



M.VI. 67.

~~138-4-13~~

RE PONSE

AUX REFLEXIONS CRITIQUES

DE M. DU HAMEL,

Sur le Système Cartesien

DE LA PHILOSOPHIE

DE M^R REGIS.

Par PIERRE SYLVAIN REGIS.

S. P.

9.74

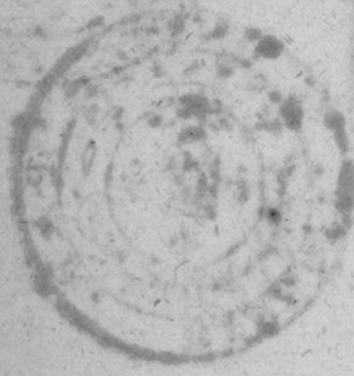


A PARIS,

Chez JEAN Cusson, rue S. Jacques,
à l'Image de S. Jean Baptiste.

M. D C. X C I I.

AVEC PRIVILEGE DU ROY.





A

MONSIEUR
DU HAMEL;

LICENTIE EN THEOLOGIE
de la Maison & Société de Sor-
bonne, cy-devant Professeur de
Philosophie au Collège du Plessis-
Sorbonne, dans l'Université de
Paris.



MONSIEUR,

*Comme la Critique que vous avez
faite de mon Système de Philosophie,
est le comble de la gloire à laquelle
à ij*

EPITRE.

je pouvois aspirer, & la seule recom-
pense digne d'un si long travail, il n'y a
que vous à qui j'aye dû consacrer les ré-
ponses à vos difficultez; parce que je les
regarde comme votre ouvrage, & que
je suis persuadé que ce sera assez que
vous daigniez les lire pour m'attirer l'ap-
probation du public, & pour produire
en moy toute la satisfaction & toute la
complaisance qu'un Auteur peut raison-
nablement avoir pour ce qu'il a fait.
C'est ce que vous protestez,

MONSIEUR,

Votre tres-humble & tres-
obeissant serviteur,
REGIS.



P R E F A C E.

CEUX qui savent les contestations qui sont entre les Philosophes anciens & les modernes , reconnoîtront sans peine que les Réflexions Critiques de M. du Hamel sur mes Ecrits , regardent plutôt la doctrine de M. Descartes en general , que mon Système de Philosophie en particulier. Il ne faut que lire le titre des Chapitres de son Livre , pour voir qu'il y met en question toutes les opinions particulières de M. Descartes , & qu'il n'attaque les miennes que par accident , c'est à dire , entant qu'elles conviennent avec celles de ce Philosophe. C'est pourquoi jeusse pu me contenter de répondre aux difficultez qui me regardent précisément , sans me mettre en peine des autres : Mais comme M. du Hamel m'a fait l'honneur de me demander des éclaircissemens , & que j'ay préveu que ce qui luy faisoit de la peine , pourroit en faire à bien d'autres ; j'ay cru que je ne travailleois pas inutilement pour le public , si j'entreprenois de répondre en general à

P R E F A C E.

toutes les difficultez qu'il a proposées, & qui n'ont pas été résolues ; car pour celles qui l'ont été, j'ay évité le plus qu'il m'a été possible, d'y toucher, de crainte que je ne fatigasse mon Lecteur par des redites qu'on sait bien n'estre que trop ordinaires dans les ouvrages de cette sorte.

C'est par cette raison que je m'estois abstenu d'abord de répondre aux difficultez contenues dans les quatre premiers Chapitres : Mais ayant considéré depuis que ceux qui liront cet ouvrage, n'auront peut-être pas tous ceux qui contiennent les réponses à ces difficultez, j'ay ciû qu'il seroit encore plus à propos de mettre ces quatre Chapitres à la fin de mon ouvrage, ne pouvant plus les mettre au commencement, que de laisser le Lecteur dans l'embarras de pouvoir se satisfaire sur ces mesmes difficultez. On verra donc bien que j'ay dû par la même raison ajouter les réponses au septième, & au trente-deuxième Chapitres.

Cependant pour avoir une idée la plus distincte qu'il est possible de mes réponses en general, il faut remonter jusqu'à l'origine des objections de M. du Hamel, & remarquer qu'elles procèdent au moins de trois sources.

La première est, que puisque j'avois eu

P R E F A C E.

grand soin de définir tous les mots dont je me suis servy dans mon Systeme , & d'y attacher pour l'ordinaire des idées fort différentes de celles que les Scolastiques y attachent , M. du Hamel devoit naturellement parlant , prendre ces mots selon mes idées , plutôt que selon celles des Scolastiques ; ce que n'ayant nullement fait , on ne doit pas estre surpris s'il a crû que j'étois tombé dans ce grand nombre de paralogismes & de contradictions qu'il m'attribuë , mais qui ne procedent , comme je le feray voir , que du peu d'attention qu'il a apporté à lire mon ouvrage.

C'est de ce même principe que dépendent les objections qu'il fait dans le Chapitre vingt-unième , où il tâche de prouver que si la puissance de Dieu estoit séparée de l'acte , il s'ensuivroit que Dieu auroit produit le monde de toute éternité , & par conséquent que le monde seroit éternel : car cette difficulté procede uniquement de ce que M. du Hamel attache aux mots de *temps* , & d'*éternité* , des idées tout à fait différentes de celles que j'y ay attachées dans le quinzième Chapitre de la première Partie du premier Livre de la Metaphysique. Je n'eusse pas laissé cependant de répondre à cette objection , si je l'avois pu faire en peu de mots ; mais com-

P R E F A C E.

me j'estoys obligé de rapporter tout ce 15^e Chapitre, j'ay mieux aimé y renvoyer le Lecteur ; persuadé comme je suis, que ceux qui le liront n'auront aucune peine à concevoir que Dieu peut avoir produit le monde de toute éternité, c'est à dire, par une action éternelle, sans qu'il soit nécessaire pour cela que le monde soit éternel. Toutes les autres difficultez proposées dans ce Chapitre, dépendent encore de l'équivocité des mots *d'estre permanent*, *d'estre successif*, *d'estre modal*, *d'estre substantiel*, &c. lesquels j'ay définis dans les cinquièmes & sixièmes Reflexions Metaphysiques, & dans le quinzième Chapitre cité cy-dessus.

La deuxième source des Reflexions Critiques de M. du Hamel, vient de ce qu'il n'a presque jamais déterminé précisément le point de la question qu'il traite. Par exemple, dans la première Partie, chap. 31. il a examiné, *Si l'idée de l'esprit est la substance de l'ame* : au lieu que le vray point de la question est sçavoir : *si l'ame connoît les esprits par sa propre substance*. Or ces deux propositions sont tout à fait différentes ; aussi les Cartesiens en admettent-ils une, & rejettent l'autre. Il a examiné encore dans le 24. Chapitre, *si l'union de l'esprit & du corps consiste formel-*

P R E F A C E.

lement dans la dépendance mutuelle de leurs fonctions, & dans la volonté de Dieu ; au lieu que la vraye question est sçavoir : si l'union de l'esprit & du corps consiste dans la mutuelle dépendance de leurs fonctions, & si la volonté de Dieu est la cause efficiente première de cette union. Ce qui est tout different : car dans l'examen de M. du Hamel la volonté de Dieu est prise pour la cause formelle de l'union de l'ame & du corps ; & dans l'affaire dont est question, on veut sçavoir si elle en est la cause efficiente ; & ainsi du reste.

La troisième source des objections consiste, en ce que M. du Hamel pour faire paroître que la doctrine des Cartesiens est contraire à la foy, ou à quelque maxime receuë parmy les Scolastiques, a changé quelques mots, ou en a ajouté d'autres qui n'appartiennent en rien à la question dont il s'agit. Il a fait le premier dans le troisième Chapitre de la seconde Partie, où il a mis le mot *determiné* à la place du mot *particulier* qui se voit au titre de ce Chapitre, afin de pouvoir par ce changement appliquer à la question présente cet axiome de l'Ecole (à laquelle neanmoins il n'a nul rapport) *sicut se habet indeterminatum ad indeterminatum, ita determinatum ad determinatum.* Il a fait le second dans le

P R E F A C E.

Chapitre 36. de la premiere Partie , page 165. ligne 10. où il a ajouté le mot de *necessité* , lequel n'est aucunement de la question ; la question estant uniquement de sçavoir : si Dieu est tres *determiné* de luy-mesme , & non pas s'il est *necessité* : car ce sont deux choses que chacun sçait estre d'autant plus opposées , *qu'estre tres determiné de soy-mesme* , c'est estre souverainement libre ; ce qui convient parfaitement à Dieu : & *qu'estre necessité* , c'est estre constraint & forcé ; ce qui ne sçauroit convenir à cet estre infiniment libre.

Outre les raisons particulières qui ont fait naître les difficultez de M. du Hamel, il y en a une generale qui rend la pluspart de ses objections inutiles. Cette raison est , qu'au lieu de proposer de nouvelles difficultez , il s'est contenté de renouveler celles qui ont esté déjà proposées : au lieu que pour pousser les questions plus loin , & pour rendre par ce moyen ses objections plus utiles , il falloit dire quelque chose de nouveau , ou au moins combattre les explications qui avoient esté données sur ce qui avoit esté auparavant proposé : ce qu'il n'a pas fait , comme il paroîtra dans la suite.

Cependant pour comprendre plus aisément l'ordre & la disposition de mes ré-

P R E F A C E.

ponses , il faut remarquer que je suis pas
à pas M. du Hamel , en luy répondant
Chapitre par Chapitre. Et parce que cha-
que Chapitre contient d'ordinaire plu-
sieurs objections différentes , j'ay mis im-
mediatement & regulierement ma Répon-
se au bout de chaque objection en parti-
culier : Et pour faciliter encore davantage
l'intelligence du Lecteur , j'ay fait mettre
les objections de M. du Hamel en plus
petit caractère que mes Réponses.



Extrait du Privilege du Roy.

PA R grace & privilege du Roy donné à Paris le 29. jour du mois de May 1692. signé de Saint Hilaire ; Il est permis à PIERRE SYLVAIN REGIS, de donner au public les Réponses par luy faites au Livre intitulé , *Reflexions Critiques sur le Systeme Cartesien de la Philosophie de M. Regis, par M. Jean du Hamel, &c.* & le faire imprimer, vendre & debiter par tel Imprimeur ou Libraire qu'il voudra choisir , pendant le temps & l'espace de six années consécutives; avec défenses à tous autres Imprimeurs & Libraires de l'imprimer , vendre & debiter sous quelque prétexte que ce soit , sans le consentement de l'Exposant ; à peine de trois mille livres d'amende , confiscation des exemplaires , & de tous dépens , dommages & intérêts, ainsi qu'il est plus amplement porté par l'original.

Registré sur le Livre de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris , le 2. Juin 1692.

Signé P. AUBOUYN, Syndic.

Ledit sieur Regis a cédé le présent Privilege à Jean Cusson , Imprimeur & Libraire à Paris, pour en jouir suivant l'accord fait entr'eux.

Achevé d'imprimer pour la première fois, le 30. jour d'Aoüst 1692.

REONSE



RE PONSE AUX

REFLEXIONS CRITIQUES de M. Jean du Haimel , Licentie en Theologie de la Maison & Societe de Sorbonne.

Sur le Systeme Cartesien de la Philosophie de Mr. Regis.

CHAPITRE PREMIER.

Du doute que les Cartesiens exigent pour la recherche de la verité.

CHAPITRE II.

Si le doute des Cartesiens est sérieux, effectif & absolu.

CHAPITRE III.

Si ce doute est général , & s'il s'étend jusqu'à leur propre pensée.

2 Réponse aux Reflexions Crit,

CHAPITRE IV.

Si après un doute general on peut s'assurer de quelque chose.



L n'y a rien dans ces quatre premiers Chapitres qui n'ait été objecté à Mr. Descartes. On voit ses réponses dans les pages 196.

448. 500. 501. des Meditations Metaphysiques. L'Auteur de la Censure de la Philosophie Cartesienne a refait les mesmes objections dans le premier Chapitre de son Livre, & je luy ay répondu dans ce mesme chapitre article par article, ce qui fait qu'il seroit inutile de s'arrêter davantage sur ce sujet; il vaut mieux passer à quelque chose de plus important.

CHAPITRE V.

Ce qu'on doit entendre par le mot d'idée.

M. du Hamel dit dans le 5. chapitre, que les Cartesiens fondent toute leur certitude sur la doctrine des idées, sans en avoir jamais donné aucune notion fixe; ce qui estoit pourtant nécessaire pour leur système.

Je ne scay pas pourquoy il reproche aux Cartesiens, qu'ils n'ont pas fixé la signification du mot *d'idée*: car outre que j'ay prouvé dans la Réponse à la Censure

de la philosophie Cartesienne , que par le mot *d'idée* M. Descartes a entendu les perceptions de l'esprit , j'ay encore défini ce mot dans la Logique , part. 4. chap. 9. nomb. 4. mais encore mieux dans la Metaphysique , liv. 1. part. 1. chap. 2. nomb. 4. où je parle en ces termes : Comme il y a des manieres de penser qui ne me“ font connoître que ce qui se passe en“ moy , & qu'il y en a d'autres qui me“ font connoître ce qui est hors de moy ;“ pour marquer cette difference , je nom-“ meray les premieres des *sentimens* ou des“ *sensations* ; & j'appelleray les dernieres“ des *idées* ou des *perceptions*. Peut-on“ déterminer plus précisément la significa-“ tion du mot *d'idée*?

Il rapporte en suite ce que les Philosophes & les Theologiens ont entendu par le mot *d'idée*, auquel ils ont donné selon luy quatre significations differentes ; de sorte neanmoins que par le mot *d'idée* ils entendent plus souvent la perception actuelle d'un objet , qu'aucune autre chose.

Les Philosophes & les Theologiens peu-“ vent entendre tout ce qu'ils voudront par le mot *d'idée* , pourveu qu'ils nous en avertissent. Et mesme M. du Hamel demeure d'accord qu'ils conviennent avec nous en ce que par le mot *d'idée* , ils enten-“ dent plus souvent la perception actuelle d'un objet qu'aucune autre chose.

4 Réponse aux Reflexions Crit.

Il ajoute , que j'avertis dans la Réponse à la Censure de la Philosophie Cartesienne , chap. 4. art. 2. que M. Descartes n'a jamais entendu par le mot *d'idée* , l'objet auquel nous pensons , mais seulement l'action de l'ame par laquelle nous pensons à cet objet : d'où il conclut que selon mes principes , les mots *d'idée* , *d'application d'esprit* , *de perception* , *de pensée* , sont des termes synonymes. Après quoy il va examiner en particulier tous les axiomes des idées sur lesquels les Cartesiens fondent leur certitude.

Il est vray que j'ay dit au lieu cité , que M. Descartes n'a jamais entendu par le mot *d'idée* , l'objet auquel nous pensons , mais seulement l'action de l'ame par laquelle nous pensons à cet objet ; mais cela ne veut pas dire que selon moy les mots *d'idée* , *d'application d'esprit* , *de perception* , *de pensée* , soient synonymes ; je soutiens au contraire , qu'ils ont des significations aussi différentes que le genre est different de l'espece ; car le mot de *pensée* pris en general pour une modification de l'ame est un genre dont l'idée & la perception ne sont que des especes. A quoy il faut ajouter , que l'application d'esprit , que les Cartesiens disent estre si nécessaire pour acquerir la vérité , n'est pas proprement une idée , & que l'Auteur de la Censure l'a très bien définie dans le chap. 2. art. 4 en disant qu'elle est une attention d'esprit qui nous attache fortement.

ment à considerer les choses que nous voulons connoître, sans faire reflexion aux autres. On peut donc assurer que le mot d'idée est fixé, & que sa signification n'a rien d'indéterminé parmy les Cartesiens.

CHAPITRE VI.

De l'estre formel & objectif des idées.

J'ay dit dans le second livre de la Metaphysique, part. I. chap. 19. nomb. 1. que par l'estre formel des idées j'entens la propriété qu'elles ont d'estre des modifications de l'ame, & que par leur estre objectif j'entens la propriété qu'elles ont de representer leurs objets.

M. du Hamel assure que cette maniere d'expliquer l'estre formel & l'estre objectif des idées, est non seulement embrouillée, mais encore fausse, parce qua la vertu de representer que les Cartesiens appellent *l'estre objectif* des idées, appartient essentiellement à l'estre formel des idées, comme la difference essentielle appartient à l'estre formel d'une chose. Il dit donc que l'idée prise selon son estre formel enferme deux choses; l'une comme son genre, & l'autre comme sa difference. Elle enferme la vertu de modifier comme son genre; puis que l'idée a cela de commun avec les autres modifications, qu'elle modifie son sujet; & elle enferme la vertu de representer comme sa difference, puis que l'idée a cela de propre, qu'elle fait connoître son objet.

Il y a une grande difference entre l'estre

6 Réponse aux Reflexions Crit.

formel des idées, & la raison formelle des idées : la raison formelle des idées embrasse deux choses, leur genre & leur différence; leur genre comme leur matière, & leur différence comme leur forme; & à cet égard la matière des idées est la propriété qu'elles ont de modifier l'ame, & leur forme est la vertu qu'elles ont de représenter les objets. Au contraire, par l'estre formel des idées M. Descartes & les Cartesiens entendent, non la vertu de représenter les objets, mais la propriété de modifier l'ame, laquelle si l'on veut, à aussi son genre & sa différence : son genre est de modifier en general; & sa différence est de modifier l'esprit plutôt que le corps. L'estre objectif des idées renferme pareillement un genre & une différence. Le genre de l'estre objectif des idées est de faire connoître, ce qui est commun aux idées & aux sensations; & sa différence est la propriété de faire connoître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, au lieu que les sensations ne les font connoître que telles qu'elles sont à notre égard. On peut donc dire que M. du Hamel s'est trompé, en prenant l'estre formel des idées pour la raison formelle des idées, laquelle est quelque chose de bien différent, selon les principes des Cartesiens. Or que M. Descartes entende par l'estre

formel des idées ce que je viens de dire, cela est évident par ce qu'il a écrit dans la troisième Meditation, nomb. 18. où il parle ainsi de l'estre formel des idées : On doit sçavoir que toute idée estant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle, qu'elle ne demande de soy aucune autre réalité formelle que celle qu'elle reçoit de la pensée dont elle est seulement un mode. Et parlant en suite de l'estre objectif des idées, il ajoute : Or afin qu'une idée contienne une telle réalité objective, plutôt qu'une autre, elle doit avoir sans doute cela de quelque cause dans laquelle il se rencontrera pour le moins autant de réalité formelle, que cette idée contient de réalité objective.

Il tombe d'accord que les Philosophes & les Theologiens distinguent les idées en leur estre formel & en leur estre objectif ; mais il dit que c'est dans un sens tout opposé à celuy des Cartesiens : car ils entendent par l'estre objectif des idées, non la propriété de representer, mais la vertu d'estre représenté.

Je l'ay déjà dit, & je le repete encore, il est permis aux Philosophes & aux Theologiens de définir les mots comme ils voudront, pourvu qu'ils en avertissent ; ils peuvent donc entendre par l'estre objectif des idées, l'objet même, entant que représenté par les idées : mais par la même raison aussi il doit estre permis

8 Réponse aux Reflexions Crit.

aux Cartesiens d'entendre par ce mot, la propriété que les idées ont de faire connoître leurs objets. Il semble même qu'il y a plus de raison de faire consister l'estre objectif des idées dans une representation active, que dans une representation passive: Car comme par l'estre objectif des idées on entend quelque chose qui est dans les idées, il semble bien plus à propos de le faire consister dans la representation active des idées, qui appartient aux idées, que dans la representation passive des objets, qui n'appartient pas aux idées.

CHAPITRE VII.

Si l'évidence est le vray & unique caractère de la vérité.

Toutes les difficultez qui sont contenues dans ce chapitre ont été proposées avec plusieurs autres dans le 2. chap. de la Censure de la Philosophie Cartesienne: Ainsi pour éviter les redites, M. du Hamel prendra, s'il luy plaist, la peine de voir mes Réponses.

CHAPITRE VIII.

Si les idées sont semblables aux choses qu'elles font connoître.

M. du Hamel assure que les Scholastiques di-

sent que l'idée est semblable à la chose d'une ressemblance intentionnelle, & non pas réelle, & qu'ils conviennent en même temps que cette ressemblance est impropre, & qu'ils n'en scauroient trouver ailleurs aucun exemple. Il ajoute que vouloir expliquer cette ressemblance des idées par la ressemblance des tableaux, ce seroit prouver tout le contraire de ce qu'on pretend, parce que les tableaux ne representent les couleurs & les lineamens de leur original, que parce qu'ils luy sont véritablement semblables en couleurs & en lineamens ; ce qui ne convient pas aux idées.

Il est constant qu'on ne peut expliquer la ressemblance des idées par la ressemblance des tableaux, parce que dans le fond les tableaux ressemblent, & les idées ne ressemblent pas ; d'où il s'ensuit que le mot de *representation* est fort équivoque, quand on l'attribuë aux idées & aux tableaux. Quand on l'attribuë aux tableaux, il signifie representer en ressemblant ; & quand on l'attribuë aux idées, il signifie seulement faire connoître sans ressembler.

Dire que l'idée représente d'une maniere particulière, comme une image formelle & non objective, & que c'est sa nature de representer ainsi, & par consequent qu'il en faut demeurer là, ce n'est pas, selon M. du Hamel, éclaircir la difficulté ; car on demande comment une chose peut de sa nature representer sans estre semblable à la chose représentée, puisque les tableaux ne representent leur original qu'autant qu'ils luy sont véritablement semblables.

10 Réponse aux Reflexions Crit.

Il est vray que ce ne seroit pas éclaircir la difficulté, de dire que l'idée represente comme une image formelle; car on demanderoit encore comment une image formelle peut de sa nature representer sans estre semblable: mais c'est l'éclaircir entièrement, de dire que l'idée fait simplement connoître, & qu'elle le fait sans representer ny comme une image formelle, ny comme une image objective.

Et parce que les Cartesiens sont les seuls Philosophes qui posent pour premier principe de la certitude humaine, qu'il faut juger des choses qui sont hors de nous par les idées qui sont en nous, M. du Hamel prétend qu'ils sont plus obligez que les autres Philosophes, à expliquer nettement ce point fondamental de leur Philosophie; sçavoir comment l'idée peut representer la chose au naturel, sans luy estre véritablement semblable.

Les Cartesiens n'en ont pas usé de même que les autres Philosophes. Comme ils posent pour premier principe de la certitude humaine, qu'on ne connoît les choses que par les idées, sans s'amuser à chercher de la ressemblance entre les idées & les objets, entre lesquels ils sçavent bien qu'il n'y en a pas; ils n'ont entendu par le mot de representer, autre chose que faire connoître; ce qui a levé toute la difficulté, n'estant plus obligez de cher-

cher aucune ressemblance entre les idées & les objets , & s'appliquant uniquement à examiner comment il se peut faire que les idées , qui n'ont rien de semblable aux objets , fassent pourtant connoître les objets : ce qui fait toute la difficulté. Ils ont donc remarqué que les idées sont des connoissances , & que la nature des connoissances est de faire connoître , sans qu'il soit possible de remonter plus haut , pour démontrer comment elles font connoître ; par la même raison qu'on ne peut pas remonter plus haut pour démontrer comment la lumière fait voir (j'entends parler de la lumière qui rend l'ame formellement voyante:) parce que dans le fond les idées & la lumière font connoître & voir par elles-mêmes , & par leur propre nature. C'est pourquoi les tableaux diffèrent des idées , en ce que les idées font connoître simplement en faisant connoître , & que les tableaux font connoître en représentant par des lineamens & par des couleurs semblables aux couleurs & aux lineamens de leur original. Ce qu'il faut bien remarquer pour entendre les chapitres suivans.

CHAPITRE IX.

Si ce qui est contenu dans l'idée claire d'une chose, doit convenir à cette chose.

Les Cartesiens disent que tout ce qui est contenu dans l'idée claire d'une chose, convient véritablement à cette chose ; & que nous pouvons juger en assurance des choses qui sont hors de nous, par les idées qui sont en nous.

M. du Hamel conteste la vérité de cette proposition, & voicy comment il raisonne. Il n'y a, dit-il, que deux choses dans une idée, quelque claire qu'elle soit, savoir la vertu de modifier l'ame, que les Cartesiens appellent l'estre formel de l'idée ; & la vertu de representer l'objet, que les mesmes Cartesiens appellent l'estre objectif de l'idée. Or la vertu de modifier l'ame ne convient pas à la chose, puisque ce qui modifie l'ame est dans l'ame. La vertu de representer convient encore moins à l'objet, parce que la vertu de representer est une représentation active, & celle de l'objet est une représentation passive. Par consequent la proposition qui porte que tout ce qui est contenu dans l'idée claire d'une chose doit véritablement convenir à cette chose, peut estre rejetée comme fausse.

M. du Hamel est la seule personne au monde, qui ait pu prendre la proposition des Cartesiens dans le sens qu'il l'a prise. Lorsque les Cartesiens disent que tout ce

qui est contenu dans l'idée claire d'une chose doit convenir à cette chose, cela ne doit pas estre entendu de tout ce qui est contenu formellement dans cette idée, mais seulement de tout ce que cette idée fait connoître. C'est pourquoi j'accorde volontiers à M. du Hamel tout ce qu'il demande par son argument; mais je prétends que la maxime des Cartesiens n'en reçoit aucune atteinte, dont la raison est, que M. du Hamel entend par ce qui est contenu dans l'idée claire, ce que l'idée claire contient formellement. Les Cartesiens au contraire entendent, par ce qui est contenu dans l'idée claire, ce que cette idée fait connoître: Or cela est bien différent; car ce que l'idée claire contient formellement, est purement des appartenances de l'idée; & ce que l'idée claire fait connoître, est purement des appartenances de l'objet.

M. du Hamel ajoute, que si la vertu de représenter qui est essentielle aux idées, estoit fondée sur quelque ressemblance véritable entre les idées & les choses, on pourroit véritablement juger des choses qui sont hors de nous par les idées qui sont en nous. Mais comme les Cartesiens n'ont jamais fait voir cette ressemblance, c'est temérairement qu'ils jugent des choses qui sont hors d'eux par les idées qui sont en eux.

Il est vray que les Cartesiens n'ont jamais fait voir qu'il y eût de la ressemblance

14 Réponse aux Reflexions Crit.

entre les idées & les objets ; ils n'ont pas même entrepris de le faire , sçachant bien que si la vertu de faire connoître , qui est essentielle aux idées, estoit fondée sur quelque ressemblance , nous ne pourrions jamais connoître aucune chose ; parce que cette ressemblance supposeroit dans les idées des figures & des couleurs semblables à celles qui sont dans les objets : D'où il s'en-suivroit que les idées seroient corporelles , & partant incapables de servir pour faire connoître & pour faire juger. C'est pourquoy la maxime Cartesienne subsiste toujours , & les argumens de M. du Hamel ne luy donnent aucune atteinte.

CHAPITRE X.

Si les idées dépendent de leurs objets , comme de leurs causes exemplaires.

Dans la premiere Partie de la Metaphysique , chap. 3. j'ay étably pour second axiome des troisièmes reflexions , que toutes les idées , quant à la propriété de représenter , dépendent de leurs objets comme de leurs causes exemplaires.

M. du Hamel soutient au contraire , que la cause exemplaire est ce à quoy la cause efficiente a intention de faire ressembler son effet. Or la cause efficiente des idées ne peut avoir intention de faire

resssembler les idées à leurs objets ; car pour avoir cette intention , il faudroit auparavant connoître les objets , & il est certain qu'avant de former les idées , il est impossible de connoître les objets. Donc les objets ne peuvent estre les causes exemplaires des idées.

Il est vray que la cause exemplaire proprement dite , est ce à quoy la cause efficiente a intention de faire ressembler son effet , & qu'à cet égard les idées n'ont point de vraye cause exemplaire , parce qu'ils ne ressemblent point à leurs objets. Cela n'empêche pas néanmoins que les idées ne dépendent des objets d'une maniere équivalente à celle dont les tableaux dépendent de leurs originaux ; car comme les tableaux ne peuvent representer rien qui ne soit dans leur original , par la mesme raison les idées ne peuvent faire connoître rien qui ne soit dans leur objet. D'où vient que quoy que nous ne puissions pas dire à la rigueur , que les objets sont les causes exemplaires des idées , nous ne laissons pas de pouvoir assurer qu'ils en sont comme les causes exemplaires. Cela posé , voicy comme je réponds à l'argument de M. du Hamel. La cause exemplaire est ce à quoy la cause efficiente a intention de faire ressembler son effet : Je distingue cette proposition : La cause exemplaire propre , je l'accorde : La cause exemplaire impropre &

metaphorique, telle qu'est l'objet à l'égard de son idée, je le nie. Or la cause efficiente des idées ne peut avoir intention de faire ressembler les idées à leurs objets: je distingue; d'une ressemblance propre & véritable, je l'avoué; d'une ressemblance impropre & metaphorique, je le nie: Donc les objets ne peuvent estre les causes exemplaires des idées; je distingue encore: les causes exemplaires propres, je l'accorde; les causes exemplaires metaphoriques, ou comme causes exemplaires, je le nie. Or c'est tout ce que les Cartesiens prétendent.

M. du Hamel ajoute, que les idées ne représentent pas les objets dont elles sont les idées, comme les tableaux représentent leurs originaux, parce que les idées ne sont pas des représentations objectives qui soient apperceuës avant que de faire appercevoir les objets, mais des représentations formelles, qui représentent sans estre représentées.

Je demeure d'accord que les idées ne représentent pas les objets, comme les tableaux représentent leurs originaux; mais cela n'empesche pas qu'elles ne dépendent de leurs objets comme de leurs causes exemplaires metaphoriques: ce qui est le vray point de la question.

CHAPITRE XI.

Si l'objet doit contenir formellement les perfections que les idées representent.

Aprés avoir dit dans le troisième chapitre de la seconde partie de la Metaphysique , que toutes les idées , quant à la propriété de representer , dépendent des objets comme de leurs causes exemplaires , j'ay étably pour troisième axiome , que la cause exemplaire des idées doit contenir formellement toutes les perfections que les idées representent.

M. du Hamel tâche de prouver que cela est impossible. 1. Parce qu'il a prouvé dans le chapitre precedent , que les idées ne dépendent pas de leurs objets comme de leurs causes exemplaires. 2. Parce que quand les objets seroient les veritables causes exemplaires des idées , ils ne contiendroient pas pour cela formellement tout ce que les idées representent , c'est à dire , tout ce qu'elles font connoître ; car comme il y a des copies qui ne representent pas véritablement leur original tel qu'il est en luy-mesme , il peut y avoir aussi des idées qui ne representent pas leurs objets tels qu'ils sont en eux-mesmes.

M. du Hamel a bien prouvé dans le chapitre precedent , que les objets ne sont pas de veritables causes exemplaires des idées ; mais il n'a pas prouvé qu'ils ne soient pas des causes exemplaires metapho-

18 *Réponse aux Reflexions Crit.*

tiques. Or il suffit que les objets soient les causes exemplaires metaphotiques des idées, pour qu'ils doivent contenir formellement tout ce que les idées font connoître : car en effet, comment les idées seroient-elles connoître dans les objets ce qui ne seroit pas formellement dans les objets? Et il ne sert de rien de dire, que quand les objets seroient de veritables causes exemplaires des idées, ils ne contiendroient pas formellement tout ce qu'elles representent, parce qu'il y a souvent des tableaux qui ne representent pas leur original ; car il est aisément de répondre, que ces tableaux ne sont pas de veritables tableaux, & qu'on doit seulement appeler de ce nom ceux qui representent leur original tel qu'il est ; d'où il s'ensuit qu'il n'y a aussi de veritables idées que celles qui representent ce qui est formellement contenu dans leur objet.

Il confirme son opinion par l'exemple des Syrennes ; il dit que l'esprit peut feindre une Syrenne, quand il veut ; Que quand l'esprit feint une Syrenne, il apperçoit une espece d'union entre la moitié d'une femme & la moitié d'un poisson ; Que selon moy, c'est dans cette espece d'union que consiste formellement la Syrenne, & par consequent que dans ce cas l'objet ne contient pas formellement ce qui est représenté par l'idée ; parce qu'il ne contient pas l'existence réelle qui est représentée par cette fiction. D'où il conclut qu'il

n'est pas nécessaire que l'objet contienne formellement les perfections qui sont représentées par l'idée.

J'avoue que selon mes principes la Syrenne consiste formellement dans une espece d'union de la moitié d'une femme avec la moitié d'un poisson, & que l'esprit peut feindre une Syrenne quand il veut; mais il ne s'ensuit pas de là que quand l'esprit a feint une Syrenne, il apperçoive une espece d'union entre la moitié d'une femme & la moitié d'un poisson; il s'ensuit seulement qu'il suppose cette espece d'union: c'est pourquoy lors mesme que l'esprit feint une Syrenne, l'objet contient formellement tout ce qui est représenté par l'idée; car il contient formellement la moitié d'une femme & la moitié d'un poisson, qui est tout ce que l'idée représente véritablement, le reste n'estant que feint & supposé.

Il est inutile de dire, comme fait l'Auteur, que les idées artificielles, telle qu'est l'idée d'une Syrenne, ne représentent pas nécessairement l'objet tel qu'il est. Car c'est répondre ce qui est en question, puis que je ne scay pas si les idées, qui représentent une Syrenne, sont artificielles, c'est à dire, si elles dépendent de la volonté; car au contraire je crois scavoir qu'elles n'en dépendent pas; parce que l'erreur dans laquelle je suis tombé qu'une Syrenne existe, n'est pas volontaire, puis que malgré moy je suis tombé dans cette erreur.

Ce n'est point répondre ce qui est en question , de dire que les idées artificielles ne representent pas nécessairement leur objet tel qu'il est ; car il est certain que ces idées sont toujours jointes à quelque fiction d'esprit qu'elles ne peuvent repre-
senter , mais que la volonté suppose dans leur objet , comme elle suppose par exem-
ple dans la Syrenne , l'union de la moitié
d'une femme avec la moitié d'un poisson.
Et il ne sert de rien à M. du Hamel , de dire
qu'il ne scair pas si l'idée de la Syrenne
est artificielle à mon sens ; car il ne s'agit
pas de ce qu'il scait , mais de ce qui est.
Or il est constant que dans la Syrenne
l'idée de la moitié d'une femme & de la
moitié d'un poisson est jointe à une fiction
d'esprit , qui est l'union de ces deux moi-
tiés , dans laquelle consiste formellement
la Syrenne ; d'où il s'ensuit que l'idée de la
Syrenne est artificielle , puis qu'on appelle
ainsi les idées qui sont jointes à des sup-
positions de la volonté. Je ne vois pas
même comment M. du Hamel peut dire
que les idées artificielles ne dépendent pas
de la volonté , & que l'erreur dans laquelle
il est tombé qu'une Syrenne existe , est
nécessaire. Car il est évident qu'il dépend
de la volonté de feindre ou de ne pas
feindre l'union de la moitié d'une femme

avec la moitié d'un poisson , dans laquelle consiste formellement la Syrenne. Il est encore évident que quand l'esprit a feint cette union , on ne tombe pas pour cela dans l'erreur ; car il faut sçavoir que tomber dans l'erreur , c'est admettre pour vray une chose qui ne l'est pas ; ce qui n'arrive point au sujet de la Syrenne , dans laquelle on suppose bien que la moitié de la femme & la moitié du poisson sont unis , mais on ne le croit pas ; ce qui suffit pour ne pas tomber dans l'erreur.

CHAPITRE XII.

Si la difference des idées est une marque certaine de la difference des choses.

Les Cartesiens qui jugent de toutes choses par leurs idées , prétendent démontrer la distinction réelle entre les choses , lors qu'ils ont dit , qu'ils sçavent en conscience qu'ils ont en eux des idées différentes : Par exemple , ils pretendent démontrer la distinction réelle entre l'ame & le corps , parce qu'ils ont une idée de l'ame comme d'un estre pensant , & une autre idée du corps , comme d'un estre étendu.

Les Cartesiens n'ont jamais prétendu démontrer la distinction réelle des choses par la seule difference des idées qu'ils en ont ; la difference des idées suffit bien pour faire connoître la difference des choses confor-

22 *Réponse aux Reflexions Crit.*

mement au titre du chapitre, mais non pas pour faire connoître leur distinction réelle. Pour connoître cette distinction réelle, outre la différence des idées, il faut connoître que les choses différentes peuvent exister séparément les unes des autres: Ce qui ne convient pas à toutes les choses dont nous avons des idées différentes. C'est tout ce qu'il y a de considérable en ce chapitre; le reste n'est qu'une suite de ceci, qui ne mérite aucune réponse.

CHAPITRE XIII.

Si les Cartesiens raisonnent juste, quand ils disent: Je pense, donc je suis.

Dans le premier Livre de la Metaphysique, 1. part. chap. 1, nomb. 2. j'ay tâché de prouver que j'existois par cette analyse: *J'ay un grand nombre de connoissances; je ne puis pas douter de l'existence de mes connoissances, lors que je les sépare de leurs objets. Or la lumiere naturelle m'apprend, que si je n'estois pas je ne pourrois pas avoir des connoissances; il faut donc que je sois quelque chose.*

M. du Hamel assure que cette analyse suppose ce qui est en question, & même qu'elle suppose faux. Elle suppose ce qui est en question; car il est question si je suis. Or quand je dis *je connois*,

je pense, ce *je* enferme luy mesme mon existence, estant impossible que je connoisse & que je ne sois pas quelque chose d'existant, comme je le reconnois moy-mesme dans cet endroit.

Il est vray que quand je dis *je connois*, *je pense*, ce *je* suppose mon existence, car dans le fond mon existence & ma pensée sont une mesme chose ; mais cela n'empesche pas que je ne puisse dire sans contradiction que dans cette proposition *je pense*, ce *je* signifie la pensée avant qu'il signifie l'existence, par la raison que je connois l'existence par la pensée, & que je ne connois pas reciproquement la pensée par l'existence ; ce qui suffit pour éviter une petition de principe qui consiste à prouver une chose par elle-mesme, considerée de la mesme maniere, comme je l'ay expliqué dans la Réponse à la Censure de la Philosophie Cartesienne, chap. 2. art. 5. & 6.

M. du Hamel ajoute que mon Analyse suppose faux ; car elle suppose que je puis separer mes connoissances de leurs propres objets : Or il est faux que je puisse separer mes connoissances de leurs objets, non plus que de leurs sujets, car nos connoissances ne sont pas moins relatives essentiellement à leurs objets, que leurs sujets.

J'avouë que les idées ne sont pas moins relatives essentiellement à leurs objets qu'à leurs sujets ; mais avec cette difference, que la relation qu'ils ont avec leurs objets consi-

24 Réponse aux *Reflexions Crit.*

derez entant qu'existans , n'est que contingente & accidentelle. Car il arrive souvent que nous avons des idées dont l'objet n'existe pas actuellement , & comme l'on dit à *parte rei*: au lieu que la relation de nos connaissances à leurs sujets actuellement existans est nécessaire & absolue ; n'estant pas possible de concevoir , qu'une connoissance existe separée d'un sujet qui connoît actuellement , & qui est par consequent existant. Ainsi ce n'est pas merveille, si voulant déduire mon existence de l'existence de mes connaissances , j'ay plutost consideré mes connaissances par rapport à leur sujet , que par rapport à leur objet ; puisque le rapport qu'elles ont avec celuy-cy , consideré comme existant , n'est que contingent & accidentel , & que le rapport qu'elles ont avec l'autre , est absolu & nécessaire.

On soutient'enfin que de ce que je pense , il ne s'ensuit pas nécessairement que j'existe dans les principes des Cartesiens: Car si Dieu peut faire que je pense & que je ne sois pas , de ce que je pense ; il ne s'ensuit pas nécessairement que j'existe. Or Dieu peut faire que je pense & que je n'existe pas dans les principes des Cartesiens , sur tout dans ceux de l'Aureur , qui portent expressément qu'il n'y a point d'impossibilité avant le decret de Dieu ; de sorte que quand je dis qu'il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas , cela ne signifie autre chose , si ce n'est que Dieu a voulu qu'une chose fût , tandis qu'elle seroit. Ce qui prouve sans autre commentaire ,

commentaire , que si Dieu vouloit par une volonté éternelle , ainsi qu'il veut les autres choses , il seroit possible qu'une chose fût & ne fût pas. Donc de ce que je pense , il ne s'ensuit pas dans le principe des Cartesiens que j'existe.

Les Cartesiens n'ont point étably de principe duquel il s'ensuive que Dieu puisse faire que je pense & que je ne sois pas : il est vray que j'ay dit dans la Metaphysique , liv. i. part. i. chap. 13. qu'il n'y a point d'impossibilité avant le decret de Dieu , mais cela ne veut pas dire que Dieu puisse faire les choses absolument impossibles , comme ; *que je pense , & que je ne sois pas , tandis que je pense* ; car au contraire c'est par là que j'ay prouvé qu'il ne les peut faire , parce que s'il les pouvoit faire , il se pourroit contredire ; ce qui repugne à l'idée d'un estre parfait.

CHAPITRE XIV.

Sicette proposition : Je pense, donc je suis , est la premiere verité qu'on connoît.

Je soutiens dans le premier Livre de la Metaphysique , part. i. chap. i. que cette proposition : *je pense , donc je suis* , est la première de toutes les propositions. J'ay ajouté qu'elle est une proposition singulière , & que les autres qui passent dans l'E-

26 Réponse aux Reflexions Crit.

cole pour premières, sont générales : c'est pourquoi comme les propositions singulières sont connues avant les générales, selon moy, cette proposition *je pense*, donc *je suis*, est connue avant celles-cy, tout ce qui existe, existe nécessairement tandis qu'il existe ; tout ce qui agit, existe ; tout ce qui pense, est.

M. du Hamel soutient au contraire, qu'il y a plusieurs propositions qui peuvent estre connues avant celle-cy, &c. otamment que ces propositions générales : tout ce qui existe, existe nécessairement pendant qu'il existe ; tout ce qui agit, existe ; tout ce qui pense, existe, peuvent estre connues avant elle.

Comme les raisons que M. du Hamel apporte pour prouver que cette proposition *je pense : donc je suis*, n'est pas la première proposition, sont les mêmes que l'Auteur de la Censure de la Philosophie Cartésienne a proposées dans le 7. art. du 1. chap. M. du Hamel nous permettra de le renvoyer à la Réponse qui a été faite sur cet article.

Et icy on trouve une manifeste contradiction dans les écrits de l'Auteur, en ce qu'il dit d'un costé que cette proposition : *je pense*, est la première, à cause que la pensée se présente essentiellement d'elle-même à l'esprit; & d'un autre costé il dit après M. Descartes, que par la pensée on entend tout ce qui se passe en nous, dont nous avons conscience, comme l'amour, la haine, qui sont autant d'operations de la volonté. Il dit enfin

que l'amour, la haine & les autres opérations de la volonté, ne sont point apperçues essentiellement par elles-mêmes, sans une perception distinguée. D'où il s'ensuit 1. que la pensée, comme elle est entendue par les Cartesiens dans cette proposition, *je pense*, ne se présente pas à l'entendement sans perception différente. 2. Que les idées qui sont en nous, ne sont pas ce que nous appercevons immédiatement, mais que ce sont les objets extérieurs, ou intérieurs à notre esprit, selon que notre connaissance est directe ou reflexe.

Je voudrois bien que M. du Hamel me dise, dans quel endroit de mes ouvrages il a lû ce qu'il me fait dire, scâvoir que l'amour, la haine, & les autres opérations de la volonté, ne sont pas apperçues par elles-mêmes sans une perception distinguée. Si j'ay dit cela quelque part, j'avoue que j'ay parlé contre mes principes; mais s'il ne peut citer aucun endroit, où j'aye parlé ainsi, il me permettra de croire que je n'ay jamais avancé cette proposition. Il est vray que j'ay dit dans la Réponse à la Censure de la Philosophie Cartesienne, page 44. que l'action de l'esprit par laquelle nous jugeons qu'une chose est bonne ou mauvaise, est différente de celle par laquelle nous connaissons que nous avons jugé ainsi; mais cela ne veut pas dire, que les opérations de la volonté, comme sont l'amour, la haine, &c. ne soient pas connues par elles-mêmes sans une perception di-

28 Réponse aux Reflexions Crit.

stinguée. Que si je n'ay pas dit que les operations de la volonté soient connuës par une perception differente , je n'ay pas dit à plus forte raison , que la pensée soit connuë par une perception distinguée , ny que les idées ne soient pas ce que nous appercevons immédiatement. Car tout cela est opposé à mes principes.

CHAPITRE XV.

Si chaque estre perseverere de luy-mesme dans l'état où il est.

Aprés avoir étably par un axiome dans les Reflexions sur le premier chapitre de la Metaphysique , que le neant n'a aucune propriété , je conclus qu'une chose persevere éternellement dans l'état où elle est , à moins qu'elle ne soit changée par une cause exterieure.

Mais il est clair que cet axiome est faux dans les agents libres , dont la volonté se peut déterminer elle-mesme sans qu'aucune cause étrangere la détermine , au moins physiquement , réellement , & immédiatement.

Cet axiome n'est point faux , mesme dans les agents libres ; car on a prouvé dans le second Livre de la Metaphysique , part. 2. chap. 6. art. 1. que toutes les déterminations de la volonté dépendent des idées de

l'entendement comme de leurs causes efficientes iminédiates ; & cela est encore confirmé par cette commune maxime : *Nihil volitum quin præcognitum*. Or il est constant que toutes les idées de l'entendement sont quelque chose d'exterieur à l'égard des déterminations de la volonté : il faut donc que tout changement qui arrive, même aux agens libres, procede d'une cause extericure, selon la maxime de M. Descartes. Or si la maxime des Cartesiens est véritable à l'égard des agents libres, elle l'est beaucoup plus à l'égard des agents nécessaires.

On croit que l'Auteur ne s'est pas expliqué clairement, lors que voulant prouver la vérité de cet axiome, il a dit que si la chose se donnoit un estat nouveau, cet estat procederoit du néant ; car je ne comprens pas que si la chose se donnoit un estat nouveau, cet estat procedast plutôt du néant que si une cause étrangere luy donnoit ce nouvel estat.

Si une chose se donnoit à elle-même un estat nouveau, cet estat procederoit du néant, & il n'en procede pas lors que c'est une cause étrangere qui le luy donne ; la raison de cette difference est, que la cause étrangere a formellement, ou éminemment l'estat qu'elle donne. Par exemple, le corps mu a formellement le mouvement qu'il donne à un autre corps qui est en repos ; & le feu qui ébranle les organes, contient

30. *Réponse aux Reflexions Crit.*

éminemment le sentiment de chaleur qu'il excite dans l'ame, à cause que cet ébranlement en vertu de l'union de l'esprit & du corps, a la vertu d'exciter ce sentiment.

On ne voit pas non plus comment les Cartesiens peuvent accorder ce principe avec cet autre : *tout ce qui se meut en rond tâche à changer son estat de mouvement circulaire en ccluy de mouvement droit.* Et avec cet autre : *tout ce qui est en mouvement tend de soy-mesme à continuer son mouvement.*

Je pourrois faire comprendre à M. du Hamel comment les Cartesiens accordent ce principe : *Tout ce qui est dans un estat, tend à demeurer dans cet estat ; avec cet autre : ce qui se meut en rond tend à se mouvoir en ligne droite.* Mais comme il sera parlé en particulier de ce dernier axiome dans le dixième chapitre de la seconde partie, & que ce que nous en dirons contiendra précisément la resolution de la difficulté présente, je remettray jusqu'à cet endroit à faire voir le parfait accord de ces deux maximes de la Philosophie Cartesienne, qui paroissent si opposées à M. du Hamel.

Monsieur Descartes ayant posé le mesme principe, en avoit apporté une raison plus intelligible, en disant que si une chose tendoit d'elle-mesme à changer son estat, elle tendroit à sa propre destruction. Mais cette raison n'est pas plus solide que la precedente ; car elle co-

fond la chose avec l'estat de la chose, la substance avec les accidentes. On convient avec Descartes, qu'une chose ne tend pas d'elle-même à la destruction de sa substance, mais bien quelquefois à la destruction de son estat, parce que l'estat est contraire à la chose : Par exemple, l'estat de la maladie étant contraire à l'homme, alors, tant s'en faut que l'homme en changeant d'estat, tende à sa propre destruction, il tend au contraire à sa propre conservation.

Quand M. Descartes dit que si une chose tendoit d'elle-même à changer son estat, elle tendroit à sa propre destruction, il ne distingue pas, comme fait M. du Hamel, la chose de l'estat de la chose : par l'estat de la chose M. Descartes entend la chose même, par exemple par l'estat du corps chaud, il entend le corps avec la chaleur ; par l'estat de l'homme malade, il entend l'homme & la maladie : Or cela posé, il est évident que si un corps chaud, & un homme malade tendoient d'eux-mêmes à changer leur estat, ils tendroient à changer leur nature de corps chaud & d'homme malade ; ce qui repugne selon les principes mêmes de M. du Hamel, qui convient qu'une chose ne tend pas d'elle-même à la destruction de sa substance, c'est à dire, de sa nature. Ainsi ce qui a trompé M. du Hamel est, qu'il a distingué les choses de leur estat, & qu'il n'a pas considéré que la chaleur & la maladie sont aussi essentiel-

les à un corps chaud & à un homme malade , que trois angles , & trois côtes sont essentiels à un triangle ; c'est à dire , qu'il a pris dans un sens divisé , ce que M. Descartes & les Cartesiens prennent dans un sens composé .

CHAPITRE XVI.

Si la nature de l'esprit consiste dans la pensée actuelle.

J'ay dit dans le premier Livre de la Metaphysique , chap. 2. que chacun peut connoître sa nature par cette analyse . *Le doute & la certitude* sont des proprietez que je reconnois en moy ; les proprietez ne peuvent exister ny estre conceuës hors du sujet dont elles sont proprietez ; le doute & la certitude ne peuvent exister ny estre conceus hors de la pensée ; la pensée est donc le sujet du doute & de la certitude . Or est-il que je suis aussi le sujet du doute & de la certitude ; car c'est moy-mesme qui doute & l'existence de toutes choses , & qui suis assuré de la mienne : Je suis donc une pensée qui est le sujet du doute & de la certitude .

On soutient au contraire , qu'on ne peut pas dire en parlant juste , que l'esprit est une pensée , mais plutôt qu'il est le principe effectif , & le sujet de la pensée , & qu'ainsi l'argument de l'Auteur pec-

dans la matière & dans la forme. Dans la forme, en pechant contre ces deux règles générales des syllogismes : *Ex puris negantibus nil concluditur*, & *Conclusio sequitur deteriorem partem*; car dans mon premier Syllogisme les deux prémisses sont négatives, & la conclusion est affirmative.

Il est surprenant que M. du Hamel ne sçache pas qu'il y a des propositions qui sont seulement négatives dans l'expression, & d'autres qui le sont dans le sens aussi bien que dans l'expression, & que ce n'est que de ces dernières qu'il faut entendre la règle d'Aristote, *Ex puris negantibus nihil concluditur*. Or les deux prémisses de mon argument ne sont point négatives dans le sens, elles sont au contraire très positives, comme il paroît de ce que sans changer rien dans le sens de mon Syllogisme, on peut dire très positivement : que les propriétés existent toujours & sont concuees dans leur sujet ; que le doute & la certitude existent toujours & sont concuees dans la pensée, & qu'ainsi la pensée est le sujet du doute & de la certitude. C'est pourquoi mon Syllogisme ne peche point contre la règle : *Ex puris negantibus nihil concluditur*. Par la même raison il ne peche point contre l'autre règle : *conclusio sequitur deteriorem partem*.

Et pour montrer encore que cet argument peche dans la forme, c'est qu'on peut s'en servir

pour prouver, *argumento ad hominem*, une chose qui est fausse dans les principes de l'Auteur, sçavoit que la pensée est un genre, & que le doute & la certitude en sont les espèces ; & voicy comment. *Les espèces ne peuvent exister ny estre conceuës hors de leur genre : Or est-il, que le doute & la certitude ne peuvent exister ny estre conceus hors de la pensée : Donc le doute & la certitude sont des espèces de pensée, & la pensée est un genre du doute & de la certitude.* Cette conclusion est véritable en elle-même, mais elle est fausse dans les principes de l'Auteur ; & comme les deux premières ne peuvent estre niées, l'argument n'est donc pas en forme.

Je demeure d'accord que la pensée prise en general pour signifier toutes les manières de penser, est un véritable genre dont le doute & la certitude sont des espèces : mais ce n'est pas de cette pensée là dont j'entends parler, quand je dis que la pensée est le sujet du doute & de la certitude, & que je suis cette pensée ; car j'entends parler non d'une pensée modale, qui est le genre du doute & de la certitude, mais d'une pensée substantielle, qui est l'attribut essentiel de l'esprit, & le sujet immédiat de toutes les manières de penser, comme je l'ay expliqué dans la Metaphysique, chap. 2. & comme M. Descartes l'a expliqué aussi dans la quatrième partie de ses Principes, nomb. 5. Cela supposé, j'erépons au second argument *ad hominem*, en accordant la majeure, la mineure, & la conséquence. M. d

Hamel dira autant qu'il voudra , que cette consequence n'est pas bonne dans mes principes : Pour moy , je la tiens pour tres exacte, & pour tres exactement deduite des premisses : d'où il s'ensuit que l'argument est en forme , quoy que les propositions en soient negatives ; parce qu'elles ne sont negatives que dans l'expression , & qu'elles sont tres positives dans le sens.

Quant à la matière , il est aisé de faire voir qu'elle est fausse ; car il est faux que la pensée soit le sujet du doute & de la certitude , parce que ce n'est pas la pensée qui doute , & qui certifie , mais l'esprit mesme.

Cette difficulté roule encore sur l'équivocité du mot de pensée , car il est vray que la pensée qui est le genre du doute & de la certitude , ne peut estre le sujet du doute & de la certitude ; mais cela n'empêche pas que la pensée qui est l'attribut essentiel de l'esprit , ne puisse estre le sujet du doute & de la certitude. C'est pourquoy comme l'argument de M. du Hamel prouve fort bien que le doute & la certitude sont des especes de la pensée modale prise pour une nature universelle , qui comprend sous soy toutes les façons particulières de penser , le mien prouve aussi tres-exactement , que le doute & la certitude sont des modes de la pensée prise pour

L'attribut essentiel de l'esprit, comme l'étendue est prise pour l'attribut essentiel du corps.

On pourroit même prouver, *argumento ad hominem*, que l'esprit est le sujet de la pensée, comme du doute & de la certitude; & par consequent que l'esprit n'est pas la pensée-même.

Cette difficulté roule encore sur la même équivoque: il est vray que l'esprit est le sujet de la pensée modale, comme du doute & de la certitude; mais il ne s'ensuit pas de là que l'esprit soit différent de la pensée substantielle, qui est son attribut essentiel, à moins que l'attribut essentiel d'une chose ne soit différent de la chose-même: ce qui repugne.

CHAPITRE XVII.

Si l'Auteur prouve bien l'existence du corps.

Dans la Metaphysique, chap. 3. j'ay tâché de prouver l'existence du corps par cette Analyse. L'idée que j'ay de l'étendue doit avoir reçue de quelque cause: la propriété qu'elle a de representer l'étendue plûtost que quelque autre chose. Or cela ne peut venir que de moy-même, ou de l'étendue, car je ne connois aucune autre chose: mais il ne peut venir de moy-même; c'est donc

l'étendue, qui est cause de la propriété que mon idée a de la représenter. Or est-il que l'étendue ne pourroit estre cette cause, si elle n'existoit pas; donc l'étendue existe.

On soutient au contraire, que cette preuve est très défectueuse, & que M. Descartes en convient lui-même dans sa troisième Méditation, nomb. 25. où il dit que l'esprit estant une substance, & l'idée de l'étendue une modification de cette substance, il semble que l'esprit puisse contenir éminemment l'idée de l'étendue, quoy qu'il ne la contienne pas formellement.

Les idées ont deux causes, une cause efficiente, & une cause exemplaire; la cause efficiente des idées regarde leur estre formel: & leur cause exemplaire regarde précisément leur estre objectif. Cela posé, j'avoué que dans le lieu cité M. Descartes dit qu'il semble que l'idée de l'étendue puisse venir de nous-mesmes; mais il entend parler de l'idée de l'étendue considérée selon son estre formel, & point du tout de l'idée de l'étendue considérée selon son estre objectif, duquel il s'agit toujours quand on cherche la cause exemplaire des idées. C'est pourquoi l'idée de l'étendue peut bien dépendre, selon M. Descartes, de l'esprit, comme de sa cause efficiente, mais non pas comme de sa cause exemplaire; car il y a cette différence entre ces causes, que la cause efficiente peut ne contenir

38 Réponse aux Reflexions Crit.

qu'eminemment les proprietez de son effet, & que la cause exemplaire doit contenir formellement tout ce que son effet represente, ou fait connoître, comme je l'ay démontré dans les troisièmes Reflexions sur la Metaphysique.

Voicy un second argument, par lequel on peut prouver que l'idée de l'étendue ne dépend pas du corps, si l'on veut raisonner selon les principes de l'Auteur. *Selon l'Auteur l'idée de l'étendue qui est en moy, est essentielle à mon ame, & l'idée de l'étendue dépend de son objet, comme de sa cause.* Or on ne peut pas dire que l'ame raisonnable dépende essentiellement du corps comme de sa cause ; par consequent l'idée du corps qui est en moy, ne dépend point du corps, au moins si l'on veut raisonner conformément aux principes de l'Auteur du Système.

Ce 2. argument roule encore sur l'équivocité du mot de cause efficiente & de cause exemplaire, ou pour mieux dire, sur ce que M. du Hamel confond ces deux causes. J'accorde donc la majeure & la mineure, & je nie la conséquence ; cela veut dire en bon François, que l'argument n'est pas en forme, dont la raison est, que le mot de cause est pris dans la majeure pour la cause exemplaire, & dans la mineure pour la cause efficiente ; de sorte que ce syllogisme ressemble à celuy qu'on feroit en raisonnant ainsi. *La representation du Roy est essentielle au tableau du Roy, & elle dé-*

pend du Roy comme de sa cause exemplaire ;
Or est-il , que le tableau du Roy ne dépend
pas du Roy comme de sa cause efficiente , donc
&c. Il n'y a pas jusqu'au plus petit Logi-
cien qui ne voye que cet argument est vi-
cieux , & la raison pour laquelle il l'est.

Enfin quand l'idée que j'ay du corps , dépen-
droit de l'étendue comme de sa cause exemplai-
re , il ne s'ensuivroit pas pour cela que l'éten-
due existast réellement & actuellement ; parce que
tous les Philosophes conviennent que la cause
exemplaire ne doit pas exister actuellement pour
produire son effet ; c'est assez qu'elle existe objecti-
vement dans l'esprit de celuy qui veut produire
quelque chose à la ressemblance de la cause
exemplaire.

Si l'on suppose que l'étendue est la cause
exemplaire , vraye , ou metaphorique de
l'idée que nous en avons , on suppose en
même temps qu'elle existe , ou qu'elle a
existé , sans quoy elle ne pourroit estre
objectivement dans l'entendement. Or si
elle existe , c'est ce que les Cartesiens de-
mandent ; & si elle a existé , il est neces-
saire qu'elle existe encore , parce qu'elle est
une substance , & que les substances sont
incorruptibles , selon le sentiment même
d'Aristote.

CHAPITRE XVIII.

Si les Cartesiens démontrent bien l'existence de Dieu par l'idée que nous avons de Dieu.

J'ay tâché dans le 5. & 6. chap. de la première partie de la Metaphysique, de démontrer l'existence de Dieu par l'idée de Dieu, c'est à dire, par l'idée d'un être infiny & souverainement parfait. M. du Hamel dit que mes pretenduës démonstrations se peuvent réduire à deux syllogismes, dont voicy le premier. J'ay l'idée d'une chose infinie & souverainement parfaite. Or est-il que cette idée ne peut proceder que d'une chose infinie & souverainement parfaite, qui est Dieu. Par consequent il y a un être infiny qui existe.

Il est aisé de faire voir que cet argument ne prouve rien, non seulement par les raisons générales par lesquelles on pretend avoir détruit la doctrine des Cartesiens sur la nature & les propriétés de idées, mais encore par des raisons particulière qu'on va proposer. La première est, que la mineur conceuë en ces termes: Or est-il que cette idée ne peut proceder que d'une chose infinie & souverainement parfaite, qui est Dieu, est notoirement fausse. Voicy comment je le prouve: L'idée qui est finie & imparfaite, ne procede pas nécessairement d'une chose infinie: Or est-il, que l'idée de Dieu, qui est dans notre esprit, est finie & imparfaite quand

Son estre formel & quant à son estre objectif. Les Cartesiens avoient le premier, & le dernier est évident, car l'estre objectif de l'idée au sens des Cartesiens est la vertu de representer son objet. Or cette vertu de representer Dieu est finie, car elle representera Dieu d'une maniere finie, & non pas d'une maniere infinie, autrement elle representeroit Dieu d'une maniere comprehensive, & aussi parfaite que celle dont Dieu se connoît lui même; ce qui est notoirement faux. D'où il s'ensuit que le premier argument ne prouve rien.

Je pourrois me dispenser de répondre aux raisons que M. du Hamel oppose à mon premier argument, parce qu'elles sont formellement les mesmes que l'Auteur de la Censure de la Philosophie Cartesienne a opposées à l'argument de M. Descartes, qui ne diffère pas du mien; neanmoins parce que la matière est importante, je veux bien en faveur de M. du Hamel, repeter icy ce que j'ay déjà dit dans la Réponse à la Censure de la Philosophie Cartesienne, chap. 4. art. 3. lettre b. Je demeure donc d'accord avec M. du Hamel, qu'une idée qui est finie & imparfaite ne procede pas nécessairement d'une chose infinie; mais je nie que l'idée de Dieu soit finie objectivement; ce qui suffit pour rendre ma mineure indubitable. Que si M. du Hamel replique, que l'idée de Dieu ne peut estre infinie en aucun sens, non pas même objectivement, parce que si elle estoit objectivement infi-

nie elle exprimeroit toutes les perfections qui sont en Dieu , ce qui est impossible ; Je répondray encore, qu'afin que l'idée de Dieu soit objectivement infinie à notre égard , il n'est pas nécessaire qu'elle exprime toutes les perfections qui sont en Dieu ; il suffit qu'elle en represente autant que notre esprit est capable d'en concevoir : car il faut remarquer , que par le mot *d'infiny* , nous n'entendons pas précisément un estre dans lequel il y a des perfections infinies , mais un estre dans lequel nous connoissons autant de perfections que nous sommes capables d'en connoître : c'est pourquoy un objet est véritablement infini à notre égard , lors que nous ne pouvons concevoir rien de plus parfait que luy , quoys que nous ne connoissons pas toutes les perfections qu'il possede. C'est dans ce sens que M. Descartes a dit , que nous pouvons connoître l'infiny , mais non pas le comprendre ; ce cela veut dire , que nous pouvons connoître dans un sujet autant de perfections qu' nous sommes capables d'en concevoir , lais qu'il soit nécessaire que nous connoissions toutes les perfections qu'il possede.

Voicy le second Syllogisme : Tout ce que je crois clairement appartient à une chose dont j', l'idée , luy appartient en effet. Or j'aperçois clairement que l'existence appartient à une chose parfaitement parfaite , dont j'ay l'idée. Donc l'es-

stence appartient en effet à une chose infiniment parfaite, dont j'ay l'idée. Ce second syllogisme n'est pas plus démonstratif que le premier. Car la majeure conceue en ces termes : *Ce que je connois clairement appartenir à une chose dont j'ay l'idée, luy appartient en effet*, pourroit par hazard estre niée comme fausse, parce qu'elle n'est fondée que sur ce principe des Cartesiens, scévoir que l'évidence est une regle infaillible de la vérité; ce qu'on a impugné cy devant par des argumens *ad hominem*, ausquels notre Auteur n'a pas solidement répondu. Mais passons la majeure, & disons que la mineure du mesme Syllogisme conceue en ces termes : *Or est-il que je congois clairement que l'existence appartient à une chose souverainement parfaite dont j'ay l'idée*, doit estre distinguée de cette maniere, *Appartient de la maniere que cette chose est infinie & souverainement parfaite*, on l'accorde: *Appartient d'une autre maniere*, on le nie: c'est à dire, que si cette chose, dont j'ay l'idée, est infinie à *parte mentis tantum*, l'existence luy doit appartenir à *parte mentis tantum*; mais non pas à *parte rei*, parce que l'existence suit la nature de la chose: & partant nous sommes revenus à la première question, scévoir si cette chose dont j'ay l'idée, est infinie à *parte mentis tantum*, parce que les athées pretendent qu'il n'y a rien d'infiny qui soit tel à *parte rei*.

Cette objection est prise mot pour mot du quatrième chapitre de la Censure de la Philosophie Cartesienne: Il n'y a que cette difference, que l'Auteur de la Censure a distingué la majeure & la mineure de l'argument de M. Descartes, & que M. du Hamel n'a distingué que la mineure du mien. Cette distinction aboutit à faire voir

44 Réponse aux Reflexions Crit.

que la chose dont nous avons l'idée , n'est
infinie qu'à *parte mentis tantum* , & point
du tout à *parte rei* : Or je demeure d'ac-
cord qu'il y a des choses qui sont à *parte*
mentis , & d'autres qui sont à *parte rei* .
Mais je demande à M. du Hamel , qu'est-
ce qu'une chose qui est seulement infinie
à *parte mentis* ? S'il dit que c'est une chose
qui n'existe aucunement à *parte rei* , cela
ne se peut soutenir ; car il a été prouvé
qu'il n'y a rien à *parte mentis* qui ne soit
en quelque façon à *parte rei* , comme il
paroist de ce que les natures universelles
& les chimeres mesmes , qui passent pour
des choses qui ne sont qu'à *parte mentis* ,
sont toujours en quelque sorte à *parte rei* .
S'il dit au contraire , que c'est une chose
qui est finie à *parte rei* , mais que l'esprit
rend infinie , en étendant ses perfections
au delà de celles des choses finies ; je de-
mande encore comment l'esprit étend le
perfections d'une chose finie , si c'est en
attribuant à cette chose des perfections qui
ne sont nulle part , ou bien en luy attri-
buant des perfections qui sont dans quel-
que autre chose ? Si c'est le premier ; l'es-
prit rend donc une chose infinie en luy
attribuant des perfections qui ne sont pas
c'est à dire , en luy attribuant le néant ; c
qui repugne , car le néant n'a aucune pro-
priété . Et si c'est le dernier , l'esprit ren-

donc une chose infinie à *parte mentis*, en luy attribuant les perfections d'une chose qui est infinie à *parte rei*. Il y a donc une chose qui est infinie à *parte rei*; ce qu'il falloit prouver. Il n'y a pas mesme lieu de douter que cette chose ne soit un corps ou un esprit, puis que nous ne pouvons connoître que cela. Or elle n'est pas un corps, parce qu'un corps est essentiellement imparfait, à cause qu'il est essentiellement susceptible de changement: Elle est donc un esprit, c'est à dire une *pensée substantielle & parfaite*: ou pour parler comme saint Thomas, elle est une *intelligence suprême*. Or je défie M. du Hamel & tous les athées, de trouver aucun défaut dans la pensée considérée en elle-mesme.

CHAPITRE XIX.

Si Dieu peut détruire les substances qu'il a produites.

M. du Hamel ne propose ici aucune difficulté que je ne me sois proposée à moy-mesme, & à laquelle je n'aye répondu en parlant de l'immutabilité de la volonté de Dieu dans le chap. 8. de la première partie de la Metaphysique, M. Descartes a encore répondu à ces mesmes difficultez dans la lettre 104. du Tome 2.

CHAPITRE XX.

*Si la possibilité & l'impossibilité viennent
originaiement & radicalement de la
volonté de Dieu.*

Je dis expressément dans le premier Livre de la Metaphysique, chap. 9. que la possibilité & l'impossibilité des choses n'a pas précédé la volonté de Dieu, & qu'il n'y a rien de possible ny d'impossible que ce que Dieu a rendu tel par sa volonté.

Avant que de refuter une opinion si paradoxe, il faut faire voir les contradictions de l'Auteur sur cette matière. Il dit d'un costé dans les chap. 9. & 13. *Que les choses ne sont impossibles, que parce que Dieu a voulu qu'elles fussent telles.* Et d'un autre costé dans le chap. 13. nomb. 4. *Que Dieu, bien qu'il soit toutpuissant, ne peut produire les choses impossibles.* Et nomb. 5. il dit expressément ; *Que la marque la plus assurée des choses impossibles est la contradiction qu'elles enferment.* Et nomb. 6. il dit, *Que Dieu ne peut en aucune façon ce qui est absolument impossible, à cause que ce qui est ainsi impossible n'est qu'une chimere, qui ne peut être l'objet de l'action de Dieu.* Or ces propositions sont contradictoires à celle qu'il avance sur la possibilité & impossibilité, comme dépendantes originaiement de la volonté de Dieu.

Bien loin que ces propositions soient contradictoires à la première, elles y sont au contraire très conformes ; car supposé

qu'une chose ne soit impossible que parce que Dieu a voulu que ses attributs essentiels fussent incompatibles, comme je l'ay prouvé dans le lieu cy-devant cité, peut-on parler plus raisonnablement que je parle dans le nomb. 4. lors que je dis que Dieu, quelque puissant qu'il soit, ne peut produire une chose impossible, parce que s'il la pouvoit produire, il pourroit vouloir le contraire de ce qu'il veut; ce qui repugne à l'idée d'un estre parfait & immuable. Peut-on encore parler plus conséquemment que je parle dans le nomb. 5. lors que je dis que la marque la plus assurée de l'impossibilité des choses est la contradiction qu'elles renferment; car puisque Dieu a voulu que les attributs des choses impossibles fussent incompatibles, peut-on mieux connoître leur incompatibilité que par la contradiction qui se trouve dans leurs propres termes, qui est telle qu'ils se détruisent l'un l'autre. Je ne tombe donc point en contradiction, comme M. du Hamel le prétend.

On soutient que la possibilité & l'impossibilité des choses ne dépendent pas radicalement de la volonté de Dieu; mais que la possibilité des choses vient originairement de la non repugnance, ou ce qui est le même, de la non contradiction des choses, & qu'au contraire l'impossibilité vient de la repugnance ou contradiction des choses.

Dire que la possibilité & l'impossibilité viennent de la repugnance ou non repugnance , c'est dire que la possibilité & l'impossibilité viennent de la possibilité & de l'impossibilité , ce qui est une pure petition de principe : car il est constant qu'il n'y a aucune difference entre possibilité & non repugnance , & entre impossibilité & repugnance. Il faut ajouter que toute repugnance ou non repugnance , suppose un sujet repugnant , ou non repugnant : de sorte que comme il n'y a point de sujet repugnant , ou non repugnant , qui ne dépende de la volonté de Dieu comme de la cause universelle de tout ce qui a quelque raison d'entité ou de vérité , il n'y a point aussi de repugnance ou de non repugnance qui ne dépende de cette même volonté.

La possibilité & l'impossibilité générale des choses ne viennent pas originairement de la volonté de Dieu , parce que si elles en venoient , les choses possibles & impossibles seroient telles contin- gement , & non pas nécessairement , au moins d'une nécessité absolue. Or est-il , que la possibi- lité & l'impossibilité ne sont pas libres , même à l'égard de Dieu ; car il est possible d'une nécessité absolue qu'il y ait un Dieu , & il est impossible d'une impossibilité absolue qu'il y en ait plusieurs ; & par consequent la possibilité & l'impossibilité générale des choses ne viennent pas radicalement de la volonté de Dieu.

Il est vray que si la possibilité & l'impossibilité venoient radicalement de la volonté de Dieu , elles seroient indifferentes à l'égard de Dieu, & qu'ainsi les choses possibles & impossibles ne seroient telles que contingemment , & non nécessairement, au moins d'une nécessité absolue; mais cela ne repugne en aucune maniere , car il suffit que les choses créées soient possibles ou impossibles nécessairement d'une nécessité seulement hypothétique , ou de supposition. Quant à ce que M. du Hamel ajoute, qu'il est impossible d'une nécessité absolue qu'il y ait deux Dieux , & qu'il est possible d'une nécessité absolue qu'il y en ait un, & par consequent que la possibilité & l'impossibilité generale ne viennent pas de la volonté de Dieu, Je réponds qu'il n'y a point de possibilité & d'impossibilité generale, qui convienne univoquement à Dieu & aux creatures , comme il vient d'estre remarqué , & par consequent que de ce que la possibilité & l'impossibilité , qui conviennent à Dieu , sont nécessaires d'une nécessité absolue , il ne s'ensuit pas que la possibilité & l'impossibilité qui conviennent aux creatures , soient nécessaires de cette sorte de nécessité , il suffit qu'elles soient nécessaires d'une nécessité simplement hypothétique ; comme le porte le titre du chapitre.

50 Réponse aux Reflexions Crit.

Si la possibilité & l'impossibilité venoient radicalement de la volonté de Dieu, nous ne pourrions estre assurés de la possibilité & de l'impossibilité des choses, à moins que d'estre assurés de la volonté de Dieu : Or est-il, que les Cartesiens se croient assurés de la possibilité & de l'impossibilité de plusieurs choses, quoy qu'ils ne connoissent pas la volonté de Dieu, dont ils n'ont aucune revelation particulière ; & partant la possibilité & l'impossibilité ne viennent pas radicalement de la volonté de Dieu.

Les Cartesiens croient estre assurés de la possibilité & de l'impossibilité de plusieurs choses ; mais ils croient aussi estre assurés de la volonté par laquelle Dieu rend les choses possibles & impossibles : Ils prétendent que cette volonté leur est manifestée par les idées claires qu'ils ont, que les choses repugnent ou ne repugnent pas ; car il a été remarqué, que la volonté de Dieu nous est manifestée en deux manières ; dont l'une se fait par la voie des sens & de la raison, & l'autre se fait par la voie du discours, laquelle s'appelle proprement *revelation*.

On ne voit pas comment on peut donner un bon sens à ce que l'Auteur dit dans le chap. 9 *qu'il ne faut pas croire que Dieu connoit les choses avant que de les vouloir*. Car comment Dieu peut-il vouloir les choses sans les connoître.

Il est vray que dans l'homme, dont l'esprit est borné & limité, les idées de l'en-

tendement precedent les déterminations de la volonté, comme les causes precedent leurs effets, sçavoir d'une priorité de nature; mais il n'en est pas de mesme dans Dieu, dont l'esprit est infiniment parfait; comme sa nature est tres simple, elle ne peut recevoir ny succession ny dépendance dans ses operations: c'est à dire qu'en Dieu vouloir & connoître sont une mesme chose, au lieu que dans l'homme vouloir & connoître sont deux choses modalement différentes. Voila le lon sens que *M. du Hamel* eut pu donner à mes paroles.

CHAPITRE XXI.

Si la puissance de Dieu pent estre separée de l'acte.

M. du Hamel ne propose dans ce chapitre aucune difficulté qui n'ait este résolue dans le 10. & 15. chap. de la Metaphysique; c'est pourquoy je ne m'y arresteray pas davantage.

CHAPITRE XXII.

Si les Cartesiens prouvent bien que leur esprit dépend de Dieu comme de l'auteur de son existence.

J'ay prouvé dans le chap. 22. de la Meta-

52 *Réponse aux Reflexions Crit.*

physique , que mon esprit dépend de Dieu¹ comme de l'Auteur de son existence , de c² que les parties de sa durée ne dépendent aucunement les unes des autres , & de c³ que mon esprit ayant été immédiatement auparavant , il ne s'ensuit pas qu'il soit immédiatement après , à moins que Dieu¹ ne le crée toujours , c'est à dire , qu'il n^e le conserve.

On soutient que cette preuve est peu solide ; c⁴ il est vray que de ce que mon esprit estoit auparavant , il ne s'ensuit pas qu'il doive estre après , lors qu'il y a une cause , qui le peut détruire ; mais il s'ensuit fort bien , s'il n'y a aucune cause qui le puisse détruire. Or dans le Système des Cartesiens , il n'y a aucune cause qui puisse détruire l'esprit. Donc cette preuve dans le Système des Cartesiens , n'a rien de solide.

Il est vray que l'esprit ne peut estre détruit , non qu'il soit indestructible de sa nature ; mais parce que Dieu , qui le produit & qui le conserve , agit d'une maniere immuable : cela n'empesche pas toutefois qu'on ne puisse conclure que l'esprit a besoin d'estre conservé , par la même raison qu'il a eu besoin d'estre produit , & par consequent que Dieu ne soit le véritable auteur de son existence & de sa conservation.

Il est difficile d'accorder l'Auteur avec l'Auteur¹ même ; car il dit dans le chap. 9. que Dieu¹ peut détruire les substances à cause qu'il est in-

muable ; & dans le chap. 12. que l'esprit de l'homme dépend de Dieu, comme de l'auteur de son existence ; ce qui ne se peut concilier. Car comment peut on dire qu'il en dépend dans sa conservation, puisque pouvoir détruire est ce qui fonde uniquement la dépendance.

Il n'est pas vray de dire que pouvoir détruire fonde uniquement la dépendance ; je soutiens au contraire, que la dépendance des substances créées ne viennent point de ce que Dieu ne les peut détruire : car ce n'est que par accident qu'il ne les peut détruire, à cause qu'il est immuable, mais elle vient précisément de ce qu'il les a produites, & de ce qu'il les conserve, c'est à dire, de ce qu'il les reproduit continuellement.

CHAPITRE XXII.

Si l'ame, & l'homme pris formellement, consistent dans l'union de l'esprit & du corps.

J'ay étably dans le premier Livre de la Metaphysique, part. 2. chap. 1. que l'ame prise abstractivement n'est autre chose que l'union de l'esprit avec un corps organique, & que l'homme pris formellement n'est pas un estre substantiel, mais un estre modal.

On soutient qu'il est dangereux de dire que

54 Réponse aux Reflexions Crit.

l'ame raisonnable n'est autre chose que l'union de l'esprit avec un corps organique, parce que l'ame raisonnable est immortelle, & que l'union de l'esprit avec le corps ne peut en aucun sens raisonnable estre immortelle. C'est par cette raison qu'il ne faut pas confondre l'ame avec l'animation, ny la forme avec l'information.

Il n'y a nul danger à dire que l'ame considerée abstraitivement (comme je la consideré dans le lieu cité) n'est autre chose que l'union de l'esprit avec un corps organique; bien que cette union ne puisse en aucun sens estre immortelle. Car il faut sçavoir que l'immortalité de l'ame n'est pas fondée sur l'ame considerée abstraitivement, mais sur l'ame considerée selon son estre absolu entant qu'elle est un esprit, c'est à dire, une substance qui pense, comme je l'ay prouvé dans le troisième Livre de la Metaphysique, chap. 1.

Par la même raison il est faux que l'homme pris formellement ne soit qu'un estre modal, & non pas un estre substantiel. Car comme l'ame & l'animation se doivent distinguer, il faut parallèlement distinguer le composé & la composition: il est vray que la composition est un estre modal, mais il est faux que l'homme, qui est le composé d'esprit & de corps, soit un estre modal. En effet si l'ame, comme ame, consistoit dans l'union de l'esprit & du corps, & que l'homme comme homme consistât dans la même union, il s'ensuivroit que l'ame & l'homme formellement ne seroient aucunement distingués.

Il est vray que l'ame prise selon son estre absolu differe de l'animation, mais elle n'en differe pas prise selon son estre respectif, d'ot la raison est, que l'esprit n'anime le corps que parce qu'il est uny avec luy, & que d'ailleurs il ne prend le nom d'ame qu'à cause de cette union; d'où il s'ensuit que l'ame ne differe pas plus de l'animation que le corps differe de la corporeité, c'est à dire, qu'elle n'en differe que d'une distinction de raison. Or si l'ame ne differe de l'animation que d'une distinction de raison, le composé ne differe aussi de la composition que de cette même maniere, & par consequent il n'est point faux que l'homme pris formellement pour un composé de corps & d'esprit, soit un estre modal, & non pas un estre substantiel. Il est vray quel l'ame & l'homme sont distinguez réellement, si on les prend materiellement, c'est à dire, pour l'esprit & pour le corps, entant que le corps & l'esprit sont deux substances réellement distinctes : mais ils ne sont distinguez que d'une distinction de raison, si on les considere formellement entant que l'ame est un esprit uny avec un corps organique, & que l'homme est un corps organique & un esprit unis ensemble. Ce qui ne differe que selon notre maniere de concevoir.

36 Réponse aux Reflexions Crit.

On demande à l'Auteur si le corps , c'est à dire l'étendue formellement prise , est une substance, ou un estre modal , consistant dans l'union de ses parties. S'il répond que c'est une substance , pour-
quoy ne veut il pas que l'homme formellement pris soit une substance , quoy qu'il soit composé , & que la composition lui soit nécessaire.

L'étendue formellement prise n'est point un estre modal , mais une véritable substance , parce qu'elle ne renferme aucune modification , comme il sera prouvé en suite ; l'homme au contraire formellement pris est un véritable estre modal , parce qu'il consiste dans deux substances , entant que ces deux substances sont modifiées par leur union.

CHAPITRE XXIV.

Si l'union de l'esprit & du corps consiste formellement dans la dépendance mutuelle de leurs fonctions , & si la volonté de Dieu en est la cause efficiente.

Dans la Metaphysique , livre 1. par 2. chap. 3. j'ay tâché de prouver que les corps & les esprits seront unis pendant qu'il aura des mouvements du corps qui dépendront des pensées de l'esprit , & qu'il aura des pensées de l'esprit qui dépendront des mouvements du corps ; parce que est précisément dans cette dépendance que

consiste leur union. J'ay ajouté que la volonté de Dieu est la cause efficiente de l'union de l'esprit avec le corps.

On soutient au contraire, que cette dépendance mutuelle de l'esprit dans ses pensées, & du corps dans ses mouvemens, n'est pas l'union même de l'esprit & du corps, mais un effet & une suite de cette union ; car l'ame ne dépendroit point du corps dans ses pensées, ny le corps de l'ame dans ses mouvemens, si auparavant l'ame n'estoit unie au corps ; ce que les Cartesiens sont obligez de reconnoître dans le mode, qui non seulement est uny à la chose modifiée d'une union locale par l'indistance, mais encore d'une union physique & naturelle, comme à un sujet, qui reçoit véritablement le mode.

B'en loin de dire que l'ame ne dépendroit pas du corps dans ses pensées, & que le corps ne dépendroit pas de l'ame dans ses mouvemens, s'ils n'estoient unis, il faut dire au contraire, que le corps & l'ame ne seroient pas unis s'ils ne dépendoient mutuellement l'un de l'autre dans leurs pensées & dans leurs mouvemens ; car c'est formellement dans cette dépendance mutuelle que consiste leur union ; ou si elle consiste en quelque autre chose, que M. du Hamel nous dise en quoy c'est ? mais surtout qu'il ne nous compare pas l'union de l'esprit & du corps avec l'union du mode & de la substance : car j'ay prouvé dans le quatrième chapitre, nomb. 5. que toute

58 Réponse aux Reflexions Crit.

véritable union suppose des choses réellement distinctes. C'est aussi abuser étrangement du mot d'union locale, que de l'attribuer aux modes & à l'esprit; car outre que les modes n'ont d'autre lieu que celuy de la substance qu'ils modifient, l'esprit n'en a absolument aucun; & par consequent l'esprit & les modes sont incapables d'une union locale.

On soutient que la seule volonté de Dieu n'est point la cause prochaine & immédiate de l'union de l'ame & du corps, parce que si la seule volonté de Dieu sans proportion naturelle d'acte & de puissance, de forme & de sujet, estoit cause de l'union de l'ame & du corps, il s'ensuivroit qu'un Ange pourroit estre uny au corps, comme l'ame raisonnable y est unie; donc l'union de l'ame & du corps n'est pas fondée sur la seule volonté de Dieu, mais encore sur la proportion naturelle d'acte & de puissance, de forme & de sujet entre l'ame & le corps, qui ne se trouve pas entre l'Ange & le corps.

Je n'ay jamais dit que la volonté de Dieu fût la cause prochaine & immédiate de l'union de l'ame & du corps, j'ay dit au contraire dans la Metaphysique, livre 1. part. chap. 7. nomb. 5. que l'union de l'esprit & du corps dépend immédiatement des causes secondes. Je ne sçay aussi ce que M. du Hamel peut entendre par cette proportion d'acte & de puissance, de forme & de sujet, qu'il attribue au corps & à l'

prit ; ny comment cette proportion peut servir à produire l'union de l'esprit & du corps qui se fait dans chaque generation : car comme cette proportion , en quoy qu'elle consiste , est toujours la mesme du costé du corps & de l'esprit , on ne voit pas comment elle sert à produire l'union qui se fait dans un temps plûtoſt que dans un autre. C'est pourquoy il seroit inutile de dire, que sans cette proportion un Ange pourroit estre uny à un corps. Car les Cartesiens ne connoissent point d'autre cause qui empesche qu'un Ange ne soit uny à un corps , que parce que Dieu ne veut pas une telle union. Que si M. du Hamel vouloit dire que par la proportion d'acte & de puissance qui est entre le corps & l'esprit , il entend que la nature du corps & de l'esprit est d'estre unis ensemble ; je répons que c'est une petition de principe : car c'est dire proprement que l'esprit & le corps sont unis , parce qu'ils peuvent estre unis.

On peut ajouter que si la mutuelle dépendance du corps & de l'esprit estoit fondée sur la seule volonté de Dieu , le composé d'ame & de corps seroit *un* d'une unité purement *moral* & extrinſeque à l'homme ; p rce que la volonté de Dieu ne fait point d'autre unité que morale & extrinſeque.

Je ne dis point que la volonté de Dieu soit la seule cause de la mutuelle dépendance de l'esprit & du corps ; je dis au con-

traire dans le premier Livre de la Metaphysique, part. 2. chap. 7. nomb. 5. que l'union de l'esprit & du corps dépend immédiatement des causes secondes : Et quand même je dirois qu'elle dépend immédiatement de la volonté de Dieu, il ne s'en suivroit pas qu'elle fût seulement morale : car quoy que M. du Hamel le pretende, il ne le prouve pas ; il semble au contraire, que l'exemple de Jesus-Christ, dont il se fert, détruit entierement ce qu'il veut établir : car suivant le symbole de saint Athanase, Jesus Christ est *un* d'une unité physique & intrinseque, & cependant le saint Esprit a produit seul immédiatement l'union de son corps & de son ame : ce qui fait voir que la volonté de Dieu ne fait pas seulement des unions *moraes* & extrinseques, mais encore des unions *physiques* & intrinseques.

CHAPITRE XXV.

Si l'esprit est uny au corps par une presence locale, & s'il pense toujours.

Je dis dans le premier Livre de la Metaphysique, part. 2. chap. 8. que l'esprit n'est pas uny au corps par une presence locale.

On soutient : que quoy que la substance d'ame soit indivisible, cela n'empêche pas qu'el-

ne soit présente au corps d'une présence locale, qu'on appelle *indistance*, parce que les points sont présens à la ligne, les lignes à la surface, & les surfaces à la profondeur; & partant quand l'ame seroit indivisible *mathematicè*, cela n'empescheroit pas qu'elle ne fût indivisiblement présente au corps.

J'accorde à M. du Hamel que l'ame est présente au corps, comme les points sont présens à la ligne; mais je soutiens que les points ne sont point présens localement à la ligne. Toute présence locale suppose un lieu; tout lieu suppose une superficie environnante; toute superficie environnante suppose une chose environnée; & toute chose environnée suppose des côtez par lesquels elle est environnée. Or rien de tout cela ne convient aux points, (j'entends parler des points mathématiques) & par conséquent ces points ne sont point présens localement à la ligne: par la même raison les lignes ne sont point présentes à la superficie, ny la superficie à la profondeur. La présence locale est un attribut qui n'appartient qu'au corps. Et c'est abuser des mots que de l'attribuer non seulement à l'esprit, qui est d'une nature totalement différente du corps, mais même aux points & aux lignes, qui ne sont point de véritables corps, mais de simples manières dont on considère les corps. C'est encore un grand défaut, d'attribuer à l'ame

le mot de *mathematicè*, car ce mot ^{est} institué pour signifier l'indivisibilité ^{des} corps considerez comme des points par ^{des} abstractions d'esprit : de sorte que l'attribuer à l'ame, c'est vouloir dire qu'elle n'est indivisible que par de telles abstractions ; ce qui repugne à la nature de l'ame.

2. Il n'y a point de petit Logicien qui ne s'aperçoive du paralogisme de l'Auteur, lors qu'il dit, qu'il ne peut concevoir une extension ^{elle} virtuelle sans concevoir de la divisibilité, ny concevoir de la divisibilité sans concevoir une étendue réelle : C^{ar} qui ne voit que comme il y a une extension virtuelle, de même aussi il y a une divisibilité virtuelle qui en est une suite ; & par consequent l'Auteur concevant dans son ancienne opinion deux extensions, l'une formelle & l'autre virtuelle, il devoit pareillement concevoir deux divisibilités, l'une formelle, & l'autre virtuelle ; la forme pour les corps, qui estoient selon luy formellement étendus ; & l'autre virtuelle pour les esprits, c^{est} à dire selon luy estoient virtuellement étendus.

Quand je dis que je ne puis concevoir une extension virtuelle sans concevoir de la divisibilité, ny concevoir de la divisibilité sans concevoir une étendue réelle, il est aisé de s'appercevoir que cela veut dire que je ne puis absolument concevoir une étendue virtuelle, & que quand je pensois concevoir (si je l'ay jamais pensé) c^{est} l'étendue réelle que je concevois. En effet je demande premierement à M. du Hamy

ce que c'est qu'une étendue virtuelle ? S'il dit que c'est une étendue en puissance, je réponds que cela ne peut estre, parce que toute chose en puissance suppose un sujet puissant ; par exemple une statuë en puissance suppose du marbre capable de devenir statuë ; une maison en puissance suppose des pierres capables de devenir une maison : & ainsi de toutes les autres choses qui sont sujettes à génération, lesquelles sont en puissance dans les sujets, dont elles sont faites : Mais il n'en est pas de même de l'étendue : comme l'étendue est une véritable substance, elle est incapable d'estre engendrée, & par conséquent aussi incapable d'exister en puissance dans un sujet. S'il dit que l'étendue virtuelle est une étendue, qui n'est pas étendue, mais qui a toutes les vertus de l'étendue ; je réponds que cela repugne, parce que les propriétés suivant toujours la nature des choses, il est impossible que ce qui n'est pas étendu, ait les propriétés de ce qui est étendu. Je demande en second lieu, Qu'est-ce que la divisibilité virtuelle ? S'il dit que c'est la puissance d'estre divisé ; je réponds que la divisibilité virtuelle n'est pas en cela différente de la divisibilité formelle. Que s'il replique que la divisibilité formelle convient à l'étendue actuelle, & que la divisibilité virtuelle ne convient qu'à l'étendue

64 Réponse aux Reflexions Crit.

en puissance, je réponds encore qu'en mettant la définition à la place du défini, il faudra dire que la divisibilité virtuelle de l'étendue virtuelle est la puissance d'estre divisé de la puissance d'estre étendu. Ce qu'il est un pur galimathias : comme il n'y a point d'étendue virtuelle, il n'y a point de divisibilité virtuelle qui en soit une suite: ainsi je ne suis point tombé dans un paralogisme, lors que j'ay dit dans la Metaphysique, livre 1. part. 2. chap. 8. nomb. 1. *Que je ne puis concevoir une extension virtuelle sans concevoir de la divisibilité, ny concevoir de la divisibilité sans concevoir une étendue réelle.*

3. La présence locale est une suite nécessaire de l'existence, c'est à dire, qu'il est impossible qu'une chose existe, à moins qu'elle n'ait quelque présence locale divisible, ou indivisible.

Je me suis fait à moy-même cette objection dans le nombre 3. presque dans mesmés termes. Je suis si accoutumé à regarder le lieu comme un attribut essentiel de l'estre créé, qu'il me semble que si l'ae n'estoit point dans le corps ou ailleurs, ce ne seroit point du tout. Voicy la réponse: Je leve cette difficulté en considerant que lieu n'est propre qu'aux choses qui sont étendues, & que l'ame ne l'estant point, je n'as droit d'attribuer à l'estre en genel

une propriete, qui ne convient qu'au corps en particulier. Or cela est également vray du lieu interieur & du lieu exterieur, quoy qu'on entende toujours parler de ce dernier, quand il s'agit d'une presence locale.

Les Cartesiens ne prouvent donc point que l'ame pense actuellement dans le sein de sa mere : car outre qu'il a esté prouvé que l'essence de l'esprit ne consiste pas dans la pensée actuelle, ny l'union dans la dépendance mutuelle des pensées & des mouvemens du corps & de l'esprit, l'exemple qu'apporte notre Auteur pour prouver que l'ame n'est jamais sans quelque pensée particulière, pris de ce que le corps n'est jamais sans quelque figure particulière, prouve nettement le contraire : parce qu'il n'est pas vray que tout corps ait une figure particulière, puisque l'étendue avant que d'estre divisée estant immense selon luy, elle n'avoit aucune figure quarrée, ronde, ny autre.

M. du Hamel n'a jamais prouvé que l'essence de l'esprit ne consistât pas dans la pensée actuelle : il n'a pas prouvé non plus que l'union du corps & de l'esprit ne consistât pas dans la mutuelle dépendance des pensées & des mouvemens. Et quant à l'exemple dont je me sers pour prouver que l'ame a toujours quelque pensée particulière, il est tres propre à démontrer ce que je pretends ; car je ne prends pas cet exemple du corps consideré en luy-mesme, comme M. du Hamel me l'a fait prendre, puisque le corps ainsi consideré estant immense

se, ne peut avoir aucune figure; mais je le ^ée prends d'un corps particulier, comme ^ée de la cire, du marbre, de l'or, de l'argent, &c. & que cela ne soit ainsi, voicy ^y comment je parle dans le nomb. 4. Ce qu'il me confirme dans cette opinion est, que comme un corps particulier n'a pas seulement l'étendue qui est l'attribut essentiel du corps en general, mais encore que cette étendue est sous quelque figure particulière: de mesme mon ame qui est un esprit particulier, n'a pas seulement la pensée, qui est l'attribut essentiel de l'esprit en general, mais elle a encore quelque façon particulière de penser. Je me sers ainsi de l'exemple d'un corps particulier, ou d'un corps singulier, ce qui est icy la mesme chose: & M. d' Hameil me fait servir de l'exemple du corps consideré en luy-mesme; ce qui est si different, que le corps singulier a necessairement quelque figure, & que le corps consideré en luy-mesme, n'en peut avoir aucune.

CHAPITRE XXVI.

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

J'ay dit dans la Metaphysique, chap.

que quand on me demandera la cause des veritez necessaires, je répondray par la cause formelle, en disant que telle est la nature des choses : au lieu que quand on me demandera la cause des veritez contingentes, je répondray par la cause efficiente.

On soutient que suivant les principes de l'Auteur, il n'y a point de veritez necessaires différentes de celles qu'il appelle contingentes ; & par consequent, que pour répondre conformément à ses principes, il ne doit jamais répondre par la nature des choses, mais par la seule volonté de Dieu, qui selon luy est la seule & unique cause de toutes les veritez.

Avant que de répondre à cette difficulté, il faut remarquer 1. Que la volonté de Dieu est la seule & unique cause de toutes les veritez ; mais il faut entendre qu'elle en est la seule & unique cause première, & non pas la seule & unique cause immédiate. Or quand on demande la cause d'une vérité, ce n'est pas la cause première qu'on demande, mais la cause immédiate. Par exemple, quand on demande la cause du flux de la mer, on ne demande pas la cause première, car tout le monde sait que Dieu est cette cause première ; mais on demande la cause immédiate, savoir celle qui pousse immédiatement les eaux des tropiques vers les pôles ; & quand on a répondu que c'est l'air, on demande en-

core quelle est la cause immediate de l'impulsion de l'air ; & ainsi de cause immediate en cause immediate , on remonte jusqu'à la cause première.

Il faut remarquer 2. Que la contingence & la nécessité des vérités ne se prend pas de la cause première , mais de la cause immediate ; en sorte que les vérités sont dites nécessaires ou contingentes , selon qu'e la cause immediate, de laquelle elles dépendent , agit d'une manière contingente ou nécessaire : d'où il s'ensuit que toutes les propriétés essentielles des choses sont des vérités nécessaires , parce qu'elles émanent immédiatement de la nature même des choses , laquelle est nécessaire & immuable , au moins d'une nécessité & d'une immutabilité hypothétiques. Au contraire les accidens communs sont des vérités contingentes , parce qu'ils ne sont pas nécessairement dans leur sujet , & qu'ils y sont produits par quelque cause externe qui n'agit pas avec nécessité sur ce sujet. Ainsi par exemple , l'égalité de trois angles d'un triangle à deux droits est une vérité nécessaire , parce qu'elle procède immédiatement de la nature du triangle comme de cause formelle. Et l'égalité des trois costes du même triangle est une vérité purement contingente , parce qu'elle ne procède pas immédiatement de la nature du triangl

mais d'une cause efficiente, qui ne la produit que par accident dans le triangle. Cela posé,

Je réponds à M. du Hamel, que selon mes principes il y a des veritez nécessaires différentes de celles que j'appelle contingentes; & par consequent, que pour répondre conformément à mes principes, je dois souvent répondre par la nature des choses, & jamais par la volonté de Dieu, bien que la volonté de Dieu soit la seule & unique cause première de toutes choses; parce que, comme je viens de le remarquer, ce n'est jamais la cause première qu'on demande, mais les causes immédiates: & il n'importe de dire que Dieu est la cause immédiate de l'égalité de trois angles d'un triangle à deux droits, puisque selon moy-même les trois angles d'un triangle ne sont égaux à deux droits, que parce que Dieu l'a voulu. Car je demeure bien d'accord que les trois angles d'un triangle ne sont égaux à deux droits, que parce que Dieu l'a voulu, mais il n'a pas voulu immédiatement, puis qu'il a voulu que cette égalité fût dépendante de la nature même du triangle.

CHAPITRE XXVII.

*S'il est de l'essence de l'ame de connoître
le corps en general.*

J'ay tâché de prouver dans la Metaphysique , livre 2. chap. 3. qu'il est de l'essence de l'ame de connoître l'étendue ou le corps en general.

On soutient qu'il n'est pas de l'essence de l'ame de connoître le corps en general , & que suivant les principes de l'Auteur , il y a contradiction à dire qu'il est de l'essence de l'ame de connoître le corps en general , & qu'il ne soit pas de l'essence de l'ame de connoître les corps en particulier , parce que l'Auteur dit expressément dans le premier chapitre de sa Réponse à la Censure de la Philosophie Cartésienne : *Que tout ce qui existe est singulier , & que ce n'est que par des abstractions d'esprit que nous le rendons general.* D'où il s'ensuit que l'ame n'auroit jamais l'idée de l'étendue en general , si elle ne la formoit de l'idée de quelque étendue particulière.

Je demeure d'accord que l'ame n'auroit jamais l'idée de l'étendue en general , si elle ne la formoit de l'idée de quelque étendue particulière ; mais il faut remarquer que par cette étendue particulière , il ne faut pas entendre une étendue indéterminée , mais une étendue déterminée & singulière ; dont la raison est , que l'étendue par-

ticuliere dont l'ame forme l'idée de l'étendue en general par des abstractions, est une étendue existente, & par consequent singuliere : car tout ce qui existe est singulier. Or cela posé, il est évident qu'il n'y a aucune contradiction à dire qu'il est de l'essence de l'ame de connoître le corps en general, & qu'il n'est pas de l'essence de l'ame de connoître les corps en particulier ; parce qu'il peut estre de l'essence de l'ame de former l'idée de l'étendue en general de l'idée de quelque étendue singuliere, sans qu'il soit de son essence de la former de l'idée de telle ou telle étendue singuliere.

CHAPITRE XXVIII.

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

Dans le second Livre de la Metaphysique, part. 1. chap. 4. j'ay tâché d'expliquer la maniere particulière dont l'ame connoît, & j'ay dit qu'il estoit à remarquer que l'idée de Dieu estant essentielle à l'esprit, & l'esprit ne perdant rien de son essence en s'unissant au corps, il est nécessaire que l'ame conserve l'idée de Dieu, mais de telle sorte, que cette idée doit estre bien plus obscure & plus confuse dans l'ame que dans l'esprit, à cause quel l'esprit luy donne

toute son attention , & que l'ame ne luy donne qu'une partie de la sienne , l'autre partie estant continuellement employée à la consideration des choses materielles.

On soutient que tout ce discours ideal renferme autant de contradictions que de mots. 1. Il y a contradiction à dire d'un côté que l'idée de Dieu est essentielle à l'esprit , & que l'esprit ne perd rien de son essence en s'unissant au corps ; & de l'autre côté , à dire que cette idée par l'union perd de sa clarté en devenant plus obscure & plus confuse ; comme si l'essence de l'esprit estoit capable de plusieurs degréz de clarté.

Il n'y a nulle contradiction à dire d'un côté que l'idée de Dieu est essentielle à l'esprit , & que l'esprit ne perd rien de son essence en s'unissant au corps ; & de l'autre côté , à dire que cette idée par l'union perd de sa clarté ; car il ne s'ensuit pas de là , comme M. du Hamel le pretend , que l'essence de l'esprit soit capable de plusieurs degréz de clarté ; il s'ensuit seulement qu'une chose qui est de l'essence de l'esprit , est tantost plus , & tantost moins claire . Ce qui ne repugne pas plus qu'il repugne , que la chaleur qui est essentielle au feu , soit tantost plus & tantost moins violente , ou que les trois cōez , qui sont essentiels au triangle , soient tantost plus grands , & tantost plus petits .

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

J'ay dit plusieurs fois que l'idée de Dieu est essentielle à l'ame , mais je n'ay jamais dit que l'attention & cette idée fussent une mesme chose : J'ay au contraire declaré tres expressément dans le cinquième chapitre de cette Réponse , que l'attention & l'idée sont deux choses differentes. Et parce que l'attention de l'ame est plus ou moins grande , à mesure qu'elle a en mesme temps plus ou moins d'idées , (selon cette commune maxime , *Pluribus intentus minor est ad singula sensus*) j'ay fort bien pû , sans me contredire , assurer d'un côté que l'idée de Dieu est essentielle à l'ame , & assurer de l'autre que l'ame ne luy donne qu'une partie de son attention, parce qu'elle employe l'autre partie à la consideration des choses materielles.

3. Il y a contradiction à dire que l'ame pense toujours à Dieu , & qu'elle ne s'apperoit neanmoins de cette pensée que lors qu'il y a quelque chose qui la fait rentrer en elle-mesme , puisque suivant les principes de l'Auteur repetez cent fois , la pensée est essentiellement reflexive sur elle-mesme.

Il est vray que l'ame pense toujours à

D

Dieu , mais elle y pense d'une maniere si abstraite, que ce n'est point tomber en contradiction de dire qu'elle ne s'apperçoit de cette pensée , que lors que quelque chose la fait rentrer en elle-même : car cela ne veut pas dire qu'elle ne s'en apperçoive point absolument ; mais seulement qu'elle s'en apperçoit si peu , qu'il luy semble ne s'en pas appercevoir. En quoy il arrive à l'ame à l'égard de Dieu , ce qui luy arrive à l'égard d'elle-même : Car , selon saint Augustin , dans le Livre de l'Esprit qu'oil luy attribuë : *L'esprit n'est jamais sans se connoître ; cependant il l'ignore , & son ignorance vient de ce qu'estant parmy le corps , son affection & l'habitude qu'il a avec eux , fait qu'il y pense continuellement.* Ce qui revient à ce que j'ay dit de l'idée de Dieu , sçavoir que l'ame ne luy donne qu'une partie de son attention , l'autre partie estant continuellement employée à la consideration des choses materielles.

4. Il y a contradiction à dire que l'ame a une idée de Dieu qui ne luy vient que par accident , & lors qu'elle entend le nom de Dieu , le bruit du tonnerre , la voix d'un Predicteur , &c. Et à dire comme dit l'Auteur dans sa pretendue démonstration de l'existence de Dieu , qu'il est impossible qu'aucune idée de Dieu vienne , ou procede de ces creatures.

Cette pretendue contradiction est encor

plus mal fondée que les precedentes ; car dire d'un côté que l'ame a une idée de Dieu , qui luy vient par accident , c'est assurer que cette idée de Dieu dépend de quelque creature , comme de sa cause efficiente seconde ; & dire de l'autre côté , que l'idée de Dieu ne peut venir d'aucune creature , c'est assurer qu'aucune creature ne peut estre la cause exemplaire de l'idée de Dieu ; ce qui ne repugne en aucune maniere.

5. Il y a contradiction à dire d'un côté que l'idée de Dieu , qui est essentielle à l'ame , est une véritable idée ; & à dire de l'autre côté que l'ame est peu attentive à cette idée , parce qu'avoir l'idée de Dieu , & avoir attention à Dieu , ne sont que la même chose.

Je l'ay dit plusieurs fois , & je le repete encore , l'attention & l'idée sont deux choses différentes ; l'idée est de sa nature indivisible , & l'attention a differens degrés : c'est pourquoy cette contradiction n'est pas différente de la seconde ; sa solution dépend aussi des mesmes principes. La sixième contradiction n'est pas différente de la cinquième & de la seconde ; je la resous aussi de la même maniere , en soutenant que l'idée & l'attention ne sont pas une même chose.

De tout cecy il est aisé d'inferer qu'il n'y a aucune idée de Dieu qui soit essentielle à l'ame , com-

me un chacun le peut connoître par sa propre expérience ; d'où il s'ensuit que l'idée de Dieu ne procede point d'autre principe que de l'idée des créatures, qui font rentrer l'ame en elle-même, & donner son attention à Dieu , tels que sont le bruit du tonnerre , la voix des Predicateurs , &c.

Il n'y a rien de si confus que ce que M. du Hamel ajoute à ces pretendues contradictions. Il dit premierement , qu'il n'y a aucune idée de Dieu, qui soit essentielle à l'ame ; mais il ne le prouve pas. Il dit encore que l'idée de Dieu ne procede point d'autre principe que de l'idée des créatures , qui font rentrer l'ame en elle-même. Or comment l'idée de Dieu procede-t-elle de l'idée des créatures? En procede-t-elle comme de sa cause efficiente , ou comme de sa cause occasionelle ? Elle n'en procede pas comme de sa cause efficiente ; car M. du Hamel dit luy-mesme , que l'idée des créatures ne sert qu'à faire rentrer l'ame en elle-même pour penser à Dieu : elle en procede donc comme de sa cause occasionelle. Or la cause occasionelle ne produit point son effet, elle donne seulement occasion à la cause véritable de le produire : il s'agit donc de sçavoir quelle est la véritable cause de l'idée de Dieu. Dira-t-il que c'est l'ame mesme ? Cela ne peut estre , parce que l'ame n'peut former l'idée de Dieu sans connoître Dieu ; & si elle le connoît, elle n'a pas be-

soin d'en former l'idée. Il faut donc conclure que c'est Dieu qui produit cette idée dans l'ame. Or est-il, qu'il a été démontré dans la Metaphysique, que Dieu produit son idée dans l'esprit en le créant, & que l'esprit ne perd rien de son essence en s'unissant au corps : il s'ensuit donc que l'idée de Dieu est essentielle à l'esprit & à l'ame : ce qui estoit à prouver.

Au reste, la distinction que notre Auteur apporte de l'ame considérée comme esprit, qui se connaît essentiellement elle-même, & qui connaît essentiellement Dieu & les autres esprits, avant que d'estre unie à un corps, & entre l'ame considérée comme ame, qui après son union est distraite de la connaissance de soy-même, de celle de Dieu, & des autres esprits, sent trop l'heresie d'Origène pour n'estre pas relevée.

Je ne scay pas si ce que je dis de l'esprit & de l'ame sent l'heresie d'Origène ; mais je scay bien, que saint Augustin met la même difference que moy entre l'esprit & l'ame. Voicy comment il parle dans le 34. chapitre du Livre de l'esprit & de l'ame. *Quand je l'appelle ame, j'entens la même chose que quand je la nomme esprit ; mais je luy donne le premier nom par une raison, & le second par une autre. Je l'appelle ame quand je ne considere en elle autre chose, sinon qu'elle donne la vie à l'homme ; mais quand je regarde simplement de quelle ma-*

niere elle agit en elle-même , pour lors je la nomme seulement esprit. L'attention continue de l'ame aux objets materiels , & la peine qu'elle sent à se connoître elle-même , est merveilleusement bien expliquée dans le Livre de l'Esprit , qu'on attribue au même saint Augustin. *La raison*, dit-il, pour laquelle l'esprit de l'homme a tant de peine à se connoître est , qu'estant parmy les corps , son affection & l'habitude qu'il a avec eux , fait qu'il y pense continuallement ; ce qui est cause qu'il ne se peut retirer chez luy pour se regarder , & que les images des choses corporelles se representent à luy pour le troubler dans sa retraite. Saint Thomas croit aussi bien que saint Augustin , que les substances intelligentes , telles que les esprits , se connoissent elles-mesmes par elles-mesmes , c'est à dire , par leur propre nature. C'est ce qu'il enseigne expressément dans la premiere partie , quest. 56. art. 1 où il dit , *Que les Anges se connoissent elles-mesmes par leur propre substance.* Il faut ajouter que l'erreur des originistes ne consistoit pas à mettre de la difference entre l'ame & l'esprit , comme j'y en mets après saint Augustin ; mais à publier que Jesus Christ n'estoit Fils de Dieu que par grâce & par adoption ; que comparé aux hommes , il n'estoit que vérité : mais que comparé à Dieu , il n'estoit que mensonge. Il

soutenoient d'autres resveries fort desavantageuses au Sauveur de nos ames: ils publioient que l'ame estoit creée quelque temps avant le corps (ce que nous nions;) qu'elle commet des pechez dans le Ciel; que les tourmens des demons & des damnez finiront, & que les Anges apostats feront rétablis en leur premier état. Voila en general les erreurs des origenistes, auxquelles nous n'avons aucune part.

CHAPITRE XXIX.

Si l'ame se connoît mieux qu'elle ne connoît le corps.

J'ay entrepris de prouver dans la Metaphysique, Livre 2. part. 1. chap. 6. que l'ame se connoît mieux qu'elle ne connoît le corps en general, & qu'elle se connoît encore mieux qu'elle ne connoît le corps auquel elle est unie. M. du Hamel soutient le contraire, mais par des raisons à peu près semblables à celles qui ont été proposées sur le mesme sujet par l'Auteur de la Censure de la Philosophie Cartesienne: c'est pourquoy, comme j'ay déjà répondu à cet Auteur; pour éviter les redites, M. du Hamel pourra aller voir ma Réponse qui est dans le chap. 3. art. 6.

CHAPITRE XXX.

Si l'ame connoît sans idée les choses qui sont en elle-même.

J'ay dit dans la Metaphysique, Livre 2^e. part. 1. chap. 16. que l'ame n'a besoin d'aucune idée pour connoître les choses qui sont au dedans d'elle , parce qu'il n'y a dans l'ame que des idées , des sensations, & des passions de l'ame , lesquelles sont connuës par elles-mesmes. M. du Hamel soutient au contraire , que l'ame a besoin d'idées pour connoître ses idées , ses sensations , & ses passions ; ce qu'il tâche de prouver par des raisons qui ont esté détruites dans la Réponse à la Censure de la Philosophie Cartesienne , pages 43. 44. & 45.

CHAPITRE XXXI.

Si l'ame connoît les esprits par sa propre substance.

J'ay tâché de prouver dans le même chapitre , que les idées par lesquelles l'ame connoît les esprits ne sont pas différentes de sa propre substance. M. du Hamel soutient le contraire : mais je ne m'arresteray

pas à examiner ses raisons , parce qu'elles sont toutes fondées sur l'équivoque du mot d'*ame* , & d'*esprit* : car je demeure d'accord que l'*ame* se connoit par des idées & par des sensations , qui different d'elle modalement : mais je soutiens que l'*esprit* se connoit luy-mesme , & les autres esprits considerez simplement comme esprits , par sa propre substance. Voyez mon Système de Philosophie , livre 2. part. 1. chap. 16. & le 28. chap. de cette Réponse , nombr. dernier.

CHAPITRE XXXII.

*Si c'est la volonté qui juge & qui rai-
sonne.*

Tout ce chapitre roule sur l'équivoque du mot de *juger* & de *connoître*. M. du Hamel veut que *juger* soit concevoir les rapports qui sont entre deux ou plusieurs choses ; & les Cartesiens veulent que concevoir ces rapports ; soit simplement *con-
noître* , sans *juger* ; car *juger* selon eux , c'est donner ou refuser son consentement aux choses qu'on a conceuës : mais comme il est permis à chacun de définir les mots comme il veut , pourvu qu'il en avertisse , nous permettons à M. du Hamel d'entendre par le mot de *juger* , concevoir les choses ;

mais il nous permettra aussi , s'il luy plaist ,
d'entendre par ce mot , donner ou refuser
son consentement aux choses qu'on a conçues.

CHAPITRE XXXIII.

Si la volonté est une puissance active.

J'ay dit dans le second Livre de la Metaphysique , part. 2. chap. 2. qu'on regarde communément l'ame comme une chose qui se détermine d'elle mesme & par elle-mesme , & par consequent comme une chose qui est agissante de sa nature ; mais je scay que cette action ou efficacité de l'ame n'est appuyée que sur le prejugé des sens , qui fait que l'on attribuë à l'ame , & en general à toutes les causes secondes de veritables actions , bien qu'elles n'en puissent produire aucune ; car pour produire de veritables actions il faut agir de soy-mesme & par soy-mesme , c'est à dire par sa propre vertu ; & il est certain qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir de cette sorte : d'où il s'en suit qu'il n'y a que Dieu qui soit une cause véritablement efficiente.

On soutient que le titre du Chapitre qui porte *que la volonté est une puissance active* , repugne à ce qui est dit dans le Chapitre , scavoir que l'action & l'efficacité de l'ame ne sont appuyées que sur le prejugé des sens : car si la volonté est une puise-

fance active , comme porte le titre , il est constane que l'ame a quelque action , puisque la volonté est une faculté de l'ame.

Quand je dis dans le titre du Chapitre *que la volonté est une puissance active* , j'entens parler d'une activité dépendante de Dieu , & soumise à sa puissance ; & quand je dis dans le corps du Chapitre , que l'efficacité de la volonté de Dieu n'est fondée que sur le prejugé des sens , j'entens parler d'une efficacité absolue , telle qu'est l'efficacité de Dieu : en quoy il n'y a aucune contradiction : car rien n'empesche que l'ame ne puisse agir par une vertu intrinseque que Dieu luy communique , & qu'elle ne soit active à cet égard , bien qu'elle ne puisse pas agir par une vertu intrinseque propre , & indépendante de Dieu.

On soutient encore que la volonté est véritablement active , & qu'elle produit de veritables actions , le libre arbitre ne pouvant estre une puissance purement passive , selon le Concile de Trente.

Les définitions des mots c'stant arbitraires , rien n'empesche que M. du Hamel n'appelle les actions de la volonté de veritables actions ; mais il me permettra de dire qu'il doit mettre quelque difference entre les actions de Dieu , & celles de la volonté humaine ; & que c'est cette difference , en quoy qu'il la fasse considerer , qui fait que

J'appelle les actions de Dieu de veritables actions, & que je me contente de laisser simplement le nom *d'action* aux actions de la volonté humaine : d'où il s'ensuit que cette volonté est véritablement active en la comparant aux puissances purement passives ; mais qu'elle n'est pas véritablement active en la comparant à la puissance de Dieu, qui est active par elle-même : Ce qui fait voir qu'entre une puissance véritablement active & une puissance purement passive il y a un milieu, que M. du Hamel semble n'avoir pas connu..

En effet, si nous examinons la raison que l'Auteur apporte pour prouver que l'ame ne produit aucune véritable action, nous trouverons qu'elle roule sur une équivoque, ou sur une petition de principe. Il apporte pour raison, que pour produire de veritables actions il faut agir de soy-même & par soy-même : mais on luy demande ce qu'il entend par agir de soy-même & par soy-même ? S'il entend agir par une vertu première & indépendante, c'est une pure petition de principe, car c'est dire que la creature ne peut véritablement agir, parce que Dieu seul peut agir, & que la creature qui est dépendante ne peut agir ; ce qui est en question. S'il entend agir par une vertu intrinsèque & naturelle à la cause qui agit, mais dépendante de la cause première, il n'est pas vray que Dieu seul puisse agir de soy-même & par soy-même, puisque la creature peut avoir une telle vertu ; & partant la raison dont il se sert pour prouver que l'ame n'a aucune véritable action, n'est qu'une pure équivoque, ou une pure petition de principe.

La raison que j'apporte pour prouver que l'ame ne produit pas de veritables actions, ne roule sur aucune equivoque ; car je dis fort nettement & sans aucune ambiguïté, que pour produire de veritables actions il faut agir de soy-mesme & par soy-mesme ; ce que la volonté ne peut faire, à cause qu'elle dépend de Dieu. Elle n'est pas non plus une petition de principe ; car je ne crois pas que personne (à M. du Hamel prés) se soit jamais avisé de mettre en question si la creature, qui est dépendante, peut agir véritablement comme Dieu agit, c'est à dire d'une maniere indépendante. Tout le monde entend comme moy, que la volonté agit par une vertu, qui est intrinsèque à l'ame, mais qui est dépendante de Dieu ; ce qui fait que la volonté agit, mais qu'elle n'agit pas véritablement, c'est à dire par une vertu propre, telle qu'est la vertu de la volonté de Dieu.

Et sil estoit permis de se servir d'une telle equivoque, il seroit aisément de prouver qu'il n'y a que Dieu qui existe véritablement.

Je tombe d'accord que comme il n'y a que Dieu qui agisse véritablement, il n'y a aussi d'autre existence que la sienne, qui soit véritable, c'est à dire qui soit indépendante. C'est pourquoy comme nous ne laissons

86 Réponse aux Reflexions Crit.

pas de dire qu'il y a des choses qui existent, bien que leur existence soit dépendante de Dieu, nous ne laissons pas aussi de dire qu'il y a des choses qui agissent, bien que leur action dépende de Dieu.

On peut mesme faire voir une contradiction de l'Auteur, quand il dit d'un côté, que les actions des creatures ne sont point de veritables actions : Et quand il dit d'un autre côté, que Dieu n'est pas la cause immediate des modes ; car les modes ont une veritable cause efficiente immediate.

Il suffit que les creatures agissent pour estre les causes secondes immediates des modes, sans toutefois qu'il soit nécessaire qu'elles agissent d'une maniere indépendante, comme Dieu agit, car c'est ce que j'entens par agir véritablement ; de sorte qu'on peut dire en quelque façon après saint Thomas, que l'action des creatures est à l'égard de l'action de Dieu, comme l'action de l'instrument est à l'égard de l'action de la cause principale.

CHAPITRE XXXIV.

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

J'établis dans la Metaphysique, livre 2. part. 2. chap. 5. que le libre arbitre est une espece de volonté qui regarde les objets

dont les rapports ne sont que contingens ; c'est pourquoi il faut qu'il agisse avec indifférence, c'est à dire de telle sorte qu'il retienne toujours la puissance de ne pas agir, ou d'agir d'une maniere toute contraire à celle dont il agit. Je dis encore dans le 6. Chapitre, que Dieu est la cause efficiente première des déterminations de la volonté, & que les idées de l'entendement en sont les causes efficientes secondes.

M. du Hamel conclut de là, que la volonté n'est indifférente d'elle-même, que d'une indifférence passive. Voicy comment il parle. On soutient que cette doctrine est dangereuse, en ce qu'elle porte que la volonté reçoit toutes ses déterminations de Dieu, & des causes secondes & immédiates ; parce qu'il suit de là que la volonté même étant que libre, est une puissance purement passive, ainsi qu'une chose inanimée ; ce qui a été condamné par le Concile de Trente.

Il suffit d'avoir prouvé dans le Chapitre précédent que la puissance de la volonté est active, pour obliger M. du Hamel à reconnoître que son indifférence est aussi active ; car je ne distingue point réellement, ny modalement, la puissance de la volonté de son indifférence ; c'est pourquoi l'indifférence que je mets dans la volonté étant active, elle n'a rien d'opposé à la décision du Concile de Trente. Ce Concile ne veut autre chose, si ce n'est que

la volonté ne soit pas regardée comme une puissance purement passive. Au reste , il y a une fort grande différence entre dire sans restriction que la volonté reçoit toutes ses déterminations de Dieu & des causes secondes immédiates ; & dire qu'elle les reçoit de Dieu & des idées de l'entendement. Car dire qu'elle les reçoit de Dieu & des causes secondes , qui sont hors de l'ame , c'est assurer que la volonté est une puissance purement passive. Et dire qu'elle les reçoit de Dieu & des idées de l'entendement , qui sont dans l'ame , c'est dire qu'elle est une puissance active ; car on n'entend en général par une puissance active , qu'une puissance , qui agit par une vertu intrinseque , soit que cette vertu soit propre à la chose qui agit , soit qu'elle l'ait reçue de Dieu , mediatement ou immédiatement.

On soutient que quand l'indifférence que l'Auteur admet dans la volonté , seroit active , elle ne seroit pas néanmoins suffisante pour le libre arbitre ; parce que l'indifférence requise pour le libre arbitre est une indifférence prochaine & immédiate pour agir & ne pas agir , laquelle l'Auteur n'admet pas , car qui dit indifférence prochaine d'agir & de ne pas agir , joint deux puissances distinguées selon notre manière de concevoir , savoir une puissance pour agir , & une puissance pour ne pas agir , ou retenir son action : ce que nous appelons *in sensu composita potentiarium*. Q

l'Auteur ne joint point ces deux puissances dans le libre arbitre, au contraire il les divise; par consequent quand il admettroit une indifference active dans la volonté, elle ne seroit pas suffisante pour le libre arbitre.

Je tombe d'accord que qui dit indifference prochaine d'agir & de ne pas agir, joint deux puissances distinguées selon notre maniere de concevoir, savoir une puissance pour agir, & une puissance pour ne pas agir; mais M. du Hamel a tort de m'accuser que j'ôte au libre arbitre ces deux puissances: car bien loin de les luy ôter, je les luy attribuë, non seulement avant qu'il agisse, mais mesme lors qu'il agit. Je les luy attribuë avant qu'il agisse, lors que je dis dans le 3. Chap. de la 2. part. du 2. liv. nomb. 1. que *la liberté considérée dans la volonté avant qu'elle se détermine, n'est autre chose que la puissance que la volonté a d'aimer ou de haïr.* Or il paroist par là que j'attribuë à la volonté avant qu'elle agisse, une indifference prochaine. Je la luy attribuë mesme lors qu'elle agit, quand je dis dans le nomb. 2. que *la liberté des actions humaines consiste en ce que l'ame aime de telle sorte ce qu'elle aime, qu'elle retient toujours la puissance de ne le pas aimer, ou d'aimer le contraire de ce qu'elle aime.* Ce qui fait voir que j'attribuë l'indifference prochaine à la liberté humaine.

lors mesme qu'elle agit. Et il ne serviroit de rien de dire , que dans le nomb. 4. je divise les deux puissances d'agir & de ne pas agir , en disant que quand le libre arbitre aime une chose , il l'aime de forte qu'il retient la puissance de la haïr , lors que l'entendement viendra à la luy representez comme mauvaise ; car dans cet endroit là je ne pretends pas separer les puissances d'agir & de ne pas agir , mais seulement separer l'action de la non action, ou l'action de l'action contraire , c'est à dire pour parler le langage de M. du Hamel , que la volonté qui agit retient la puissance de ne pas agir *in sensu diviso actuum* , & *in sensu composito potentiarum*.

Et l'Auteur n'explique pas mieux le sens composé & le sens divisé , que la puissance d'agir & de ne pas agir ; car outre que tout ce discours est embarrassé , & qu'il contient plusieurs contradictions , entr'autres celle-cy , que les actions du libre arbitre ne sont pas libres , l'Auteur met l'essence de la liberté en ce que la volonté n'est point contrainte , & qu'elle retient la puissance de ne pas agir *in sensu diviso* ; ce qui feroit vray s'il avoit ajouté *in sensu diviso actuum* , & qu'il eût dit qu'elle retient , lors qu'elle agit , la puissance de ne pas agir *in sensu composito potentiarum* ; ce qu'il a expressement nié , lors qu'il a dit que quand on agit , on retient la puissance de ne pas agir , parce que l'entendement dans un autre temps peut representez les raisons de ne pas agir.

Je ne scay pas pourquoy l'explication que j'ay proposée du sens composé & du sens divisé , paroist si embrouillée à M. du Hamel ; car c'est la même qu'Aristote a donnée 3. *Elenchorum* , où traitant du Sophisme de composition , il dit que cette proposition , *Il est impossible qu'un homme écrivant n'écrive pas* , ne signifie pas la même chose , si on la fait en composant , & en divisant ; car en composant on joint ensemble écrire & ne pas écrire dans un même sujet ; & en divisant , on joint seulement ne pas écrire avec la puissance d'écrire. Mais pour faire droit de reste à M. du Hamel , je luy veux laisser passer son explication du sens composé & du sens divisé , qu'il appelle *sensus divisus actuum* , & *sensus compositus potentiarum* : mais je soutiens en même temps que cette explication n'a rien d'opposé à ce que je dis de la nature de la liberté , lors que j'assure que la volonté n'est pas contrainte , & qu'elle retient toujours la puissance de ne pas agir ; car cela est très véritable *in sensu diviso actuum* . De plus , quand je dis que la volonté retient , lors qu'elle agit , la puissance de ne pas agir , cela est encore très véritable *in sensu composito potentiarum* : Ainsi tout ce que je dis de la liberté , n'a rien d'opposé à l'explication de M. du Hamel . Et il n'importe de dire que je la

rie, lors que j'assure que quand on agit, on retient la puissance de ne pas agir; parce que l'entendement, dans un autre temps, peut representer les raisons de ne pas agir; car cette puissance de l'entendement n'empêche pas que la volonté ne retienne deux puissances, l'une d'agir & l'autre de ne pas agir, qui est tout ce que M. du Hamel demande.

Au reste, il n'y a rien de plus mal fondé que la contradiction qu'il m'attribue, en me faisant dire que les actions du libre arbitre ne sont pas libres: car voicy comment je parle dans le Livre 2. part. 2. chap. 9. nomb. 2. *Ce qui fait voir que les actions du jugement & du libre arbitre sont parfaitement libres, si par le mot de libres, on entend, comme on le doit faire, des actions qui procedent d'une faculté intelligente qui agit sans contrainte, & qui retient toujours la puissance de ne pas agir dans le sens divisé: mais si par le mot de libres, on veut entendre des actions, qui procedent d'une faculté qui se détermine d'elle-même & par elle-même, comme fait la volonté de Dieu, les actions du libre arbitre ne sont pas libres.* Or ces paroles font connoître clairement, que quand je dis que les actions du libre arbitre ne sont pas libres, cela ne doit pas être entendu absolument, mais de telle sorte, que mes paroles signifient que les

actions du libre arbitre ne sont pas libres, comme les actions de la volonté de Dieu sont libres : Ce que M. du Hamel n'oseroit nier.

CHAPITRE XXXV.

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

J'ay dit dans le second Livre , part. 2,
chap. 7. que comme l'esprit ne prend le nom & la forme d'ame , qu'à cause de l'union qu'il a avec le corps , il est absolument nécessaire que l'esprit , tandis qu'il est uny avec le corps, aime son union avec le corps, parce que c'est dans cette union que consiste son essence d'ame.

On soutient au contraire , qu'il n'est pas de l'essence de l'ame d'aimer son union , 1. Parce qu'il n'est pas vray que l'esprit de l'homme ne prenne la forme d'ame qu'à cause de son union avec le corps , puis que l'Auteur mesme dans le troisième Livre , traite expressément de l'estat de l'ame après la mort : d'où il s'ensuit que quand l'ame s'aimeroit nécessairement , elle n'aimeroit pas pour cela essentiellement son union avec le corps.

Puis que M. du Hamel a reconnu dans le 15. Chapitre ; que les choses peuvent tendre à changer leur estat , mais non pas à changer leur essence , il est pareillement

94 *Réponse aux Reflexions Crit.*

obligé de reconnoître dans celuy-cy , que l'ame ne peut tendre à changer son union , parce qu'il a esté prouvé dans la Metaphysique , livre 1. part. 2. chap. 1. que l'union est de l'essence de l'ame. Et il seroit inutile de dire , que dans le troisième Livre j'ay parlé de l'estat de l'ame après la mort ; car j'ay dit expressément dans cet endroit , que par le mot d'*ame* j'entendois l'esprit ; & quand je ne l'aurois pas dit , cela seroit assez sous-entendu par tout ce que j'ay dit de l'ame dans ce Livre.

2. Parce que si l'ame aimoit essentiellement son union avec le corps , elle ne pourroit jamais desirer d'estre séparée du corps : Or plusieurs ont désiré cette séparation ; par exemple saint Paul , & une infinité de Payens qui ont méprisé la vie , jusqu'à se donner eux-mesmes la mort.

Il est vray que saint Paul a dit qu'il souhaiteroit de mourir pour estre avec Notre Seigneur Jesus-Christ ; mais il est vray qu'il l'a dit , ou par l'effort d'une grace supernaturelle , qui l'a élevé au dessus de lui-même ; ou par un transport d'amour semblable en quelque façon à celuy des personnes , qui assurent qu'elles seroient contentes de mourir après avoir possédé un bien qu'elles souhaitent ardemment. Et quant aux Payens qui se sont donnez eux-mesmes la mort , il est certain qu'en se tuant , ils ont

pretendu se rendre plus heureux , & qu'ils ne l'ont pû pretendre sans s'aimer : ils se sont donc aimez en se tuant ; mais ils se sont aimez mal , & par erreur , ainsi qu'on s'aime souvent , cõme je l'ay demontré dans le I. Livre de ma Morale , chap. I. S. Aug. prouve encore que l'homme aime essentiellement son estre ; c'est dans le Livre II. de la Cité de Dieu , ch. 26. où il dit qu'il y a trois choses qui sont indubitables , *scavoir que nous sommes ; que nous scavons que nous sommes ; & que nous nous aimons.* Il ajoute qu'il n'y a personne qui ne souhaite autant d'estre , qu'il souhaite d'estre heureux ; *Tam porro nemo est , qui esse nolit , quam nemo est , qui non beatus esse velit.* Or tout le monde aime essentiellement d'estre heureux , donc tout le monde aime essentiellement d'estre & d'exister ; ce qu'il falloit prouver.

3. Parce que si tous les Amours n'estoient que des modifications de l'amour propre essentiel à l'ame , nous ne pourrions aimer les choses , qui sont hors de nous que par un amour interessé qu'on appelle amour de *concupiscence* , & la bonne morale nous détache de l'amour propre ; l'amour propre n'est pas donc essentiel à l'ame.

Il y a deux sortes d'amour propre ; l'un *ignorant* , & l'autre *éclairé* , ou raisonnable. L'amour propre *ignorant* est celuy par lequel nous nous aimons dans des biens

96 *Réponse aux Reflexions Crit.*

qui ne sont pas de veritables biens, & qui n'en ont que l'apparence. Et l'amour propre éclairé, ou raisonnable, est celuy par lequel nous nous aimons dans des biens veritables. Cela posé, si tous nos amours estoient des modifications de l'amour propre *ignorant*, il seroit vray que nous n'aimerions rien hors de nous que par un amour propre intéressé, qu'on appelle amour de *concupiscence*, qui consiste à chercher ses propres intérêts sans avoir égard à ceux des autres. Mais si nos amours sont des modifications de l'amour propre éclairé, ou raisonnable, nous pouvons aimer plusieurs choses hors de nous par un amour propre désintéressé, qu'on appelle amour *d'amitié*, qui consiste à chercher nos intérêts sans préjudicier à ceux des autres: Or la bonne Morale nous détache bien de l'amour propre *ignorant*, mais elle ne nous détache point de l'amour propre éclairé & raisonnable; au contraire elle nous y unit autant qu'elle peut, par ses preceptes & par ses maximes.

CHAPITRE XXXVI.

Si l'Auteur explique mieux la liberté de Dieu, que la liberté humaine.

J'ay dit dans la Metaphysique, livre 2.
part. 2.

part. 2. chap. 11. que la volonté de Dieu est souverainement indifferente ; & j'ay ajouté que nous scavons que Dieu, bien qu'il soit indépendant de tous les estres crées, & qu'il ne puisse par consequent estre déterminé à agir par aucune cause exterieure, ne laisse pas d'estre très déterminé à agir par luy-mesme, & par sa propre volonté.

1. On remarque une contradiction manifeste dans l'Auteur, qui commence par dire *que la volonté de Dieu est souverainement indifferente* ; & finit en disant, *que l'indifference ou l'indétermination est un défaut qui ne peut compatir avec la nature d'un estre parfait tel que Dieu*.

Quand j'ay dit que la volonté de Dieu estoit souverainement indifferente, j'ay dit expressément qu'elle étoit telle, parce qu'elle ne peut estre déterminée à agir par aucune cause exterieure : Or il n'y a aucune contradiction à dire que la volonté de Dieu, qui ne peut estre déterminée à agir par aucune cause exterieure, soit très déterminée à agir par elle-mesme.

2. Cette doctrine est dangereuse ; car si Dieu est très déterminé par luy-mesme & par sa propre nature à agir au dehors, en sorte qu'il ne puisse estre déterminé ny fléchy par nos prières, notre Religion est vaine, & nos vœux & nos sacrifices sont inutiles. Or cette doctrine est dangereuse & impie.

De ce que Dieu est tres déterminé ~~de~~
 luy-mesme à agir au dehors , il ne s'ensuit
 pas qu'il ne puisse estre fléchy , & que nos
 prières soient inutiles ; c'est au contraire
 par cela mesme qu'elles sont tres utiles &
 tres nécessaires. Car comme Dieu est tres
 déterminé à nous faire prier , il est aussi
 tres déterminé à nous accorder ce que nous
 luy demandons , & à nous l'accorder en
 consequence de nos prières : car il faut
 sçavoir que dans le mesme decret par le-
 quel Dieu a résolu de nous accorder ce
 que nous luy demandons , il a renfermé
 nos prières comme des moyens propres à
 nous faire obtenir les effets de sa bonté.
 Ainsi bien que la volonté de Dieu soit
 immuable dans toutes ses circonstances ,
 nous ne laissons pas d'estre obligez de de-
 mander à Dieu ce qui nous est nécessaire ,
 parce qu'il veut bien l'accorder à nos vœux
 & à nos prières. Cette doctrine n'est point
 dangereuse ; & si elle paroist telle à M. du
 Hamel , ce n'est que parce qu'il croit que
 Dieu est fléchy par les prières , comme les
 hommes sont fléchis en changeant de vo-
 lonté : ce qui repugne à l'idée d'un être
 parfait & immuable , tel que Dieu.

3. Que si Dieu est déterminé par sa propre na-
 ture à faire ce qu'il fait au dehors , il a été dé-
 terminé & nécessité à produire & à conserver le

monde : ce qui repugne à la foy, qui enseigne que le monde a commencé.

Il est vray que si Dieu est déterminé par sa propre nature à faire tout ce qu'il fait au dehors, il a été déterminé de toute éternité à produire le monde ; mais il ne s'ensuit pas delà que le monde soit éternel : car il faut sçavoir que par le mot d'*Eternel*, les vrais Philosophes entendent un estre qui n'a point de commencement, c'est à dire de principe, ny de cause efficiente, & qui a tout à la fois toutes les perfections qu'il est capable d'avoir. Or le monde n'est éternel en l'un ny en l'autre de ces sens. Il ne l'est pas au premier, parce que la raison & la foy nous enseignent également que le monde a commencé, & qu'il dépend de Dieu comme de sa cause efficiente. Il ne l'est pas non plus au second, parce que le monde reçoit successivement les perfections qu'il possède. Il a donc été créé ; & neanmoins Dieu a été très déterminé de luy-mesme à le produire de toute éternité, ce qui n'enferme aucune contradiction. Cependant il y a une fort grande différence entre dire que *Dieu est très déterminé de luy-mesme à produire le monde*, & dire qu'il est nécessité à le produire. Le premier suppose une détermination, qui vient de la propre volonté de Dieu, & qui est par consequent souverain-

100 Réponse aux Reflexions Crit.

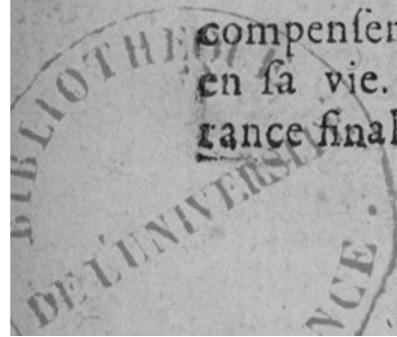
nement libre ; & le second suppose une détermination qui vient de quelque cause exterieure, & qui est par consequent privée de liberté, parce que la liberté procede toujours d'un principe intrinseque; d'où il s'ensuit que Dieu peut estre très déterminé de lui-même à produire le monde , sans y estre nécessité.

CHAPITRE XXXVII.

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

J'ay tâché de prouver dans le second Livre , part. 2. chap. 20. que les punitions & les récompenses regardent directement l'avenir , & non pas le passé , & par consequent qu'on ne recompense & qu'on ne punit les actions, que pour exciter ceux qui les ont faites , ou ceux qui les ont apries , à en faire , ou à n'en pas faire de semblables.

On soutient au contraire , que cette pretendie maxime de morale est fausse , parce que si on ne recompensoit les actions que pour exciter ceux qui les ont faites à en faire de semblables , on ne recompenseroit point la dernière qu'un homme servit en sa vie. Il est cependant faux que la perséverance finale demeure sans recompense.



De ce que j'ay dit à la fin du premier nombre , que les recompenses regardent directement les actions à venir , & qu'elles ne regardent qu'indirectement les actions passées , M. du Hamel a dû inferer que lors que j'ay dit dans le nomb. 2. qu'on ne recompense les actions que pour exciter ceux qui les ont faites , à en faire de semblables , j'ay entendu qu'on ne les recompense *directement* ; ce qui est très véritable : sans qu'il importe de dire , que selon ma maxime on ne recompenseroit jamais la dernière action d'un homme : car outre qu'on la recompensera *directement* pour exciter ceux qui l'ont vu faire , à en faire de semblables , on la recompensera encore *indirectement* pour elle-même ; ce qui suffit pour établir mon principe.

Mais d'ailleurs il s'ensuit de cette maxime , que les actions faites pendant la vie , & qui n'ont pas été recompensées & punies avant la mort , ne devoient point après la mort estre recompensées ny punies ; parce qu'après la mort il n'y a point de semblables actions à faire. Or il est certain que les actions faites pendant la vie qui n'auront pas été recompensées ny punies avant la mort , le feront après : d'où il s'ensuit évidemment , que la maxime de l'Auteur repugne aux plus certains principes de la Morale.

Puisque les recompenses regardent *directement* les actions à venir , & *indirectement*

les actions passées , rien n'empesche qu'que les actions faites avant la mort ne soient récompensées après , tant parce qu'elles le meritent elles-mesmes *indirectement* , qu'il y a cause que ceux qui sont témoins des recompenses qu'on leur donne , peuvent estre excitez par là à faire des actions semblables à celles qu'ils voyent récompenser. C'est par cette raison qu'on dresse des statues à la gloire de ceux qui sont morts pour la deffense de leur patrie , esperant que la veue de ces recompenses en excitera d'autres à faire la même chose. Au reste , je parle icy des recompenses humaines , & non des recompenses divines , qui sont d'un ordre tout different: car , comme il est dit quelque part dans l'Ecriture , Dieu récompense ses propres dons : ce que les hommes ne font point.

En effet , si on examine la prétendue analyse de l'Auteur , on en verra aisément le defaut. Il dit que ce n'est pas , parce que celuy qui a fait ces actions , en a pu faire de contraires , qu'on le récompense ou qu'on le punit; parce que cette puissance se trouve également dans tous les hommes qui agissent librement ; & tous les hommes qui agissent librement , ne sont pas dignes de punition , ou de récompense. Car on luy accorde que cette puissance se trouve également dans tous les hommes qui agissent librement : mais on luy nie que tous les hommes qui agissent librement , ne soient pas dignes de récompense ou de punition , suivant que leurs actions sont bonnes ou mauvaises ; d'autant

que pour meriter recompense ou punition, il suffit de faire le bien ou le mal avec choix & liberté.

M. du Hamel veut que tous les hommes qui agissent librement soient dignes de recompense, ou de punition, suivant que leurs actions sont bonnes ou mauvaises: mais il est aisé de luy prouver le contraire, en faisant voir que les recompenses ne regardent pas précisément les actions libres des hommes entant que bonnes, mais entant que difficiles à faire. C'est pour cela, par exemple, que les Loix n'ont jamais ordonné des recompenses pour ceux qui vont à la chasse ou à la promenade, parce que leur propre plaisir les porte assez à ces sortes d'exercices; au lieu qu'elles en ont étably pour ceux qui vont à la guerre, parce que c'est une profession penible.

CHAPITRE XXXVIII.

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

Comme ce Chapitre n'est qu'une suite du precedent, la resolution de toutes les difficultez qu'il contient, dépend aussi des mesmes principes: c'est pourquoy nous ne nous y arrêterons point.

CHAPITRE XXXIX.

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

Pour prouver que l'ame raisonnable ne peut estre détruite par aucune substance créée, j'ay dit dans le troisième Livre, chapitre 1. qu'il est de l'essence de toute substance d'exister indépendamment de toute autre substance créée.

Pour prouver que l'ame raisonnable ne peut estre détruite par aucune substance créée, notre Auteur dit *qu'il est de l'essence de toute substance d'exister indépendamment de toute autre substance créée*; ce qui n'est pas véritable généralement; car quoy qu'il soit de l'essence d'une substance créée d'exister indépendamment d'une autre substance comme de son sujet, il n'est pourtant pas de l'essence d'une substance d'exister indépendamment d'une autre substance comme de sa cause efficiente: parce que l'homme engendré est une substance, & cependant il n'existe pas indépendamment de celuy qui l'engendre comme de sa cause efficiente.

Non seulement il est de l'essence d'une substance créée d'exister indépendamment d'une autre substance créée, comme de son sujet, mais encore comme de sa cause efficiente. La raison de cela est, que suivant cette maxime commune de l'Ecole; *ex nihilo nihil fit*, les substances créées n'agis-

sent pas sur le néant, mais sur quelque chose de réel, qui est le sujet de leur action. Il faut donc que M. du Hamel nous dise quel est le sujet réel sur lequel les substances créées agissent pour produire d'autres substances, ou qu'il avoue qu'il n'y a que Dieu, dont la puissance est infinie, qui puisse comme cause efficiente, produire des substances, *nullo presupposito subiecto*. Et il ne serviroit de rien à M. du Hamel d'apporter l'exemple de l'homme engendré; car cet exemple est inutile, s'il n'a prouvé auparavant que l'homme engendré est une substance, & non pas un être modal; ce qu'il n'a sciemment fait encore, & qu'il ne fera jamais.

Je ne m'arreste point à répondre aux argumens que M. du Hamel rapporte au commencement de ce Chapitre, par lesquels M. Descartes a voulu prouver l'immortalité de l'ame: j'ay déjà abandonné ces argumens dans le troisième Chapitre, art. 4. de la Réponse à la Censure de la Philosophie Cartesienne; c'est pourquoy je me réduis à deffendre seulement celuy que j'ay proposé sur le même sujet, dans le troisième Livre de la Metaphysique, chap. I.

CHAPITRE XL.

Si l'esprit créé aime essentiellement Dieu.

J'ay dit dans le Livre 3. chap. 3. nomb. 1. qu'il est impossible de concevoir qu'un esprit soit esprit ; sans concevoir qu'il connoît Dieu, & qu'il se connoît soy-mesme. Je dis premierement, qu'il se connoît soy-mesme ; parce qu'il est également de l'essence de l'esprit & de se connoître, & de s'appercevoir qu'il se connoît. Je dis secondement, qu'il connoît Dieu, parce qu'il connoît nécessairement l'estre parfait, à cause que l'idée de cet estre précède en lui l'idée de tous les estres imparfaits considérez comme tels. Or par la mesme raison que l'esprit connoît Dieu, & qu'il se connoît soy-mesme nécessairement, il a aussi pour soy-mesme & pour Dieu un amour nécessaire ; car il n'est pas possible de concevoir que l'esprit puisse connoître son estre sans l'aimer, ny qu'il puisse aimer son estre sans aimer Dieu, qui en est l'auteur.

On soutient au contraire, que l'amour actuel de Dieu n'est pas de l'essence de l'ame raisonnable, ny d'aucun esprit créé ; parce que nous connoissons certainement qu'il y a des temps pendant lesquels nous ne nous appliquons pas à aimer Dieu.

formellement, mais à aimer les choses extérieures & sensibles, & quelquefois à ne rien aimer.

M. du Hamel confond icy à son ordinaire l'ame avec l'esprit : cependant l'ame & l'esprit sont deux choses qui ont des proprietez fort differentes. Je ne m'arresteray pas à prouver, qu'il est de l'essence de l'esprit d'aimer Dieu ; car je l'ay déjà prouvé dans le lieu cité : je tâcheray seulement de faire voir que l'ame aussi l'aime essentiellement, dont la raison est, que l'ame aime toujours quelque bien, soit extérieur, soit interieur, & qu'elle ne peut aimer aucun bien sans aimer en même temps & par la même raison l'auteur de ce bien. Et il seroit inutile de dire, que l'ame s'applique quelquefois à ne rien aimer ; car, selon saint Augustin, cela ne peut estre, puis que l'ame s'aime toujours elle-même, quoy qu'elle semble l'ignorer, & qu'elle ne peut s'aimer elle-même sans aimer Dieu, qui est l'auteur de son estre. C'est en ce sens qu'un celebre Philosophe moderne * enseigne, qu'il n'y a point de volonté qui n'ait un amour naturel & nécessaire pour Dieu : que les justes & les impies, les bienheureux & les damnés, aiment Dieu de cet amour, lequel n'estant autre chose que l'inclination naturelle qui nous porte vers la source de tous les biens.

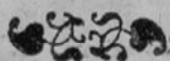
* L'Auteur de la recherche de la vérité.

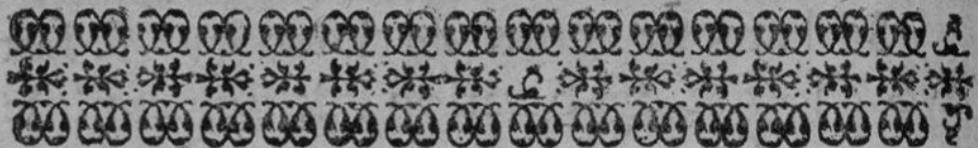
tous les esprits aiment Dieu de cet amour par une espece de nécessité naturelle , puis que tous les esprits , & les demons mesmes , desirent ardemment d'estre heureux & de posseder le souverain bien , & qu'ils le desirerent sans choix , sans deliberation , sans liberté , & par la nécessité de leur nature . Ce qui a trompé M. du Hamel est , qu'il n'a pas pris garde qu'outre cette maniere d'aimer Dieu , qui est commune à tous les esprits & à toutes les ames , il y a un autre amour qui se fait avec choix , & qui est propre aux esprits & aux ames qui aiment Dieu comme il veut estre aimé ; scavoit qui l'aiment non comme auteur des biens seulement apparens , mais comme auteur des biens veritables , ainsi que je l'ay expliqué dans le second Chapitre du premier Livre de la Morale .

En effet , si l'amour actuel & formel de Dieu estoit essentiel à l'ame raisonnable & aux autres esprits créez , il semble que l'ame raisonnable & les autres esprits créez seroient essentiellement impeccables , estant impossible de concevoir que ce luy qui aime Dieu essentiellement & véritablement , puisse pecher , le peché n'estant qu'une haine ou aversion de Dieu , qui ne peut compatir avec l'amour . Or il est dangereux dans la foy de dire que l'ame raisonnable & les autres esprits créez soient essentiellement impeccables , & par consequent l'Auteur finit sa Metaphysique par une maxime qui est fausse .

Si l'amour actuel de Dieu qui se fait avec choix & deliberation , & qui consiste à aimer Dieu comme il veut estre aimé , scavoir comme l'auteur des seuls vrais biens , estoit essentiel à l'ame & aux autres esprits , il sembleroit à la vérité que l'ame & les autres esprits créez seroient essentiellement impeccables : mais rien n'empesche que l'amour actuel de Dieu , qui se fait sans choix & sans deliberation , ne soit essentiel à l'ame & aux autres esprits , sans toutefois que l'ame & les autres esprits soient impeccables . Car il ne suffit pas pour estre impeccable , d'aimer Dieu sans choix & sans deliberation , comme auteur de tous les biens tant apparens que veritables ; il faut de plus l'aimer d'un amour de choix , qui consiste à l'aimer comme auteur des seuls vrais biens ; ce qui ne convient pas à toutes les ames , ny à tous les esprits créez : d'où il s'ensuit que toutes les ames & tous les esprits créez peuvent aimer essentiellement Dieu , & n'estre pas impeccables .

Fin de la premiere Partie.





REFLEXIONS
SUR
LE SYSTEME CARTESIEN
DE LA PHYSIQUE
DE MR. REGIS.
SECONDE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

De l'idée que l'on doit avoir de la quantité.

J'AY dit dans le premier Chapitre de la Physique , que la quantité à proprement parler , n'est autre chose que *le corps même considéré comme tel , ou tel selon la grandeur* : Et j'ay ajouté que cette idée de la quantité estant aussi claire qu'elle l'est , il y avoit lieu de s'étonner qu'on fût si accoutumé à la confondre avec le corps.

On soutient que l'Auteur tombe dans le défaut dont il accuse les autres , & que c'est confondre

la quantité avec le corps, que de dire, comme il fait, que la quantité est le corps même. Or notre Auteur dans sa définition dit en propres termes: *Que la quantité est le corps même.* Et ce qu'il ajoute, que la quantité est le corps même considéré comme tel, ou tel selon la grandeur, n'est rien dire que ce qu'il a dit, puisque selon luy la quantité & la grandeur sont deux mots synonymes.

Bien loin de dire que les termes de grandeur & de quantité soient synonymes, j'ay prouvé au contraire qu'ils signifient des choses fort différentes. Voicy comment je parle de la grandeur & de la quantité dans le Chap. II. nomb. 2. & 3. Et parce que la connoissance & la nature des choses conduit nécessairement à leurs propriétés essentielles; puisque nous appercevons que la grandeur est une suite nécessaire de l'étendue, nous sommes obligés de reconnoître qu'elle est aussi une propriété essentielle du corps. C'est ce que je dis dans le nombre 2. de la grandeur considérée en elle-même. Et voicy comment je parle de la quantité dans le nomb. 3. Or si la grandeur considérée en elle-même est une propriété essentielle du corps, la grandeur considérée comme telle ou telle, n'en peut estre qu'un accident, qu'on nomme quantité. Ainsi un champ, une vigne & une maison sont des quantitez, parce que ce sont des corps tels ou tels par rapport à la grandeur. Après cela, je ne scay par quelle rai-

son M. du Hamel peut dire que je confonds le corps avec la quantité, puis que je prouve évidemment que la quantité n'est qu'un accident du corps qui consiste dans une certaine maniere de considerer le corps. Ainsi pour éviter les difficultez qui pourroient naistre en suite de l'équivoque des mots de *corps* & de *quantité*, je vais définir de nouveau ces deux termes. J'entendray donc par le mot de *corps*, l'étendue considerée en elle-mesme, sans rapport à aucune grandeur particulière; & j'entendray par le mot de *quantité*, non l'étendue considerée en elle-mesme, mais l'étendue considerée par rapport à quelque grandeur particulière: ce qui fait voir qu'entre le corps & la quantité il n'y a qu'une distinction de raison, comme je l'ay prouvé dans le nomb. 4.

CHAPITRE II.

Si la divisibilité est une propriété du corps, comme elle l'est de la quantité.

J'ay dit encore dans le premier Chapitre, nomb. 7. que la divisibilité est une propriété essentielle de la quantité, & non du corps; & pour le prouver, j'ay assuré que si le corps estoit divisible de sa nature, comme toute division apporte du changement au sujet divisé, quand on diviseroit

le corps, son essence seroit changée. Cependant nous voyons que quelque division que l'on suppose dans la quantité, l'essence du corps est toujours la même, & qu'on peut dire de chaque partie de la quantité après sa division, qu'elle a toute l'essence du corps: ce qui fait voir que dans toute division c'est la quantité qui est divisée, & non pas le corps considéré en luy-même.

Contre cette doctrine on soutient 1. que c'est une contradiction de dire *que l'essence du corps consiste dans l'étendue actuelle*, & que cependant *le corps n'est pas divisible de sa nature*; car qui dit étendue, dit des parties posées les unes hors des autres.

Il n'y a aucune contradiction à dire que le corps consiste dans l'étendue actuelle, & qu'il n'est pas divisible de sa nature: car il n'est pas vray que qui dit simplement étendue, dise des parties posées les unes hors des autres. La raison de cela est, que si l'étendue avoit des parties posées les unes hors des autres, ces parties seroient aliquotes, aliquantes, proportionnelles, ou integrantes. Or elles ne sont rien de cela. Donc l'étendue n'a pas de parties posées les unes hors des autres. 1. Elles ne sont pas aliquotes; parce que les parties aliquotes estant répétées un certain nombre de fois, mesurent leur tout exactement; &

il est évident que l'étendue considérée simplement comme étendue, ne peut estre mesurée par aucune partie aliquote : l'étendue n'a donc point de parties aliquotes posées les unes hors des autres. 2. Elles ne sont pas aliquantes ; car les parties aliquantes étant répétées autant de fois qu'on voudra, n'égalent pas, ou excedent la grandeur du corps dont elles sont parties aliquantes : donc le corps qui a des parties aliquantes, a quelque grandeur déterminée, & par conséquent il n'est pas simplement une étendue, mais une quantité; puisque la quantité n'est autre chose qu'une certaine étendue. 3. Elles ne sont pas proportionnelles ; car les parties proportionnelles diminuent dans chaque division avec proportion, quoy que les parties de chaque division soient égales. Or il est impossible de prendre la moitié, le tiers, ou le quart d'un corps, ou d'une étendue, sans supposer que cette étendue a quelque grandeur, & par conséquent sans supposer qu'elle est une quantité. 4. Elles ne sont pas intégrantes ; car les parties intégrantes supposent encore une étendue d'une certaine grandeur, sans quoy elles ne seroient pas intégrantes ; d'où il s'ensuit que toutes les parties en general, soit aliquotes, aliquantes, proportionnelles, ou intégrantes, supposent non l'étendue considérée

simplement comme étendue, mais l'étendue considérée comme ayant une certaine grandeur qu'on appelle *quantité*.

2. L'argument dont se sert l'Auteur pour prouver que le corps n'est pas divisible, est un paralogisme, dont on se peut servir contre lui pour montrer que la quantité n'est pas divisible de sa nature: car *si la quantité estoit divisible de sa nature*, lui dira-t-on, *comme toute division apporte du changement à la chose divisée, quand on diviseroit la quantité, son essence seroit divisée*. Or est-il que quelque division que l'on suppose, l'essence de la quantité est toujours la même, & qu'après la division, on peut dire de chaque partie qu'elle a toute l'essence de la quantité. Donc dans toute division ce n'est pas la quantité qui est divisée.

Pour répondre en forme à cet argument, j'accorde la majeure, & nie la mineure avec la conséquence; car il n'est pas vray que quelque division que l'on suppose dans une quantité, l'essence de cette quantité soit la même après la division. En effet, si je divise en deux moitiés une toise, qui est une quantité, l'essence de cette quantité est changée après la division; car chaque moitié n'est plus une toise, mais trois pieds seulement. Si je divise encore chacune de ces moitiés en deux autres moitiés, l'essence de chaque moitié sera changée, & chaque nouvelle moitié ne sera qu'un pied & demy, & ainsi du reste: ce qui fait voir que quelque division qu'on

supposé, la raison générale de quantité sub-
sistre toujours la même, mais que l'essence
de chaque quantité en particulier ne laisse
pas de changer après chaque division ; ce
qui ne peut convenir au corps considéré en
luy-même, à cause que le corps considéré
de cette façon est conçu sous l'idée la plus
générale qu'il est possible.

Le défaut du raisonnement de l'Auteur consiste
en ce qu'il passe de l'essence du corps à son inté-
grité, & des parties essentielles aux parties inté-
grantes : car de ce que l'essence du corps n'est pas
divisible, il conclut que l'intégrité du corps n'est
pas divisible. C'est pourquoi s'il avoit su démontrer
l'essence d'avec l'intégrité, les parties essentielle-
les d'avec les parties intégrantes du corps & de la
quantité, il aurait dit que le corps & la quantité
sont également indivisibles selon leurs parties essen-
tielles, & que le corps & la quantité sont égale-
ment divisibles selon leurs parties intégrantes.

Je ne passe point de l'essence du corps à
son intégrité ; & de ce que l'essence du corps
n'est pas divisible, je ne conclus point que
l'intégrité du corps ne soit pas divisible : je
dis au contraire avec M. du Hamel, que
le corps & la quantité sont également in-
divisibles selon leurs parties essentielles, &
que le corps & la quantité sont également
divisibles selon leurs parties intégrantes.
Mais il ne s'ensuit pas delà que le corps
considéré en luy-même soit divisible ; il
s'ensuit au contraire qu'il ne l'est pas, com-

me M. du Hamel le reconnoist luy-mesme, en avouant que le corps est indivisible selon ses parties essentielles : car c'est tout ce que je pretends.

CHAPITRE III.

Si la quantité indéterminée est de l'essence des corps particuliers, & si la quantité déterminée en est un accident commun.

J'ay dit encore dans le premier Chapitre, nomb. 10. que la quantité indéterminée est essentielle aux corps particuliers, parce qu'il est impossible d'en concevoir aucun, sans imaginer qu'il a quelque quantité : mais que la quantité déterminée n'en est qu'un accident commun ; ce que j'ay tâché de prouver par l'exemple des animaux qui passent depuis leur naissance jusqu'à leur mort, par une infinité de degrés de quantité, bien que leur essence demeure toujours la même.

Contre cette doctrine on soutient 1. qu'il y a contradiction à dire que la quantité indéterminée est de l'essence du corps indéterminé, & que cependant la quantité déterminée ne soit pas de l'essence, mais un accident commun du corps déterminé : Car ce seroit une contradiction de dire que le raisonnable indéterminé est essentiel à l'homme indéterminé, & que cependant le raisonnable déterminé n'est pas essentiel à l'homme déterminé ; parce que

118 *Réponse aux Reflexions Crit.*

c'est un axiome reçû , *ut se habet indeterminatum ad indeterminatum , ita determinatum ad determinatum.*

Je ne scay pas pourquoy M. du Hamel met dans le corps du Chapitre le mot de corps *indeterminé* à la place de corps *particulier* , qui eût au titre ; car il y a une fort grande difference entre un corps particulier , & un corps indeterminé : un corps particulier est un corps qui existe actuellement , & par consequent qui est singulier : & un corps indeterminé est un corps , qui n'existe que dans l'entendement qui le conçoit , & qui par consequent n'a rien que de commun & de général : d'où il s'ensuit que comme le général & l'indeterminé sont une même chose , le singulier & le déterminé sont aussi une même chose. Or cela posé , je dis qu'il n'y a aucune contradiction à dire d'un côté que la quantité indéterminée , qui est une quantité générale , soit de l'essence des corps particuliers , & d'assurer de l'autre que la quantité déterminée n'en est qu'un accident commun : car il est visible que tout corps qui existe actuellement , doit avoir quelque quantité en général , mais qu'il n'est pas nécessaire qu'il en ait une telle ou telle : un bâton par exemple doit avoir quelque longueur , mais il n'est pas nécessaire qu'il soit long précisément de trois ou de quatre pieds.

On soutient 2. que l'argument pris des plantes dont se sert l'Auteur, pour montrer que la quantité déterminée n'est qu'un accident commun des corps, est un pur sophisme, qui passe de l'essence à l'intégrité; car il est vray que les plantes & les animaux demeurent les mesmes quant à l'essence, mais non pas quant à l'intégrité. Or en passant par une infinité de degrés de quantité, ils ne passent pas par une infinité de parties essentielles, mais de parties intégrantes; ce qui n'empesche point l'essence de la quantité déterminée de faire l'essence du corps déterminé, & l'intégrité de la quantité déterminée, à faire l'intégrité du corps déterminé.

M. du Hamel m'accorde dans ce second argument tout ce que je luy demande. Il m'accorde que les plantes & les animaux demeurent les mesmes depuis leur naissance jusqu'à leur mort, selon leur essence, mais non pas selon leur intégrité; & je n'en veux pas davantage. En quoy differons-nous donc? C'est en ce que M. du Hamel tire une conséquence toute opposée au principe qu'il vient d'accorder. Ce principe est, que les plantes demeurent toujours les mesmes quant à leur essence, mais non pas quant à leur intégrité ou quantité déterminée; & la conséquence est, que cela n'empesche pas que la quantité déterminée ne soit de l'essence des plantes, ce qui repugne manifestement; car il est impossible que la quantité déterminée qui

change toujours , selon M. du Hamel, soit de l'essence des plantes , qui est toujours la même , selon le même M. du Hamel.

Et en effet , si la quantité déterminée estoit véritablement un accident commun des corps particuliers , le même corps indivisiblement pourroit augmenter & diminuer en quantité , sans augmenter & diminuer en substance. Or il est impossible selon notre Auteur , qu'un corps augmente ou diminuë en quantité par rarefaction ou condensation , à moins qu'il n'augmente ou diminuë en substance étrangere.

La solution de cet argument dépend de ce que M. du Hamel veut entendre par le mot de *substance*. Si par ce mot il entend *la raison generale d'exister* , qui est commune au corps & à l'esprit ; un corps peut augmenter ou diminuer , sans augmenter ou diminuer en substance ; parce que la substance prise en ce sens n'est susceptible ny de plus , ny de moins : Et si par ce mot de *substance* il entend l'essence de chaque corps particulier , il est encore vray par la même raison que chaque corps particulier peut augmenter ou diminuer , sans augmenter ou diminuer en substance. Que si au contraire par le mot de *substance* il entend la quantité , il est vray qu'un corps ne peut augmenter ou diminuer sans augmenter ou diminuer en substance ; parce qu'alors la substance & la quantité sont une même chose ,

chose. C'est en ce dernier sens que j'ay pris le mot de *substance*, s'il est vray que j'aye dit quelque part, qu'il est impossible qu'un corps augmente ou diminue en quantité par condensation ou par rarefaction, à moins qu'il n'augmente ou ne diminue en substance étrangere; mais je ne crois pas avoir jamais avancé cela. J'ay dit seulement dans le cinquième Chapitre de la Physique, nomb. 2. qu'un corps ne peut paroître sous une plus grande quantité, s'il n'a acquis quelque nouvelle matière imperceptible; ce qui est tout différent: car par matière imperceptible, je n'entens pas une substance, c'est à dire une chose qui a la propriété d'exister en elle mesme, mais une quantité, c'est à dire une chose qui a quelque grandeur déterminée, ou indéterminée.

Notre Auteur en disant que l'étendue déterminée est un accident commun des corps particuliers, a voulu répondre aux objections des Theologiens, qui pretendent que la doctrine de M. Descartes, en ce qu'il enseigne que l'essence du corps consiste dans l'étendue actuelle, ne peut s'accorder avec ce que l'Eglise enseigne sur le mystere de l'Eucharistie: mais il ne donne que des paroles, *bona verba*.

Je ne scay pourquoy M. du Hamel me fait disputer avec les Theologiens touchant le saint Sacrement de l'Eucharistie, je le défie de trouver dans tout mon Systeme

un seul mot qui regarde l'explication de ce mystere. Cependant il propose à la fin de ce Chapitre une longue suite d'objections & de réponses, comme si elles venaient des Theologiens & de moy. Les Theologiens avoueront, s'ils veulent, les objections qu'il leur fait faire, pour moy je desavoue absolument les réponses qu'il m'attribue, comme peu conformes, ou comme tout à fait contraires à mes principes.

CHAPITRE IV.

Si le Vuide des Philosophes est impossible.

Je dis dans le Chapitre 3. de la Physique, nomb. 1. que pour peu qu'on fasse de reflexion sur la nature de la matiere, on en pourra déduire que le vuide des Philosophes est impossible : car par le vuide ils entendent *un espace sans matiere*, & il vient d'estre prouvé que l'espace, l'étendue, & la matiere pris absolument, sont réellement une même chose ; de sorte que demander s'il y a un espace sans matiere, c'est la même chose que demander, s'il y a une matiere qui ne soit pas matiere.

Aprés avoir observé que l'Auteur ayant ce Chapitre 3. n'a pas dit un seul mot de l'espace, & que néanmoins il suppose ici avoir prouvé que l'es-

pace & le corps ne sont qu'une même chose ; on soutient que le vuide des Philosophes est absolument possible : car s'il n'y avoit aucun corps entre le ciel & la terre, le ciel & la terre seroient vuides, à moins que les Cartesiens ne disent qu'alors le ciel & la terre se touchoient : Or il se peut absolument faire qu'il n'y ait aucun corps entre le ciel & la terre, sans que pour cela le ciel & la terre se touchent effectivement.

Il se peut faire que je n'ay rien dit de l'espace avant ce troisième Chapitre, & que neanmoins je suppose icy que l'espace & le corps sont une même chose. La raison de cette supposition est, que l'idée de l'espace est tellement renfermée dans celle de l'étendue, & l'idée de l'étendue dans celle du corps, qu'il est impossible de distinguer l'espace & le corps autrement que par la pensée, en considerant l'espace d'une veue générale, & le corps d'une veue particulière. Quant à ce que M. du Hamel dit, que s'il n'y avoit aucun corps entre le ciel & la terre, le ciel & la terre seroient vuides, les Cartesiens soutiennent qu'il est impossible de concevoir ce pretendu vuide qui seroit entre le ciel & la terre ; dont la raison est que dans cette hypothèse, il faudroit nécessairement que le ciel & la terre se touchassent, ou qu'ils fussent éloignez. S'ils se touchoient, ils ne seroient pas vuides ; & s'ils estoient éloignez, il y auroit de l'espace entr'eux. Or s'il y avoit de

L'espace il y auroit de l'étendue; s'il y auroit de l'étendue, il y auroit quelque corps; & s'il y auroit quelque corps, ils ne serroient pas vides, comme M. du Hamel le pretend.

Premierement, il est absolument possible qu'il n'y ait aucun corps entre le ciel & la terre, parce que Dieu peut absolument détruire les corps qui sont présentement entre le ciel & la terre, les ayant produits & les conservant librement, comme nous supposons démontré en Metaphysique.

M. du Hamel suppose comme une chose démontrée en metaphysique, que Dieu peut détruire les corps qui sont présentement entre le ciel & la terre, parce qu'il les a produits, & qu'il les conserve librement; & j'ay prouvé au contraire dans les cinquièmes Reflexions metaphysiques, nomb. 4. & 5. que Dieu en produisant les substances agit immédiatement par sa volonté, & que sa volonté est immuable; d'où il s'ensuit que l'esprit & le corps sont deux substances indefectibles, non de leur propre nature; car il a été prouvé dans le Chapitre 12. qu'ils n'ont d'eux-mêmes aucune puissance pour se conserver, mais parce que Dieu, qui les a produits & qui les conserve, agit par une volonté immuable; ce qui fait que demander si l'esprit & le corps sont defectibles, c'est la même chose

se que demander si la volonté de Dieu, qui est immuable, peut recevoir du changement. C'est pourquoy nous accordons bien que Dieu peut détruire l'air & tous les autres corps qui sont entre le ciel & la terre, quant à la forme ; parce que la forme de ces corps n'est qu'une simple modification ; mais nous ne concevons pas qu'il les puisse détruire quant à leur matière, c'est à dire, quant à l'extension, parce que l'extension est une véritable substance, & que les substances sont indestructibles. Et il n'importe de dire que Dieu produit & conserve ces corps librement ; car cela n'empesche pas que Dieu ne les produise & ne les conserve par une volonté qui est immuable : car il a été prouvé dans la Metaphysique, part. 2. chap. II. & dans cette Réponse chap. 36. qu'il y a cette différence entre la liberté de Dieu & celle de l'homme, que la liberté de l'homme suppose une volonté changeante, & que ja liberté de Dieu suppose une volonté immuable.

En second lieu, le ciel & la terre ne se touche-roient pas nécessairement dans cette hypothèse ; car on ne peut pas dire que deux corps se touchent véritablement & effectivement, lors qu'on peut mettre entre eux sans les déplacer, un troisième corps. Or entre le ciel & la terre Dieu pourroit mettre un troisième corps sans les déplacer ; car Dieu pourroit reproduire l'air qu'il y a cy-devant

détruit ; & par consequent le ciel & la terre ne se toucheroient pas véritablement & effectivement ; d'où il s'ensuit que Dieu peut absolument procurer le vuide.

Il est vray qu'on ne peut pas dire que deux corps se touchent effectivement, lors qu'on peut mettre entr'eux sans les déplacer, un troisième corps : mais il n'est pas vray dans l'hypothèse de M. du Hamel, que Dieu pourroit mettre entre le ciel & la terre un troisième corps ; car il faut remarquer que dans cette hypothèse, le ciel & la terre n'ont point d'entre-deux. Mais quand mesme ils en auroient, cela renverroït encore l'opinion de M. du Hamel ; car que veut dire mettre un troisième corps entre le ciel & la terre sans les déplacer, sinon mettre entre le ciel & la terre un corps, dont l'étendue soit justement égale à l'espace qui est entre le ciel & la terre. Or cela suppose qu'il y a de l'espace entre le ciel & la terre : mais s'il y a de l'espace, il y a de l'étendue ; & s'il y a de l'étendue, il y a des corps. Donc Dieu ne peut absolument procurer le vuide, parce que le vuide repugne absolument. Que M. du Hamel feigne autant qu'il voudra que Dieu a détruit l'air qui est entre le ciel & la terre sans mettre aucun autre corps en sa place, il concevra toujours entre le ciel & la terre un espace, & par consequent de l'étendue

& quelque corps ; si ce n'est qu'il pretende que l'espace differe de l'étendue autrement que par la pensée ; ce qu'il est impossible de démontrer, comme je l'ay fait voir dans la Physique, chap. 4.

En effet, quand les Cartesiens disent que Dieu ne peut pas faire un espace sans corps qui le remplit, ou par *espace*, ils entendent le lieu interieur, ou le lieu exterieur des corps. S'ils entendent le lieu interieur, lequel chez eux n'est pas distingué du corps même ; en ce sens on leur passe que Dieu ne puisse pas faire absolument un lieu sans corps : mais s'ils entendent le lieu exterieur, on soutient que Dieu peut absolument vider ce lieu de tout corps : car afin que Dieu puisse vider absolument le lieu exterieur, c'est assez qu'il puisse détruire tous les corps qui le remplissoient, & tous les lieux interieurs de ces corps. Or il est clair que Dieu peut absolument détruire les corps, & qu'en détruisant les corps il détruit leur lieu interieur ; & par consequent Dieu peut faire absolument du vuide, si par vuide on entend le lieu exterieur, sans aucun autre corps qui le remplisse.

Lors que les Cartesiens disent que Dieu ne peut faire un espace sans un corps qui le remplit, ils n'entendent pas parler du lieu exterieur, mais du lieu interieur : c'est pourquoy M. du Hamel ne leur fait aucune grace de passer qu'en ce sens Dieu ne pût faire absolument un lieu interieur sans un corps qui le remplit, puisque le lieu interieur & le corps qui le remplit, sont réellement une mesme chose. Et quant au lieu

exterieur , les Cartesiens ne l'ont jamais pris pour un espace , mais pour la premiere superficie du corps qui environne un espace. C'est pourquoy , comme la superficie d'un corps qui environne un espace , suppose necessairement l'espace qui est environnée, il est aussi impossible à Dieu de faire un lieu exterieur , sans un espace qui soit dans ce lieu, qu'il luy est impossible de faire un lieu interieur sans un corps , qui remplit ce lieu. Et il n'importe de dire qu'afin que Dieu puisse vuidre un lieu exterieur , c'est assez qu'il puisse détruire tous les corps qui le remplissent , & tous les lieux interieurs de ces corps : car il a esté prouvé qu'il repugne également , & que Dieu détruisse les corps & leurs lieux interieurs , & qu'il vuide absolument les lieux exterieurs.

C'est pourquoy s'il y avoit du vuide au regard du lieu exterieur ; par exemple , du ciel & de la terre , alors il n'y auroit rien du tout entre le ciel & la terre , ny corps , ny esprit , ny étendue. Et quand les Cartesiens disent que dans cette hypothese , ils conçoivent un espace & une étendue longue , large & profonde entre le ciel & la terre , on leur répond que c'est une imagination ou fiction de leur esprit , & que la consequence ne vaut rien *ab esse imaginario & ficto , ad esse reale & verum.*

S'il y avoit du vuide au regard du lieu exterieur , par exemple du ciel & de la

terre , il est certain qu'il n'y auroit aucun corps ny aucune étendue entre le ciel & la terre : mais quand les Cartesiens disent que dans cette hypothese ils conçoivent un espace & une étendue large & profonde entre le ciel & la terre , ce n'est pas lever leur difficulté que de répondre que c'est une imagination ou fiction de leur esprit : car ils repliqueront que leur conception a une réalité objective , & que cette réalité dépend absolument de l'étendue qui est conceue , & non pas de leur esprit ; car il ne dépend pas de nous de faire que nos idées representent certaines choses plutôt que d'autres : il ne dépend pas de nous par exemple , de faire que l'idée d'un triangle nous represente un quarré , ou que l'idée du Soleil nous represente la terre : il dépend seulement de nous , lors que nous avons des idées qui sont venuës des objets comme de leurs causes exemplaires de les combiner comme il nous plaist , en leur faisant representer ce que nous voulons , par cette maniere qu'on appelle dans la Logique , *accommmodation*. Or l'accommmodation n'a point de lieu à l'égard des idées simples & primitives , telle qu'est l'idée de l'esprit , ou de l'étendue , mais seulement à l'égard des idées qu'on appelle *artificielles* ; parce que l'esprit les forme des idées primitives. C'est aussi seulement

à l'égard de ces dernières idées que se vérifie cette maxime, que la conséquence ne vaut pas ab esse imaginario & ficto, ad esse verum & réale : car elle ne peut s'entendre des idées primitives, sur tout de l'idée de l'espace ou de l'étendue; parce que cette idée représente une substance, & que toute substance est incorruptible: d'où il s'en suit que l'étendue, dont nous avons l'idée, est toujours actuellement existante. Voyez la Metaphysique, part. 1. chap. 8. 9. 10.

Au reste, Epicure & Lucrece, & les autres, admettent un lieu interieur véritablement distingué des corps, en ce que le lieu interieur est une étendue qui n'est ny solide, ny mobile, & que les corps sont solides & mobiles : Et dans cette hypothèse il n'y a rien de plus aisé que de soutenir la possibilité du vuide ; car cet espace étant réellement distingué du corps, en peut estre séparé.

Je demeure d'accord que si le lieu interieur estoit réellement distingué du corps, il en pourroit estre séparé : mais la question est de prouver qu'il en est distingué; ce qu'Epicure ny les autres n'ont encore sceu faire, & ce qu'ils ne feront jamais, parce que l'idée du lieu interieur renferme essentiellement toutes les proprietez du corps : car par exemple, il est également de l'essence du corps & du lieu interieur, d'avoir quelque quantité : le corps & le lieu interieur sont aussi également impenetra-

bles ; car si ayant divisé un lieu interieur en deux parties égales , je joins en suite ces deux parties , elles feront un lieu interieur total double du lieu interieur que fassoit chaque partie; par la mesme raison que deux moitiez d'un corps estant jointes ensemble , font un corps double de chaque moitié. Or c'est ce qui fait toute la nature de l'impénétrabilité & de la solidité. Ainsi c'est sans raison que les Epicuriens distinguent le lieu interieur du corps , puisque le lieu interieur & le corps qui l'occupe, ont les mesmes proprietez essentielles , & par consequent la mesme nature.

De mesme ceux qui disent que le premier lieu de toutes choses est l'immensité de Dieu, ne trouvent aucune difficulté à admettre le vuide; parce que comme l'immensité de Dieu est éternelle & infinie , & que les corps n'ont esté produits que depuis un certain temps , & qu'ils ne sont pas infinis, il est aisē à concevoir que ce lieu a esté vuide pendant l'éternité à *parte ante* , & qu'il y reste au delà de tous les corps un espace infiny , qui est encore vuide.

Il n'y a rien de plus opposé à l'idée que nous avons de Dieu , comme d'un estre parfait , & d'une substance qui pense parfaitement , tel que nous le devons concevoir , que de dire que son immensité est le premier lieu de tous les corps. Car comme l'immensité de Dieu ne differe pas de Dieu,

& qu'elle n'est autre chose, selon S. Thomas, que Dieu même, entant qu'il agit en tout & par tout ; dire que l'immensité de Dieu est le lieu de tous les corps, c'est assurer que Dieu luy-même est un corps, qui par sa surface environne tous les corps ; ce qui est absurde : sans qu'il serve de rien de dire, que l'étendue de l'immensité de Dieu n'est pas réelle, mais virtuelle ; car j'ay déjà prouvé dans le Chapitre 25. de cette Réponse, part. 1. que l'idée d'une étendue virtuelle est purement chimerique. Qu'on ne dise donc pas que l'immensité de Dieu est le premier lieu des corps, & que ce lieu a été vuide pendant l'éternité *à parte ante* ; car comme l'immensité de Dieu n'est point corporelle, il repugne qu'elle soit ny pleine ny vuide.

Mais indépendamment de ces deux sentiments sur la nature du lieu interieur, on peut soutenir que le lieu exterieur, qui est la surface du corps qui environne immédiatement, peut estre vuide par la seule négation ou annihilation des corps qui le remplissoient, sans qu'il soit nécessaire de concevoir aucun estre positif, aucune étendue positive, qui remplisse ce lieu.

Aprés que M. du Hamel a fait valoir au-
tant qu'il a pû les opinions des Epicuriens
& des autres Philosophes, il revient enfin
à la sienne, & soutient que le lieu exte-
rieur peut estre vuide par la seule négation.

ou annihilation des corps qui le remplissoient. Mais on luy demandera comment il conçoit un lieu interieur, qui selon luy est une surface premiere environnante, sans concevoir que ce lieu soit remply de quelque chose d'étendu qui soit environné. S'il dit que le lieu exterieur est à la vérité remply, non d'une étendue réelle & positive, mais d'une étendue virtuelle, ou négative; on luy répond 1. qu'il n'est pas remply d'une étendue virtuelle; parce qu'il a été prouvé cy-devant, que l'idée de cette étendue estoit chimerique. 2. qu'il n'est pas remply d'une étendue négative, parce qu'une étendue négative ne differe pas du néant, & que le néant qui n'a aucune propriété, ne peut remplir un lieu, comme il a été prouvé dans la Réponse à la Censure de la Philosophie Cartesienne, chap. 5. art. 3. lett. c & d.

Et en effet, il n'y a point de liaison nécessaire entre un corps qui sert de lieu exterieur, & entre les autres qui sont placez dedans; d'autant que le lieu exterieur est distingué réellement des corps qui le remplissoient, de l'aveu des Cartesiens mêmes.

J'avoue qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre un corps qui sert de lieu exterieur, & les autres corps qui sont placez dedans, si par liaison nécessaire on entend

que l'existence des uns dépende de celle des autres ; car il est certain que les corps environnans & les corps environnez , peuvent exister les uns sans les autres : Mais je soutiens que la disposition que doit avoir un corps environnant pour servir de lieu exterieur aux autres corps , qui sont placez dedans , est dépendante des corps environnez , c'est à dire , des corps qui sont dans ce lieu ; ce qui se prouve par la même raison par laquelle j'ay fait voir dans la Physique , chap. 3. nomb. 2. que bien que l'existence des murailles considerées en elles-mesmes , soit independante de l'air qu'elles renferment , néanmoins la disposition qu'elles doivent avoir pour composer une chambre , est nécessairement dépendante de l'espace qui est entr'elles. Au reste , les Cartesiens n'ont jamais avoué , quoy qu'en dise M. du Hamel , que le lieu exterieur soit réellement distingué des corps qui le remplissent : ils sçavent trop bien que la distinction réelle ne se trouve qu'entre les choses qui peuvent exister séparément les unes des autres , pour l'attribuer au lieu exterieur & aux corps qui le remplissent ; car il vient d'estre prouvé que ce lieu ne peut exister que dépendamment de ces corps. Ce qui a trompé M. du Hamel est qu'il a confondu le corps environnant consideré en lui-même , avec la

surface premiere par laquelle il environne, ce qui est fort different : car le corps environnant est une substance , & la surface par laquelle il environne , n'est qu'un mode : d'où il s'ensuit que la distinction qui se trouve entre le lieu exterieur & les corps qui sont placez dedans , n'est tout au plus que modale , ou formelle.

CHAPITRE V.

Si le monde est immense.

J'ay dit dans le Chap. 5. de la Physique, nomb. 1. que la troisième conséquence qu'on peut tirer de la notion de la matière & de la quantité est, que le monde est immense , c'est à dire tel qu'il est impossible de concevoir qu'il ait des termes. En effet à quelque distance de nous que nous puissions mettre les bornes du monde , nous imaginons toujours au delà quelque espace ; ce qui fait voir que le monde s'étend au delà des bornes que nous avons voulu luy prescrire.

On soutient que cette pretendue immensité du monde est une suite de la pure imagination & fiction des Cartesiens , parce que les Cartesiens n'apportent point d'autre raison de cette pretendue immensité , si ce n'est qu'à quelque distance de nous que nous puissions mettre les bornes du monde ,

nous imaginons toujours au delà quelque espace ; ce sont les propres termes de l'Auteur. Or ce n'est point l'imagination ou la fiction des Cartesiens qui doit rendre ce monde immense réellement & véritablement ; puisque la conséquence n'est pas bonne *ab esse imaginario & ficto, ad esse reale & verum* ; & par conséquent le monde n'est pas immense en soy.

Quoy que les Cartesiens n'apportent d'autre raison de l'immensité du monde , si ce n'est qu'à quelque distance de nous que nous puissions mettre ses bornes , &c. L'immensité du monde n'est pas pourtant une suite de leur pure imagination , mais elle est un véritable effet de ce que l'étendue du monde est si vaste , que notre esprit n'y peut prescrire des bornes. Pour s'en convaincre , il faut remarquer encore qu'il y a deux sortes d'idées , comme il a été déjà dit dans le Chapitre précédent. Il y a des idées naturelles , & des idées artificielles. Les idées naturelles sont celles qui ne dépendent pas de notre volonté , mais de ce que les objets agissent sur les organes bien disposés : telles sont les idées que nous avons des objets qui se présentent à nos yeux , ou qui s'y étant une fois présentez reviennent dans l'esprit par la force de l'imagination. C'est ainsi que nous avons les idées des choses que nous voyons , & dont nous nous ressouvenons. Les idées artificielles sont celles que nous formons

volontairement du mélange de quelques idées naturelles. C'est ainsi que nous formons les idées d'une Syrenne, d'un Centaure, & en général de toutes les chimères ou êtres de raison. Il y a donc cette différence entre les idées naturelles & les idées artificielles, que celles-cy dépendent de la volonté, & que les autres n'en dépendent pas. Par exemple, il ne dépend pas de nous de voir ou de ne pas voir le Soleil, lors qu'il frappe nos yeux ; il ne dépend pas non plus de nous, quand notre imagination est échauffée, de penser ou de ne pas penser à ce que nous avons déjà vu : mais il dépend toujours de nous de former ou de ne pas former l'idée d'une Syrenne, d'un Centaure &c. D'où il s'ensuit que les idées artificielles sont proprement des fictions de l'esprit, qui forme ces idées comme il veut indépendamment des objets ; au lieu que les idées naturelles sont de vraies idées, & par consequent des idées qui supposent nécessairement des objets. Cela posé, j'accorde à M. du Hamel que si l'idée qu'il a de l'immensité du monde, est une idée artificielle, il a raison de dire que la conséquence n'est pas bonne, *ab esse imaginario & ficto, ad esse reale.* Mais aussi si cette idée est naturelle, il doit reconnoître que cette conséquence est exacte ; *Je ne puis pas mettre des bornes*

au monde, donc le monde est immense. Il s'agit donc de sc̄avoir si cette idée est naturelle ou artificielle. Pour le découvrir, voyons si nous la pouvons former ou détruire, quand nous voulons : si nous le pouvons, elle est artificielle ; & si nous ne le pouvons pas, elle est naturelle. Or je défie M. du Hamel de dire, s'il veut parler sincèrement, qu'il soit en son pouvoir, quand il a mis des bornes au monde, de ne pas imaginer de l'étendue au delà de ces bornes : d'où il faut conclure que l'idée qu'il a de l'immensité du monde est naturelle, & par consequent véritable. Il est si nécessaire de distinguer les idées naturelles des idées artificielles, & de ne vérifier cet axiome, *Ab esse imaginario & ficto, consequentia non valet ad esse reale & verum*, que des idées artificielles, que sans cela il seroit impossible de s'assurer d'aucune chose extérieure ; parce que nous ne pouvons connoître les choses qui sont hors de nous, que par les idées qui sont en nous.

Et en effet si le monde estoit immense en soy, cette immensité seroit, ou tellement nécessaire que Dieu ne la pût pas changer, ou seroit libre & contingente, en sorte que Dieu la pût changer. On ne peut pas dire que l'immensité du monde soit tellement nécessaire que Dieu ne la puisse changer, parce qu'il a produit & conserve librement le monde & tous les corps qui le composent. On ne peut pas non plus dire que cette immensité est libre &

contingente ; autrement il faudroit dire que Dieu auroit revelé aux Cartesiens qu'il n'a pas voulu faire le monde sans cette immensité ; & par consequent c'est sans raison que les Cartesiens assurent que le monde est immense.

Cette objection convient si peu à l'immensité du monde en particulier , qu'on la peut faire également contre toutes les choses que Dieu a produites immédiatement. Par exemple , voicy comment on pourroit rejeter la matière. *S'il y avoit de la matière , ou elle seroit tellement nécessaire que Dieu ne la pourroit changer , ou elle seroit libre & contingente , en sorte que Dieu la pourroit détruire.* Or on ne peut pas dire que la matière soit tellement nécessaire que Dieu ne la puisse changer , parce que Dieu a produit & conserve librement le monde. *On ne peut pas dire non plus que la matière est libre & contingente ,* autrement il faudroit dire que Dieu a revelé aux Philosophes qu'il n'a pas voulu faire le monde sans la matière : *donc il n'y a point de matière dans le monde ; & ainsi du reste.* Mais sans nous arrêter à cela venons au fait , & disons 1. que le monde est immense , & que son immensité est tellement nécessaire d'une nécessité hypothétique , que Dieu ne la peut changer : non qu'elle soit d'elle-même incapable de changement; mais parce que l'action

par laquelle Dieu l'a produite , & la conserve , est immuable. Disons 2. que quoy que l'immensité du monde soit nécessaire d'une nécessité hypothétique , & que Dieu ne la puisse changer , à cause qu'il est immuable , cela n'empesche pas neanmoins qu'elle ne soit libre & contingente à l'égard de Dieu : car M. du Hamel se doit souvenir que nous avons tâché de prouver dans la Metaphysique , livre 2. 2. part. chap. II. & dans le 26. chap. de cette Réponse , que Dieu ne laisse pas d'agir très librement , bien qu'il soit très déterminé à agir par sa propre nature. Je ne scais aussi pourquoi M. du Hamel dit que si l'immensité du monde estoit contingente , il faudroit dire que Dieu auroit revelé aux Cartesiens qu'il n'a pas voulu faire le monde sans cette immensité : car pourquoi demande-t-il une revelation positive de l'immensité du monde , puis qu'il y en a une naturelle , qui est la raison , laquelle enseigne non seulement aux Cartesiens , mais encore à tous les hommes , que le monde est immense , parce qu'il ne peut estre conçû que comme tel ?

On peut ajouter que si le monde estoit immense parce que les Cartesiens au delà de toutes les bornes déterminées , imaginent un espace , il faudroit dire que le monde est éternel ; parce qu'au delà de toutes les bornes déterminées , ils peuvent ima-

giner un temps , ou une durée. Or la foy nous enseigne , que le monde n'est pas de toute éternité , quoy qu'il y ait un temps imaginaire avant le temps véritable ; & par consequent le monde n'est pas immense , quoy qu'au delà de toutes les bornes déterminées il y ait un espace imaginaire.

Il y a cette différence entre l'immensité & entre l'éternité du monde , que l'idée de l'immensité du monde est naturelle , n'estant pas au pouvoir de la volonté de faire que quand nous avons mis des bornes au monde , nous ne concevions pas de l'étendue au delà de ces bornes ; & que l'idée de l'éternité du monde est purement artificielle , à cause qu'ayant fixé les bornes du temps à la creation du monde que la foy nous enseigne , rien ne nous oblige de concevoir du temps au delà ; d'où vient que si nous en concevons , ce temps n'est qu'une pure imagination ou fiction de l'esprit. Si M. du Hamel avoit fait quelque reflexion sur le Chapitre 13. de la Metaphysique , livre 2. part. 1. il auroit veu que je m'y estois fait la même objection. Voicy cette objection , & la réponse. Si l'on objecte que l'ame peut repeter si souvent l'idée d'un jour , qu'elle étendra l'idée qu'elle a de la durée du temps , au delà de l'existence même du mouvement du Soleil , de sorte qu'elle aura une idée aussi claire des 763. ans de la periode Julianne ,

142 Réponse aux Reflexions Crit.

qui ont precedé la creation du monde , que des 763. qui se sont écoulez depuis : Je répondray qu'il est vray que l'ame pourra connoître les 763. années , qui ont precedé la creation du monde ; comme elle connoît les 763. qui l'ont suivie ; mais que ce sera de telle sorte , qu'elle se representera les premières par la mesme idée qui a servy à luy faire connoître les dernières. D'où il s'ensuit qu'il n'est pas vray de dire que ces deux idées seront également vrayes , puis que ce ne seront pas deux idées , mais une seule , laquelle represente naturellement & par elle-mesme , les 763. années qui ont suivy la creation du monde , & qui ne represente qu'artificiellement , ou par accommodation , les 763. années qui l'ont précédée. Il y a donc cette difference entre l'éternité du monde & entre son immensité , que celle-cy se déduit nécessairement de ce que quelques bornes qu'on ait mises au monde , on est obligé de concevoir de l'étendue au delà ; au lieu qu'ayant mis des bornes au temps , on n'est pas obligé de concevoir du temps au delà de ces bornes.

CHAPITRE VI.

Si le lieu interieur est le corps qui occupe ce lieu.

Je dis dans le quatrième Chapitre de la

Physique que le lieu interieur d'un corps, ou l'espace occupé par ce corps, consiste dans le corps même considéré comme borné par d'autres corps qui le touchent immédiatement. J'ajoute à cela que quand l'eau sort d'un vase, elle emporte avec soy son lieu interieur, c'est à dire tout l'espace qui estoit compris entre les bords de ce vase: & que quand le vin y entre, pour prendre la place de l'eau qui sort, il y apporte avec soy son lieu interieur, ce qui se fait de sorte que le vin entre en même temps que l'eau sort, si bien qu'il est impossible d'assigner un instant dans lequel l'eau soit sortie avant que le vin soit entré, d'où il s'ensuit qu'il n'y a dans ce vase aucun espace qui soit vuide.

On soutient que si l'espace, ou lieu interieur, n'est pas distingué réellement du corps qui entre & qui sort dans le lieu; comme Dieu peut détruire absolument les corps qui sortent & qui entrent, il peut absolument détruire le lieu interieur. Or cette hypothèse est absolument contraire à l'opinion des Cartesiens, touchant l'impossibilité du vuide, & touchant l'immensité du monde: car si Dieu avoit détruit le lieu interieur des corps qui sont entre le ciel & la terre, il est constant qu'il n'y auroit rien entre le ciel & la terre qui fût capable de les remplir: si Dieu avoit détruit l'espace ou le lieu interieur des corps qui sont au delà du terme que nous assignons pour bornes de ce monde visible, ce monde visible ne seroit plus immense & infiny; & par consequent confondre le lieu interieur du corps avec le corps même,

& reconnoître d'ailleurs que Dieu peut détruire les corps , c'est reconnoître évidemment que le vuide n'est pas impossible , & que le monde peut n'être pas immense & infiny.

Je demeure d'accord que si Dieu pouvoit détruire absolument les corps qui entrent & qui sortent , il pourroit absolument détruire le lieu interieur : mais ayant prouvé dans le chap. 4. que Dieu ne peut détruire les corps considerez en eux-mêmes,c'est à dire selon leur matière ou étendue ; il s'ensuit nécessairement qu'il ne peut détruire le lieu interieur ; parce que le lieu interieur & les corps considerez selon leur étendue sont réellement une même chose. Or si Dieu ne peut détruire le lieu interieur , il est évident que toutes les conséquences que M. du Hamel tire de la supposition contraire , ne prouvent rien contre l'opinion des Cartesiens touchant l'impossibilité du vuide , & l'immensité du monde : & qu'il reste toujours que le vuide est absolument impossible , & que le monde est immense.

En effet si le lieu interieur du corps & le corps estoient la même chose , en sorte que le corps sortant ou entrant emportast son lieu interieur , comme dit notre Auteur de l'eau & du vin , dont l'un sort & l'autre entre dans le vase, il s'ensuivroit que le corps pourroit avoir du mouvement local sans quitter son lieu interieur & premier, puisque sortir

& entrer est un mouvement local. Or on ne peut concevoir comment un corps peut avoir le mouvement local sans quitter le premier lieu & en prendre un autre ; & par consequent le lieu interieur du corps n'est pas le corps mesme ; c'est pourquoy Aristote met cette difference entre le vase & le lieu, que le vase se transporte avec la liqueur qu'il contient, & que le lieu ne se transporte point avec la chose muë.

C'est une chose constante que si le lieu interieur du corps, & le corps sont la même chose, le corps peut avoir du mouvement local sans quitter son lieu interieur. Si M. du Hamel ne peut comprendre cela, le dessaut ne vient pas de la chose mesme, mais de son esprit qui s'est accoutumé à confondre le lieu interieur avec le lieu exterieur ; & à ne pas considerer que les corps qui se meuvent localement, ne changent pas de lieu interieur , mais de lieu exterieur ; car c'est proprement dans le changement de ce lieu exterieur que consiste le mouvement local, comme il est clairement démontré par l'exemple mesme que M. du Hamel apporte d'Aristote qui dit , qu'il y a cette difference entre le vase & le lieu, (il entend parler du lieu exterieur) que le vase se transporte avec la liqueur qu'il contient ; & que le lieu exterieur , qui est la premiere surface du corps environnant, n'est point transporté avec le vase & la liqueur ; car en effet le vase & la liqueur

qui sont transportez, conservant toujours le mesme lieu interieur, changent continuellement de lieu exterieur.

Il faut remarquer en passant que l'Auteur fait un cercle de logique en expliquant le lieu interieur par le lieu exterieur, & reciproquement le lieu exterieur par l'interieur: il dit que le lieu interieur consiste dans le corps mesme comme borné par d'autres corps qui le touchent immediatement. Or il dit, que reciproquement le lieu exterieur consiste dans le corps comme bornant & environnant d'autres corps immediatement; ce qui rend les deux definitions du lieu interieur & exterieur vicieuses.

Je ne fais point de cercle de logique, je n'explique point le lieu interieur par l'exterieur, ny le lieu exterieur par l'interieur; je definis ces lieux d'une maniere toute differente: je dis que le lieu interieur d'un corps, ou l'espace qu'il occupe, consiste dans le corps mesme considéré comme borné par des corps qui le touckent immediatement. Et je dis que le lieu exterieur consiste dans la premiere surface des corps, qui en environnent un autre; avertissant expressément que c'est proprement cette surface qu'on nomme lieu exterieur. Ainsi selon mes definitions le lieu interieur est une substance, & le lieu exterieur est un mode; le lieu interieur est réellement la mesme chose avec le corps qui l'occupe, & le lieu exterieur est modalement

distingué du corps qui le remplit. Quoy de plus different ? D'où vient donc que M. du Hamel dit que j'ay definys le lieu interieur : *un corps comme bornant & environnant des corps immediatement*, car je ne l'ay jamais definys ainsi ? C'est sans doute qu'il a crû qu'il faloit cela pour me faire tomber dans ce pretendu cercle de logique qu'il m'attribuë. Mais quand mesme j'aurois definys le lieu exterieur, comme il dit, je ne serois pas tombé dans un cercle : car ce ne seroit pas tomber dans ce cercle de dire que le lieu exterieur est un corps environnant, & que le lieu interieur est un corps environné : ce seroit seulement definir le lieu exterieur par la matière, au lieu de le definir par la forme. Ce qui ne seroit pas un grand defaut.

CHAPITRE VII.

Si les Cartesiens definissent bien le mouvement local.

M. Descartes dans la seconde partie de ses Principes nomb. 5. definit ainsi le mouvement local. *Le mouvement est le transport d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immediatement, & que nous considerons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres.* Et je dis dans le 1.

148 Réponse aux Reflexions Crit.

liv. de la Physique part. 2. chap. 1. que le mouvement est une application successive active d'un corps par tout ce qu'il a d'exterieur à diverses parties des corps qui le touchent immédiatement. M. du Hamel propose plusieurs difficultez, contre la definition du mouvement de M. Descartes. Mais comme je ne pretends pas deffendre cette definition, je ne m'arrêteray pas aussi à resoudre les difficultez que M. du Hamel y a trouvées.

La definition qu'en apporte notre Auteur n'est pas meilleure que celle de M. Descartes; & ce qu'il dit de plus est, que le mouvement est une application active; ce qui rend la definition plus deffectueuse: car c'est un deffaut dans la definition du mouvement local, d'y faire mention de la cause efficiente, parce que la definition ne doit comprendre que ce qui est formel dans la chose.

J'ay répondu par avance à cette difficulté dans mon Systeme. Voicy comment je parle à la fin du 2. chap. de la 2. part. Je ne crois pas qu'on puisse rien objéter contre les definitions du mouvement & du repos que nous venons de proposer, si ce n'est peut-être qu'on dira que celle du mouvement n'est pas exacte, à cause qu'elle comprend non seulement la cause formelle du mouvement, mais encore sa cause efficiente; ce qui est contre la regle des bonnes definitions. Mais il est aisé de répondre à cela, en

faisan̄t remarquer que le mouvement n'estant proprement qu'une action, il ne peut estre definy que par rapport à la cause qui le produit, puisque l'action n'est autre chose que la cause mesme agissante considerée entant qu'elle agit. On ne peut prevenir plus précisément une difficulté, que j'ay prévenu celle de M. du Hamel. C'est pourquoy pour ne pas disputer inutilement, au lieu de proposer de nouveau la mesme difficulté, il devoit s'attacher à combattre l'explication que j'en avois donnée. J'ajouteray que toutes les definitions ne se font pas par la cause formelle: il y en a plusieurs qui se font par la cause efficiente, d'autres par la matiere, d'autres par la forme, & d'autres par la fin; sans toutefois que pour cela ces definitions soient vicieuses.

On peut ajouter que si le mouvement local estoit une application active, les corps ne pourroient estre mis en mouvement que par eux-mesmes, & non pas par un principe étranger. Or les corps peuvent estre mis en mouvement par un principe étranger: par consequent la definition de l'Auteur est contraire à ses autres principes.

J'ay encore prévenu cette seconde difficulté dans le 5. chap. nomb. 3. où après avoir prouvé que la mesme force qui produit le mouvement produit le repos, je me fais cette objection à moy-mesme: *On dira*

peut-être que la force mouvante n'est pas plus hors du corps qui est en repos, qu'elle est hors du corps qui est en mouvement : puisque cette force n'est autre chose que Dieu même, entant qu'il veut mouvoir la matière, & que Dieu est également hors de tous les corps : d'où l'on conclura que c'est sans raison que nous faisons consister le mouvement dans une application successive active, & le repos dans une application constante, ou dans une application successive, mais passive ; puisque toutes les applications des corps, soit constantes, soit successives, sont également passives, c'est à dire également dépendantes d'une force qui est hors du corps qui s'applique. Cette objection n'est pas différente de celle de M. du Hamel ; & j'ose dire, qu'elle est beaucoup plus forte. Voicy la réponse. Bien que la force mouvante (que nous ne distinguons pas de la volonté que Dieu a de mouvoir les corps) soit également hors de tous les corps, elle ne laisse pas néanmoins de se rapporter diversement aux corps qui sont en mouvement & à ceux qui sont en repos : car il est évident que Dieu veut directement, &, comme l'on dit, per se, que les corps mus s'appliquent successivement à diverses parties des corps qui les touchent immédiatement ; & qu'il ne veut qu'indirectement, &, comme l'on dit, per accidens, que les autres

de M. du Hamel. Part. 2. 151
corps s'appliquent aux corps mûs. C'est pourquoy pour distinguer ces deux sortes d'applications, nous avons nommé actives celles que Dieu veut directement; & nous avons appellé passives, celles qu'il ne veut qu'indirectement. Or cela fait voir clairement qu'il n'y a aucune contrariété entre la definition du mouvement que j'ay donnée, & mes autres maximes: car je n'entens pas par cette definition, que les corps soient mûs par une force qui réside effectivement dans les corps, & qui en soit un mode; mais par une force qui est hors des corps, & qui agit néanmoins comme si elle estoit dans les corps; ainsi que je viens de l'expliquer. Je puis donc assurer d'un côté que le mouvement est une application active; & dire d'un autre côté que les corps mûs sont mis en mouvement par un principe étranger, sans que cela repugne.

CHAPITRE VIII.

Si un corps se peut mouvoir de luy-mesme.

Les Cartesiens enseignent qu'aucun corps ne se peut mouvoir de luy-mesme. C'est la doctrine expresse de notre Auteur dans la Physique liv. 1. part. 2. chap. 4. Mais on soutient au contraire que la raison qu'il apporte pour prouver cela, lors

qu'il dit que tout ce qui est accidentel à un sujet, procede d'une cause exterieure, n'a rien de solide : surtout en parlant généralement, comme il parle, puisque les agens libres se donnent à eux-mêmes leurs propres déterminations, bien qu'elles soient accidentielles.

Il a été prouvé que les agens libres ne se donnent point à eux-mêmes leurs propres déterminations; car suivant cette commune maxime : *Nihil volitum quin præcognitum*, il n'y a point de détermination dans la volonté qui ne suppose une idée dans l'entendement; & il n'y a point d'idée dans l'entendement, qui ne suppose quelque objet hors de l'entendement. C'est pourquoy si la volonté est censée se déterminer elle-même, ce n'est pas que sa détermination soit absolument indépendante, car elle dépend de quelque idée de l'entendement; mais c'est que les idées de l'entendement sont interieures à l'ame, & qu'on a coutume d'appeler *action*, tout ce qui procede d'un principe qui est interieur au sujet qui agit; comme il a été remarqué dans le 2. liv. de la Metaphysique part. 2. chap. 2. Or si les agens libres ne se peuvent donner à eux-mêmes leurs propres déterminations, à plus forte raison les corps ne se peuvent pas mouvoir eux-mêmes.

CHAPITRE IX.

Si un corps en mouvement continuë de luy-mesme à se mouvoir.

Les Cartesiens n'ont point d'axiome plus commun que celuy cy ; sçavoir, qu'un corps mis en mouvement continuë de luy-mesme à se mouvoir éternellement, c'est pourquoy, disent-ils, ce n'est pas la cause qui continuë ce mouvement qui doit occuper les Philosophes à sa recherche, mais plutôt la cause qui arrête le mouvement. Cependant cette doctrine n'est pas si certaine qu'ils le veulent persuader. Car lors qu'ils disent qu'un corps mis en mouvement continuë de luy mesme à se mouvoir, ils veulent sans doute que ce corps soit la cause efficiente immédiate de la continuation de son mouvement une fois commencé. Or cela n'est pas sans difficulté, à moins que de dire qu'un corps peut de luy-mesme commencer son mouvement, ou qu'il reçoit une qualité impresse capable de le continuer.

Comme M. du Hamel n'attaque pas la continuation du mouvement, & qu'il se contente de proposer des difficultez sur la maniere dont les Cartesiens l'expliquent ; il est nécessaire de l'avertir qu'en disant qu'un corps qui est en mouvement, continuë de luy-mesme à se mouvoir, les Cartesiens n'entendent pas par ces mots *de luy-mesme*, que le corps mû soit la cause mediate ou immédiate de la continuation de son mouvement ; ils entendent seule-

ment par ces mots, *de luy-mesme*, qu'il n'y a rien dans le corps mû, qui empesche la cause qui a commencé à le mouvoir, de le mouvoir éternellement. Or cela s'accorde parfaitement avec cet axiome des Cartesiens, *que tout ce qui est accidentel à un sujet, procede d'une cause exterieure*; car cela fait voir qu'un corps ne peut de luy-mesme, ny commencer, ny continuer son mouvement, & que s'il commence & continuë à se mouvoir, c'est seulement parce qu'il est mû par quelque cause étrangere. Ce qui a trompé M. du Hamel, est qu'il a pris ces mots, *de luy-même*, pour signifier la puissance que le corps a de se mouvoir par sa propre vertu; au lieu qu'il ne les devoit prendre que pour signifier que le corps mû n'a rien de luy-mesme qui empesche la cause qui a commencé à le mouvoir, de le mouvoir éternellement. Ce qui est tout different.

Ce qui augmente la difficulté dans les principes Cartesiens, c'est qu'ils posent pour axiome general: *que tout ce qui est accidentel à un sujet, procede d'une cause exterieure*. Ce sont les propres termes de l'Auteur dans le 4. chap. de la 2. part. du 1. liv. de la Physique. Or la continuation du mouvement n'est pas moins accidentelle que le commencement: d'où il s'ensuit que la continuation du mouvement procede d'un principe étranger, ainsi que le commencement.

La maxime que les Cartesiens posent, que tout ce qui est accidentel à un sujet, procede d'une cause exterieure, n'augmente en aucune façon la difficulté; au contraire elle la resout entierement, en faisant voir que la continuation du mouvement n'est pas moins accidentelle que le commencement; car il s'ensuit manifestement de là qu'elle dépend aussi bien que luy d'une cause étrangere, comme les Cartesiens le preendent. Que si M. du Hamel en a jugé autrement, c'est sa faute, & non pas celle des Cartesiens, lesquels n'ont jamais cru qu'un corps se donnât à luy-mesme, ny qu'il reçût d'ailleurs une qualité impresse, ni que le commencement de son mouvement en produisist la continuation.

Et quand on accorderoit aux Cartesiens que tout ce qui est dans un état permanent, tend de soy-mesme à le conserver; neanmoins on ne leur accorderoit pas si facilement que tout ce qui est dans un état successif, comme celuy du mouvement, tende de soy-mesme à le conserver. La disparité est grande; parce que les estres permanens sont totalement produits dans le premier instant, & ainsi il ne reste rien à produire de nouveau dans le second instant, ny dans les suivans: au lieu que l'estre successif n'est produit qu'en partie dans le premier instant; & que dans le second & dans les suivans, les autres parties de ce mesme corps doivent estre produites de nouveau: & par consequent il faut non seulement chercher la cause qui arrê-

te le mouvement commencé, mais encore celle qui le continuë. Et on soutient qu'il est plus difficile de trouver celle qui le continuë, que celle qui l'arreste.

Il y est vray qu'il y a cette difference entre les estres permanens & les estres successifs, que les estres permanens sont totalement produits dans le premier instant, & que les estres successifs ne sont produits qu'en partie dans le premier instant; & que dans le second & dans les suivans les autres parties de ce mesme estre doivent estre produites. Mais cela n'empesche pas que les estres successifs ne tendent d'eux mesmes à se conserver, tout comme les estres permanens. Car il faut remarquer que tendre à se conserver ne signifie autre chose dans un estre, que n'y avoir rien dans cet estre qui empesche la cause qui le produit, de le produire sans cesse. Or cela est commun aux estres permanens & aux estres successifs: car comme il n'y a rien dans les estres permanens qui empesche la cause qui les produit totalement dans le premier instant, de les reproduire totalement dans l'instant second, & dans les suivans; il n'y a aussi rien dans les estres successifs qui empesche la cause qui en produit une partie dans le premier instant, d'en produire les autres parties dans les instans qui suivent: d'où il s'ensuit que les estres permanens & les

de M. du Hamel. Part. 2. 157
estres successifs tendent également d'eux-
mêmes à se conserver.

CHAPITRE X.

*Si tout corps qui est mû en rond, tend sans
cessé à s'éloigner du centre du cercle
qu'il décrit.*

M. Descartes dans la seconde partie des principes de la Philosophie nomb. 39. sur la fin, établit comme une maxime générale, *que tout corps qui est mû en rond, tend sans cesse à s'éloigner du centre du cercle qu'il décrit.*

M. du Hamel propose de grandes difficultez contre cette maxime. La première est prise d'un autre principe des Cartesiens ; savoir, *que tout ce qui est accidentel à un corps, doit venir d'un principe étranger* : or il est accidentel à un corps mû en rond de se mouvoir d'un mouvement droit : donc le mouvement droit procede d'un principe étranger, & non pas du corps même qui tend à se mouvoir en ligne droite.

Ce principe des Cartesiens : *que tout ce qui est accidentel à un corps, vient d'une cause extérieure*, n'est point contraire à cet autre : *que tout corps mû en rond, tend à se mouvoir en ligne droite* : dont la raison est que le corps mû en rond n'est mû ainsi que par accident ; d'où il s'ensuit que quand il cesse de se mouvoir en rond, il commen-

¶ 58 Réponse aux Reflexions Crit.

ce de luy-mesme à se mouvoir en ligne droite : car il faut remarquer que le corps mû en rond n'a pas besoin d'une cause étrangere pour se mouvoir en ligne droite ; il suffit pour se mouvoir ainsi, qu'on luy ôte les causes qui le faisoient mouvoir circulairement. C'est pourquoy bien qu'il faille une cause étrangere pour rendre circulaire un mouvement droit ; il n'en faut point une de mesme pour rendre droit un mouvement circulaire.

La seconde difficulté est aussi prise d'une autre maxime des Cartesiens ; scavoir, que tout ce qui est dans quelque estat, tend de luy-mesme à s'y conserver. Or un corps mû en rond est en état de mouvement circulaire ; par consequent il tend de soy à se mouvoir en rond, & non pas à se mouvoir en ligne droite.

La maxime des Cartesiens : que tout corps mû en rond tend de luy-mesme à se mouvoir en ligne droite, n'est point contraire à cette autre, que tout corps qui est dans un état, tend de luy-mesme à se conserver dans cet état : car il faut remarquer que l'état d'un corps mû en rond n'est point d'estre mû en rond, mais d'estre mû en ligne droite : dont la raison est qu'un corps mû, n'est jamais mû en rond que par accident, à cause qu'il y a des causes étrangeres qui changent continuellement son mouvement droit en circulaire ; c'est pourquoy quand

un corps qui est mû en rond, tend à conserver son état, c'est l'état de mouvement droit qu'il tend à conserver, & non pas l'état de mouvement circulaire.

La troisième est encore prise d'un axiome des Cartesiens ; sçavoir, qu'il n'y a aucun état qui soit violent au sens de l'école ; parce que le corps est de soy indifferent à toutes sortes d'états : d'où il s'ensuit que le mouvement circulaire n'est violent à l'égard d'aucun corps. Or un corps ne tend point de soy à changer l'état qui ne luy est pas violent, & par consequent le corps ne tend point de soy à changer le mouvement circulaire en mouvement droit.

Il est vray que les Cartesiens disent qu'il n'y aucun état qui soit violent au corps, parce que le corps est de soy indifferent à toutes sortes d'états ; mais cela n'empesche pas que le corps mû en rond ne tende continuellement à changer son mouvement circulaire en mouvement droit : car il n'est pas nécessaire pour cela que le mouvement circulaire soit violent au corps mû ; il suffit qu'il luy soit accidentel, comme il l'est en effet.

La quatrième difficulté est prise de ce que M. Desc. apporte pour raison de sa maxime, que le corps mû en rond, en chaque point de la ligne circulaire qu'il décrit, est déterminé à un mouvement droit sur la tangente. A quoy on répond qu'il n'y a aucun point dans une ligne circulaire : car comme la ligne droite est composée d'une infinité d'autres lignes,

droites plus petites ; une ligne courbe , comme la circulaire , est composée d'une infinité d'autres lignes courbes , & par cette raison on démontre que le corps mû en rond estant déterminé dans toutes les parties du cercle qu'il décrit , à se mouvoir selon une ligne courbe , il ne peut en suivant la dernière déterminatiō estre mû sur une ligne droite.

J'avoue que dans la ligne circulaire il n'y a pas des points Mathematiques tels que M. Descartes les suppose : mais cela n'empesche pas que M. Descartes pour rendre sa démonstration plus précise , n'ait pu supposer des points Mathematiques dans une ligne circulaire. C'est aussi sans fondement que M. du Hamel compare la ligne droite , avec la ligne circulaire , & qu'il dit que comme la ligne droite est composée d'une infinité d'autres lignes droites plus petites , la ligne circulaire est composée d'une infinité de lignes circulaires ; cela estant absolument faux. Car 1. la ligne droite n'est point à parler proprement , composée de lignes droites , dont la raison eit que cette ligne estant tres simple (comme il sera démontré) elle est aussi exempte de toute sorte de composition. 2. La ligne circulaire n'est point composée de lignes circulaires ; au contraire comme cette ligne est engendrée d'une infinité de mouvemens , dont chacun est droit , elle doit passer aussi pour composée de plusieurs lignes droites ou équivalentes à des lignes droites : ce qui

est tout opposé à ce que M. du Hamel a voulu prouver : car son but a été de faire voir que tout corps mû en rond en suivant sa dernière détermination, tend à se mouvoir circulairement ; & il prouve au contraire, que tout corps mû en rond en suivant sa dernière détermination, tend à se mouvoir en ligne droite.

Notre Auteur pretend démontrer cette règle ; parce que, dit-il, le cercle est équivalent à une figure d'un nombre indefiny de côtes, & par consequent il faut qu'un corps qui se meut en rond, souffre une continue violence par la rencontre de quelques autres corps, sans lesquels il ne se mouvroit pas par la ligne circulaire qu'il décrit.

J'aurois tort si j'avois voulu prouver que tout corps qui se meut en rond, tend à s'éloigner du centre du cercle qu'il décrit, par cette seule raison que le cercle est équivalent à une figure d'un nombre indéfiny de côtes : car cela prouve bien qu'un corps qui se meut circulairement, est continuellement détourné de la ligne droite ; mais il ne prouve pas que tout corps qui est mû en rond, tend à s'éloigner du centre du cercle qu'il décrit. J'ay aussi établi ces deux veritez sur des raisons tout à fait différentes : car premierement j'ay tâché de prouver dans le premier Livre de la Physique, part. 2. chap. 14. Que tout corps qui a commencé à se mouvoir, tend de luy-mé

me à continuer son mouvement en ligne droite. Voicy comment je parle sur ce sujet. *Comme les corps qui se meuvent tendent d'eux-mesmes à continuer dans leur mouvement ; par la mesme raison les corps qui sont déterminez à se mouvoir vers un certain côté , persistent d'eux-mesmes à se mouvoir avec la mesme détermination , si rien ne les en empesche.* Par exemple , si nous supposons qu'un certain corps soit déterminé dans le premier instant qu'il se meut , à aller vers un certain point , je dis que dans tous les instans qu'il se mouvra , il demeurera de luy-mesme dans cette détermination , & par consequent qu'il passera par tous les points qu'on peut supposer dans une ligne droite , dans lesquels il sera toujours déterminé à aller vers le mesme point : au lieu que s'il sortoit de cette ligne droite , il changeroit de détermination. C'est pourquoy , puisque tout corps qui se meut tend à aller d'un point à un autre , il faut nécessairement qu'il y aille par une ligne droite , non seulement parce que c'est le plus court chemin , mais encore parce que c'est une nécessité que chaque chose persiste à demeurer dans l'état où elle est , si rien ne l'en empesche. Il s'en suit de là 1. que les mouvemens droits sont des mouvemens simples ; c'est à dire des mouvemens , dont toute la nature est comprise dans un seul instant ; parce que dans

tous les instans, la détermination du mouvement droit est la même. Et au contraire les mouvements circulaires sont composez, parce qu'ils changent à tous momens de détermination. Il s'ensuit 2. que tout mouvement droit estant simple, il ne peut estre composé de plusieurs autres mouvements droits, comme M. du Hamel le pretend. Au contraire le mouvement circulaire changeant à tous momens de détermination, il peut estre consideré comme composé d'une infinité de mouvements droits tous differens. C'est pourquoy M. Descartes a eu raison de dire que le corps mu en rond, en chaque point de la ligne qu'il décrit, est déterminé à un mouvement droit sur la tangente; & M. du Hamel n'en a aucune, d'assurer que le corps mu en rond ne peut en suivant sa détermination estre mu que sur une ligne courbe. Il s'ensuit 3. que tout mouvement commence par le mouvement droit, & que ce n'est que par accident qu'il devient circulaire: d'où il s'ensuit qu'il ne faut point de causes exterieures pour changer un mouvement circulaire en droit, & qu'il suffit d'éloigner les causes qui le rendent circulaire.

Aprés avoir prouvé que tout ce qui est en mouvement, tend à se mouvoir en ligne droite; je tâche de démontrer que quand un corps se meut en rond, il est continuell-

lement empesché de se mouvoir en ligne droite. Voicy comment je le démontre. Si nous voyons qu'un corps décrit par son mouvement les quatre côtez d'un quarré, il faut conclure qu'aux quatre angles, où il a changé de détermination, il a esté détourné par la rencontre de quelques autres corps, qui ont resisté à son mouvement & à sa détermination; & parce que le cercle est équivalent à une figure d'un nombre indefiny de côtez, il faut qu'un corps qui se mût en rond, souffre une continue violence par la rencontre de quelques autres corps, &c. Or il y a une fort grande difference entre dire, qu'un corps qui se meut en rond, tend à s'éloigner du centre du cercle qu'il décrit, & dire, que tout corps qui se meut en rond est continuellement empesché de se mouvoir en ligne droite. Un corps qui se meut en rond, tend à s'éloigner du centre du cercle qu'il décrit, parce qu'il tend à suivre sa détermination; qui est dans une ligne droite, comme je l'ay prouvé dans le commencement du 14. Chap. de mon Système: & un corps qui se meut en rond, est continuellement empesché de se mouvoir en ligne droite, parce qu'il rencontre continuellement des obstacles à sa détermination; comme je l'ay aussi prouvé dans la suite du mesme Chap. Pourquoy donc, puisque selon moy les raisons de ces deux

maximes sont différentes, M. du Hamel veut-il faire paraître que je me sers des unes au lieu des autres.

L'Auteur dans l'endroit cy-devant rapporté, ne donne pas une meilleure raison de cette prétendue maxime. Il dit, que le cercle est équivalent à un polygone infini, c'est à dire à une figure d'un nombre indefini de côtes, qui sont autant de lignes droites. A quoy on répond que de ce que la figure circulaire est équivalente à un polygone infini, ou à une figure d'une infinité de côtes ; il s'ensuit seulement que le mouvement circulaire est équivalent à un mouvement composé d'une infinité de mouvements droits : mais comme la figure circulaire n'est pas formellement composée de lignes droites, autrement elle ne seroit pas circulaire ; de même le mouvement circulaire n'est pas formellement composé de mouvements droits, autrement il ne seroit pas circulaire : d'où il s'ensuit que ce qui est mis circulairement, n'est déterminé à aucun mouvement droit.

M. du Hamel ne s'est pas contenté de transporter mes raisons, il cite encore pour une seconde fois l'endroit où j'ay dit que le cercle est équivalent à une figure d'un nombre indefini de côtes ; mais de telle sorte que dans cette seconde citation il ajoute ces paroles : qui sont autant de lignes droites, lesquelles ne se trouvent point dans la première citation, ny dans aucun endroit de mes écrits : cependant il bâtit une objection sur ces paroles, comme si je les avoys proferées. Mais il est aisé d'y répon-

dre : car je demeure d'accord que de ce que la figure circulaire est équivalente à une figure d'une infinité de côtes, il s'ensuit seulement que le mouvement circulaire est équivalent à un mouvement composé d'une infinité de mouvements droits. J'accorde encore que comme la figure circulaire n'est pas formellement composée de lignes droites, de même le mouvement circulaire n'est pas formellement composé de mouvements droits : mais je soutiens qu'il suffit pour établir la maxime des Cartesiens, que le mouvement circulaire soit composé de mouvements qui soient équivalents à des mouvements droits; car M. Descartes ny les Cartesiens n'ont jamais pretendu autre chose.

Et tant s'en faut que cette raison de l'Auteur prouve que le corps mû en rond, tends sans cesse à s'éloigner du centre du cercle qu'il décrit; qu'au contraire, elle prouve démonstrativement qu'il s'en éloigne & s'en approche alternativement: qu'il s'en éloigne, lors qu'il touche les angles du polygone, & qu'il s'en approche lors que d'un angle à l'autre il se meut sur les côtes.

Quoique le cercle soit équivalent à un polygone d'un nombre indefinie de côtes, cela n'empesche pas que le corps mu en rond ne tends sans cesse à s'éloigner du centre du cercle qu'il décrit. Et il ne serviroit de rien de dire que les angles du po-

lygone sont plus éloignez du centre que les côtes : car cela serviroit bien à démontrer que le corps mu en rond s'éloigneroit & s'approcheroit alternativement du centre du mouvement ; mais ne prouveroit pas que le corps mu en rond ne fît continuellement effort pour s'éloigner de ce centre : or c'est tout ce que les Cartesiens ont pretendu établir.

CHAPITRE XI.

S'il faut plus de force à mouvoir un grand corps qu'à en mouvoir un petit.

Tous les Philosophes conviennent qu'il faut plus de force à mouvoir un grand corps qu'un petit, lors qu'on les considere physiquement avec leur pesanteur & avec la resistance du milieu ; parce que le plus grand est le plus pesant, *ceteris paribus*, & le milieu resiste davantage. La difficulté est de scâvoir, *s'il faut plus de force pour mouvoir les grands que les petits corps, considerez mathematiquement sans pesanteur & sans resistance du milieu.* Les Cartesiens tiennent l'affirmative.

Je ne puis pas douter que M. du Hamel ne me tienne pour Cartésien, puis qu'il me declare tel par le titre mesme de son Livre : cependant je n'ay jamais dit qu'il fallût plus de force pour mouvoir les grands que pour mouvoir les petits corps considerez mathematiquement : J'ay dit

au contraire fort expressément dans la Physique Chap. 8. nomb. 8. qu'il ne faut pas plus de force pour mouvoir un grand corps que pour en mouvoir un petit ; parce que l'un ny l'autre ne fait aucune résistance au mouvement. C'est pourquoi M. du Hamel doit restreindre sa proposition, & de generale qu'elle est, la rendre particulière, en ajoutant le mot de *quelques Cartesiens* : outre qu'il ne s'agit pas ici de sçavoir s'il faut plus de force pour mouvoir les grands corps que pour mouvoir les petits ; car les Cartesiens tombent d'accord qu'il n'en faut pas plus : mais il s'agit principalement de sçavoir si la même force suffit pour les mouvoir tous également vite ; ce que M. du Hamel soutient, & que les Cartesiens nient absolument & avec raison, comme je l'ay prouvé contre le R. P. Pardies dans la Physique Chap. 8.

On soutient néanmoins qu'il ne faut pas plus de force à mouvoir les grands que les petits corps, considerez sans pesanteur & sans résistance du milieu : la raison est que la difficulté de produire le mouvement, ne se prend pas de l'étendue, mais seulement du degré & de la vitesse. Or le mouvement des grands & des petits corps ne diffère que dans l'étendue, qui est plus grande dans les plus grands corps, & plus petite dans les plus petits. On suppose que le mouvement dans les uns & dans les autres est de même degré & de même vitesse ;

par consequent il n'est pas plus difficile de mouvoir les grands corps que les petits, considerez sans pesanteur & sans resistance du milieu.

On peut reduire ce raisonnement de M. du Hamel sous cette forme. *Il ne faut pas plus de force à mouvoir les grands que les petits corps considerez sans pesanteur & sans resistance du milieu ; parce que la difficulté de produire le mouvement ne se prend pas de l'étendue, mais seulement du degré & de la vitesse.* J'accorde cette majeure comme tres conforme à ce que je viens d'établir dans l'article précédent. *Or on suppose que le mouvement dans les uns & dans les autres est de même degré & de même vitesse.* J'accorde que M. du Hamel suppose cela : mais je soutiens qu'en le supposant, il suppose ce qui est en question ; & par consequent que son argument est un pur paralogisme. La question est, si la même force suffit pour mouvoir également vite les grands & les petits corps. M. du Hamel & le R. P. Pardies soutiennent qu'elle suffit ; les Cartesiens le nient ; c'est donc à M. du Hamel à le prouver, & non pas à le supposer, comme il fait.

Et en effet, il en est du mouvement comme de l'impression à l'égard des grands & des petits corps. Or il n'est pas plus difficile de communiquer l'impression aux grands qu'aux petits corps

considerez sans pesanteur & sans resistance du milieu; par exemple, il n'est pas plus difficile de presser une colomne de matiere subtile depuis le ciel jusqu'à la terre, qu'il est difficile d'en presser une depuis le ciel jusqu'à la moyenne region de l'air seulement; cette impression se communiquant dans le mesme instant & avec la mesme facilite depuis le ciel jusqu'à la terre, qu'elle se communique depuis le ciel jusqu'à la moyenne region de l'air: par consequent il ne faut pas plus de force pour mouvoir, &c.

Je tombe d'accord qu'il en est du mouvement comme de l'impression à l'égard des grands & des petits corps, c'est à dire qu'il n'est pas plus difficile de communiquer de l'impression aux grands corps qu'aux petits, considerez sans pesanteur & sans resistance du milieu. Mais ce n'est pas là la question: il s'agit de scavoir, si cette communication estant faite, la mesme impression fera mouvoir également vite les grands & les petits corps. M. du Hamel soutient l'affirmative; & je pretends avoir démontré la negative dans la Physique chap. 8.

C'est pourquoy il faut mettre une grande difference entre un corps qui donne le mouvement à un autre, & entre le sucre qui communique sa douceur. Il est vray que le sucre qui communique sa douceur à une certaine quantité d'eau, ne pourroit pas la communiquer en mesme degré à une plus grande, parce que le sucre communique sa douceur en se mêlant formellement entre les

parties de l'eau ; au lieu que le corps communique son mouvement à un autre , non pas en se mélant avec luy , mais en produisant effectivement le mouvement dans toutes les parties du corps qui est mu ; c'est pourquoy toute la difficulté de mouvoir vient du degré & de la vitesse du mouvement , & non pas de l'étendue qui n'a d'elle-même aucune resistance ny pente au mouvement.

Il y a si peu de rapport entre la maniere dont un corps communique son mouvement à un autre corps , & entre la maniere dont le sucre communique sa douceur à l'eau , que je ne crois pas qu'aucun Cartesien se soit jamais avisé de les comparer ensemble. Mais quand cela seroit la cause de M. du Hamel n'en seroit pas meilleure : car les Cartesiens luy accorderont bien qu'un corps communique son mouvement à un autre corps , non pas en se mélant avec luy , comme le sucre se mêle avec l'eau , mais en produisant effectivement le mouvement dans toutes les parties du corps mu ; mais ils soutiendront que ce n'est pas de cela dont il s'agit précisément : qu'il s'agit de sçavoir si le corps qui produit le mouvement dans toutes les parties d'un autre corps , l'y produit toujours avec le mesme degré de vitesse , ou avec des degrés de vitesse differens : car s'il l'y produit toujours avec le même degré de vitesse , M. du Hamel a raison : mais s'il l'y produit avec des degrés de vitesse differens ,

je demande d'où vient cette difference de degréz de vitesse? S'il répond qu'elle vient du degré & de la vitesse, je réplique que c'est une petition de principe: car c'est dire que le degré de vitesse vient du degré de vitesse; ce qui est un pur paralogisme. D'où vient donc la difference des degréz de vitesse? Elle vient sans doute de ce que la force qui est produite dans chaque partie du corps mu, est plus ou moins grande; C'est pourquoy si deux corps inégaux ont des forces égales, il faut de nécessité que le plus grand ait moins de degréz de vitesse que le plus petit, à mesure que la force mouvante qui se trouve dans chacune de ses parties est moindre par proportion que celle qui se trouve dans chacune des parties du plus petit corps: ce que M. du Hamel ne semble pas ayoir assez consideré.

CHAPITRE XII.

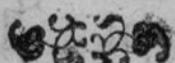
*Si les regles que M. Descartes a données
touchant le mouvement des corps qui
se choquent, sont veritables.*

M. Descartes dans la seconde partie des principes nomb. 45. 46. & suivans, dit que si deux corps parfaitement durs estoient tellement séparez de tous les au-

tres, qu'il n'y en eût aucun qui aydât, ny qui empeschât leur mouvement, ils obser-
veroient les sept regles qu'il établit.

On soutient que des sept regles de mouvement que M. Descartes a données, les six dernières sont fausses, & qu'il faut pour parler juste, retrancher de la première l'égalité des deux corps qui se frappent comme inutile à l'effet que M. Descartes attribuë à la rencontre de ces corps.

Je ne pretends point soutenir toutes les regles de mouvement de M. Descartes: si je ne les ay pas suivies, c'est seulement parce qu'elles ne m'ont pas paru assez exactes: mais je puis bien assurer qu'il n'y en a aucune qui soit fausse, par la raison que M. du Hamel en apporte; car cette raison est fondée sur un principe qui viene d'estre prouvé faux, qui est que *les grands corps ne sont pas plus difficiles à mouvoir que les petits*. Quant à ce qu'il ajoute, que j'ay approuvé les sept regles de mouvement que M. Descartes a données; outre que je ne l'ay jamais fait, il devoit au moins en excepter la quatrième, qui est la première de mes loix du mouvement, puis que j'établis cette loy d'une maniere toute opposée à celle dont M. Descartes établit sa regle.



CHAPITRE XIII.

*S'il y a toujours dans le monde une
mesme quantité de mouvement.*

M. Descartes enseigne dans la seconde partie des principes de sa Philosophie, nomb. 42. que Dieu conserve maintenant tout le mouvement qu'il a mis dans la matière au commencement du monde, quoyque ce mouvement passe d'un corps à l'autre, en considerant toujours neanmoins la grandeur des corps qui meuvent & qui sont mus. Voicy les conséquences que M. du Hamel tire de cette doctrine.

Si le corps mouvant est double du corps mou, il luy communiquera un mouvement double du sien. Et si le corps double d'un autre avoit deux degréz de mouvement, il en donnera quatre à l'autre corps; au lieu que si le plus petit de la moitié donnoit du mouvement au plus grand, & qu'il en eût quatre degréz, il n'en donneroit que deux à celuy qui est double en grandeur, & ainsi des autres à proportion.

Non seulement ces conséquences n'ont aucun rapport avec la doctrine de M. Descartes, mais mesme elles y sont tout à fait opposées. La doctrine de M. Descartes est, que si un corps double d'un autre a six degréz de mouvement, il n'en communiquera que deux à celuy qui n'en a point &

en gardera quatre. Et si au contraire un corps n'est que la moitié d'un autre, & qu'il ait six degrez de mouvement, il en communiquera quatre degrez à cet autre, & n'en gardera que deux : & ainsi des autres par proportion. Voicy comment ce Philosophe parle dans la 2. partie des principes nomb. 5. *Si au contraire le corps C. estoit tant soit peu moindre que B. celuy-cy ne sçauroit aller si lentement vers l'autre, lequel je suppose encore parfaitement en repos, qu'il n'eût la force de le pousser, & de luy transferer la partie du mouvement qui luy seroit nécessaire pour faire qu'ils allassent par après de mesme vitesse; à sçavoir, si B. estoit double de C. il ne luy transfe- reroit que le tiers de son mouvement, à cause que ce tiers feroit mouvoir C. aussi vite que les deux autres tiers feroient mouvoir B. puis qu'il est supposé deux fois plus grand: & ainsi après que B auroit rencon-tré C. il iroît un tiers plus lentement qu'au- paravant. Tout de mesme si B. estoit trois fois plus grand que C. il ne luy transfe- reroit que la quatrième partie de son mouve- ment, & ainsi des autres.* Or il paroit par là évidemment que la doctrine de M. Des- cartes est entierement opposée aux conse- quences de M. du Hamel.

On soutient que cette maniere d'expliquer con-
mément Dieu conserve la mesme quantité de mou-

vement dans la communication qui s'en fait d'un corps à un autre, dépend de ce principe des Cartesiens ; scavoir, que les grands corps sont plus difficiles à mouvoir que les petits ; d'où les Cartesiens concluent qu'un corps double d'un autre luy communique un mouvement double du sien. Or ce principe est faux, comme nous l'avons démontré cy-devant ; & par consequent Dieu ne conserve pas la même quantité de mouvement de la maniere que les Cartesiens l'expliquent.

La maniere d'expliquer comment Dieu conserve la même quantité de mouvement, peut dépendre de ce principe des Cartesiens, Que les grands corps sont plus difficiles à mouvoir que les petits. Mais il est faux que les Cartesiens aient jamais conclu delà qu'un corps double d'un autre luy communique un mouvement double du sien : car il vient d'estre prouvé que cette consequence est directement opposée à leurs principes. Il est encore faux que M. du Hamel ait jamais démontré que les grands corps ne soient pas plus difficiles à mouvoir que les petits ; d'où il s'ensuit que rien n'empesche que les Cartesiens n'assurent que Dieu conserve la même quantité de mouvement de la maniere qu'ils l'expliquent.

Les Cartesiens ajoutent à cette doctrine de leur Maistre, que si Dieu ne conservoit pas la même quantité de mouvement qu'il a misé dans la matiere, l'action de Dieu ne seroit pas uniforme &

immuable; ce qui est absurde. Mais la raison prise de cette uniformité de l'immutabilité de l'action de Dieu n'a rien de solide: car il est vray que l'action de Dieu au dedans est uniforme & immuable, mais non pas l'action de Dieu au dehors. Or l'action par laquelle Dieu produit & conserve le mouvement dans la matiere, est une action de Dieu au dehors: par consequent il n'est pas nécessaire que cette action soit uniforme & immuable.

Pour faire voir que la raison prise de l'uniformité de l'action de Dieu n'est pas si peu solide que M. du Hamel pense, il luy faut faire remarquer que Dieu n'agit que par sa volonté; & que les actions de la volonté de Dieu ne sont pas différentes de Dieu mesme, comme je l'ay prouvé dans la Metaphysique, part. I. chap. 8. Ce qui trompe M. du Hamel, est qu'il compare les actions de la volonté de Dieu avec les actions de la volonté des hommes: il croit qu'il y a dans les hommes des actions de la volonté, qui sortent de la volonté; ne prenant pas garde que dans les hommes mesmes les actions de la volonté estant des modes de la volonté, ne peuvent sortir de la volonté; & que si elles en paroissent sortir, ce n'est que parce que leurs effets sont hors de la volonté. Or rien n'empesche que l'effet d'une action, qui est dans la volonté, ne soit hors de la volonté: car nous scavons que ce n'est pas la volonté

qui produit immédiatement les effets qui sont hors d'elle, mais le corps qui en vertu de son union, agit par les ordres de la volonté. Or si dans les hommes mêmes l'action de la volonté ne sort pas de la volonté; à plus forte raison l'action de la volonté de Dieu ne sortira pas de la volonté de Dieu, puisque la volonté de Dieu & son action sont l'ellement une même chose

CHAPITRE XIV.

Si la formation des trois Elemens de M. Descartes, est possible.

M. Descartes enseigne dans la troisième partie des principes nomb. 48. que toute la matière dont le monde est composé, ayant été divisée en plusieurs parties égales, ces parties ont dû par succession de temps devenir rondes, parce qu'elles ont eu divers mouvemens circulaires: mais d'autant qu'il ne s'eauroit y avoir d'espace vuide, & que les parties de la matière étant rondes laissent plusieurs intervalles entre-elles; il faut qu'il y ait une matière divisée en parties extrêmement menuës afin de changer de figure à tout moment, pour s'accommo-der à celle des lieux où elle entre, &c. Des raclures de la matière, qui auparavant

estoit angulaire, & qui est presentement ronde, il s'en fait deux sortes de parties; les unes plus subtils & plus agitées, & les autres plus grossières & moins agitées. Les parties de la matière les plus subtils & les plus agitées sont le *premier Element*: les parties sphériques ou rondes, sont le *second Element*: & les parties irrégulières & moins agitées, sont le *troisième Element*.

On soutient que la formation des trois Elemens ainsi expliquée enferme plusieurs contradictions. La 1. que M. Descartes suppose qu'avant le mouvement circulaire, par lequel les parties de la matière se sont arrondies, la matière avoit été divisée en parties de figure capable de remplir tous les vides. Or c'est une contradiction dans les principes de M. Descartes, de supposer une division dans la matière avant le mouvement circulaire; la division & le mouvement n'estant qu'une même chose; & le premier mouvement de la matière n'ayant pu estre autre que circulaire suivant les mêmes Cartesiens.

La doctrine de M. Descartes touchant la formation des Elemens ne renferme aucune contradiction; car il n'y a aucune repugnance à dire qu'avant le mouvement circulaire, par lequel les parties de la matière se sont arrondies, la matière avoit été divisée; parce qu'en effet elle avoit été divisée par le mouvement droit, qui precede toujours le mouvement circulaire. C'est pourquoi ce n'est point contredire

aux principes de M. Descartes, que de supposer une division dans la matière avant le mouvement circulaire; puisque le mouvement circulaire est toujours postérieur au mouvement droit, comme il a été prouvé dans la Physique liv. 1. part. 2. chap. 14.

La 2. contradiction est, que M. Descartes enseigne d'un côté que la matière est divisible à l'infiny; & il enseigne en cet endroit que la matière est actuellement divisée à l'infiny. Or il est évidemment contradictoire qu'une chose soit divisible à l'infiny, & qu'elle soit actuellement divisée à l'infiny. Donc la formation des trois Elements de M. Descartes ainsi expliquée enferme plusieurs contradictions.

M. Descartes n'a jamais enseigné que la matière fut actuellement divisée à l'infiny: il a dit seulement qu'elle est divisible à l'infiny; ainsi il ne tombe point en contradiction.

La 3. & dernière contradiction est de dire d'un côté que la matière subtile n'a aucune figure déterminée, & dire d'un autre côté qu'elle est une partie déterminée de matière véritablement existante.

Il n'y a aucune repugnance à dire d'un côté que la matière subtile soit une partie déterminée de matière actuellement existante; & à dire d'un autre côté que cette partie de matière, quoiqu'actuellement existante, n'a aucune figure déterminée,

pourvu qu'on entende par figure déterminée, une figure permanente. Or que M. Descartes l'ait entendu ainsi, cela paroît manifestement par la difference qu'il met entre la figure des parties du premier Element, qui est proprement la matière subtile, & la figure des parties du second & du troisième Element, lors qu'il dit dans la 3. part. des principes nomb. 48. 49. & 50. que celles-cy conservent long-temps leur grosseur & leur figure, & que les autres changent la leur à tout moment : d'où il s'ensuit que M. Descartes ne tombe dans *aucune contradiction touchant la formation de ces trois Element*.

CHAPITRE XV.

Si dans le grand tourbillon les planètes tournent autour de leur propre centre, & font un tourbillon particulier.

J'établis dans le second Livre de la Physique chap. 13. que de ce que les planètes sont tellement engagées dans leur propre tourbillon qu'elles ne peuvent sortir ; il s'ensuit non seulement qu'elles doivent estre placées à certaines distances de son centre, mais encore qu'elles sont contrain-
ges de tourner autour de leur propre axe.

On soutient au contraire que les planetes qui sont emportées par la matière du grand tourbillon autour du Soleil, ne doivent pas en vertu de cette matière tourner autour de leur propre centre ny faire un tourbillon particulier. Premierement les planetes ne faisant aucune résistance au mouvement du grand tourbillon qui les emporte, c'est une nécessité qu'elles soient emportées d'une vitesse égale & uniforme au mouvement du grand tourbillon, & par consequent qu'elles ne tournent point autour de leur centre.

Quoique les planetes suivent sans résistance la matière du tourbillon qui les emporte, ce n'est pas à dire pourtant qu'elles soient emportées d'une vitesse égale à celle de cette matière. Car il faut remarquer que les petites boules du second Element étant séparées les unes des autres, quoy qu'elles conspirent plusieurs ensemble à agir contre les planetes, & à les pousser du même côté qu'elles vont ; elles ne peuvent néanmoins estre si bien d'accord à cet égard, qu'il n'y ait quelque partie de leur force qui est divertie, ou qui demeure en cela inutile. Ce qui fait que les planetes ne peuvent pas aller justement aussi vite que ces petites boules, & par consequent qu'elles sont obligées de tourner autour de leur propre centre, par la même raison qu'une cuve qui est exposée au courant d'une riviere, ne manque pas en suivant ce courant, de tourner conti-

nuellement autour de son centre, à cause que le fil de l'eau va plus vite que l'eau des bords.

En second lieu, la raison que l'Auteur apporte pour prouver que la matière du grand tourbillon, doit faire tourner les planètes autour de leur propre centre, ne prouve rien, quand même on supposeroit que la matière du grand tourbillon irroit plus vite que les planètes, dont la raison est que selon l'Auteur la matière du grand tourbillon qui passe par dessus la planète, a plus de force & de mouvement, que celle qui passe par dessous la même matière; d'autant qu'elle est plus éloignée du centre du mouvement. Car il est vray que la matière qui coule par dessus la planète a plus de force absolument: mais il n'est pas vray qu'elle en ait plus par rapport à l'effet qu'elle doit produire; parce qu'à proportion qu'elle a plus de force & de vitesse, elle doit produire dans la planète un mouvement plus vite; & à proportion que la matière qui coule sous la planète a moins de vitesse, elle doit donner à la planète un mouvement moins vite; ainsi la matière & la planète doivent aller de même vitesse; ce qui fait que la planète ne doit tourner aucunement autour de son centre.

M. du Hamel suppose que la matière qui est au dessous de la planète va plus lentement que celle qui est au dessus à proportion qu'elle est plus proche du centre du Soleil. Ce qui est très faux: car la matière qui est auprès du Soleil se meut toujours plus vite que celle qui en est éloignée, comme je l'ay prouvé dans la Phy.

sique , livre 2. chapitre 9. Mais je laisse passer cette supposition , d'où M. du Hamel conclut que quoy que la partie superieure de la planete se meuve plus vite que l'inferieure , il ne s'ensuit pas que la planete tourne. Et cela seroit très véritable , si la partie superieure de la planete se mouvoit precisément aussi vite que la matiere qui l'emporte , & si pareillement la partie inferieure se mouvoit de même vitesse que la matiere à laquelle elle répond , & par laquelle elle est emportée , comme M. du Hamel le suppose. Mais comme cela n'est pas , & que j'ay prouvé au contraire que ces deux matieres , quoy-que muës d'une vitesse inégale entre-elles , vont plus vite chacune que la partie de la planete qu'elle emporte , & qu'il est vray d'ailleurs que la matiere qui emporte la partie superieure de la planete , est plus forte que celle qui entraîne la partie inferieure ; il est absolument nécessaire que la partie superieure de la planete tourne vers l'inférieure , & qu'elle y tourne au sens que la matiere du grand tourbillon se meut ; scavoir , d'Occident en Orient. Ce qu'il falloit prouver.

On tient même pour chose démontrée , tant par expérience que par raison , que si la roue d'un moulin estoit totalement enfevelie dans l'eau courante , elle continueroit à se mouvoir du même

sens qu'elle se mouvoit, n'ayant que la partie inférieure dans l'eau, c'est à dire que l'eau qui couleroit par dessous l'emporteroit sur celle qui couleroit par dessus.

Les Cartesiens sont si persuadez de cette experiance & de cette raison, que c'est pour cela mesme qu'ils soutiennent que les planetes doivent tourner d'Occident en Orient, parce que la matiere qui coule par dessus, l'emporte sur celle qui coule par dessous. Ainsi la méprise de M. du Hamel vient de ce qu'il croit que comme dans une riviere l'eau inferieure est plus forte que la superieure; de mesme dans un grand tourbillon, la matiere qui est proche du centre, est plus forte que celle qui est vers la circonference. Ce qui n'est point vray. J'ay prouvé au contraire dans le second livre de la Physique, que la matiere qui est vers la circonference des grands tourbillon, est toujours plus forte que celle qui est vers le centre.

CHAPITRE XVI.

Si les corps pesans descendent à cause du mouvement circulaire du tourbillon particulier de la terre.

M. Descartes dans la quatrième partie des principes nomb. 20. & suivans, en-

seigne que les corps terrestres descendent vers le centre de la terre. Et je dis dans la réponse à M. Huet chap. 7. art. 2. que peut-être les corps terrestres ne descendent pas si précisément qu'on pense au centre de la terre ; & que s'ils n'y descendent pas, on pourroit rendre raison de leur chute par les principes de M. Descartes. M. du Hamel soutient le contraire de ce que j'avance ; & voicy comment.

Notre Auteur dans la réponse à la censure de la philosophie Cartesienne, soutient l'opinion de M. Descartes, entant qu'elle porte que les globules du second Élement se mouvant circulairement autour de la terre, & s'éloignant du centre de leur mouvement, repoussent en bas les corps terrestres. Et quand on luy objecte que les corps terrestres ne descendent pas vers le centre du cercle qu'ils décrivent, mais vers le centre de la terre ; il répond que peut-être les corps terrestres ne descendent pas si précisément qu'on pense au centre de la terre : & que s'ils n'y descendent pas, on pourroit rendre raison de leur chute par les principes de M. Descartes. La première réponse est défectueuse, en ce qu'elle veut faire passer pour incertain ce qui est très constant ; savoir, que tous les corps pesans, non seulement sous l'Equateur, mais encore sous tous les cercles imaginables, tombent perpendiculairement au centre de la terre ; ce qui est démonté par la figure sphérique de la terre, qui est constamment l'effet de la pesanteur des corps : or dans une sphère toutes les parties de la circonference tombent également au centre.

Il n'a jamais été démontré par des raisons convaincantes, que les corps pesans descendissent précisément au centre de la terre: & la preuve que M. du Hamel en apporte est un pur sophisme, en ce qu'il attribue à la seule pesanteur des corps la rondeur de la terre, laquelle peut procéder de plusieurs autres causes; comme par exemple, de celles ausquelles nous l'avons attribuée dans la Physique liv. 4. chap. 1. On ne sait aussi ce qu'il veut dire par ces paroles: *Or dans une sphère toutes les parties de la circonference tendent également au centre.* Car il est bien vray que dans une sphère toutes les parties de la circonference sont également éloignées du centre: mais il n'est pas vray qu'elles tendent à ce centre; si ce n'est qu'on suppose qu'elles sont pesantes, & que leur pesanteur les y fait tendre: ce qui est une pure petition de principe.

Quant à la seconde réponse, qui porte que les corps terrestres se meuvent dans la masse élémentaire comme dans deux cones, dont les pointes sont dans les pôles, & les bases dans l'Equateur; ce qui fait que tous ces corps sont poussiez en même temps, & vers le centre de l'Equateur, qui est le mesme que celuy de la terre, & vers le centre du cercle qu'ils décrivent; cette réponse, dis-je, est absolument fausse. Car on convient que les globules du second Element, qui décrivent les cer-

cles polaires tâchent à décrire l'Equateur, afin d'approcher de plus en plus de la ligne droite. On convient encore qu'ils ne peuvent aller décrire l'Equateur sans s'éloigner, non seulement du centre des cercles polaires, mais encore du centre de l'Equateur. On convient en dernier lieu que les globules qui décrivent les cercles polaires devroient pousser les corps pesans vers les deux centres; scàvoir, vers le centre des cercles polaires, & vers le centre de l'Equateur, s'il n'y avoit que les globules qui décrivent les cercles polaires à considerer, & que ceux qui décrivent l'Equateur ne fussent d'aucune considération. Mais comme les globules qui décrivent les cercles polaires tâchent de décrire l'Equateur, afin d'approcher de plus en plus de la ligne droite: de mesme les globules qui décrivent l'Equateur, tâchent à décrire un plus grand Equateur. Et comme cette force des globules, qui décrivent l'Equateur, est égale à celle des globules qui décrivent les cercles polaires; elle empesche que les globules qui décrivent les cercles polaires, ne fassent effectivement mouvoir les corps pesans vers le centre de l'Equateur, qui est le centre de la terre.

Pour prouver que ma réponse n'est pas fausse: comme M. du Hamel est convenu avec moy de certaines choses, je veux convenir avec luy de quelques autres. Je conviens, par exemple, que comme les globules, qui décrivent les cercles polaires, tâchent de décrire l'Equateur; il faut aussi que les globules qui décrivent l'Equateur, tâchent de décrire un plus grand Equateur: c'est pourquoy comme la force des globules qui décrivent l'Equateur, est plus

grande, ou au moins égale à celle des globules qui décrivent les cercles polaires, elle l'empescheroit absolument d'avoir aucun effet, s'il n'y avoit que les globules qui décrivent les cercles polaires, & ceux qui décrivent l'Equateur à considerer. Mais il faut encore avoir égard aux corps terrestres qui sont parmy ces globules, & considerer que comme ces corps n'ont pas tant de force pour décrire, ny les cercles polaires, ny l'Equateur, qu'en a un volume de globules pareil au leur; il faut nécessairement que ce volume de globules monte pour prendre leur place, & pour les faire descendre à la sienne; ce qu'il ne peut faire sans avancer vers la circonference de l'Equateur & vers celle des cercles polaires, & sans faire descendre en même temps les corps terrestres vers les centres de ces cercles: ce qu'il falloit prouver.

M. Varignon dans ses nouvelles conjectures sur la pesanteur des corps, a fait une objection aux Cartesiens, fondée sur ce qu'ils admettent deux mouvements dans le tourbillon elementaire; savoir, le mouvement journalier autour de son propre centre, & le mouvement annuel autour du Soleil. Et il a dit que le mouvement circulaire autour du Soleil apporteroit du trouble & de la varieté au mouvement des corps legers, selon la differente situation qu'ils auroient par rapport au Soleil. Car d'un côté le mouvement circulaire qu'ils auroient autour de la terre en quelque situation qu'ils fus-

sent, les feroit éloigner de la terre, & en certaine position les feroit approcher du Soleil, ce qui s'appelle *monter*. D'un autre côté le mouvement circulaire qu'ils auroient autour du Soleil, les feroit éloigner du Soleil & approcher de la terre, ce qu'on appelle *descendre*: d'où il s'ensuit que les mesmes corps monteroient & descendroient en même temps, ou du moins recevroient deux impressions contraires; une pour monter, & l'autre pour descendre: ce qui est absurde.

Il me semble que M. du Hamel n'a pas entendu l'objection de M. Varignon. Celiuy-cy dit que si la masse elementaire a deux mouvements, l'un annuel & l'autre journalier, tels que M. Descartes les suppose; toutes les parties, tant de la terre que de son tourbillon tendent par le mouvement qu'elles ont autour de son centre & autour du Soleil en même temps, à s'approcher du même centre depuis midi jusqu'à minuit, & à s'en éloigner depuis minuit jusqu'à midi. M. du Hamel dit au contraire que dans la supposition de M. Descartes, les mesmes corps monteroient & descendroient en même temps, ou au moins recevroient deux impressions contraires, l'une pour descendre, & l'autre pour monter: ce qui est tout différent, puisque selon M. du Hamel, les mesmes corps monteroient & descendroient en même temps, & que selon M. Varignon ils ne montent & ne descendent qu'à de certaines heures.

Notre Auteur répond, que l'impression faite au corps du tourbillon élémentaire par le mouvement annuel, ne fait rien pour le mouvement des corps pesans & des corps légers; parce qu'il est commun à ces corps & au centre duquel ils s'éloignent par leur légèreté, & duquel ils s'approchent par leur pesanteur. D'où il s'ensuit que le mouvement des corps pesans & des corps légers dépend uniquement du mouvement journalier du tourbillon élémentaire autour de son centre. Cette réponse seroit juste si par le centre du tourbillon élémentaire l'Auteur entendoit un point mobile, qui par un mouvement commun pût s'éloigner & s'approcher du Soleil à proportion que les corps s'en éloigneroient & s'en approcheroient: mais l'objection demeure dans toute sa force, si par le centre du tourbillon élémentaire, il entend un point fixe & immobile: car en ce sens on ne pourra pas dire, comme fait l'Auteur, que le mouvement imprimé aux corps par le mouvement annuel du tourbillon élémentaire, sera commun au centre de ce tourbillon; parce que ce centre sera un point fixe & immobile.

Il ne semble pas que M. du Hamel ait mieux compris ma réponse que l'objection de M. Varignon. Il dit que ma réponse seroit juste, si par le centre du tourbillon élémentaire j'entendois un point mobile, qui par un mouvement commun pût s'éloigner ou s'approcher du Soleil à proportion que les corps s'en éloignent ou s'en approchent. Mais c'est cela même qui rendroit ma réponse fausse; parce que si le centre du tourbillon élémentaire estoit mobile, comme il pretend, les corps ne

s'approcheroient, ny ne s'éloigneroient jamais de luy; mais ils s'approcheroient ou s'éloigneroient seulement du centre du Soleil: ce qui détruiroit entierement l'idée que nous avons de la pesanteur & de la legereté, qui est de faire que les corps s'approchent ou s'éloignent du centre de la terre. Quant à ce qu'il dit que l'objection demeure en sa force, si par le centre du tourbillon elementaire, j'entens un point fixe; parce qu'en ce sens on ne pourra pas dire, comme je fais, que le mouvement imprimé aux corps par le mouvement annuel du tourbillon elementaire, sera commun au centre de ce tourbillon, à cause que ce centre sera un point fixe & immobile: Je réponds que M. du Hamel confond mal à propos le mouvement annuel du tourbillon elementaire avec son mouvement journalier, & qu'il devroit considerer que ces deux mouvemens étant aussi differens qu'ils le sont, rien n'empesche que le centre du tourbillon elementaire ne soit fixe à l'égard du mouvement journalier, & qu'il n'ait en mesme temps un mouvement commun à l'égard du mouvement annuel. Or c'est tout ce que je pretens, & ainsi ma réponse subsiste toujours.



CHAPITRE XVII.

Des corps liquides & des corps durs.

J'ay dit dans le quatrième livre part. 1. Chap. 8. que pour marquer la différence qu'il y a entre un corps liquide & une liqueur ; il faut dire que *le corps liquide est celuy qui est composé de parties qui se meuvent d'elles mesmes en tous sens* : Et qu'une liqueur *est un corps composé de parties qui sont muës en tous sens par des corps liquides* : Et pour les corps durs , voicy comment j'en parle dans le même liv. part. 3. chap. 1. nomb. 1. & 2. *Il faut penser qu'il y a plusieurs corps dont les parties étant assez grosses ou assez irregulieres pour résister à l'action de la matière subtile, demeurent en repos les unes auprès des autres, & composent par ce moyen des corps qu'on appelle durs, parce qu'ils résistent à leur division, & qu'ils se contiennent dans leurs propres bornes.* Et plus bas. *Ce sont donc les parties mesmes des corps avec leur repos, qui sont la cause formelle de la dureté : je dis la cause formelle de la dureté, & non pas la cause efficiente ; parce que cette dernière consiste uniquement dans l'effort, par lequel l'air & la matière subtile compriment les parties des corps durs.*

Avant que de reflechir sur le fond de cette doctrine, touchant la matière des corps liquides & des corps durs ; il faut observer premierelement que l'Auteur définit la dureté & la liquidité par leurs causes efficientes, en disant que les liqueurs sont des corps composez de parties qui sont muës en tous sens par d'autres corps. Et en disant que la dureté est le repos des parties causé par la pression de l'air agissant de dehors en dedans. Or c'est un défaut dans la definition d'exprimer la cause efficiente, accidentelle à la chose définie.

Avant que de répondre à la première observation de M. du Hamel, il faut remarquer que dans le lieu cité, je mets cette différence entre les liqueurs & les corps liquides, que les corps liquides sont composez de parties qui se meuvent d'elles-mêmes, j'entens *par se mouvoir d'elles-mêmes*, qu'elles ne sont pas muës par d'autres parties ; mais que c'est Dieu qui les meut immédiatement : au lieu que les liqueurs sont composées de parties qui sont muës par d'autres parties. Selon ces definitions la matière du premier & du second Element sont deux corps liquides, parce que Dieu en meut immédiatement les parties ; & l'eau, le vin, &c. sont des liqueurs ; parce que leurs parties sont muës par celles du premier & du second Element, qui les entraînent avec elles. Or cela posé : Je dis qu'en bonne logique on peut donner des définitions, non seule-

ment par la cause formelle, mais encore par la cause *efficiente*, par la *matiere*, par la *fin*, &c. avec cette difference pourtant que les definitions par la cause formelle sont les plus exactes : Mais cela n'empesche pas que les autres ne soient bonnes ; & par consequent qu'elles ne doivent estre exemptes de critique : outre que pour rendre mes deux definitions formelles, il ne faut que retrancher de la premiere ces trois mots, *par d'autres corps*, ny de la seconde, que ces mots, *causé par la pression de l'air*.

En second lieu, que l'Auteur en disant, *qu'un corps liquide est composé de parties qui se meuvent en tous sens d'elles mesmes*, détruit ce qu'il a dit ailleurs ; scavoit, *qu'aucun corps ne se peut mouvoir luy-mesme* ; & que la matière subtile n'est pas muë d'elle même, mais de Dieu immédiatement.

Quand je dis *qu'un corps liquide est composé de parties qui se meuvent d'elles-mesmes*, je ne détruis point ce que j'ay étably ailleurs ; scavoit, *qu'aucun corps ne se peut mouvoir de luy-mesme* : car je n'entens pas (comme je l'ay déjà remarqué) que les parties des corps liquides soient muës d'elles-mesmes sans le secours de Dieu, mais seulement qu'elles ne sont pas muës par d'autres parties de la matière ; à la difference des liqueurs, dont les parties

sont muës immédiatement par les parties des corps liquides ; sçavoir, par les parties du premier & du second Element.

En troisième lieu, que notre Auteur dit que ce sont les parties mesmes des corps, qui par leur repos sont la cause formelle de la dureté ; cependant qu'il enseigne que si les parties de ce corps n'estoient pas pressées de dehors en dedans par l'air ou par la matière subtile, les corps durs ne feroient aucune resistance à leur division : d'où il s'ensuit qu'ils feroient formellement durs, & ne résisteroient pas à leur division : Ce qui est contradiction.

Il est vray que la raison formelle de la dureté des corps est le repos de leurs parties ; mais il n'est pas moins vray que le repos de leurs parties est un effet de la pression des corps extérieurs : d'où il s'ensuit visiblement que la resistance que les corps durs apportent à leur division, vient du repos de leurs parties comme d'une cause formelle, & de la pression des corps extérieurs comme d'une cause efficiente. Ce qui fait voir qu'il n'y a aucune répugnance à dire d'un côté que ce sont les parties mesmes des corps qui sont la cause formelle de la dureté par leur repos : & à dire de l'autre côté que si les parties de ces corps n'estoient pas pressées de dehors ou dedans, les corps durs ne feroient aucune resistance à leur division. Car il ne sert de rien de dire, que si la resistance à la division

dépendoit de la pression des corps extérieurs, il s'ensuivroit que les corps pourroient estre formellement durs & ne pas résister à leur division: ce qui repugne. Car cela suppose que le repos des parties des corps durs & la résistance à leur division, sont deux choses qui peuvent estre séparées, au lieu qu'elles sont inseparables, comme étant deux effets nécessaires d'une même cause; scévoir, de la pression de l'air, ou de la matière subtile.

En quatrième lieu, que l'Auteur dit d'un côté que la dureté des corps est le repos de leurs parties, & par consequent que la dureté est formellement dans les corps durs; & que d'un autre côté il dit que la dureté est une qualité sensible laquelle, selon luy, n'est pas formellement dans les choses, mais dans le sentiment, ou la perception qu'on a des choses. Ce qui est encore une contradiction.

Le mot de *dureté* est équivoque. Tantôt il signifie la dureté qui est dans les corps durs; scévoir, le repos de leurs parties, & la résistance à leur division causez par la pression des corps extérieurs; & tantôt il signifie le *sentiment* que l'ame reçoit par la résistance que les corps durs apportent à leur division; ce qui ne repugne pas plus qu'il repugne qu'il y ait une lumiere, qui est une qualité qui réside formellement dans les corps lumineux, & qu'il y ait une

autre lumiere, qui est une qualité qui rend l'ame formellement voyante, & qui se tient du côté de l'esprit.

En cinquième lieu, que l'Auteur dit, qu'il n'y a rien de plus contraire au mouvement, qui seul pourroit separer les parties des corps durs, que leur repos ; & qu'il dit immediatement après que ce n'est pas le repos des parties precisément, mais la pression de l'air & de la matiere subtile qui empesche la division des corps : ce qui est encore contradictoire.

Il est vray que j'ay dit qu'il n'y a rien de plus contraire au mouvement, qui seul pourroit separer les parties des corps durs, que le repos ; & que j'ay ajouté immediatement après que ce n'est pas le repos des parties precisément, mais la pression des corps exterieurs qui empesche la division des corps durs : mais il n'y a en cela aucune repugnance. Car comme il est tres constant d'un côté qu'il n'y a rien de plus opposé au mouvement que le repos, il est aussi tres constant de l'autre que le repos des parties n'empesche pas precisément la division des corps comme cause efficiente. Mais comme cause formelle. Or puisque la cause formelle de la dureté dépend elle-même de la cause efficiente ; il est bien plus raisonnable de dire que c'est la cause efficiente de la dureté, qui empesche precisément la division des corps durs, que de dire que c'est la cause formelle, qui n'a aucune action d'elle-même.

On soutient encore que cette doctrine de la nature des corps durs & des corps liquides souffre plusieurs difficultez. La premiere est, que le mouvement des parties en tout sens, qu'on donne aux corps liquides, est plus propre à les endurcir qu'à les amollir; car le mouvement des parties en tout sens les rend plus capables sans proportion de résister au corps qui les pousse, que ne feroit le repos des mesmes parties.

Ce raisonnement de M. du Hamel semble renfermer une contradiction: car de dire que le mouvement des parties en tout sens est plus propre à endurcir qu'à amollir; c'est le même, si je ne me trompe, que de dire que le mouvement est plus propre à produire le repos, qu'à produire le mouvement; ce qui paroît contradictoire.

La seconde est, que si le repos des parties l'une contre l'autre est la cause formelle qui fait les corps durs; il s'ensuit que les parties de la matière avant que d'estre muës & divisées dans la formation des trois Elemens de M. Descartes, l'ont rendue très dure & très solide; car on ne peut pas nier que les parties de la matière avant le mouvement ne fussent véritablement en repos.

Comme la matière n'a point eu de parties avant que d'estre muë & divisée, les parties n'ont pas pu aussi la rendre solide & dure avant sa division. On ne peut pas dire non plus qu'avant le mouvement les parties de la matière fussent en repos: car autre que la matière n'a point eu de par-

ties avant le mouvement ; si le repos est une privation de mouvement, il repugne de dire que le repos a été avant le mouvement ; puisqu'il repugne que la privation d'une chose soit avant la chose dont elle est la privation. Et si le repos est quelque chose de réel, il dépend nécessairement de quelque cause réelle, & par consequent de quelque force, comme je l'ay prouvé dans la Physique liv. 1. part. 2. chap. 7. d'où il s'ensuit que la matière n'a point été dure avant sa division, comme M. du Hamel la pretend.

La troisième est, qu'il y a deux choses à considérer dans les corps liquides, outre leur pesanteur; sçavoir, la disposition ou facilité au mouvement, & le mouvement même. Or il semble que la liquidité consiste essentiellement dans la disposition au mouvement, & non dans le mouvement même : parce que la fluidité consiste essentiellement en ce qu'il y a de premier dans les corps fluides. Or il est clair que la disposition au mouvement est première que le mouvement : donc, &c.

M. du Hamel confond mal à propos la liquidité avec la fluidité, car ce sont deux choses différentes : & quand il s'agit de la liquidité des corps, il n'est point question d'une liquidité potentielle, comme l'on parle dans l'école, ou d'une liquidité *in actu primo* ; mais d'une liquidité actuelle & *in actu secundo* ; c'est pourquoi la liquidité qui consiste dans la disposition ou simple facili-

ré au mouvement n'est point celle que les vrais Philosophes demandent, c'est celle qui consiste dans le mouvement même.

CHAPITRE XVIII.

S'il y a des corps durs par eux-mêmes.

Les Epicuriens pretendent que si les premiers principes n'estoient pas solides par eux-mêmes , il seroit impossible qu'il se fist des corps dures, comme sont le fer, les cailloux , les diamans , &c. parce que sans cela tous les corps seroient mus & faciles à diviser. Pour répondre à cela , je demande à Lucrece ce qu'il entend par les premiers principes ? S'il dit qu'il entend des atomes qui préexistent à la generation des choses, & dans lesquels tous les estres qui se corrompent, se résolvent : Je luy demande encore si ces atomes sont durs ou non ? S'ils sont durs, qu'il dise donc si leur dureté dépend d'un principe interieur , ou si elle dépend de quelque cause exterieure ? S'il dit qu'elle dépend d'un principe interieur : quel est donc ce principe ? S'il dit que c'est la nature même des atomes qui les rend durs & indivisibles ; je dis que cela ne peut estre , à cause que la nature des atomes est d'estre des quantitez ; & il a été prouvé que toute quantité est de soy divisible. D'où il s'ensuit qu'un atome ne résiste pas à sa divi-

sion de luy-mesme , & par consequent que la resistance qu'il fait à estre divisé , vient d'une cause exterieure.

Toutes les demandes de l'Auteur aboutissent à sçavoir , si toute quantité est de soy divisible , & si elle est facilement divisible par elle mesme ? A quoy on répond aisément que si l'Auteur confond la quantité avec l'étendue , chaque quantité simple & contenuë sous une seule superficie est d'elle-mesme indivisible , suivant les principes d'Epicure. Il n'y a que la quantité ou étendue composée & contenuë sous plusieurs superficies , qui soit divisible ; & par consequent toutes les premiers étendus sont dures & solides par leur propre nature.

Il est vray que les demandes que je fais à Lucrece aboutissent à sçavoir , si la quantité est de soy divisible ? Mais elles n'aboutissent pas à sçavoir , si elle est facilement divisible ? Parce qu'il évident que le plus ou le moins de facilité à estre divisé , ne peut estre qu'un accident de la quantité : mais ce n'est point répondre à mes demandes que de dire , que si je confonds la quantité avec l'étendue , chaque quantité simple & contenuë sous une seule superficie est d'elle-mesme indivisible : car je demande encore ce que c'est qu'une quantité simple & contenuë sous une seule superficie ? Si c'est une quantité spherique (car il n'y a point d'autre quantité qui soit contenuë sous une seule superficie ,) il

s'ensuit que tous les atomes d'Epicure sont ronds ; cependant il en admet de plusieurs autres figures : il admet donc des choses contraires à ses principes. Que si une quantité contenuë sous une seule superficie, est une quantité contenuë sous une seule figure, cette quantité n'est point indivisible ; car la figure quelque simple qu'elle soit, n'empesche pas qu'une quantité ne soit divisible par la moitié, par le tiers, par le quart, &c. Et il ne sert de rien de dire qu'il n'y a que la quantité contenuë sous plusieurs superficies qui soit divisible. Car il est aisé de répondre qu'une quantité contenuë sous plusieurs superficies n'est pas plus divisible qu'une quantité contenuë sous une seule. Il faut ajouter que quand les premières étendues seroient d'elles-mesmes indivisibles, il ne s'ensuivroit pas qu'elles fussent dures & solides ; car par des corps durs & solides, nous n'entendons pas des corps, dont les parties soient absolument inseparables (autrement il n'y auroit que les atomes qui fussent durs & solides;) mais nous entendons des corps composez de plusieurs parties actuellement divisées, mais qui sont en repos les uns auprés des autres : c'est ainsi que le fer, les cailloux & les diamans sont durs.

Mais quand on supposeroit que toute quantité seroit composée d'une infinité d'autres plus petites, & qu'elle seroit divisible, cela n'empescheroit pas qu'elle ne fût dure & solide : car pour la dureté il n'est pas nécessaire qu'une chose soit absolument indivisible, il suffit qu'elle ne puisse se diviser facilement ; c'est pourquoi ceux qui reconnoissent que tout corps est divisible à l'infiny, ne laissent pas d'admettre des corps durs par leur nature ; parce que ces corps sont difficiles à diviser, quoys qu'ils puissent estre absolument divisés.

M. du Hamel ne dit rien icy qui ne soit très conforme à ce que nous venons de prouver. Car il est certain que pour la dureté il n'est pas nécessaire qu'une chose soit absolument indivisible ; il suffit qu'elle ne puisse se diviser facilement : mais il conclut fort mal quand il assure que ceux mesme qui reconnoissent que tout corps est divisible à l'infiny, ne laissent pas d'admettre des corps durs par leur nature : car cela n'est point vray. Ils soutiennent au contraire que toute dureté estant accidentelle au corps, elle procede nécessairement d'un cause exterieure.

Que si vous demandez à M. Descartes d'où dépend cette difference à diviser les corps durs ? il ne répondra pas comme l'Auteur, qu'elle dépend de la pression de l'air de dehors en dedans : mais qu'elle consiste dans le propre repos des parties l'une contre l'autre. Parce que, dit-il, on ne peut imaginer aucun ciment plus propre à joindre les parties des

corps durs, que leur propre repos. Par où il est clair que le repos des parties fait à l'égard des corps durs, ce que le ciment fait à l'égard des corps cimentez : Or les corps cimentez résistent véritablement à leur division par le ciment, quand même il n'y auroit aucune pression de l'air de dehors en dedans ; & par consequent la dureté des corps ne dépend pas uniquement de l'air ou de quelque autre matière qui comprime les parties des corps durs.

Toute la différence qu'il y a entre M. Descartes & moy, est que quand on demande à M. Descartes d'où vient cette difficulté à diviser les corps durs, il répond par la cause formelle de la dureté, qui est le repos des parties ; & quand on me demande la même chose, je réponds par la cause efficiente de la dureté, qui est la pression des corps extérieurs. Et il n'importe de dire que M. Descartes compare le repos des parties au ciment : car il ne veut pas dire pour cela, que le repos cause l'union des parties des corps durs, comme le ciment cause l'union des parties des corps cimentez : cela veut dire seulement que comme le ciment estant appliqué à certains corps, fait que ces corps ne peuvent estre séparés que difficilement, à cause de l'étroite union qu'ils ont avec luy : de même les parties des corps durs estant appliquées les unes aux autres ne peuvent estre que difficilement séparées, à cause que les corps extérieurs les pressent les unes contre les autres.

Icy notre Auteur entreprend de prouver que les corps ne sont point liquides par le mélange des petits vuides ; car si chaque atome estoit environné de vuides, il seroit incapable d'estre diversement arrangé avec d'autres atomes, & par consequent de composer en differens temps des liqueurs diverses. Cette instance de l'Auteur est foible contre Lucrece, par plusieurs raisons. 1^o. Parce que l'Auteur suppose que la diversité des liqueurs ne vient que du divers arrangement des atomes, & non de leurs différentes figures.

Je ne suppose point que la diversité des liqueurs ne vienne que du different arrangement des parties ; je prouve au contraire dans le quatrième livre de la Physique part. 2. chap. 4. nomb. 2. que nous ne pouvons fonder la diversité sensible qui paroit entre les liqueurs, que dans la difference naturelle qui est entre la grosseur & la figure de leurs parties. Et si en disputant avec Lucrece, je n'ay pas fait mention de la figure des parties des liqueurs; c'est que je ne les ay considerées que comme entourées de vuide, conformément à l'idée & à la supposition de ce Philosophe : d'où il s'ensuit que mon instance contre Lucrece est très solide.

2^o. Parce que l'Auteur pretend que si un atome touchoit un autre atome, il y tiendroit de force qu'il n'en pourroit estre séparé : or cette pretention n'est pas juste; car ce n'est pas l'attouche-

ment immediate, mais l'accrochement, qui rend les atomes difficiles à separer.

Il est vray que je pretends que si un atome touchoit un autre atome de sorte qu'il fût en repos auprès de luy, il n'en pourroit estre séparé: mais je ne pretends pas qu'il n'en pût estre séparé absolument: je pretends seulement qu'il n'en pourroit estre séparé que par une force supérieure à celle qui le tiendroit en repos contre l'autre atome. La raison est que pour separer un atome d'un autre auprès duquel il est en repos, il le faut faire mouvoir; & pour le faire mouvoir, il faut une force qui soit supérieure à celle qui le tenoit en repos. Au reste je ne nie pas que l'accrochement ne rende les atomes plus difficiles à separer: mais je soutiens qu'il n'est pas la seule cause de la resistance que les atomes apportent à leur division.

Et quand l'Auteur dit en cet endroit, *qu'une partie de chaque atome ne peut estre séparée des autres*, parce qu'elle les touche immédiatement, il suppose deux choses. La première, que chaque atome ait des parties. La seconde, que les parties de chaque atome ne puissent estre séparées, parce qu'elles se touchent immédiatement: ce qui seroit encore faux quand il y auroit plusieurs parties dans le même atome; parce qu'il est faux que ce soit l'attouchement de deux corps qui les rende inseparables, ainsi qu'il vient d'estre observé.

Je ne suppose rien de faux, quand je dis qu'une partie d'un atome ne peut être séparée des autres, parce qu'elle les touche immédiatement : car il n'est pas faux absolument parlant, que les atomes ayent des parties ; il suffit que les atomes soient des quantitez, c'est à dire des corps considerez selon quelque grandeur, pour avoir des parties si non integrantes, au moins aliquotes ou aliquantes, étant impossible qu'il y ait un atome, dont on ne puisse prendre la moitié, le tiers ou le quart : c'est pourquoi si l'atome n'est pas continuellement divisé en de nouvelles parties, ce n'est pas qu'il soit indivisible de sa nature, mais c'est que la compression des corps extérieurs l'empesche d'être divisé.

Pour reduire la question de la dureté des corps à des termes précis, on demande à l'Auteur si tout repos des parties des corps durs résiste positivement & véritablement à la division; ou bien s'il y a quelque repos qui soit facile & aisément troublé? S'il répond que tout repos des corps résiste véritablement à la division, il est évident que la pression de l'air n'est tout au plus qu'une cause éloignée de cette résistance à la division, & partant qu'elle ne doit point entrer dans la définition de la dureté des corps. Et s'il répond qu'il y a certain repos des corps qui est aisément troublé; c'est dans ce repos & non pas dans le mouvement actuel, que consiste la fluidité des corps.

J'accorde premierement à M. du Hamel

que le repos des parties des corps durs
résiste positivement & véritablement à la
division; mais je nie qu'il s'ensuive delà
que la pression des corps extérieurs ne soit
tout au plus que la cause éloignée de cet-
te résistance à la division: car au contraire
elle en est la véritable cause efficiente im-
mediate; dont la raison est que quand on
parle des causes immédiates & éloignées,
c'est toujours des causes efficientes qu'on
parle, & non des causes formelles. J'ac-
corde en second lieu, que c'est dans le re-
pos qui est aisément troublé, que consiste la
fluidité des corps, par exemple, la fluidité
d'un tas de blé, de farine, de cen-
dres, &c. Mais il y a une grande diffé-
rence entre la fluidité & la liquidité. La
fluidité consiste en ce que les parties des
corps fluides sont faciles à mouvoir, com-
me celles d'un tas de blé, de farine, ou
de cendres; & la liquidité consiste en ce
que les parties des corps liquides se meu-
vent actuellement en tout sens, comme
je l'ay démontré dans la Physique livre 4.
part. 2. chap. 7. nomb. 4.

Ceux qui conçoivent le repos comme un état
positif, ainsi que les Cartésiens le considèrent, ne
peuvent raisonner conséquemment, s'ils ne disent
que tout repos des corps résiste positivement & ve-
ritablement à leur division: d'où il s'ensuit que
la pression de l'air ou de la matrice subtile compris-

mant extérieurement les corps durs, ne fait qu'ajouter une nouvelle difficulté à la division. L'idée du repos comme d'une modification négative est plus conforme à la vérité, & même aux autres principes des Cartesiens, que l'idée du repos comme d'une modification positive; parce que la matière d'elle-même & par elle-même n'a aucune modification positive: or la matière d'elle-même & par elle-même a le repos, conservant toujours son même lieu interne, en sorte que le repos lui est comme essentiel, ne pouvant être mué d'aucune espèce de mouvement, ainsi que les Cartesiens l'enseignent. De plus, la matière considérée en ses parties, a d'elle-même & par elle-même le repos, à moins qu'elle ne soit mué par une cause étrangère, puisque considérée dans ses parties, elle a d'elle-même & par elle-même le voisinage des autres parties qu'elle conserve; & par conséquent la matière a d'elle-même & par elle-même le repos. Le repos donc n'est pas une modification positive de la matière.

Les Cartesiens qui conçoivent le repos comme un état positif, disent conséquemment à leurs principes, que tout repos des corps résiste positivement à leur division comme cause formelle; mais il ne résulte pas de là que la pression de l'air ou de la matière subtile ne fasse qu'ajouter une nouvelle difficulté à leur division. Car au contraire elle la produit toute entière comme cause efficiente, au moins dans les corps dont les parties ne sont pas érochées: ainsi que je l'ay dit cent fois, sans que M. du Hamel ait jamais voulu comprendre la

difference qui est entre la cause formelle & la cause efficiente de la dureté. Quant à ce qu'il dit que le repos est comme essentiel à la matière considérée selon son immensité, à cause qu'elle ne peut estre muē par aucune force de mouvement, cela n'est pas vray: car outre que la matière est de soy indifferente au mouvement & au repos, & par consequent que le mouvement & le repos sont des accidens de la matière; le mouvement ny le repos n'ont aucun rapport au lieu interne des corps, comme je l'ay prouvé dans la Physique livre premier part. 1. chap. 4. & chap. 1. Pour la matière considérée dans ses parties, elle est en repos si elle n'est muē par aucune cause; mais elle n'y est pas d'elle-même ny par elle-même, mais par une cause étrangere. En effet la matière considérée dans ses parties ne conserve pas d'elle-même ny par elle-même le voisinage des autres parties, elle le conserve seulement par accident; d'où il s'en suit que cette conservation du voisinage des corps dépend nécessairement d'une cause étrangere; & par consequent le repos qui consiste dans le voisinage des mêmes parties n'est pas une modification negative, comme le pretend M. du Hamel, mais une modification très positive, comme l'enseigne M. Descartes.

Au reste on ne peut dire quelle idée du repos a eu notre Auteur. Car s'il avoit eu l'idée du repos comme d'une modification positive, il auroit dû admettre une résistance positive dans les corps durs, à cause du repos de leurs parties les unes contre les autres, laquelle fût intrinsèque aux corps durs. Cependant il rejette toute résistance positive qui soit intrinsèque aux corps, & enseigne formellement que les corps d'eux mesmes ne résistent aucunement à leur division, & que cette résistance ne peut venir que d'une cause étrangère.

Je déclare que j'ay l'idée du repos comme d'une modification très positive; & que j'admet aussi dans les corps durs une résistance intrinsèque, très positive à cause du repos des parties. C'est pourquoi M. du Hamel a tort de dire que je rejette toute résistance positive qui soit intrinsèque; car je ne la rejette point: mais je soutiens que cette résistance positive qui est formellement dans les corps durs, procede de la pression des corps extérieurs comme de sa cause efficiente, & du repos des parties comme de sa cause formelle.

CHAPITRE XIX.

De l'aiman.

On peut proposer dans ce Chapitre huit difficultez contre la maniere dont M. Descartes explique les proprietez de l'aiman. La premiere,

est que M. Descartes rend bien raison pourquoy l'aiman attache fortement ses deux poles aux poles du monde, c'est à dire au Midy & au Septentrion; mais qu'il ne rend pas raison pourquoy l'aiman attache fortement son meridien au meriden du monde.

Il est vray que M. Descartes en expliquant la direction de l'aiman vers le Nord & vers le Sud, n'a point fait mention de la raison par laquelle l'aiman attache fixement son meridien au meridien du monde: mais aussi il n'a pas cru en devoir faire. La raison est que cette derniere direction dépend nécessairement de la premiere: car il est impossible que les poles d'un aiman conviennent avec les poles du monde, sans que le meridien du mesme aiman convienne avec le meridien du monde.

La seconde est, que si la matiere canelée pouvoit entrer par le mesme pole par lequel elle sort, elle ne feroit pas tourner l'aiman vers les poles du monde. Or elle y peut rentrer, pourvû qu'elle tourne à contre sens; & elle doit estre déterminée à tourner ainsi, parce qu'elle ne trouve pas dans l'air un écrou propre à continuer son mesme tournoyement, ny à continuer son mouvement droit.

La matiere canelée ne peut rentrer par le mesme pole, par lequel elle vient de sortir; parce que pour y rentrer, il faudroit qu'elle changeât son tournoyement; & M. du Hamel ne peut assigner aucune

cause qui le luy fasse changer : parce qu'en effet il n'y en a point qui soit propre à cela.

La troisième est, que quand cette matière canelée sortant par un pôle de l'aiman, ne pourroit pas rentrer par le même en changeant de tournoyement ; elle pourroit néanmoins entrer par le même en changeant de figure. Or on peut supposer que cette matière change de figure, parce qu'elle est molle & flexible.

La matière canelée ne peut point changer de figure : car ses parties ne sont ny molles ny fluides, telles que M. du Hamel les suppose : elles sont plutôt dures, à cause qu'elles sont composées des parties les plus grossières du premier Element, tellement comprimées par les plus subtiles, qu'elles ne peuvent se séparer que difficilement.

La quatrième est, que M. Descartes suppose que les parties canelées, qui sortent par un pôle de l'aiman, continuent quelque peu leur mouvement en ligne droite, avant que l'air les puisse détourner ; ce qui ne s'accorde pas avec les règles générales des refractions.

Lorsque M. Descartes a dit que les parties canelées, qui sortent par un pôle de l'aiman, continuent quelque peu leur chemin en ligne droite, il n'a entendu parler à la rigueur que des parties canelées qui passent par l'axe d'un aimant sphérique ; & il n'a

pas ignoré que toutes les autres parties en sortant de l'aiman s'éloignent de la perpendiculaire: mais comme leur détour est peu considerable au commencement, il n'a pas laissé de parler de leur mouvement comme si elles le continuoient en ligne droite; ce qui ne cause aucun changement dans l'explication de M. Descartes, quoique M. du Hamel dise que cela la détruit.

La cinquième est, que si les parties canelées continuent quelque peu dans l'air leur mouvement en ligne droite; après estre sorties de l'aiman elles le doivent continuer suivant la même détermination pendant qu'elles se mouvront, sans jamais se reflechir vers le pole opposé.

Quoy que les parties canelées continuent quelque peu leur mouvement en ligne droite, il ne s'ensuit pas qu'elles ne se doivent jamais reflechir; car rien n'empesche qu'un corps qui se meut en ligne droite, ne se détourne s'il rencontre quelque obstacle en son chemin. Or la matiere canelée rencontreroit plus d'obstacle en son chemin, si elle se mouvoit en ligne droite dans l'air, qu'elle n'en rencontre en s'y mouvant circulairement; donc elle doit se détourner. La mineure de cet argument est prouvée dans la Physique livre 4. partie 3. chap. 8. nomb. 9.

La sixième est, que dans l'Hypothèse de M. Descartes, les parties canelées estant sorties par un pole de l'aiman, la pluspart retournent vers l'autre côté de cet aiman, par lequel elles entrent derechef & font une espece de tourbillon: ce qui ne peut estre, à cause que l'air ne resiste pas moins au mouvement circulaire des parties canelées qu'au mouvement droit.

La solution de cette difficulté dépend des mesmes principes que celle de la difficulté precedente; c'est pourquoi il seroit inutile de s'y arrêter davantage.

La septième, que quand mesme les parties canelées feroient un tourbillon autour de l'aiman, elles ne rentreroient jamais dans ce mesme aiman; parce que pour y rentrer il seroit nécessaire qu'elles s'en approchassent après s'en estre éloignées: or elles ne pourroient jamais s'en approcher, mais au contraire elles devroient de plus en plus s'en éloigner par la regle de M. Descartes, suivant laquelle *tout corps qui se meut en rond, tend à se mouvoir en ligne droite*, & par consequent à s'éloigner du centre du mouvement.

Les parties canelées s'approchent de l'aiman après s'en estre éloignées; mais elles ne s'en approchent que parce qu'elles y sont forcées par la rencontre des parties de l'air qui s'opposent à leur mouvement en ligne droite. Ce qui ne repugne aucunement à la regle de M. Descartes, que *tout corps qui se meut en rond tend à se mouvoir*

mouvoir en ligne droite, & à s'éloigner du centre du mouvement. Car il est très vray que les parties canelées, lors mesme qu'elles sont forcées à se mouvoir circulairement, & qu'elles se meuvent ainsi, tendent toujours à se mouvoir en ligne droite; & elles s'y mouvroient en effet, si rien ne les empeschoit.

La huitième & dernière est, que quand la matière canelée feroit un tourbillon autour de l'aiman, & qu'elle s'en approcheroit pour y rentrer, elle ne pourroit jamais y rentrer à moins qu'elle ne présentât le mesme bout qu'elle a présenté en entrant la premiere fois. Or il est difficile que la matière canelée présente toujours le mesme bout: donc l'Hypothèse de M. Descartes touchant l'explication des proprietez de l'aiman, est fausse.

La matière canelée en entrant derechef dans l'aiman, présente le mesme bout qu'elle a présenté la premiere fois qu'elle y est entrée, par la mesme raison qu'elle se détourne de la ligne droite pour se mouvoir circulairement; c'est à sçavoir, parce qu'elle trouve plus de facilité à se mouvoir en présentant ce bout que si elle presentoit l'autre; & quelque peine qu'ait M. du Hamel à le concevoir, cela ne prouve pas que la chose ne soit ainsi. Donc l'explication de M. Descartes, touchant les proprietez de l'aiman, n'est pas fausse; ou si

218 Réponse aux Reflexions Crit.
elle l'est, ce n'est pas par les raisons que
M. du Hamel en apporte.

CHAPITRE XX.

De l'ame des bestes.

J'ay dit dans la Physique livre 7. Chapitre 17. nomb. 1. Que quoy qu'en expliquant les fonctions des animaux, je n'aye fait aucune mention de leur ame; & qu'au contraire j'aye attribué toutes leurs actions au seul arrangement des parties, à la chaleur du sang, & à la force des esprits animaux; mon dessein n'a pas été pourtant de leur refuser ny la vie, ny le sentiment, ny même de leur ôter une ame; pourveu toutesfois que par l'ame des bestes on n'entende qu'une ame, qui consiste dans le sang, ou plutôt qui n'est que le sang mesme, & principalement ses plus subtiles parties qui composent les esprits animaux: Que par la vie des bestes on n'entende que celle qui consiste dans la chaleur du sang & dans la convenable disposition de leurs parties. Et enfin que par le mot de sentiment des bestes, on n'entende que celuy qui se fait par le seul mouvement des organes corporels. J'ajoute dans le nomb. 2. qu'il n'est rien de plus déraisonnable que d'attribuer aux bestes une ame qui soit une substance réelle-

ment distincte du corps, & qui neanmoins ne puisse exister hors du corps; car c'est la même chose que dire que l'ame des bestes est une substance & un mode. Une substance par la supposition; & un mode, parce qu'elle a besoin d'un sujet pour exister: ce qui repugne. Je dis dans le troisième nombre que je ne puis souffrir qu'on dise que l'ame des bestes est une substance distincte du corps, mais d'une nature differente de l'ame humaine; car on ne peut avoir aucune idée d'une telle ame, étant impossible à l'esprit humain de concevoir rien qui ne soit corps ou esprit, ou mode du corps ou de l'esprit; & qu'il est honteux à des Philosophes d'admettre pour vrayes des choses dont ils n'ont aucune idée. Je dis dans le nombre quatrième, que quant à ceux qui pretendent que l'ame des bestes est une véritable substance qui pense, qui est distincte du corps, & qui peut exister hors du corps; il est vray que tandis que les bestes ne parleront pas, ils n'auront aucune raison évidente pour nous convaincre de la vérité de leur opinion: mais nous avoüons aussi que nous n'avons aucune preuve certaine pour détruire absolument leur sentiment; & par consequent que si nous preferons le notre au leur, ce n'est que pour ne nous pas rendre responsables des conséquences de leur opinion, qui sont,

220 Réponse aux Reflexions Crit.

par exemple, que l'ame des bestes est immortelle, qu'elle pense, qu'elle veut, qu'elle aime, &c. car quoyque peut-estre cette ame pense moins parfaitement que l'ame humaine; elle ne laissera pas pourtant d'être de mesme nature, parce que le plus & le moins ne regardent que les accidens, & ne changent point du tout la nature des choses. C'est pourquoy quelque penchant que nous puissions avoir à donner aux bestes une ame distinete du corps, nous aimons mieux suspendre notre jugement à cet égard.

Avant que de reflechir sur cette doctrine, & sur les principes dont l'Auteur se sert pour l'appuyer, on luy demande comment il peut avoir un si grand penchant à donner aux bestes une ame distinete du corps, après avoir dit expressément qu'il n'est rien de plus déraisonnable que d'attribuer aux bestes une ame distinete du corps: après avoir expressément dit, qu'il ne peut souffrir qu'on dise que l'ame des bestes est distinete du corps; après avoir expressément dit, qu'il est honteux à des Philosophes d'admettre dans les bestes une ame distinete du corps, dont ils n'ont aucune idée? On luy demande, dis-je, si un penchant à embrasser & à prendre un party si déraisonnable, si insupportable & si honteux, ne doit pas estre déraisonnable, insupportable & honteux luy-mesme. S'il dit que son penchant est de donner aux bestes comme Pytagore, une ame distinete du corps qui soit immortelle; il est clair que ce penchant est plus déraisonnable, plus insupportable & plus honteux que celuy de leur donner comme les

scolastiques, une ame distincte du corps, qui soit materielle & mortelle.

Avant que de répondre à la première demande de M. du Hamel, il faut s'arrêter un peu à considerer que les Philosophes ont eu trois différentes opinions sur l'ame des bestes. Les uns ont donné aux bestes une ame qui est une substance distincte du corps, & qui peut exister hors du corps. Telle est l'ame que les Pythagoriciens ont donnée aux bestes, de laquelle j'ay parlé dans le quatrième nombre. Les autres ont admis dans les bestes une ame, qui ne consiste que dans la chaleur de leur sang, & dans la convenable disposition de leurs parties organiques: telle est l'ame que les Epicuriens donnent aux bestes; & c'est de celle-là dont j'ay parlé dans le premier nombre: & les autres enfin admettent dans les bestes une ame, qui est une véritable substance, réellement distincte du corps, mais qui ne peut exister hors du corps: telle est l'ame que les Peripatéticiens mettent dans les bestes, de laquelle j'ay parlé dans le second & troisième nombres. Cela posé, je réponds à la première demande, que je puis sans aucune repugnance avoir du penchant à donner aux bestes une ame distincte du corps, telle que Pythagore la leur a donnée; après avoir dit expressément, qu'il n'est

rien de plus déraisonnable que d'attribuer aux bestes une ame qui soit réellement distincte du corps, & qui ne puisse exister hors du corps, telle qu'est l'ame que les Peripateticiens leur attribuent. Je puis encore sans repugnance avoir le même penchant, après avoir expressément dit, qu'il est honteux à des Philosophes d'admettre dans les bestes une ame distincte du corps, dont ils n'ont aucune idée; car cela s'entend encore de l'ame que les Peripateticiens donnent aux bestes. Et il n'importe de dire que le penchant que j'ay de donner aux bestes, comme Pythagore, une ame distincte du corps qui soit incorporelle, est beaucoup plus déraisonnable, plus insupportable, & plus honteux que celuy de leur donner, comme les Scolastiques, une ame distincte du corps, qui soit materielle & mortelle: Car je soutiens au contraire, que ce dernier est le seul déraisonnable, le seul honteux, & le seul insupportable: dont la raison est, que je puis à la faveur des idées que j'ay de l'ame des bestes, lorsque je la conçois comme les Pythagoriciens, me garantir de l'erreur où mon penchant pourroit me porter: au lieu que ceux qui n'ont point d'idée de cette ame, comme les Scolastiques, bien loin de pouvoir s'affranchir de l'erreur où ils sont, se

precipitent au contraire tous les jours dans de nouvelles, sans qu'ils puissent s'en empêcher. La méprise de M. du Hamel vient donc de ce qu'il confond les ames que les Pythagoriciens & les Peripateticiens attribuent aux bestes ; ne prenant pas garde que ces ames estant totalement distinctes, je puis sans repugnance avoir du penchant à recevoir celles des Pythagoriciens, & dire expressément que je ne puis souffrir celles des Peripateticiens.

On luy demande en second lieu, comment il peut suspendre son jugement sur l'ame des bestes, après avoir jugé qu'il est tres déraisonnable, tres insupportable, & tres honteux de l'admettre.

Je ne fais rien de déraisonnable, d'honteux, ny d'insupportable (pour me servir des termes de M. du Hamel,) de suspendre mon jugement à l'égard de l'ame, que les Pythagoriciens ont donnée aux bestes ; après avoir jugé qu'il est tres déraisonnable d'admettre celle que les Peripateticiens leur attribuent. La raison est, que d'un côté je ne suis pas convaincu que les bestes ayent une ame comme celle que Pythagore leur donne ; la foy mesme m'assurant qu'elles ne l'ont pas : & de l'autre la raison me fait clairement voir que l'ame que les Peripateticiens donnent aux bestes, est une pure chimere. Cette mé-

prise de M. du Hamel, vient du même principe que la précédente.

La première reflexion qu'on fait sur la doctrine de l'Auteur est, que s'estant proposé ailleurs de nier après M. Descartes, l'ame, la vie, & le sentiment aux bestes, il a néanmoins admis toutes ces choses; & que non seulement il a suivi l'opinion de Lucrèce & de Gassendy; mais encore il s'est servy de leurs propres termes, en disant, que *l'ame des bestes consiste dans le sang, & particulièrement dans les plus subtiles parties qui composent les esprits animaux*: car jamais Lucrèce ny Gassendy n'ont parlé autrement; d'où il s'ensuit qu'il a abandonné le party de Mr. Descartes pour suivre le leur: ce qui se confirme, parce qu'en effet il ne propose aucune raison qui combatte l'opinion de Lucrèce & de Gassendy sur l'ame des bestes, mais seulement celle des Peripatéticiens ou des Scolastiques.

Il est vray que mon opinion, touchant l'ame des bestes, ne differe en rien de celle de Lucrèce & de Gassendy; mais elle en est tout à fait differente touchant l'ame humaine, laquelle Lucrèce & Gassendy veulent estre semblable à l'ame des bestes: ce que les Cartesiens leur nient. M. du Hamel a donc raison de dire que je ne propose aucune preuve qui combatte l'opinion de Lucrèce & de Gassendy touchant l'ame des bestes: mais il n'en auroit pas de dire que je n'apporte aucune preuve qui combatte leur opinion touchant l'ame humaine, en quoy consiste tout le diffé-

rent qui est entre les Cartesiens & Lucrece, celiuy-cy voulant que l'ame de l'homme ressemble à celle des bestes, & ceux-là voulant qu'elle soit d'une nature totalement différente.

En second lieu, quand l'Auteur demande si l'ame des bestes est une substance incomplete en elle-mesme, ou seulement par rapport au tout qu'elle compose; Lucrece & Gassendy luy répondent aisement que l'ame des bestes est seulement incomplete par rapport au tout qu'elle compose; parce que les esprits animaux sont des substances, qui sont seulement incomplètes par rapport à l'animal qu'elles composent. Et quand l'Auteur dit que si l'ame des bestes est une substance complete en soy, elle est par consequent incorruptible; il ne dit rien qui ne soit évidemment faux & contre lui-mesme. Car les esprits animaux, selon tous les Philosophes, sans en excepter l'Auteur, sont des substances complètes en soy: cependant on ne peut pas dire qu'elles soient incorruptibles & immortelles.

Lucrece & Gassendy répondent fort juste, en disant que l'ame des bestes n'est incomplete que par rapport au tout qu'elle compose; parce que les esprits animaux sont des substances qui sont seulement incomplètes par rapport à l'animal qu'elles composent. Mais quand je soutiens que si l'ame des bestes est une substance complete en soy, elle est par consequent incorruptible, M. du Hamel n'a pas raison de dire que cela est évidemment faux; parce que

les esprits animaux, selon moy-mesme, sont des substances completes en soy; & que cependant on ne peut pas dire qu'elles soient incorruptibles. Car je demeure d'accord que les esprits animaux, entant que corps, sont des substances completes en soy: mais je soutiens aussi qu'à cet égard ils sont incorruptibles; de sorte que si les esprits animaux se corrompent, ce n'est pas entant qu'ils sont des corps & par consequent des substances completes en soy, mais entant qu'ils sont des estres modaux; c'est à dire des estres dont l'essence consiste dans des modifications. Or c'est ce que M. du Hamel ne s'est pas voulu donner la peine de distinguer.

En troisième lieu, quand l'Auteur ajoute qu'il ne peut souffrir qu'on affirme que l'ame des bestes est une substance distincte des corps, mais d'une nature differente de l'ame humaine, il ne dit encore rien contre Lucrece & Gassendy; parce que ces Philosophes n'admettent point dans les bestes une ame distincte du corps généralement parlant, mais seulement du corps grossier; ce qui n'empêche pas qu'ils ne disent l'un & l'autre qu'elle est d'une nature differente de l'ame humaine.

Quand je dis que je ne puis souffrir qu'o dise que l'ame des bestes est une substance distincte du corps, mais d'une nature differente de l'ame humaine, il est vray que je ne dis rien contre Lucrece & Gas-

sendy, parce que ces Philosophes n'admettent point dans les bestes une ame distin-
cte du corps généralement parlant : mais
je soutiens contre Lucrece que selon ses
principes il n'a pas raison de dire que l'ame
des bestes est d'une nature différente de l'a-
me humaine, puisque l'ame des bestes &
l'ame humaine sont, selon lui, des corps
qui ne diffèrent entr'eux que par la subtili-
té, ou par la grosseur & mouvement de
leurs parties. Quant à Gassendy, il est vray
qu'il soutient que l'ame humaine est veri-
tablement spirituelle & incorporelle : mais
il ne s'ensuit pas delà qu'il en ait aucune
idée ; car il est certain qu'il n'admet cette
ame qu'à cause que la foy l'y oblige.

On soutient de plus que l'Auteur ne prouve par
aucune raison solide que l'ame des bestes ne soit
pas une forme substantielle, distinguée réellement
de la matière au sens des Scolastiques. Il objecte
qu'il y a contradiction à dire que l'ame des bestes
soit distinguée réellement de la matière, & que
néanmoins elle ne puisse exister sans la matière.
Mais les Peripatéticiens répondent qu'il n'y a en
cela aucune contradiction : car quoy qu'une chose
soit réellement distinguée de l'autre, il ne s'en-
suit pas qu'elle puisse exister sans elle, lors qu'el-
le en dépend, soit d'une dépendance de connexion,
ainsi qu'un relatif dépend de son corrélatif ; soit
d'une dépendance de causalité, ainsi qu'un être
dépend de sa cause : d'où il s'ensuit que quoique
l'ame des bestes soit réellement distinguée de la
matière, elle ne peut néanmoins exister sans elle.

parce qu'elle dépend de la matière, comme du sujet qui la sostient.

J'ay raison de dire qu'il repugne que l'ame des bestes soit distinguée réellement de la matière, & que néanmoins elle ne puisse exister sans la matière: car il ne s'agit pas icy d'une dépendance de connexion, ou de causalité; il est seulement question d'une dépendance de sujet, qui est telle, qu'il est impossible que ce qui dépend d'un sujet pour exister, soit réellement distinct de ce sujet; il n'en est distinct que modalement.

Quand l'Auteur demande si l'ame des bestes est incomplete ou complete en elle-mesme, les Peti-pateticiens répondent qu'elle est une substance incomplete en elle-mesme & de sa nature, parce que d'elle-mesme & de sa nature, elle exige d'informer & d'animer le corps des bestes: & quant à ce que l'Auteur infere, que si elle est incomplete en elle-mesme, elle n'est pas une substance; on luy nie cette conséquence: parce que l'ame raisonnable est incomplete en elle-mesme, & par cette raison distinguée d'un Ange: néanmoins l'ame raisonnable ne laisse pas d'estre une substance.

Par une chose complète en elle-mesme, on entend une chose qui est tout ce qu'elle est indépendamment de toute autre chose exterieure: & par une chose incomplete en elle-mesme, on entend au contraire une chose dont toute la nature con-

iste dans un rapport exterieur. Par exemple, un chapeau est une chose complète & incomplète en elle-même à divers égards. Il est une chose complète en elle-même, lors qu'on le considère simplement comme un corps, parce qu'à cet égard il existe en lui-même, & sa nature est indépendante de toute autre chose extérieure : & il est une substance incomplète en elle-même, si on le regarde comme un corps particulier, qui de sa nature exige de couvrir la tête d'un homme; car à cet égard la nature du chapeau dépend de l'homme, dont il exige naturellement de couvrir la tête. Or cela posé, je dis que quand les Peripatéticiens répondent que l'âme des bestes est incomplète en elle-même, parce qu'elle exige d'informer le corps des bestes, cela signifie proprement que l'âme des bestes est incomplète en elle-même par rapport au corps des bestes ; mais cela ne veut pas dire qu'elle n'esoit très complète en elle-même, si on la considère sans aucun rapport au corps des bestes, ny par consequent qu'elle ne soit immortelle, selon les principes des Peripatéticiens. La comparaison qu'on fait de l'âme des bestes avec l'âme raisonnable est tout à fait inutile. L'âme raisonnable n'est point incomplète en elle-même ; elle est seulement incomplète par

rapport au corps de l'homme. Et il n'importe de dire qu'elle exige d'elle-même d'estre unie à ce corps; car il ne s'ensuit pas delà qu'elle ne soit très complète en elle-même; par la même raison que quoique le chapeau exige naturellement de couvrir la teste d'un homme, cela n'empêche pas qu'il ne soit une chose très complète en elle-même, entant qu'il est un corps, dont la nature & l'existence sont indépendantes de tout autre estre créé.

On convient qu'il est de l'essence d'une substance d'exister en soi, si par exister en soi, on entend exister d'une existence plus solide, & plus ferme que n'est celle des modes; mais non pas si par exister en soi on entend exister pour soi, & sans relation essentielle à faire une autre substance, en informant & animant les corps: autrement l'ame raisonnable ne seroit pas une substance. Or l'ame des bestes existe en soi, c'est à dire existe d'une existence plus solide & plus ferme que n'est celle des modes; parce que l'ame des bestes leur est la première raison d'exister & d'agir; au lieu que les modes ne sont au plus que la seconde.

Les substances ne diffèrent pas des modes précisément, parce que l'existence des substances est plus ferme & plus solide que celle des modes: mais parce que les modes existent dans les substances, & ne peuvent exister hors d'elles; & que les substances n'existent pas dans les modes,

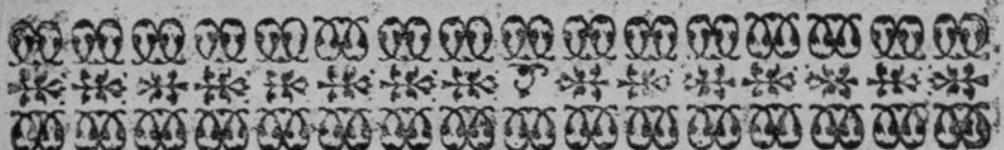
mais dans elles-mêmes ; ce qui fait la vraie difference qui est entre les modes & les substances. Or je nie que l'ame des bestes existe en soi, c'est à dire qu'elle ne resside dans aucun sujet. Je nie aussi que l'ame des bestes soit leur premiere raison d'agir, & que les modes ne soient tout au plus que la seconde : car il est certain que les modes & l'ame des bestes ne sont distinguez que d'une distinction de raison.

Que si l'Auteur demande aux Peripateticiens si l'ame des bestes est materielle ou spirituelle ; ils répondent qu'elle est materielle : s'il dit qu'elle ne peut estre materielle , à moins qu'elle ne soit matière , ils répondent qu'elle est matière, si par matière on entend tout ce qui est opposé à l'esprit ; mais qu'elle n'est pas matière , si par matière on entend ce qui est opposé à la forme.

Quand je demande aux Peripateticiens si l'ame des bestes est materielle ou spirituelle , je demande précisément si elle est un corps , ou un mode de corps ; ou bien si elle est un esprit , ou un mode de l'esprit ; car elle est nécessairement l'un ou l'autre. S'ils disent qu'elle est spirituelle , cela veut dire qu'elle est un esprit , ou un mode de l'esprit , & ainsi ils tombent sans y penser dans le sentiment de Pythagore : Et s'ils disent qu'elle est materielle , cela veut dire qu'elle est un corps , ou un mode du

corps, ou bien tous les deux ensemble ; ce qui revient à ma definition, qui est que l'ame des bestes consiste dans la convenable disposition de leurs parties organiques.





CHAPITRES

AUSQUELS IL N'A PAS
esté répondu dans la premiere
Partie, & dont il est parlé dans
la Preface.

CHAPITRE PREMIER.

Du doute que les Cartesiens exigent pour la recherche de la vérité.

MR. Descartes commence sa Methode par cette règle générale ; savoir, qu'il faut douter & tenir pour faux tout ce que nous avons cru le plus certain & le plus évident ; parce que les sens sont trompeurs ; que pendant le sommeil nous pensons sentir plusieurs choses qui ne sont point ; &c. d'où notre Auteur conclut que pour acquérir des connaissances certaines, il faut mettre à l'examen généralement tout ce qui est entré dans l'esprit.

Je ne désavoue point la conséquence que j'ay tirée du principe de M. Descartes ; mais je nie qu'il ait commencé sa Methode par cette règle générale , qu'il faut douter & tenir pour faux tout ce que nous

avons cru le plus certain & le plus évident. Il a dit seulement dans la première partie des principes nombre 2. & dans la seconde Medit. nomb. 1. qu'il faut douter des choses évidentes, & tenir pour fausses les incertaines. Or cela est fort différent, comme je l'ay déjà fait remarquer dans la réponse à la censure de la philosophie Cartesienne page 3. lettre a.

CHAPITRE II.

Si le doute des Cartesiens est sérieux, effectif & absolu.

J'ay dit dans le premier chapitre de la censure de la philosophie Cartesienne art. 1. lettre a. que quand M. Descartes a enseigné qu'il faloit douter de toutes choses, il n'a pas entendu parler d'un doute sérieux & effectif, qui vient de ce que les choses ne se manifestent pas assez à l'esprit ; mais d'un doute hypothétique, c'est à dire d'un doute que nous feignons à l'égard même des choses qui sont évidentes, pour avoir lieu d'examiner de nouveau les raisons que nous avons de croire qu'elles sont évidentes.

Il est clair que M. Descartes entend sa règle générale d'un doute véritable, effectif & absolu.

1. Parce que les raisons qu'il apporte pour fonder

son doute, & particulierement celle qui est prise, de ce que nous ne sçavons pas si nous ne sommes point tels de notre nature, que nous nous trompions toujours dans les choses évidentes, prouve que nous devons douter véritablement & essentiellement, ou ne prouve rien.

M. Descartes n'a jamais douté sérieusement si nous estions tels de notre nature que nous nous trompassions toujours; il a seulement feint d'en douter, pour avoir lieu d'examiner de nouveau si les raisons qu'il avoit d'admettre pour vray ce qui luy paroissoit évident, estoient solides. Ainsi le motif de douter qu'il a tiré de ce que nous ne sçavons pas, ou pour mieux dire de ce que nous feignons de ne pas sçavoir, si nous sommes tels de notre nature que nous nous trompions toujours, prouve bien quelque chose: car il prouve que nous devons examiner de nouveau les choses même évidentes; mais il ne prouve pas que nous devions douter sérieusement de tout, comme M. du Hamel le pretend.

2 Parce qu'il est impossible de douter d'un doute feint & hypothétique, quand on agit & qu'on traite avec soy même: on ne peut feindre de gayeté de cœur, ny mentir à soy-même. Or quand il s'agit d'acquerir des connaissances certaines par le moyen du doute, nous agissons & nous traitons avec nous mesmes.

M. du Hamel ne sçauroit prouver qu'il

236 Réponse aux Reflexions Crit.

soit plus difficile de douter d'un doute feint & hypotetique, lors qu'on agit ou qu'on traite avec soy-mesme, que lors qu'on agit ou qu'on traite avec d'autres: il semble au contraire que ce n'est que quand on agit ou *qu'on traite avec soy-mesme, qu'on peut douter hypotetiquement.* Car comme le doute hypotetique est purement arbitraire, on n'a aucun droit d'obliger les autres à douter hypotetiquement, s'ils ne veulent le faire.

3. Parce que M. Descartes & ses disciples veulent que les connoissances certaines dépendent de ce doute. Or il est constant que nos connoissances ne peuvent dépendre d'un doute feint & imaginaire.

M. Descartes ny ses disciples ne veulent point que les connoissances certaines dépendent du doute hypotetique comme de leur principe, mais seulement comme d'une condition sans laquelle nos connoissances ne seroient pas si certaines. C'est ce que M. Descartes a voulu enseigner dans ses Medit. page 501. lors qu'il a dit *que le doute seul* (il entend parle du doute hypotetique) *ne suffit pas pour établir aucune vérité, mais qu'il ne laisse pas d'estre utile pour établir la vérité.*

4. Parce que si un doute supposé de gayeté de cœur suffissoit pour nous faire soumettre à un nou-

vel examen tout ce qui est entré dans notre esprit, il faudroit éternellement s'occuper à ce nouvel examen sans jamais s'assurer de rien, parce qu'on peut éternellement feindre un semblable doute. Or les Cartesiens veulent qu'après ce doute on puisse s'assurer de quelque chose, & en cela se veulent distinguer des Pyrroniens ; & par consequent M. Descartes a entendu parler d'un doute véritable, effectif & absolu.

Il est vray qu'un doute hypothétique suffit pour nous faire soumettre à un nouvel examen tout ce qui est entré dans l'esprit : mais cela ne prouve pas qu'il faille éternellement s'occuper à cet examen sans jamais s'assurer de rien ; parce qu'on peut éternellement feindre ce doute. Car comme on ne feint ce doute que pour examiner de nouveau les raisons des choses qui paroissent évidentes ; dès qu'on a trouvé ces raisons, on cesse de feindre qu'on doute, & par consequent de s'occuper à cet examen. C'est ainsi que M. Descartes en a usé ; car ayant feint de douter de sa propre existence dans sa première Méditation, il en a cherché les raisons dans la seconde ; & les ayant trouvées il a aussi-tôt cessé de douter, & s'est tenu pour très assuré qu'il existoit ; parce qu'il pensoit. Que M. du Hamel ne dise donc plus que le doute de M. Descartes est effectif & absolu : car autre que nous venons de prouver le contraire, M. Descartes proteste lui-même

dans le trentième nombre de la première partie des principes , que son doute n'est qu'hypotetique.

CHAPITRE III.

Si ce doute est general , & s'il s'étend sur sa propre pensée.

J'ay dit dans le troisième Livre de la Metaphysique chapitre 3. que quand M. Descartes a enseigné qu'il vouloit qu'on doutât de tout , il n'a pas voulu comprendre dans ce doute sa propre pensée , parce qu'il scavoit bien qu'il ne pouvoit pas douter s'il pensoit ; mais qu'il y a voulu comprendre seulement toutes les autres veritez qui dépendent de cette première.

1. Cette réponse suppose que M. Descartes a entendu sa regle d'un doute sérieux , véritable & effectif : ce qui est formellement contradictoire à la réponse que notre Auteur a donnée à M. Huet.

Il est vray que dans le dernier chapitre de la Metaphysique , j'ay dit que M. Descartes avoit excepté sa pensée de son doute general hypotetique : mais ayant reconnu depuis que je m'estois trompé , j'ay declaré dans la réponse à la censure de la philosophie Cartesienne , que le doute hypotetique de M. Descartes estoit gene-

ral, c'est à dire qu'il comprenoit sa propre pensée ; comme il paroît par la seconde Meditation nomb. 4. où il examine *s'il est*, & *s'il existe*. Mais quand bien le doute de M. Descartes ne seroit pas general ; il ne s'ensuivroit pas pour cela que sa règle dûst estre entendue d'un doute sérieux & effectif : car quoique j'aye excepté mon existence de mon doute, par des raisons que j'ay rapportées dans la Metaphysique livre 3. chapitre dernier ; cela n'empesche pas que mon doute ne soit hypothétique à l'égard de toutes les choses qui me paroissent évidentes, excepté à l'égard de ma pensée.

2. Il est clair que ce doute doit comprendre la propre existence, puisqu'il s'étend selon M. Descartes aux choses qui nous paroissent les plus évidentes : & que nous ne scayons pas si nous ne sommes point tels de notre nature, que nous nous trompions dans les choses les plus évidentes.

Je demeure d'accord que le doute de M. Descartes estant general, il doit s'étendre à sa propre existence : mais il ne s'ensuit pas delà que ce doute soit sérieux & effectif. C'est pourtant ce qui fait le point de la question entre les Cartesiens & M. du Hamel.

3. Il n'y a pas plus de raison de douter des choses connues par le raisonnement que par le jugement, si elles sont également évidentes. Or

240 Réponse aux Reflexions Crit.

Suivant notre Auteur, toutes les choses évidentes sont également évidentes, comme toutes les choses vrayes sont également vrayes : c'est donc tomber proprement en contradiction de dire qu'il y a des idées vrayes qui sont plus claires que d'autres ; car c'est la même chose que si on disoit qu'il y a des idées vrayes, qui sont plus vrayes que d'autres idées vrayes : d'où il s'ensuit que s'il faut douter sérieusement & effectivement des choses connuës par le raisonnement, il faut aussi douter sérieusement des choses connuës par le jugement, comme de cette proposition : je pense : donc je suis.

Je pourrois répondre que cet argument n'est pas en forme, à cause qu'il s'agit dans la conclusion d'un doute sérieux & effectif, duquel il n'est pas question dans les premisses : & pour rendre cette réponse plus intelligible, j'accorde la majeure qui est : qu'il n'y a pas plus de raison de douter des choses connuës par le raisonnement que par le jugement, si elles sont également évidentes. J'accorde aussi la mineure qui est, que selon moy toutes les choses évidentes sont également évidentes. J'accorde enfin la conséquence qui porte que, s'il faut douter sérieusement des choses connuës par le raisonnement, il faut aussi douter sérieusement des choses connuës par le jugement, car cela est indubitable : mais je nie absolument qu'il faille douter sérieusement des unes ny des autres, si elles sont évidentes ; il faut seulement

lement feindre qu'on en doute, afin de les examiner pour s'en rendre plus assuré; or c'est tout ce que les Cartesiens demandent.

CHAPITRE IV.

Si après un doute general, on peut s'assurer de quelque chose.

Les Cartesiens pretendent se distinguer des Pyrroniens, en ce qu'ils ne veulent pas douter pour douter; mais pour, après un examen suffisant, s'assurer des choses dont ils ont douté: au lieu que les Pyrroniens doutent pour douter, sans jamais s'assurer de rien. Mais il est clair que si l'on doute une fois sérieusement & effectivement de tout, il est impossible de s'assurer d'aucune chose, quelque examen qu'on en fasse; parce que si après un doute sérieux on pouvoit s'assurer de quelque chose, ce ne pourroit estre que par l'évidence de la chose, puisqu'il n'y a point d'autre règle de la certitude humaine que l'évidence de la chose selon les Cartesiens. Or on suppose qu'ils doutent sérieusement des choses les plus évidentes, même de leur propre pensée & de leur propre existence: & par consequent il est clair qu'après un doute general & sérieux, il seroit impossible de s'assurer d'aucune chose, quelque examen qu'on en fist.

Il est vray que si les Cartesiens doutoient une fois sérieusement de tout, il seroit impossible qu'ils s'assurassent jamais d'aucune chose, quelque examen qu'ils en fissent, parce qu'ils ne pourroient s'en assurer que par l'évidence; & l'on suppose

qu'ils n'en auroient aucune, puis qu'ils douteroient serieusement de tout. Mais comme les Cartesiens ne doutent pas serieusement de tout, il n'est pas vray qu'ils ne puissent jamais s'assurer de rien. Ainsi pour revenir à l'argument de M. du Hamel, j'en accorde la majeure, qui est *que si l'on doute une fois serieusement de tout, il est impossible de s'assurer de rien.* J'accorde encore la mineure qui porte qu'on suppose que les Cartesiens doutent serieusement de tout; car il est vray que M. du Hamel le suppose. Mais je nie que cette supposition soit véritable; car les Cartesiens n'ont jamais douté serieusement de tout; d'où il s'ensuit que leur doute n'empêche pas qu'ils ne puissent s'assurer de quelque chose.

C'est pourquoys les Cartesiens sont distinguez des Pyrroniens, en ce qu'ils ne raisonnent pas consequemment, lors qu'ils disent qu'après un doute general on peut s'assurer de quelque chose; au lieu que les Pyrroniens raisonnent consequemment à leurs principes, lors qu'ils disent qu'on ne peut s'assurer de rien après avoir douté de tout.

Il est vray que les Cartesiens ne raisonneroient pas juste, s'ils disoient qu'après un doute general & sérieux on pourroit s'assurer de quelque chose; mais ils raisonnent fort consequemment quand ils disent, qu'après un doute general, mais seulement hypothetique on peut s'assurer de quelques

chose ; parce que le doute general hypothétique n'exclut pas l'évidence , qui est nécessaire pour acquerir de la certitude : ce qui fait voir que la distinction que M. du Hamel met entre les Pyrroniens & les Cartesiens n'a aucun fondement solide.

CHAPITRE VII.

Si l'évidence est le vray & unique caractère de la vérité.

Notre Auteur dans sa Metaphysique livre 2. part. 1. chap. 19. debute par dire : que personne ne doute que l'évidence ne soit la vraye marque de la vérité ; mais tout le monde ne scait pas ce que c'est que l'évidence , ny pourquo y les choses évidentes sont vrayes. Il explique ensuite en quoy consiste cette évidence , & dit que ce n'est pas dans l'estre formel , mais dans l'estre objectif des idées , entendant par estre objectif , la vertu de representer. Mais on dit , 1. qu'il n'est pas vray que personne ne doute que l'évidence ne soit la vraye marque de la vérité , puisque les Pyrroniens en doutent , & que M. Huet mesme dans la censure de la Philosophie Cartesienne , prouve par un chapitre entier que l'évidence n'est point un caractère certain de la vérité.

Je demeure d'accord que l'Auteur de la censure a fait un chapitre entier pour prouver que l'évidence n'est pas un caractère certain de la vérité ; mais il est vray aussi qu'il a esté répondu à cet Auteur par

un autre chapitre entier : ce qui fait que M. du Hamel n'a pas droit de prendre les raisons de Mr. Huet , pour des preuves certaines, jusqu'à ce que le public les ait approuvées comme telles : ce qu'il n'a pas encore fait. Quant aux Sceptiques, j'ay fait voir dans le premier chapitre de la réponse à la censure de la Philosophie Cartesienne , que les raisons qu'ils ont de douter de tout , ne sont pas si solides que l'Auteur pense. En effet si vous demandez à un Sceptique , si ce principe : *Je pense , donc je suis ,* est évident ; il dira qu'il l'est. Et si vous luy demandez encore pourquoy il ne l'admet pas pour vray ; il répondra qu'il se presentera peut-estre un jour quelque raison qui détruira celle qu'on luy propose : ce qui paroît si peu raisonnable qu'il y auroit sujet de croire, que ce n'est pas là le vray sentiment des Sceptiques , si nous n'en estions d'ailleurs convaincus par le témoignage de Sextus Empyricus , un des plus fameux partisans de cette secte , qui parle en ces termes : *Lorsque quelqu'un nous apporte une raison que nous ne pouvons détruire , nous luy disons : avant la naissance de la secte que vous suivez , & qui vous fournit cette raison , cette raison n'a pas paru bonne ; cependant elle ne laissoit pas d'estre dans la nature , bien qu'elle ne fût pas connue . Pourquoy*

donc ne pourra-t-il pas arriver que la raison qui détruit celle que vous apportez , se trouvera un jour , bien qu'elle ne soit pas encore découverte ? C'est pourquoi il ne faut pas se rendre à la raison qu'on apporte , quelque forte qu'elle paroisse pour le temps présent . Or il est évident par ces paroles que quand Sextus Empyricus dit qu'il ne faut pas se rendre à l'évidence , ce n'est pas de l'évidence en general , dont il entend parler ; mais de l'évidence qui est particulière à chaque secte , laquelle se trouve souvent estre fausse . Or je soutiens que l'évidence de ce principe : *je pense , donc je suis* : est générale , c'est à dire commune à toutes les sectes , & qu'il n'y a que ceux qui ne sont pas sincères à dire ce qu'ils pensent , qui puissent assurer qu'ils doutent s'ils sont , pendant qu'ils pensent estre .

2. Notre Auteur dit dans le titre de ce chapitre , que *l'évidence est l'unique caractère de la vérité* : ce qui n'est pas vray , parce que les mystères de notre foy ne sont pas évidens , & ont néanmoins le caractère de la vérité : & partant l'Auteur ne parle pas exactement .

Quand je dis que l'évidence est l'unique caractère de la vérité , cela ne doit estre entendu que de la vérité naturelle : car j'ay déclaré expressément dans plusieurs lieux de mon Système de Philoso-

phie, que les veritez surnaturelles estoient d'elles-mesmes inconcevables. D'où il s'ensuit que les mysteres peuvent fort bien avoir un caractere de verité, qui consiste dans la revelation divine, sans toutesfois que cela détruise mon principe, qui ne regarde que les veritez naturelles. Je pourrois ajouter que si l'évidence n'est pas le caractere de la verité des mysteres, c'est au moins la regle de la verité des motifs qui nous portent à croire les mysteres; ce qui fait que les similitudes, les comparaisons, & les autres motifs de credibilité, sont tres utiles pour prouver que Dieu a revelé les mysteres; quoy qu'ils ne servent de rien pour expliquer les mysteres que Dieu a revelez. M. Descartes estoit si persuadé de cela, qu'il a osé dire dans la réponse aux seconde objections, qu'un infidelle qui destitué de toute grace surnaturelle, & ignorant tout à fait que les choses que nous autres Chrestiens croyons, ont esté revelées de Dieu; neanmoins attiré par quelque faux raisonnement se porteroit à croire les mesmes choses qui luy feroient obscures, ne seroit pas pour cela fidelle, mais plutôt il pescheroit, en ce qu'il ne se serviroit pas comme il faut de sa raison. Il y a donc une grande difference entre prouver les mysteres, & prouver les motifs de credibilité des mysteres. Ces motifs sont de la por-

tée de l'esprit humain, & la raison est obligée de les examiner, & de prendre pour règle de leur vérité, l'évidence : au contraire les mystères sont infiniment au dessus de la capacité de notre esprit; & nous ne devons prendre pour caractère de leur vérité, que la révélation divine.

3. La vérité est indivisible, toutes les choses vraies sont également vraies : au contraire l'évidence est divisible en plusieurs degrés ; les choses évidentes ne sont pas également évidentes, les vérités de simple véue sont plus évidentes que celles qui sont connues par le raisonnement, les principes sont plus évidents que les conclusions : parce que comme le Soleil répand sa lumière sur les autres planètes, de même la première vérité répand son évidence sur les autres. Et si notre Auteur dit, *qu'il y a de la contradiction à soutenir qu'une idée vraie est plus évidente qu'une autre idée vraie* ; ce n'est que parce qu'il ne pouvoit autrement éluder l'argument proposé par M. Huet : car il conviendra de bonne foi avec Aristote, que *demonstratio procedit ex evidenteribus & certioribus*, c'est à dire que les prémisses d'une démonstration sont plus évidentes & plus certaines que la conclusion, suivant cet axiome, *propter unum quodque tale, & illud magis tale*.

J'avoue que la vérité est indivisible, c'est à dire qu'elle n'est susceptible ny de plus ny de moins. J'avoue encore que les choses vraies sont également vraies. Mais je soutiens que l'évidence considérée en

elle-mesme est indivisible comme la vérité. En effet l'évidence estant le caractère de la vérité, il y auroit de la contradiction à dire qu'une évidence est plus évidente qu'une autre évidence: car ce seroit la même chose, que dire qu'une vérité est plus vérité qu'une autre vérité; ce qui repugne. Il est vray qu'il y a des idées qui font connoître plus de proprietez de leur objet, que d'autres idées n'en font connoître du leur: mais cela ne veut pas dire que ces dernieres idées, en ce qu'elles font connoître, soient moins évidentes que les autres: cela signifie seulement que leur évidence n'a pas tant d'étendue, parce qu'elles ne sont pas si complètes que d'autres idées, c'est à dire qu'elles sont séparées d'autres idées avec lesquelles elles devroient estre jointes pour composer une idée totale de l'objet, & de toutes les proprietez qu'il contient: ce qui fait voir que le plus ou le moins d'évidence des idées, n'est pas dans les idées mesmes, mais hors des idées, comme il a été prouvé dans la réponse à la censure de la philosophie Cartesienne chap. 2. art. 9. C'est pourquoi je demeure d'accord avec Aristote, que la démonstration procede des choses plus évidentes aux moins évidentes: mais cela ne veut pas dire que quand par les choses les plus évidentes on est

parvenu à connoître clairement celles qui estoient moins évidentes, ces dernières ne soient aussi évidentes que les premières: cela signifie seulement que les vérités de simple veuë, sont plutôt & plus facilement évidentes que celles qui ne sont connues que par le raisonnement: c'est à cela seul que se rapporte cette maxime: *propter quod unum quodque tale, & illud magis tale.*

Il pouvoit néanmoins répondre à M. Huet, que quand on dit que l'évidence est la règle de la vérité, cela signifie que l'évidence est la règle de la certitude que nous avons de la vérité; & que comme l'évidence est inégale, la certitude est pareillement inégale: mais il y a deux arguments *ad hominem*, ausquels il est difficile de répondre solidement.

Il n'estoit point nécessaire de m'avertir que je pouvois répondre à M. Huet, que quand j'ay dit que l'évidence est la règle de la vérité, j'ay entendu que l'évidence est la règle de la certitude que nous avons de la vérité; car cela ne se peut entendre autrement. J'avouë même que comme l'évidence est inégale au sens que j'ay dit dans la réponse à la troisième objection de ce chapitre, la certitude qui en dépend, est pareillement inégale au même sens. Nous allons voir les deux arguments *ad hominem*, que M. du

Hamel va proposer contre cette doctrine.

Le premier se peut proposer en cette forme. Ce qui est commun à la vérité & à la fausseté, n'est pas un caractère certain pour distinguer la vérité d'avec la fausseté. Or est-il que l'évidence est commune à la vérité & à la fausseté, parce qu'il *y a deux évidences*; *l'une est véritable*, & *l'autre n'est qu'apparente* suivant notre Auteur chap. 2, art. 3. de la réponse à M. Huet, & suivant tous les Cartesiens qui admettent pour évidemment vray ce qu'ils rejettent ensuite comme évidemment faux; & par consequent l'évidence n'est pas un caractère certain pour distinguer la vérité d'avec la fausseté.

Pour répondre à cet argument en forme, j'accorde la majeure, & je nie la mineure & la conséquence: & la raison pour laquelle je les nie, est qu'il n'y a point d'évidence qui soit commune à la vérité & à la fausseté. Car il faut remarquer que l'évidence apparente n'est pas tant une évidence qu'une erreur de l'esprit qui s'est laissé prévenir ou préoccuper: ce qui est tellement vray, que si ceux qui n'ont qu'une évidence apparente, estoient sincères à dire ce qu'ils pensent, ils avoueroient de bonne foy qu'ils n'ont pas l'évidence qu'ils disent avoir. On peut donc assurer que l'évidence est un caractère certain pour distinguer la vérité d'avec la fausseté.

Et il est inutile de répondre comme fait l'Auteur, *que c'est dans l'évidence véritable que consiste la règle de la vérité*; car c'est revenir à la première question: car notre question est de trouver un caractère propre à distinguer l'évidence véritable d'avec la fausse, ce que les Cartesiens n'ont point trouvé, puisque souvent ils ont pris l'une pour l'autre.

Il n'y a aucun lieu de s'étonner que les Cartesiens mesmes qui admettent l'évidence pour règle de la vérité défendent des opinions contraires; car il se peut aisément faire que les uns aient une évidence véritable, lorsque les autres s'estant laissé prévenir n'ont qu'une évidence fausse; ce qui les entraîne dans des sentimens contraires: cela n'empesche pas neanmoins qu'on ne doive recevoir l'évidence pour la vraye règle de la vérité, quoys qu'il arrive souvent que les Cartesiens ne la sçachent pas distinguer de la prevention; sans qu'il serve de rien de dire que c'est revenir à la première question, qui est de trouver un caractère propre à distinguer l'évidence véritable d'avec la fausse. Car M. Descartes enseigne dans plusieurs endroits de ses ouvrages par quelle voye on peut distinguer l'évidence d'avec la precipitation ou prevention, c'est à dire les idées claires qui sont claires en effet, de celles qui ne le sont que par erreur. J'enseigne

aussi la même chose dans la Logique
part. 4. chap. 5.

Le second argument *ad hominem* se peut reduire à cette forme, *Ce que nous ne savons pas certainement estre la regle de la verité, ne peut pas à notre égard passer pour un caractère certain de la vérité.* Or est-il que nous ne savons pas l'évidence, même celle que l'Auteur appelle véritable, est la regle de la vérité; car si Dieu vouloit par une volonté éternelle comme il veut tout ce qu'il veut, l'évidence véritable ne seroit plus la règle de la vérité; puisque l'unique cause de la possibilité & de l'impossibilité des choses suivant notre Auteur, est la volonté de Dieu par son décret libre, & qu'il n'est impossible qu'une chose soit & ne soit pas en même temps, que parce que Dieu a voulu qu'une chose fût pendant qu'elle seroit. Par consequent suivant les principes de notre Auteur l'évidence même véritable, n'est point à notre égard une règle certaine de la vérité, puisque nous ne savons pas quelle est la volonté de Dieu sur cette matière.

J'accorde la majeure de cet argument, & je nie la mineure avec sa preuve, qui est que Dieu peut vouloir par une volonté éternelle que l'évidence véritable ne soit pas la règle de la vérité: ce qui est absolument impossible. Car quoique l'évidence ne soit la règle de la vérité, que parce que Dieu a voulu qu'elle le fût; il ne s'ensuit pas qu'elle puisse jamais cesser d'estre cette règle; parce que Dieu veut immuablement tout ce qu'il veut immédiatement;

comme je l'ay prouvé dans le premier Livre de la Metaphysique chap. 8. dans le second livre part. 1. chap. ii. & encore plus expressément dans la réponse à l'Auteur de la censure de la philosophie Cartesienne chap. 3. art. 3. Je nie encore les preuves de la consequence, qui sont *que nous ne savons pas quelle est la volonté de Dieu sur cette matière*: car personne ne peut ignorer que la volonté de Dieu à l'égard de l'évidence ne se manifeste en général à tous les hommes par la lumiere naturelle, & en particulier par l'idée claire de chaque chose: car il faut remarquer que la volonté de Dieu ne se manifeste pas seulement par des revelations positives, mais encore par des revelations naturelles, qui se font par la voie des sens & de la raison.

Et il ne faut pas dire comme l'Auteur, que si Dieu peut faire qu'une chose soit & ne soit pas, ce n'est que par sa puissance absolue & extraordinaire, & non pas par sa puissance ordinaire, ce qui n'empesche pas que l'évidence ne soit la regle des veritez naturelles. Car quoyque Dieu puisse absolument interrompre le cours du Soleil, cela n'empesche pas que le cours ordinaire du Soleil ne soit la regle de la durée des choses. Cette réponse, dis-je, est inutile, 1. Parce que le cours ordinaire du Soleil nous est connu, & la volonté de Dieu, qui selon l'Auteur est la seule & unique cause de la possibilité & de la verité, ne nous est pas connue. 2. Cette réponse est inutile aussi bien que la comparaison du Soleil, parce que

La regle de la vérité que nous cherchons doit s'étendre non seulement aux vérités nécessaires d'une nécessité Physique ; mais encore aux vérités nécessaires d'une nécessité Metaphysique & absolue : d'où il s'ensuit que la règle de la vérité doit être certaine, non seulement d'une certitude Physique, qui ne puisse être changée par la puissance ordinaire de Dieu ; mais encore certaine d'une certitude Metaphysique, qui ne puisse être changée par sa puissance absolue & extraordinaire ; au lieu que le cours du Soleil n'est la règle que des choses ordinaires & certaines d'une certitude Physique, & non d'une certitude Metaphysique.

Il est vrai que dans la réponse à la censure de la philosophie Cartésienne page 114. j'ay dit que M. Descartes n'avoit jamais enseigné que Dieu pust faire que les choses évidentes fussent fausses ; & j'ay ajoutay que quand il l'auroit dit, cela ne devroit être entendu que de la puissance de Dieu extraordinaire par laquelle nous scavons, qu'il peut faire des choses que nous ne scaurions concevoir, & que cela n'avoit aucun rapport avec la question dont il s'agissoit alors, qui regardoit seulement la puissance ordinaire de Dieu. Mais M. du Hamel a dû prendre garde que j'ay parlé là selon les principes de M. Descartes desquels il s'agissoit alors, & que je n'ay point du tout parlé selon les miens, suivant lesquels Dieu ne peut faire par aucune puissance, que les choses évidentes

soient fausses. C'est ce que j'ay étably formellement dans le second liivre de la Metaphysique part. 1. chap. 13. nombre 4. lorsque j'ay dit expressément que *Dieu ne peut faire les choses impossibles*, entendant par les choses impossibles, celles qui renferment quelque contradiction dans leur idée. Or il est manifestement impossible qu'une chose évidente ne soit pas vraie, puisque l'évidence & la vérité sont réellement une même chose, comme je l'ay prouvé dans la réponse à la censure de la philosophie Cartesienne chap. 2. art. 1. lettre a. Je tombe donc d'accord avec M. du Hamel, que la règle de la vérité que nous cherchons, doit s'étendre non seulement aux vérités nécessaires d'une nécessité Physique, mais encore aux vérités nécessaires d'une nécessité Metaphysique & absolue. J'accorde encore que la règle de la vérité doit estre certaine non seulement d'une certitude Physique, qui ne puisse estre changée par la puissance ordinaire de Dieu, mais encore certaine d'une certitude Metaphysique, qui ne puisse estre changée par la puissance de Dieu absolue; ce qui convient parfaitement à mes principes, qui sont que Dieu ne peut faire absolument les choses qui repugnent, comme il repugne qu'une chose évidente ne soit pas vraie.

Il seroit inutile de dire avec M. Descartes, que si Dieu permettoit que nous nous trompassions dans les choses évidentes, où nous usons aussi bien qu'il est possible de notre raison, Dieu seroit un trompeur; ce qui est impossible. Car 1. notre Auteur abandonne cette réponse de M. Descartes. 2. Il n'est pas vray que si nous estions tels de notre nature que nous nous trompassions dans les choses évidentes, Dieu seroit un trompeur; car Dieu en permettant que nous nous trompions, ne peut toutesfois passer pour trompeur, à moins qu'il n'ait promis d'empescher que nous ne nous trompions. Or est-il que Dieu n'a point promis d'empescher que nous ne nous trompions dans les choses évidentes, donc &c.

Puisque M. du Hamel reconnoît luy-même que j'ay abandonné la réponse de M. Descartes, lorsqu'il dit que Dieu seroit un trompeur, s'il permettoit que nous nous trompassions dans les choses évidentes, je ne suis plus obligé de répondre aux argumens qu'il propose dans le reste de ce chapitre, puisqu'ils supposent tous cette même maxime de M. Descartes que j'ay abandonnée.

CHAPITRE XXXII.

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

Fay dit dans la Metaphysique partie 2. chap.1. que pour avoir une idée distincte de

la volonté , il faut dire qu'elle est une puissance qu'a l'ame d'affirmer ou de nier ce que l'entendement luy represente comme vray ou comme faux , & d'embrasser ou de fuir ce que l'entendement luy represente comme bon , ou comme mauvais .

1. On soutient que si la volonté juge , elle ne juge pas seule ; & pour le prouver on se sert de la définition que l'Auteur a donnée de la volonté . Il dit que la volonté est une faculté que l'ame a d'affirmer ou de nier ce que l'entendement luy represente comme vray ou faux ; d'où l'on forme cet argument contre l'Auteur même : *La faculté, qui dans ses pretendues affirmations & negations suppose un jugement, ne juge pas seule si elle juge.* Or est-il que la volonté suppose un jugement , car le vray & le faux connu comme vray & faux renferment un jugement , puisque le vray & le faux dans les choses ne se disent vray & faux que par rapport au jugement de l'esprit , & non pas par rapport aux simples idées , ainsi que l'Auteur l'enseigne luy même . Or la volonté dans ses pretendues affirmations & negations , suppose que l'entendement luy represente l'objet comme vray ou comme faux , suivant la definition qu'en apporte notre Auteur ; & par consequent la volonté ne juge pas seule , si elle juge .

Si M. du Hamel avoit lû le troisième chapitre de la seconde partie de ma Metaphysique comme il a lû le premier , il auroit vû que j'y considere le vray & le faux comme composé de deux parties ; scavar , de matière & de forme ; & que je dis en

158 Réponse aux Reflexions Crit.

suite que la matière du vray & du faux dépend de l'entendement, & la forme de la seule volonté, comme je le prouve dans tout le corps de ce chapitre. Or cela posé, voicy comme je réponds à l'argument de M. du Hamel. *La faculté qui dans ses pretendues affirmations & negations suppose un jugement formel, ne juge pas seule si elle juge*: je l'accorde. *La faculté qui dans ses pretendues affirmations & negations suppose un jugement materiel, ne juge pas seule formellement si elle juge*: je le nie. *Or est-il que la volonté suppose un jugement*: je distingue. *La volonté suppose un jugement materiel*: je l'accorde. *Un jugement formel*: je le nie: *Et par consequent la volonté ne juge pas seule si elle juge*: je distingue; *ne juge pas seule materiellement si elle juge*: je l'accorde: *ne juge pas seule formellement*, je le nie: Or c'est tout ce que j'ay pretendu prouver dans le premier chapitre, comme il paroît par le troisième.

2. On soutient que l'entendement seul juge, & que la volonté ne juge point d'elle-même; parce que juger n'est autre chose que connoître l'identité ou la distinction comme existante entre le sujet & l'attribut d'une proposition. Or l'entendement seul connaît l'identité & la distinction des choses; car la volonté d'elle-même ne connaît rien, ainsi que notre Auteur l'avoue,

& par consequent c'est l'entendement seul qui juge.

Il est vray que l'entendement seul connoît l'identité ou la distinction des choses ; mais il ne s'ensuit pas delà que juger ne soit autre chose que connoître cette identité ou cette distinction : connoître cette identité ou cette distinction , n'est tout au plus que la matière des jugemens , à laquelle il faut ajouter la forme , qui est l'action par laquelle la volonté affirme ou nie que cette identité ou cette distinction existent ; d'où il s'ensuit que ce n'est pas l'entendement seul qui juge , ainsi que M. du Hamel le prétend. C'est pourquoy je nie la majeure de son argument & la conséquence.

En effet si la volonté jugeoit véritablement ; les vertus qui consistent en jugemens appartiendroient à la volonté : Or les vertus qui consistent en jugemens , comme l'intelligence , la science , &c. n'appartiennent point à la volonté , mais à l'entendement ; car ce ne sont pas ceux qui ont la volonté plus droite , mais ceux qui ont l'entendement plus éclairé qui excellent dans ces vertus : ce n'est donc pas la volonté qui juge.

Avant que de répondre à cette objection , je prie M. du Hamel de remarquer que dans toutes les vertus , tant morales qu'intellectuelles il y a des jugemens ;

mais avec cette difference, que les jugemens qui sont dans les vertus intellectuelles, comme dans la science & dans l'intelligence, regardent la seule verité: & que les jugemens qui sont dans les vertus morales, comme dans la justice & dans la force, regardent la seule bonté: c'est pourquoy comme la verité prise materiellement est l'objet de l'entendement, & que la bonté prise aussi materiellement est l'objet de la volonté, on a eu raison d'attribuer à l'entendement les vertus, qui consistent en des jugemens qui regardent la verité, & de rapporter à la volonté celles qui consistent en des jugemens qui regardent la bonté, après quoy il est aisé de voir pourquoy ceux qui ont la volonté la plus droite ne sont pas toujours ceux qui excellent le plus dans les vertus intellectuelles; parce qu'il se peut faire qu'une personne qui scroit bien discerner le bien d'avec le mal, ne scaura pas si bien discerner le vray d'avec le faux. Cela posé voicy comment je réponds à cette objection. *Si la volonté jugeoit véritablement, les vertus qui consistent en jugemens appartiendroient à la volonté: j'accorde cette majeure.* Or les vertus qui consistent en jugemens, n'appartiennent point à la volonté mais à l'entendement: je nie cette mineure. En effet quand on attri-

buë ces vertus à l'entendement, ce n'est pas à dire qu'elles ne dépendent point de la volonté; mais cela signifie seulement que ces vertus ont pour but la vérité, qui passe pour l'objet de l'entendement, comme il a été remarqué.

Ce qui se confirme, parce que si le jugement estoit une action de la volonté, il seroit volontaire de luy mesme & par sa nature. Or le jugement n'est pas volontaire de luy-mesme & par sa nature, parce que les demons sont contraints de reconnoître qu'il y a en Dieu & une justice vengeresse; & par consequent ce que dit l'Auteur n'est pas véritable; scávoir, *que nos jugemens sur les choses évidentes sont toujours volontaires.*

M. du Hamel remarquera s'il luy plait, qu'il y a cette difference entre la bonté & la vérité, que la bonté nous touchant de plus près que la vérité, il n'y a qu'une action de la volonté à l'égard de la vérité; scávoir, celle par laquelle nous affirmons qu'il y a de l'identité ou de la distinction entre le sujet & l'attribut d'une proposition: Au lieu qu'il y a deux actions de la volonté, au regard de la bonté, l'une par laquelle nous affirmons que les choses sont bonnes ou mauvaises, & l'autre par laquelle nous nous joignons par l'amour aux choses qui sont bonnes, ou nous nous séparons par la haine de celles qui sont mauvaises. C'est pourquoi si les de-

mons sont contraints de reconnoître qu'il y a en Dieu & une justice vengeresse , leur contrainte ne tombe pas sur le jugement qu'ils font , qu'il y a identité entre Dieu & la justice vengeresse (car ce jugement est tres volontaire) mais elle tombe sur la haine qu'ils conçoivent ensuite contre cette Justice. Cela posé voicy comment je répons en forme. *Si le jugement estoit une action de la volonté , il seroit volontaire de luy-mesme & par sa nature : j'accorde cette majeure. Or le jugement n'est pas volontaire de luy-mesme & par sa nature , parce que les demons sont contraints , &c. je nie cette mineure & sa preuve ; & par consequent ce que dit l'Auteur n'est pas véritable ; sçavoir que nos jugemens , &c. je nie cette conséquence.*

Au reste on demande à l'Auteur, qui a promis une idée claire de la volonté comme d'une faculté donnée à l'ame pour juger , s'il croit avoir tenu sa parole & avoir nettement prouvé que la volonté seule juge, quand il a dit : Lors que j'appręois deux fois deux & quatre , ce n'est encore qu'une simple vuë de l'esprit; mais quand j'ajoute à cela une action de la volonté, par laquelle j'assure que deux fois deux font quatre , pour lors je juge. Et on luy demande, si au lieu de dire: *Quand , ajoute à cela une action de la volonté , il avoit dit quand j'ajoute à cela une action de l'entendement;* son discours auroit esté plus obscur? On croit qu'au moins il auroit esté plus véritable & plus conforme au sentiment de tous les autres Philosophes.

Si au lieu de dire ; quand j'ajoute à cela une action de la volonté , j'eusse dit : quand j'ajoute à cela une action de l'entendement , non seulement mon discours eût été plus obscur ; je fusse encore tombé dans une contradiction ; en ce que j'eusse attribué de l'action à l'entendement , après l'avoir étably dans tout mon ouvrage pour une puissance purement passive : En quoy je ne suis pas si éloigné du sentiment des autres Philosophes , que M. du Hamel le dit. C'est pourquoy , puisque selon mes principes , l'affirmation & la negation sont des actions ; ce n'est point à l'entendement à qui j'ay dû les attribuer , mais à la volonté qui est seule capable d'agir , comme je l'ay prouvé dans le premier & dans le second chapitre de la seconde partie du second livre de la Metaphysique.

