONSTRATION



Soit A le point de l'objet dont partent les rayons. BK, l'arc du cercle qui formerait la convexité du verre, s'il faisait un tour sur son rayon BC. AIM est un de ces rayons qui partent du point A, que je suppose entrer dans le verre, tout proche du point B, en sorte que les trois lignes AI, AD, AB, et les deux petites DI et BI, soient considérées comme égales entre elles. Du point C, centre de la convexité BIK, soit menée une perpendiculaire CM, sur le rayon AIM, et un autre CN, sur le rayon rompu I*f*. Ces deux petites lignes seront les sinus des angles d'incidence et de réfraction; et les angles droits en M et en N ayant la même hypoténuse IC, qui est le rayon de la convexité du verre : CM sera le sinus de l'angle d'incidence, et CN, celui de réfraction; et par conséquent CM sera à CN, comme 3 à 2. Soient maintenant tirées du point *f*, où le rayon rompu I *f*, rencontre l'axe A *f*, la ligne *f* IP, et du point H, la petite HG : Et du centre *c* de l'autre convexité du verre EHK, les perpendiculaires *c* P, sur le prolongement du rayon rompu par la première réfraction, et *c* Q sur F Q qui doit être le rayon rompu de la seconde réfraction, en sortant du verre au point H pour entrer dans l'air. *c* P sera donc à *c* Q, comme 2 à 3, par des raisons semblables à celles que j'ai dites pour la première réfraction. Cela supposé et suffisamment prouvé par ce que j'ai dit des réfractions dans le dernier éclaircissement, il est question de trouver sur l'axe A *f*, le point de concours F, des rayons qui partent du point A de l'objet, c'est-à-dire la distance BF, après avoir trouvé celle de B *f*.

Pour cela soient nommées les indéterminées; savoir la distance de l'objet AB $= d$. Le rayon du cercle BIK; savoir, BC $= r$. Le sinus de l'angle d'incidence, ou CM $= s$, et CN $= \frac{2s}{3}$, et l'inconnue B $f = x$. Je nommerai les autres lignes quand j'aurai le point *f*. C'est afin d'éviter la confusion des lettres.

Pour trouver l'inconnue B $f = x$.

Le rayon AI, étant tout proche de l'axe, on aura AC, $(d+r)$ est à AD ou AB, (d) comme CM, (s) est DI $= \frac{sd}{d+r}$.

Et B f (x) est à f C ($x-r$) comme DI, $(\frac{sd}{d+r})$ est à CN $(\frac{2s}{3})$

D'où l'on tire l'équation $\frac{2sx}{3} = \frac{sdx-sdr}{d+r}$ qui se réduit à celle ci, B f ou $x = \frac{3dr}{d-2r}$. On voit par cette valeur de x, que si d était égal à 2 r, les rayons seraient parallèles; que s'il était plus grand que 2 r, les rayons se couperaient au-dessous du verre, comme dans la figure, et que s'il était plus petit le point f se trouverait au delà du point A, et que les rayons seraient encore divergents après la réfraction, parce que dans ce cas la valeur de x serait négative. On voit que si d était infinie, le foyer de la première convexité serait distant de trois fois le rayon; 2 r devenant *zéro*, par rapport à d. Que si r était infinie, c'est-à-dire, que le verre fût plan, le point de concours f se trouverait au-dessus du point A, et éloigné de lui de $\frac{3d}{2}$ la valeur de x devenant négative. On voit enfin que de ces trois grandeurs, x,d et r, deux étant données, on a aisément la troisième par l'équation $x = \frac{3dr}{d-2r}$. Supposé, par exemple, que le rayon r de la convexité du verre, et la distance B f de l'image, soient donnés, on trouvera aisément la distance d de l'objet, A B. 1° en multipliant chacune membre de l'équation par $d-2r$, 2° en retranchant de part et d'autre $3dr$, et ajoutant $2rx$; 3° en divisant par $x-3r$; et l'on trouvera $d = \frac{2rx}{x-3r}$, de laquelle équation on peut tirer les mêmes conséquences que de la première. Je ne dis ceci que pour faire sentir la fécondité et l'utilité des résolutions générales de l'algèbre. Il est question maintenant d'examiner l'effet des secondes réfractions que souffrent les rayons en sortant du verre, lesquelles donnent le point F de concours après les deux réfractions.

Trouver l'inconnue EF $= z$

Pour cela soit nommée l'épaisseur du verre B E $= e$, E f ou G f ou H $f = y$. Le rayon de la convexité EHK, qui est

E$c = a$. Le sinus de l'angle d'incidence du rayon rompu par la première réfraction, sortant du verre au point H, ce sinus est c P $= t$. Et par conséquent le sinus de l'angle de la seconde réfraction c Q$=\frac{3}{2}t$. Enfin FG, ou FH, ou FE $= z$.

Le rayon f H étant tout proche de l'axe, l'on aura ces proportions fc $(y+a)$ est à f E (y) comme c P (t) est à GH $=\frac{ty}{y+a}$, et c Q $(\frac{3t}{1})$ est à GH $(\frac{ty}{y+a})$, comme F c $(z+a)$ est à FE (z).

Multipliant donc les extrêmes et les moyens de cette proportion, on aura l'équation $\frac{3}{2}tz = \frac{tyz+aty}{y+a}$, dont chaque membre étant divisé par t, et multiplié par 2, et par $y+a$, on aura $3\,yz + 3\,az = 2\,yz + 3\,ay$: de laquelle ôtant de part et d'autre $3\,yz$, l'on aura $3\,az = 2\,ay - yz$; et enfin en la divisant par $2\,a - z$, on aura $y = \frac{3az}{2a-z}$. Or y ou Ef est égal à $x - e$, ou Bf — BE. L'on aura donc l'équation $x - e = \frac{3az}{2a-z}$, dans laquelle mettant pour x sa valeur $\frac{3dr}{d-2r}$, on aura $\frac{3dr}{d-2r} - e$ ou $\frac{3dr-ed+2er}{d-2r} = \frac{3az}{2a-z}$. Et en multipliant chaque membre par $d-2r$, et par $2a-z$, l'on aura celle-ci : $6\,ard-2\,aed+4\,aer-3\,drz-2\,erz+edz=3\,adz-6\,arz$, dans laquelle changeant de côté les trois termes où se trouve l'inconnue z, on aura $3\,adz-3\,drz-edz-6\,arz+2\,erz=6\,ard-2\,aed+4\,aer$; et par conséquent l'on aura l'inconnue

$$\text{I. } z = \frac{6ard-2aed+4are}{3ad+3rd-ed+2er-6ar} = \text{EF}.$$

Si on néglige l'épaisseur du verre on effacera tous les termes où $e = 0$ se trouve, et l'on aura,

$$\text{II. } z = \frac{2ard}{ad+rd-2ar}.$$

Si la distance de l'objet est infinie, ou que les rayons qui tombent sur le verre, soient censés parallèles, comme lorsque les objets sont éloignés, en effaçant tous les termes où d ne se trouve point, la seconde valeur de z se réduira à celle-ci :

$z = \frac{2ar}{a+r}$; et si les deux convexités sont égales, on aura $z = r$. Mais si la distance d n'est pas assez grande pour rendre parallèles les rayons, on aura $z = \frac{r-d}{d-r}$ qui est la proposition que j'ai supposée dans l'article 21 du dernier éclaircissement.

Dans la figure et dans les raisonnements qu'on a faits pour résoudre le problème, on a supposé que le verre était convexe des deux côtés; mais les formules ne laissent pas d'en donner la solution générale, en observant seulement d'y changer quelques signes et d'en retrancher quelques termes, ce que chaque cas particulier détermine.

Si on suppose, par exemple, que le verre soit concave du côté de l'objet et convexe de l'autre, et qu'on se veuille servir de la seconde valeur de z, il n'y a qu'à y changer le signe des termes où se trouve r, parce que dans ce cas le rayon de la convexité BIK est négatif, ou pris dans un sens contraire à celui sur lequel on a fait les calculs qui ont donné la formule, et l'on aura $z = \frac{-2ard}{ad-rd+2ar}$ ou $\frac{2ard}{rd-ad-2ar}$.

Mais si on retourne ce même verre, ce sera le signe des termes où le rayon a se trouve qu'il faudra changer dans la formule. Si enfin le verre est concave des deux côtés, il faudra changer les signes où les rayons r et a se trouvent seuls, et ne rien changer dans les termes où ils sont tous deux; car le produit de — r par — a, donne + a r. Ainsi on aura $z = \frac{2ard}{-ad-rd-2ar}$. Et cette valeur sera toujours négative, et le point de concours F, du même côté que les rayons tombent sur le verre.

Si l'on suppose que le verre soit plan du côté tourné vers l'objet, et convexe de l'autre; alors le rayon r devenant infini, il faudra retrancher comme nul, de la seconde valeur de z, le terme ad où r ne se trouve point. Et par la même raison le terme rd, si on retourne le verre. On voit assez ce qu'il faut faire si le verre était plan d'un côté, et concave de l'autre.

Enfin si l'on suppose que les rayons tombent sur le verre, convergents (c'est-à-dire, en s'approchant les uns des autres),

alors la distance AB (d) sera négative, et le point A, où dans ce cas tendent les rayons, sera du même côté que le point F. Ainsi en changeant dans la seconde valeur de z, ou dans celles des cas particuliers qu'on vient de marquer, le signe des termes où d se trouve, l'on aura la valeur qu'on cherche.

Il est clair que si z est donnée avec une des deux autres, ces équations feront connaître la troisième en la dégageant des autres, comme on a déjà fait.

On voit donc bien que les deux premières formules ou valeurs de z, donnent la solution générale de tous les différents cas possibles du problème, en supposant que la réfraction de la lumière, qui de l'air entre dans le verre, soit comme 3 à 2. Mais si l'on veut une formule dont la réfraction même soit indéterminée, comme m à n, en sorte qu'on puisse prendre m et n pour tels nombres qu'on voudra; il n'y a qu'à nommer les sinus CN et c Q des angles de réfraction $\frac{n}{m}$ s, au lieu de $\frac{2}{3}s$ et $\frac{m}{n}$ i, au lieu $\frac{3}{2}$ t dans les proportions qu'on a faites pour résoudre le problème : et, en achevant le calcul, on trouvera en mettant p pour $m-n$

EF ou $z = \frac{mnard-npaed+nnare}{mpad+mprd-pped+npre-mnar}$ ou en négligeant l'épaisseur e du verre. $z = \frac{nard}{pad+prd-nar.}$

Il est évident que ce seul problème résolu généralement, contient, pour ainsi dire, la science entière de la dioptrique, qui consiste à déterminer la figure des verres, pour réunir, rendre parallèles, convergents, divergents les rayons qui partent des objets; et en les faisant passer par plusieurs verres, augmenter ou diminuer leurs images comme on le souhaite. Car en regardant le point E, auquel est l'image de l'objet A, comme le point A lui-même, et mettant sur le même axe un verre convexe au-dessous du point F, ou un verre concave au-dessus, en sorte que le foyer du convexe et le foyer négatif du concave soient au même point F, les rayons sortiront parallèles de ces seconds verres, ce qui est nécessaire, afin que ceux qui ont bonne vue voient distinctement les objets. Mais parce que l'objet paraît renversé, lorsque les rayons ont passé par les

deux verres convexes, si on en met un troisième convexe, les rayons se réuniront sur l'axe; et regardant encore ce nouveau foyer comme le point A de l'objet, si on ajoute un quatrième de même convexité que le troisième, en sorte que ce point A soit au foyer de ces deux derniers verres, les rayons en sortiront parallèles, et l'image de l'objet sera redressée et de beaucoup augmentée.

Je n'entre point dans le détail de tout ceci, et je n'ai même donné que quelques corollaires généraux qu'on peut tirer de la seconde formule, pour en faire de nouvelles, convenables à divers problèmes. Mon but n'a été que de faire sentir la vérité de ce que j'ai dit vers la fin du cinquième chapitre de la méthode de l'utilité de l'algèbre et de l'analyse. On peut voir un plus grand détail de corrollaires, tirés de la solution générale du problème qu'a donnée M. Guisnée dans les mémoires de l'Académie de l'année 1704, où ce savant géomètre ne se contente pas de le résoudre seulement dans la supposition que les verres soient taillés par des plans ou des arcs de cercle, mais en général par deux courbes quelconques de même ou de différente nature.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE DEUXIÈME VOLUME

LOIS GÉNÉRALES. — DE LA COMMUNICATION DES MOUVEMENTS.

PREMIÈRE PARTIE.

DES LOIS GÉNÉRALES DE LA COMMUNICATION DES MOUVEMENTS. SECONDE PARTIE.

Pages

RÉPONSE A M. RÉGIS.

ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ.

Paris. — Imp. PAUL DUPONT, 4, rue du Louloi (Cl.). 8.10.1910