



## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

## À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



*M. Jones*

# TAYLOR INSTITUTION LIBRARY



ST. GILES · OXFORD

VOLTAIRE FOUNDATION FUND

Arch. 12° F 1769 (3)



ESSAI  
SUR  
LA NATURE  
ET  
LA DESTINATION

De l'Ame Humaine,  
*Par Mr. A. COLLINS,*

Traduit de l'Anglois,

*sur la dernière Edition*

revue & corrigée par l'Auteur,

---

---

\*\* \*\* \* \* \* \* \* \*\* \*\* \*\*

---

---

A L O N D R E S

M D C C L X I X



\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

22

# P R E F A C E

D E

## L' E D I T E U R.

*CET* Essai sur la nature & la Destination de l'ame humaine est regardé en Angleterre comme un des plus excellens morceaux de Métaphysique qui ayent paru en aucune Langue, & il contient certainement ce qu'on peut dire de plus sensé sur un sujet aussi délicat & aussi abstrait. Il renferme quatre Pieces de Mr. Collins, qui se sont succédées les unes aux autres dans l'espace d'un an. Le Lecteur ne sera pas fâché d'apprendre à quelle occasion elles furent composées.

En 1672 Mr. H. Dodwell publia une Lettre sur la maniere d'étudier la Théologie, où il prétendoit que l'ame n'étoit rendue immortelle que par un Esprit d'immortalité que Dieu y joignoit à l'égard de ceux qui étoient dans son alliance. Plus de tren-

## P R E F A C E.

*te ans après en 1704, il développa sa pensée dans un Discours sur l'obligation de se marier avec des personnes de sa Religion. Ce discours devenu public occasionna deux Lettres qu'un Auteur inconnu à Mr. Dodwell écrivit à un de ses amis. Cet Anonyme, prenant mal la pensée de Mr. Dodwell, supposoit que celui-ci soutenoit que l'ame de tous ceux qui n'étoient pas dans l'alliance, étoit actuellement mortelle. Cette méprise donna lieu à un nouvel Ouvrage de notre savant Théologien, qui parut en 1706 sous ce titre: Discours Epistolaire où l'on prouve par l'Écriture & par les premiers Peres, que l'amé est un principe naturellement mortel; mais qu'il est actuellement rendu immortel par la volonté de Dieu pour le punir ou le récompenser: immortalité qui lui est communiquée en vertu de son union avec l'Esprit Divin qu'il reçoit dans le Baptême; & où l'on fait voir que personne, depuis les Apôtres, n'a le pouvoir de*

## P R E F A C E.

donner ce Divin Esprit immortalisant, & excepté les Evêques.

*Cet Ouvrage fit beaucoup de bruit : en effet c'étoit établir l'immortalité de l'ame sur un fondement bien ruineux, que de la faire dépendre du pouvoir spirituel des Evêques. On écrit beaucoup contre le Discours de Mr. Dodwell. Les Esprits-forts triomphèrent de voir un Ecclésiastique réduit à soutenir que l'ame est un principe naturellement mortel, qui a besoin d'être uni à l'Esprit Divin pour participer à l'immortalité. Parmi le grand nombre des Théologiens qui réfutèrent ce sentiment, Mr. Samuel Clarke se signala : quoiqu'il ne fût encore que Maître ès Arts, il s'étoit déjà fait un nom, & ceux qui connoissent ses Ouvrages, peuvent juger combien la prévention a de part à la réputation des Auteurs. Quoi qu'il en soit, il publia une petite brochure sous ce titre : Lettre à Mr. Dodwell où l'on réfute en détail tous les argumens qu'il a proposés dans son Discours Epistolaire contre*

## P R E F A C E.

L'Immortalité de l'ame , & où l'on expose fidèlement le sentiment des Peres sur cette matiere. *Cette Lettre tomba entre les mains de Mr. Collins qui fut surtout choqué du ton décisif qu'y prenoit le Maître ès Arts. Car Mr. Clarke prétendoit donner une Démonstration rigoureuse de l'Immatérialité & de l'Immortalité naturelle de l'ame. Pour tempérer cette extrême confiance , Mr. Collins composa une Lettre fort courte adressée à Mr. Dodwell avec quelques Remarques sur cette prétendue Démonstration dont il fit voir le défaut. L'argument de Mr. Clarke bien apprécié se trouva n'être qu'un paralogisme. Cependant comme on défend tout , Mr. Clarke répondit aux Remarques de Mr. Collins : celui-ci en justifia la justesse. Le Théologien répliqua : Collins fit voir la foiblesse de ses répliques. Il est sûr que Mr. Clarke varia plus d'une fois dans ses principes : tantôt il rétracta ce qu'il avoit avancé : tantôt il nia des conséquences légitimes ; souvent il se*

## P R E F A C E.

*contredit, il affecta même d'embrouiller la matiere, & de distraire l'attention du Lecteur par des questions étrangères. Aussi eut-il la dernière parole, parce que c'est toujours celui qui a raison qui se tait le premier. Mr. Collins répondit aux trois premières Défenses de Mr. Clarke; mais ne pouvant attribuer qu'à un opiniâtreté invincible, la résistance du Théologien, il prit le parti du silence.*

*Ainsi se termina cette dispute qui dura un an entier & qui eut le sort de toutes les querelles de ce genre, c'est-à-dire de confirmer chacun dans son opinion. Les Théologiens donnerent gain de cause à leur confrere. Collins eut les Philosophes & la Raison pour lui. Sa Lettre à Mr. Dowdell & ses Répliques aux trois premières Défenses de Mr. Clarke forment un Traité complet de la Nature & de la Destination de l'ame, que nous ne donnons néanmoins au Public que comme un Essai, voulant imiter la modestie de l'Auteur. Ces Pièces*

## P R E F A C E.

*n'avoient point encore été traduites en François, oubli qui ne peut être attribué qu'au foible état de la Philosophie en France lors de leur publication. Aujourd'hui que sa vive lumiere éclate d'un pole à l'autre, on ne sauroit trop répandre les Livres de cette espece. C'est ce qui nous a portés à traduire celui-ci. Collins a composé plusieurs autres Ouvrages philosophiques & intéressans, outre son Discours sur la Liberté de penser. Nous nous proposons de les traduire & de les publier successivement, persuadés que c'est rendre un service important à la Philosophie & à la Raison.*

L E T.

# LETTRE

A Mr. DODWELL,

*Contenant quelques Remarques sur une prétendue Démonstration de l'Immatérialité & de l'Immortalité naturelle de l'Ame, proposée par Mr. Clarke dans sa Réponse au Discours Epistolaire de Mr. Dodwell, sur la nature de l'ame.*

---

MONSIEUR,

**R**IEN n'est plus déraisonnable que de s'imaginer qu'il soit dangereux d'accorder aux hommes la liberté d'examiner les fondemens des opinions reçues : rien n'est plus déraisonnable que de soupçonner les bonnes intentions de ceux qui usent de cette liberté. Jusqu'à ce que les hommes aient un meilleur guide que la Raison, il est de leur devoir de suivre cette lumière par-tout où elle les conduit. Si l'on met des entraves à la liberté de penser, de parler & d'écrire, si l'on défend aux hommes le libre usage de leur Raison, comment un Japonois pourra-t-il se convertir au Chris-

A

## 2 LETTRE à DODWELL, SUR

tianisme ? Comment un Espagnol pourrat-il embrasser le Protestantisme ? Nous avons tous la faculté de raisonner ; mais quel progrès pouvons-nous faire dans quelque science que ce soit, sans l'exercice de cette excellente faculté ?

Ce qui prouve encore davantage combien il est injuste de soupçonner la droiture de ceux qui ne veulent pas croire sans examen, c'est que cet examen-là même est une marque de candeur & de sincérité : car on court beaucoup plus de risque de se tromper en admettant aveuglément les opinions reçues, qu'en les faisant passer par l'épreuve du raisonnement. Il est sûr que c'est une disposition d'esprit plus favorable à la vérité que la disposition contraire. La Raison étant la même chez tous les hommes, l'usage de cette faculté commune nous conduira plus sûrement au vrai, qu'une condescendance aveugle pour quelque-une de ces Doctrines contradictoires entre elles qui rendent l'homme ou impie ou orthodoxe, selon qu'il change de climat.

Mais puisqu'il y a des gens fourbes & impérieux, toujours prêts à décourager & à présenter ceux qui cherchent sincèrement la vérité, surtout lorsque ceux-ci donnent quelque prise à la malignité, soit

par la nature de leur état supposé en contradiction avec leurs sentimens, soit par leurs vertus mêmes dont on falsifie le principe ; je vous fais publiquement mes remerciemens pour l'excellent Discours où vous avez donné un si bel exemple de la liberté de penser, en attaquant généreusement l'Immortalité naturelle de l'ame. Votre piété envers Dieu, votre charité envers les pauvres, votre patience au milieu des persécutions occasionnées par votre attachement inébranlable à vos principes qui furent autrefois ceux de l'Eglise Anglicane, sont trop bien établis dans le monde par les suffrages de ceux mêmes qui cherchent aujourd'hui à vous mettre aussi mal dans l'esprit des autres que vous étiez bien ci-devant dans le leur, pour ne pas donner quelque crédit à ceux qui suivent courageusement vos traces, ou du moins pour ne pas repousser les traits de la fatyre & de l'invective. Vous avez donné au monde un bel exemple de l'accord du zèle religieux avec la liberté de penser. Vous avez plus fait : vous avez montré que votre zèle pour la Religion avoit occasionné la liberté que vous avez prise.

Sous vos auspices, & pour ainsi dire à l'ombre de votre autorité, je vais ex-

#### 4 LETTRE à DODWELL, SUR

poser librement ma pensée sur le grand sujet de l'Immortalité naturelle de l'ame, m'attachant à mettre dans cette discussion importante & délicate autant de précision que de clarté, & surtout à entrer dans l'esprit qui caractérise votre Discours sur cette matiere. Car, quoique je ne prétende pas prouver par la Raison que l'ame soit naturellement mortelle, cependant si je puis faire voir que le plus fort argument allégué en faveur de son Immortalité naturelle n'est rien moins que concluant, ceux qui se fondent entièrement sur cet argument n'auront plus aucun prétexte pour se refuser à l'évidence des preuves que vous avez tirées de l'Écriture & des premiers Peres pour montrer que l'ame est un principe naturellement mortel.

Le principal argument en faveur de l'Immortalité naturelle de l'ame est fondé sur la supposition de son immatérialté. C'est pourquoi l'on a fait les plus grands efforts pour prouver que l'ame étoit une substance immatérielle. Parmi ceux qui se sont distingués dans cette carrière, le célèbre & savant Dr. Samuel Clarke tient sans contredit le premier rang. Il a répondu à votre Discours, & dans sa Réponse il s'est proposé de

démontrer qu'il étoit impossible que l'ame fût matérielle. Ses raisonnemens subtils & adroits méritent un examen impartial.

Je suppose que le Dr. Clarke entend par l'ame un principe pensant, ou, comme il s'exprime lui-même, un principe qui a un sentiment intérieur individuel, une conscience.

En disant que l'ame ne peut pas être matérielle, il entend sans doute que la substance qui a de la solidité ne peut pas avoir la faculté de penser, ou que la même substance ne peut pas être en même temps solide & pensante.

Pour démontrer cette impossibilité, il falloit d'abord commencer par expliquer le vrai sens du mot *substance*, & puis faire voir en quoi consiste l'*identité* de la même substance. Mais on a jugé à propos d'omettre ces préliminaires, quelque nécessaires qu'ils fussent. Le Dr. Clarke ayant rapporté les divers argumens qui, dit-il, ont été employés par les hommes les plus savans & les plus célèbres dans tous les âges pour prouver que la matiere ne peut pas être élevée à la faculté de penser, il ajoute. „ La „ même chose peut se démontrer par la „ simple considération du sentiment in-

6 LETTRE à DODWELL, SUR

„ térieur que l'ame a d'elle-même. Car,  
„ la matiere étant une substance divisi-  
„ ble, composée de parties qui peuvent  
„ toujours être séparées les unes des au-  
„ tres, ou qui même sont actuellement  
„ séparées & distinctes, il est évident  
„ qu'un systême de matiere quelconque,  
„ dans quelque composition ou division  
„ que ce soit, ne peut être une substan-  
„ ce individuelle ayant le sentiment in-  
„ térieur de son individualité. Elle ne  
„ pourroit avoir ce sentiment intérieur à  
„ moins qu'il ne lui fût essentiel; & s'il  
„ lui étoit essentiel, chaque particule de  
„ matiere seroit le résultat d'une multi-  
„ tude innombrable de sentimens inté-  
„ rieurs séparés & distincts. Supposons  
„ deux ou trois cens parties de matiere  
„ éloignées les unes des autres d'un mil-  
„ le, ou de toute autre distance quel-  
„ conque: est-il possible que ces parties  
„ ainsi séparées forment une substance  
„ individuelle qui ait le sentiment inté-  
„ rieur de son individualité? Rappro-  
„ chons ces parties, jusqu'à se toucher,  
„ de sorte qu'elles soient réunies en un  
„ systême ou corps: donnons-leur en-  
„ core du mouvement; en seront-elles  
„ moins réellement distinctes dans cet  
„ état d'aggrégation & d'agitation, que

„ lorsqu'elles étoient plus éloignées les  
 „ unes des autres? Comment donc leur  
 „ réunion, ou leur mouvement pourroit-  
 „ il en faire un être individuel sentant  
 „ intérieurement son individualité? Fai-  
 „ tes intervenir, si vous voulez, la puis-  
 „ sance infinie de Dieu. Supposez qu'il  
 „ ajoute le sentiment intérieur à cette  
 „ masse composée de l'assemblage de  
 „ plusieurs parties; comme chacune de  
 „ ces parties est un être distinct, leur  
 „ collection ne pourra pas encore être  
 „ le sujet d'inhérence d'une telle facul-  
 „ té. Car ce n'est point un seul sujet;  
 „ ce sont plusieurs sujets. Il n'y au-  
 „ roit donc pas un seul sentiment inté-  
 „ rieur, mais autant de sentimens inté-  
 „ rieurs que de parties, & dès-lors point  
 „ d'individualité. Si donc Dieu ajoute  
 „ le sentiment intérieur d'individualité à  
 „ un système quelconque de matière,  
 „ ce ne peut être qu'en lui unissant une  
 „ autre substance individuelle. Donc  
 „ l'âme, principe pensant qui a le sen-  
 „ timent intérieur de son individualité,  
 „ ne peut pas être une substance maté-  
 „ rielle.”

Tel est le raisonnement du Dr. Clar-  
 ke. Je l'ai copié en entier, afin que l'on  
 soit en état de juger de la justesse ou de

8     **LETTRE à DODWELL, SUR**  
la fausseté des observations suivantes.

I. Il suffit à un sujet quelconque d'être une substance individuelle pour être capable de recevoir la faculté de penser soit à titre d'appanage naturel, soit comme un présent de la libéralité de Dieu. Mr. Clarke le suppose. Il suppose de plus que la matiere consiste en une multitude de parties actuellement séparées & distinctes. Il est vrai qu'il la croit aussi divisible, ce qui m'étonne ; car ce qui est actuellement divisé en parties séparées & distinctes n'est plus divisible. Quoi qu'il en soit, tenons-nous - en aux deux premières suppositions qui servent de base à l'argument de cet habile métaphysicien, & voyons si elles ne le meneront pas à une conclusion contraire à celle qu'il en tire. Tout sujet individuel peut avoir la faculté de penser : la matiere est composée de parties séparées & distinctes. Or chaque partie de matiere séparée & distincte est un être individuel : car, qu'est-ce que l'individualité, sinon ce qui sépare ou distingue un être de tous les autres ? Donc chaque partie de matiere peut être un principe pensant, ou avoir un sentiment intérieur individuel. Mr. Clarke se trouve ainsi forcé, par son propre raisonnement, à recon-

noître que l'ame qui pense, ou qui a un sentiment intérieur individuel, peut être une substance matérielle.

II. Puisque, suivant notre Docteur, un être individuel peut seul être le sujet de la faculté de penser, pourquoi plusieurs parties de la matiere réunies en un seul système ne pourroient-elles pas devenir propres à recevoir cette faculté? Dieu ne peut-il pas en faire un tout individuel, c'est-à-dire les unir tellement ensemble, qu'elles ne puissent pas être séparées ni divisées par aucune cause naturelle? Dans cet état d'union, que leur manqueroit-il pour être capables de penser? Le corps, qu'elles formeroient par leur réunion intime, auroit l'individualité: il auroit donc la seule chose requise pour être capable de penser: il pourroit donc devenir un être pensant.

En supposant plusieurs parties si étroitement unies ensemble qu'elles ne pussent plus être séparées les unes des autres, en quoi consisteroit la distinction ou l'individualité de chaque partie? Il me semble, à moi, qu'elle ne seroit plus. Cette union intime l'anéantiroit; & un tel composé n'auroit point de parties distinctes, comme l'être immatériel n'en a point, quoiqu'il soit étendu; car sui-

vant Mr. Clarke, l'idée d'immatérialité n'exclut point celle d'extension. En supposant cette union complète & entière, les parties sont aussi incapables de division, que celles de l'étendue immatérielle. Toute la différence qu'il y a entre la substance immatérielle & la substance matérielle, indépendamment de la solidité de celle-ci, que l'autre n'a point, consiste en ce que l'une est peut-être individuelle par sa nature, & que l'autre devient par un acte particulier de la puissance divine ce que la première est par la création. Je ne vois pas du reste que cette différence suffise pour rendre l'une capable de penser, & l'autre incapable de recevoir la faculté de penser, à moins que cette faculté ne puisse pas se trouver avec la solidité dans le même sujet.

III. Mais supposons, avec le Dr. Clarke, qu'une substance matérielle dans quelque état qu'elle soit, n'est point un être individuel. Je ne vois pas encore qu'un système de matière, composé de parties actuellement séparées & distinctes, soit incapable de recevoir une faculté individuelle, telle que la faculté de penser. Je ne vois point qu'il faille absolument & nécessairement que le sujet d'u-

ne faculté individuelle soit lui-même un être individuel. Si la nature nous offre des êtres qui ne sont rien moins qu'individuels, & qui néanmoins possèdent des facultés individuelles, soit comme un présent de Dieu, soit comme une appartenance d'un tel système de matière composé de parties actuellement séparées & distinctes, que devient l'argument du Dr. Clarke ? Il tombe sans force. Cependant c'est un fait, ou plutôt une multitude de faits. Il suffit d'avoir des yeux pour appercevoir de tous côtés des systèmes de matières revêtus de certaines facultés qui ne résident ni dans chacune ni dans aucune des parties qui les composent, considérées en particulier, & sans rapport au tout. Prenons une rose. Elle est composée de plusieurs parties dont chacune prise séparément n'a point la faculté de produire cette sensation agréable qu'elles causent lorsqu'elles sont unies ensemble. Il faut donc que dans un tel système chaque partie contribue à la puissance individuelle qui est la cause externe de la sensation, vu que Dieu dont le pouvoir est infini, donne à cet agrégat matériel la propriété de produire dans nous cette sensation. Voilà, selon moi, un exemple de la manière dont

la faculté individuelle de penser peut se trouver dans la matière. Les parties qui composent le cerveau humain peuvent avoir, sous cette modification, la faculté de penser, ou à titre de production naturelle ou comme une vertu que Dieu ajoute à une telle combinaison de parties matérielles, quoique chacune prise séparément ou sous toute autre forme, n'ait point cette faculté.

Le défaut du raisonnement de Mr. Clarke, lequel me paroît avoir échappé à sa pénétration, consiste en ce qu'il entend par une faculté individuelle, une propriété qui ne peut appartenir qu'à un être individuel. C'est-là supposer ce qui est en question, savoir si la faculté de penser est une propriété individuelle de cette espèce. Notre Docteur ne dit pas un mot qui tende à prouver cette assertion; & il a bien raison: car pour la prouver il faudroit connoître parfaitement la nature de la pensée. Nous pouvons, à la vérité, distinguer plusieurs espèces de pensées les unes des autres. Mais la pensée est-elle une opération qui ne puisse procéder que d'un être individuel? Ou bien peut-elle résider dans un être composé de parties actuellement séparées & distinctes? c'est ce que nous

ignorerons jusqu'à ce qu'on en donne une meilleure preuve que celle du Dr. Clarke. Il ne suffit pas d'appeller la faculté de penser une propriété individuelle, pour démontrer qu'elle appartient en propre à un être individuel, à l'exclusion de tout autre.

IV. Accordons à Mr. Clarke tout ce qu'il peut desirer. Supposons que ce savant Théologien a prouvé que le sentiment intérieur ne sauroit se trouver que dans un être individuel, & que de plus cet être individuel doit être une substance immatérielle; il n'a pas prouvé pour cela que l'ame soit naturellement immortelle, de sorte que tous les beaux & longs raisonnemens en faveur de l'immatérialité de l'ame sont en pure perte pour l'objet principal qui est son Immortalité naturelle. L'ame étant supposée un principe immatériel pensant, pour démontrer l'Immortalité naturelle de l'ame, il faut prouver qu'un principe immatériel pensant est naturellement immortel; & pour démontrer ce dernier point, il faut faire voir qu'il y a une connexion nécessaire entre être immatériel & penser. Cependant nous avons bien des raisons de croire que la pensée est une action qui ne commence qu'un

certain temps après l'existence de son sujet d'inhérence, & qu'elle peut périr ou cesser, sans que son sujet cesse d'être. Ainsi l'on ne prouve pas mieux l'Immortalité naturelle de l'ame par son immatériabilité, qu'on ne prouve l'Immortalité naturelle des corps humains qui sont dans le tombeau, en faisant voir que la matiere ne peut périr que par l'anéantissement. Dans ce dernier cas, nous n'avons point de preuves qui nous forcent à croire que les parties du corps doivent nécessairement continuer d'exister ensemble; dans l'autre cas, nous manquons aussi de preuves suffisantes pour faire voir que la pensée soit une propriété inséparable de l'être immatériel. Quel avantage la morale & la Religion peuvent-elles donc tirer de tous les raisonnemens que l'on fait sur cette matiere? Si nous n'avons pas d'autre assurance d'une vie future ou autrement d'un état futur de perception après cette vie, que celle qu'on peut tirer de la prétendue démonstration de l'Immortalité naturelle de l'ame, nous n'en avons aucune. Si elle est nulle, quelle influence peut-elle avoir sur nos mœurs & nos actions dans l'économie présente?

V. Supposons enfin que la faculté de

penfer, ou le sentiment intérieur individuel prouve l'immatérialité de l'ame, & que l'immatérialité de l'ame prouve son Immortalité naturelle; voyons à quelle conséquence nous conduisent ces suppositions. Elles élèvent toutes les créatures sensibles de cet univers à la condition & à la destination de l'homme, en les rendant capables comme lui d'une éternité de bonheur. Pour éluder cette conclusion, on est contraint d'admettre l'une de ces deux propositions:

1°. Ou que toutes ces créatures sensibles ne font que de pures machines;

2°. Ou que leurs ames seront anéanties à la dissolution de leurs corps.

Ces deux systèmes font aussi mal conçus l'un que l'autre. Quant au premier, l'expérience démontre que les bêtes perçoivent, pensent, &c. comme les hommes. Nous les voyons éviter la peine & chercher le plaisir. Nous sommes témoins des marques non équivoques qu'elles donnent de la douleur qu'elles ressentent ou de la satisfaction qu'elles goûtent. Elles agissent en cela à la manière des hommes. Elles évitent la douleur & recherchent le plaisir, par les mêmes motifs qui portent les hommes à en faire autant; en réfléchissant sur leurs

16 LETTRE à DODWELL, SUR  
actions passées, sur celles de leurs sem-  
blables, & sur les suites des unes & des  
autres, elles apprennent à faire un choix  
entre les objets qui se présentent. Aussi  
nous voyons celles qui ont le plus d'ex-  
périence, agir plus conformément à leurs  
intérêts. Si pourtant les brutes sont de  
pures machines, comment prouvera-t-  
on que les hommes ont une ame immaté-  
rielle? Si les opérations des bêtes ne suf-  
fisent pas pour les distinguer d'une mon-  
tre, je crains bien que nous ne soyons  
aussi des machines un peu plus parfai-  
tes.

A l'égard de l'autre alternative qui  
consiste à soutenir que les ames des bru-  
tes seront anéanties à la mort de leurs  
corps: elle est directement contraire à la  
preuve de l'Immortalité naturelle de nos  
ames, tirées de son immatérialité. Elle  
lui ôte toute sa force; car alors cette  
Immortalité supposée naturelle ne nous  
garantit pas de l'anéantissement.

Je n'ai plus qu'un mot à ajouter. La  
Raison ne démontre ni l'immatérialité ni  
l'immortalité de l'ame; mais l'une & l'au-  
tre se démontrent par l'Evangile de Jé-  
sus-Christ. Je doute comme Philosophe,  
& je crois comme Chrétien. Que ceux  
donc qui pourroient s'offenser de la liber-  
té

té que j'ai prise, confiderent qu'il y a autant de religion à réfuter un argument en faveur de l'Immortalité de l'ame, lorsqu'on le croit mauvais & dangereux, qu'il y en a à le soutenir lorsqu'on le croit bon & utile. Deux hommes peuvent être animés du même zèle & tendre à la même fin en prenant une voie différente. Que dans la question présente, l'un des deux, savoir du Dr. Clarke ou de moi, se trompe, cette erreur ne tombera que sur la nature d'un argument. Nous devons donc nous abstenir de tout soupçon désavantageux. Ce n'est pas s'en abstenir que de dire qu'on s'en abstient: car cette réticence est déjà un commencement de soupçon. Il faut s'en abstenir, sans le dire. Je suis &c.

## RÉPLIQUE

à LA DÉFENSE

DE MR. SAMUEL CLARKE.

*M. Evolve igitur librum Platonis qui est de animo : amplius quod desideres , nihil erit.*

*A. Feci mehercule & quidem sæpius : sed nescio quomodo dum lego assentior ; cum posui librum & mecum ipse de immortalitate animorum cæpi cogitare , assensio omnis illa delabitur. CICERO Tusculan. Quæst. Lib. I.*

**I**L est si important pour connoître la nature de l'ame, de savoir si la matiere peut penser, & Mr. Clarke soutient avec tant d'habileté l'opinion qu'il a embrassée sur ce point, que je crois faire plaisir au lecteur impartial de lui offrir un essai de réponses aux nouveaux argumens que ce savant Théologien vient de publier, pour défendre la preuve qu'il avoit donnée de l'Immatérialité & de l'Immortalité naturelle de l'ame. Ces

réponses sont de l'Auteur même des objections publiées en forme de lettre contre cette preuve qu'il persiste à regarder comme insuffisante, & dont il se propose de montrer de nouveau l'insuffisance dans cette Réplique au Dr. Clarke. Ce sera moins combattre l'Immortalité de l'ame, que l'établir sur la seule évidence que Dieu a jugé à propos de nous en donner par la Révélation. Ce sera de plus présenter au monde savant un nouvel exemple de la liberté dont nous jouissons dans ce pays, d'examiner les principes & les raisons des opinions dominantes. Quand même je ne réussirois pas dans l'exécution de mon dessein, soit par la faiblesse de ma cause, soit par ma propre insuffisance à combattre un adversaire aussi redoutable, mon erreur seroit toujours de peu de conséquence puisqu'il ne s'agit ici que d'un objet de pure spéculation. Du reste je suivrai du plus près qu'il me sera possible les raisonnemens de Mr. Clarke, sans y mêler aucune digression étrangère, suivant en cela le chemin qu'il m'a lui-même tracé, & qui est la voie la plus courte pour éclaircir & résoudre les questions les plus difficiles.

Commençons par rapporter la preuve

B 2

que donne Mr. Clarke de l'Immartérialité & de l'Immortalité naturelle de l'ame. La voici : „ L'ame ne sauroit être  
 „ matérielle : c'est ce qu'on peut dé-  
 „ montrer par la simple considération  
 „ du sentiment intérieur qu'elle a d'elle-  
 „ même. Car , la matiere étant une  
 „ substance divisible, composée de par-  
 „ ties qui peuvent toujours être sépa-  
 „ rées les unes des autres, ou qui même  
 „ sont actuellement séparées ou distinc-  
 „ tes, il est évident qu'un système de  
 „ matiere quelconque , dans quelque  
 „ composition ou division que ce soit,  
 „ ne peut être une substance individuel-  
 „ le ayant le sentiment intérieur de son  
 „ individualité. Elle ne pourroit avoir  
 „ ce sentiment intérieur à moins qu'il ne  
 „ lui fût essentiel, & s'il lui étoit essen-  
 „ tiel, chaque particule de matiere seroit  
 „ le résultat d'une multitude innombra-  
 „ ble de sentimens intérieurs séparés &  
 „ distincts. Supposons deux ou trois  
 „ cens parties de matiere, éloignées les  
 „ unes des autres d'un mille, ou de tou-  
 „ te autre distance quelconque : est-il  
 „ possible que ces parties ainsi séparées  
 „ forment une substance individuelle qui  
 „ ait le sentiment intérieur de son indi-  
 „ vidualité? Rapprochons ces parties

„ jusqu'à se toucher , de sorte qu'elles  
 „ soient réunies en un système ou corps ;  
 „ donnons-leur encore du mouvement :  
 „ en feront-elles moins réellement dis-  
 „ tinctes dans cet état d'aggrégation &  
 „ d'agitation , que lorsqu'elles étoient  
 „ plus éloignées les unes des autres ?  
 „ Comment donc leur réunion , ou leur  
 „ mouvement , pourroit-il en faire un  
 „ être individuel sentant intérieurement  
 „ son individualité ? Faites intervenir , si  
 „ vous voulez , la puissance infinie de  
 „ Dieu. Supposez qu'il ajoute le senti-  
 „ ment intérieur à cette masse compo-  
 „ sée de l'assemblage de plusieurs par-  
 „ ties : comme chacune de ces parties  
 „ est un être distinct , leur collection  
 „ ne pourra pas encore être le sujet  
 „ d'inhérence d'une telle faculté. Car  
 „ ce n'est point un seul sujet ; ce sont  
 „ plusieurs sujets. Il n'y auroit donc  
 „ pas un seul sentiment intérieur mais  
 „ autant de sentimens intérieurs que de  
 „ parties , & dès-lors point d'individua-  
 „ lité. Si donc Dieu ajoute le senti-  
 „ ment intérieur d'individualité à un  
 „ système quelconque de matiere , ce  
 „ ne peut être qu'en lui unissant une  
 „ autre substance individuelle. Donc  
 „ l'ame principe pensant qui a le senti-

„ ment intérieur de son individualité,  
 „ ne peut pas être une substance ma-  
 „ térielle.”

A ce raisonnement j'ai opposé plu-  
 sieurs objections que je vais répéter &  
 défendre dans le même ordre que Mr.  
 Clarke a suivi en les réfutant. Voici  
 ma première objection.

„ I. Supposons, avec le Dr. Clar-  
 „ ke, qu'une substance matérielle, dans  
 „ quelque état qu'elle soit, n'est point  
 „ un être individuel. Je ne vois pas  
 „ encore qu'un système de matière, com-  
 „ posé de parties actuellement séparées  
 „ & distinctes, soit incapable de rece-  
 „ voir une faculté individuelle, telle  
 „ que la faculté de penser. Je ne vois  
 „ pas qu'il faille absolument & nécessai-  
 „ rement que le sujet d'une faculté in-  
 „ dividuelle soit lui-même un être indi-  
 „ viduel. Si la nature nous offre des  
 „ êtres qui ne sont rien moins qu'indivi-  
 „ duels, & qui néanmoins possèdent des  
 „ facultés individuelles, soit comme un  
 „ présent de Dieu, soit comme une ap-  
 „ partenance d'un tel système de matie-  
 „ re, composé de parties actuellement  
 „ séparées & distinctes, que devient l'ar-  
 „ gument du Dr. Clarke? Il tombe  
 „ sans force. Cependant c'est un fait,

„ ou plutôt une multitude de faits. Il  
 „ suffit d'avoir des yeux pour apperce-  
 „ voir de tous côtés des systèmes de  
 „ matière revêtus de certaines facultés  
 „ qui ne résident ni dans chacune ni dans  
 „ aucune des parties qui les composent,  
 „ considérées en particulier, & sans rap-  
 „ port au tout. Considérons une rose.  
 „ Elle est composée de plusieurs parties  
 „ dont chacune prise séparément n'a  
 „ point la faculté de produire cette sen-  
 „ sation agréable qu'elles causent lors-  
 „ qu'elles sont unies ensemble. Il faut  
 „ donc que dans un tel système chaque  
 „ partie contribue à la puissance indi-  
 „ viduelle qui est la cause externe de la  
 „ sensation, ou que Dieu dont le pou-  
 „ voir est infini, donne à cet agrégat  
 „ matériel la propriété de produire dans  
 „ nous cette sensation. Voilà, selon  
 „ moi, un exemple de la manière dont  
 „ la faculté individuelle de penser peut  
 „ se trouver dans la matière. Les par-  
 „ ties qui composent le cerveau humain  
 „ peuvent avoir sous cette modifica-  
 „ tion, la faculté de penser, soit à titre  
 „ de production naturelle, soit comme  
 „ une vertu que Dieu ajoute à une tel-  
 „ le combinaison de parties matérielles,  
 „ quoique chacune prise séparément ou

„ sous toute autre forme , n'ait point  
 „ cette faculté.

„ Le défaut de l'argument de Mr.  
 „ Clarke, lequel me paroît avoir échappé  
 „ à sa pénétration, consiste en ce  
 „ qu'il entend par faculté individuelle,  
 „ une propriété qui ne peut appartenir  
 „ qu'à un être individuel. C'est-là sup-  
 „ poser ce qui est en question, savoir si  
 „ la faculté de penser est une propriété  
 „ individuelle de cette espee. Notre  
 „ Docteur ne dit pas un mot qui tende  
 „ à prouver cette assertion ; & il a bien  
 „ raison : car pour la prouver, il fau-  
 „ droit connoître parfaitement la nature  
 „ de la pensée. Nous pouvons, à la  
 „ vérité, distinguer plusieurs especes de  
 „ pensées les unes des autres. Mais la  
 „ pensée est-elle une opération qui ne  
 „ puisse procéder que d'un être indivi-  
 „ duel? Ou bien peut-elle résider dans  
 „ un être composé de parties actuelle-  
 „ ment séparées & distinctes? C'est ce  
 „ que nous ignorerons jusqu'à ce qu'on  
 „ en donne une meilleure preuve que  
 „ celle du Dr. Clarke. Il ne suffit pas  
 „ d'appeller la faculté de penser une  
 „ propriété individuelle pour démontrer  
 „ qu'elle appartient en propre à un être  
 „ individuel, à l'exclusion de tout autre.”

Mr. Clarke répond à cette objection  
 „ que toutes les propriétés, qualités,  
 „ ou facultés peuvent se ranger sous  
 „ trois classes. 1. Il y en a qui sont, à  
 „ proprement parler, inhérentes à la  
 „ substance à laquelle on les attribue;  
 „ & il est évident qu'une qualité ou fa-  
 „ culté de cette espèce qui est ou qui  
 „ peut être inhérente à un système quel-  
 „ conque de matière, n'est que la somme  
 „ ou agrégat des qualités ou fa-  
 „ cultés de la même espèce inhérentes à  
 „ chaque partie du composé. La gran-  
 „ deur d'un corps n'est que la somme  
 „ des grandeurs de toutes ses parties.  
 „ Son mouvement n'est que la somme  
 „ des mouvemens de toutes ses parties.  
 „ Si la pensée pouvoit de-même être  
 „ une faculté inhérente à un système de  
 „ matière, elle seroit nécessairement la  
 „ somme & le résultat des pensées des  
 „ diverses parties, & ainsi il y auroit  
 „ dans le corps total autant de pensées  
 „ ou de sentimens intérieurs individuels  
 „ que de particules matérielles. 2. Il y  
 „ a d'autres facultés que l'on regarde  
 „ ordinairement comme individuelles qui  
 „ résident dans le système total & ré-  
 „ sultent du tout-ensemble, sans résider  
 „ partiellement dans chacune ou aucune

„ de ses parties composantes: telle est  
 „ l'odeur de certains corps, la couleur,  
 „ & autres semblables; mais leur pré-  
 „ tendue individualité est une erreur  
 „ grossière & populaire. 3. D'autres fa-  
 „ cultés, comme le magnétisme, & l'at-  
 „ traction électrique, ne sont pas du  
 „ tout des qualités réelles qui résident  
 „ dans quelque sujet, mais des noms  
 „ abstraits dont nous nous servons pour  
 „ exprimer les effets de certains mou-  
 „ vemens déterminés d'un fluide maté-  
 „ riel. La pesanteur n'est pas elle-mê-  
 „ me une qualité inhérente à la matière,  
 „ ni qui puisse résulter d'aucune com-  
 „ position ou combinaison de parties,  
 „ mais un effet de l'action continue &  
 „ régulière d'un autre corps sur elle,  
 „ en vertu de quoi toutes ses parties  
 „ tendent les unes vers les autres.

„ Il faut nécessairement que toutes les  
 „ qualités possibles, modes ou facultés,  
 „ se rangent dans l'une de ces trois clas-  
 „ ses. Il est donc question de savoir  
 „ de quelle espèce est la faculté que  
 „ l'on nomme sentiment intérieur ou fa-  
 „ culté de penser. Il ne paroît pas  
 „ qu'elle soit un nom abstrait; & je ne  
 „ suppose pas que personne la regarde  
 „ comme un effet produit dans ou sur

„ une substance étrangère , semblable à  
 „ l'odeur & à la couleur d'une rose qui  
 „ ne font point des qualités individuel-  
 „ les propres de la rose même , mais de  
 „ simples sensations excitées dans celui  
 „ qui la flaire ou qui la voit. La pen-  
 „ sée est une qualité ou faculté vrai-  
 „ ment & réellement inhérente à la sub-  
 „ stance qui la possède. Si donc cette  
 „ substance pensante est un système ma-  
 „ tériel , il est démontré en toute ri-  
 „ gueur philosophique que le sentiment  
 „ intérieur est inhérent à chaque por-  
 „ tion d'un tel système prise séparé-  
 „ ment , comme au tout-ensemble. Sup-  
 „ poser qu'aucune faculté ou qualité de  
 „ ce genre résulte des différentes par-  
 „ ties qui composent le tout , c'est une  
 „ contradiction directe & manifeste.  
 „ C'est supposer un composé sans par-  
 „ ties , un effet sans cause. Ou bien il  
 „ faut prétendre que Dieu , par sa puis-  
 „ sance infinie , tire cette faculté du  
 „ néant & la met dans un sujet où il la  
 „ fait exister sans qu'elle lui soit inhé-  
 „ rente , quoiqu'en même temps on sup-  
 „ pose qu'elle lui appartient en pro-  
 „ pre.”

Avant que de répondre directement à  
 Mr. Clarke , il est à propos de fixer la

signification précise de quelques mots décisifs dans la question présente. Il s'agit de savoir si un système de matière peut avoir la faculté de penser, ou un sentiment intérieur individuel, soit à titre de modification naturelle, soit comme une vertu que Dieu ajoute à un tel arrangement de parties matérielles. Il paroît évident par cet énoncé même que par la faculté de penser, on n'entend pas ici la seule capacité d'avoir une pensée ou une autre, mais la pensée actuelle; autrement le Dr. Clarke ne pourroit pas employer le terme de *sentiment intérieur individuel* comme synonyme, pour désigner la faculté de penser. Car le sentiment est l'acte de la faculté & non la simple faculté.

Le mot *individuel*, appliqué à une faculté, doit désigner la simple faculté sans aucune détermination, soit que cette faculté procède d'un être individuel, ou d'une substance actuellement divisée ou divisible. Si une faculté individuelle signifie une propriété inhérente à un être individuel, si l'on suppose que le sentiment intérieur est une propriété individuelle de cette espèce, & que la question soit de savoir si le sentiment intérieur, ou une faculté individuelle peut

réfider dans un systême de matiere, c'est-à-dire dans un être qui n'est point individuel ; il n'y a plus de dispute : la supposition décide la question. Dans une telle hypothese, la matiere ne peut pas penser. Dès que l'on suppose la matiere composée de parties, & la faculté de penser ou le sentiment intérieur une propriété individuelle qui ne peut réfider dans une substance composée de parties, il est inutile de demander si la matiere peut avoir la faculté de penser. C'est comme si l'on demandoit si ce qui ne peut pas penser peut penser. Est-ce-là un question à faire ? Je ne prétends pas empêcher Mr. Clarke de soutenir que la faculté de penser ou le sentiment intérieur est une propriété qui ne peut réfider que dans un être individuel. Il peut, en toute liberté, agiter cette question tant qu'il voudra, & je serai charmé de recevoir d'un savant aussi distingué des lumieres sur la nature de la pensée. Tout ce que je lui demande c'est de ne pas supposer que la pensée soit une faculté individuelle au sens propre de la question présente, avant que de l'avoir prouvé ; c'est-à-dire une faculté qui ne puisse réfider dans une substance composée de parties ; & quand il l'aura prouvé je con-

viendrai qu'un système de matière est incapable de penser, & conséquemment que le principe qui pense est une substance immatérielle. Mais supposer n'est pas prouver.

Après ces observations préliminaires, je passe à une réponse directe.

1°. Cette belle division des qualités ou facultés en trois classes, est ce qu'on appelle dans l'école, *argumentum ad ignorantiam*. En distinguant les propriétés ou facultés de la matière en trois espèces, en montrant que les deux dernières espèces portent improprement le nom de propriétés ou facultés, Mr. Clarke suppose que le corps n'a & ne peut avoir que des qualités d'une seule espèce, telle que la grandeur & le mouvement qui sont des sommes ou des agrégats des mêmes qualités qui résident dans chacune de ses parties. Cela vout dire seulement qu'il ne connoît dans la matière que des qualités de l'espèce de la grandeur & du mouvement qui sont des assemblages, des résultats des qualités semblables que possède en petit chaque particule matérielle. En conclurre que la matière ne peut pas avoir des qualités d'un autre genre, c'est une conclusion purement gratuite. Ce que nous voyons, ce que

nous savons ne conclut rien contre la possibilité de ce que nous ne voyons & ne savons pas. Si Mr. Clarke avoit prouvé, comme il se l'étoit proposé, qu'un système de matiere ne peut point avoir de qualités qui ne soient la somme ou l'aggrégat des qualités semblables inhérentes aux moindres particules matérielles, alors il auroit été en droit de conclurre que si le sentiment intérieur étoit réellement inhérent à un système quelconque de matiere, il ne pourroit être que la somme ou le résultat des sentimens intérieurs de ses différentes parties. Tant qu'on ne prouvera pas que les facultés des corps ou systèmes de matiere ne peuvent être autre chose que des sommes ou aggrégats des propriétés particulières à leurs élémens, on pourra toujours supposer que les particules différentes de la matiere ont ou peuvent avoir des propriétés différentes qui leur sont inhérentes, ou qu'elles tiennent, comme une addition arbitraire, de la puissance infinie de Dieu; que l'action ou la faculté réduite en acte, qui résultera de leur union en un seul système, sera d'une espece différente des propriétés particulières à chaque partie du composé considérée séparément, & qu'ainsi

loin d'être la somme ou l'aggrégat de plusieurs facultés semblables, elle sera au contraire le résultat d'un certain nombre de propriétés de différente espece. Ainsi Mr. Clarke doit prouver que le sentiment intérieur n'est pas un acte, ou une faculté actuelle qui résulte de l'union de différentes especes de facultés; ou il doit renoncer à démontrer que la matiere soit incapable de penser parce qu'elle est divisible à l'infini, ou actuellement divisée en une infinité de parties. En effet, dans la supposition que différentes parties d'un seul systême de matiere ont des facultés d'une espece différente, & tant qu'il n'est pas prouvé que le sentiment intérieur soit une faculté individuelle dans le sens propre, c'est-à-dire, une faculté qui ne sauroit appartenir à un être divisible ou divisé, quelle raison a-t-on de prétendre que si le sentiment intérieur est inhérent à un systême de matiere, il est la somme ou le résultat des sentimens intérieurs inhérens à ses différentes parties? Au contraire, si le sentiment intérieur appartient au tout-ensemble, les différentes parties du composé contribueront à le former, sans qu'aucune le possède: il ne sera donc pas la somme de plusieurs sentimens inté-

térieur semblables, mais le produit d'un certain nombre de propriétés d'une autre espece. Voilà comme s'évanouissent les difficultés de Mr. Clarke, fondées sur la divisibilité & la division actuelle de la matiere en particules distinctes. On pourra supposer, sans contradiction, dans un tout une faculté qui ne résidera point dans les diverses parties dont il sera composé; comme il est aisé de concevoir qu'une montre n'est pas la même chose que chacune des pieces qui la forment. La propriété qui résulte de différentes propriétés qui concourent en un seul système n'appartient en propre à aucune partie de ce système considérée en elle-même; elle n'est pas non plus de la même espece que les propriétés singulieres de chaque partie isolée, mais elle en est le produit. Je ne suppose point un tout sans parties: je suppose seulement que le tout est différent de ses parties, ce qui est évident. Un particulier dans la société civile n'est qu'un individu considéré en lui-même: il n'est point le corps politique, il contribue à le composer; le corps politique résulte de la réunion & du concours de plusieurs hommes d'un caractère, d'un génie, & d'un état très-différent. Je ne suppose point

C

aussi un effet sans cause; puisque les diverses propriétés de chaque partie d'un système de matière, unies ensemble pour former une seule faculté & concourir ensemble à une seule opération, sont la cause efficiente de la faculté du système total, faculté qui n'existoit point dans chaque partie considérée séparément. On peut ainsi concevoir que les différentes parties dont la réunion forme le cerveau avoient avant leur assemblage, la faculté de contribuer à l'acte que nous appellons *pensée*, quoiqu'elles n'eussent point de pensée ou de sentiment intérieur; tout comme les parties d'une fleur séparées les unes des autres, & déguisées sous une autre forme, n'ont point la faculté de produire en nous cette douce sensation d'odeur qu'elles nous causent lorsqu'elles se trouvent réunies & combinées sous une telle forme.

2°. J'ai supposé jusqu'ici que les différentes parties matérielles d'un même système avoient des propriétés essentiellement différentes les unes des autres. Je ne tiens point à cette différence, & je conviendrai, si l'on veut, que toute la matière est parfaitement homogène, que chacune de ses parties a les mêmes propriétés que toutes les autres; qu'en

prenant tout le monde matériel ensemble , chaque particule est également propre à entrer dans quelque composé que ce soit , & de concourir avec telle autre particule à toutes les facultés actuelles de la matiere. Mais si ces facultés actuelles n'existent qu'en vertu de telles combinaisons particulieres , & qu'il faille que les parties matérielles du système où elles résident reçoivent telle disposition par le mouvement , pour que ces facultés puissent s'exercer ; il s'en suivra également que les facultés du système total ne sont point la somme de plusieurs facultés partielles semblables , mais qu'elles résultent au contraire de la réunion d'un certain nombre de propriétés d'une autre espece , parce que , comme chaque partie a la même propriété dans des circonstances semblables , elle a aussi une propriété différente dans une position & une combinaison différentes. J'aime mieux admettre cette homogénéité des élémens de la matiere , que de leur supposer des différences spécifiques & essentielles qui fondent des facultés réellement différentes. Nous voyons la matiere changer continuellement de forme , & par ce changement un corps devenir tout autre corps. Les

mêmes parties matérielles deviennent avec le temps fumier, terre, herbe, bled, bœuf, cheval, homme, &c. & elles ont diverses propriétés dans ces systèmes différens. Une autre vérité de fait, du moins elle me semble telle, c'est que la matière qui dans l'œuf couvé constitue l'embrion, reçoit par l'incubation certaine disposition organique qui la rend capable de sensation, sans qu'elle ait besoin d'une âme immatérielle & immortelle pour sentir. Il me paroît qu'une telle âme n'est pas plus nécessaire au système matériel pour lui donner la faculté de sentir le froid, le chaud, le rouge, le bleu, le jaune, &c. qu'elle n'est nécessaire aux plantes pour qu'elles exercent la faculté végétative, ou aux corps de ce monde sublunaire pour graviter les uns sur les autres. Les faiseurs de systèmes n'en conviendront pas; mais ils ont un intérêt qui leur est plus cher que la vérité, celui de faire valoir leurs hypothèses.

3°. Mr. Clarke n'a pas fait une énumération juste & complète de toutes les facultés de la matière. Pour mieux comprendre combien sa division est défectueuse, considérons ce qu'on entend par *faculté* dans la question que nous

agitions. C'est, si je ne me trompe, la capacité actuelle d'opérer ou de souffrir un changement, d'agir ou d'être le sujet passif d'une action. D'après cette définition, il s'agit de savoir si dans un système quelconque de matière, toute capacité actuelle d'opérer ou de souffrir un changement, d'agir ou d'être le sujet passif d'une action, est la somme ou l'aggrégat de plusieurs capacités du même genre. Or ce qui prouve incontestablement qu'il y a dans les corps des capacités actuelles d'opérer ou de souffrir un changement, qui ne soit point la somme ou l'aggrégat d'autres capacités semblables, c'est que la grandeur & le mouvement ne suffisent pas au corps pour qu'il puisse opérer ou recevoir du changement, la texture des parties lui est également nécessaire. La texture d'un œil, d'une oreille, ou de telle autre partie de l'homme est différente de celle des autres corps animés, & elle est encore différente des autres parties du même corps; & c'est de cette texture, aussi bien que de sa grandeur & de son mouvement, que la matière qui compose l'œil, tire la faculté d'opérer ou de recevoir du changement, d'agir ou d'être le sujet passif d'une action. Cette faculté dépend tel-

lement de l'organisation particulière de l'œil, que s'il survient la moindre altération dans quelque partie de l'œil, l'organisation en étant dérangée, la faculté cesse, il ne peut plus ni recevoir l'impression des objets extérieurs, ni contribuer à l'acte de la vision. Si donc les facultés d'un système quelconque de matière cessent par le moindre dérangement d'une de ses parties, il est évident qu'elles ne sont point dans lui des qualités du même ordre que la grandeur & le mouvement : car qu'on change & qu'on divise ces parties tant que l'on voudra, elles auront toujours de la grandeur, & elles seront susceptibles de mouvement ; au-lieu qu'en séparant ou en changeant une seule partie de l'œil, vous détruisez la faculté de la vue & l'acte de la vision.

4°. J'ai dit : „ Le défaut de l'argument de Mr. Clarke consiste en ce „ qu'il entend par faculté individuelle, „ une propriété qui ne peut appartenir „ qu'à un être individuel. C'est-là sup- „ poser ce qui est en question, savoir si „ la faculté de penser est une propriété „ de cette espèce. Notre docteur ne „ dit pas un mot qui tende à prouver „ cette assertion ; & il a bien raison : car

„ pour le prouver, il faudroit connoître  
 „ parfaitement la nature de la pensée.  
 „ Nous pouvons, à la vérité, distinguer  
 „ plusieurs especes de pensées les unes  
 „ des autres. Mais la pensée est-elle  
 „ une opération qui ne puisse procéder  
 „ que d'un être individuel? Ou bien  
 „ peut-elle résider dans un être compo-  
 „ sé de parties actuellement séparées &  
 „ distinctes? C'est ce que nous ignore-  
 „ rons jusqu'à ce qu'on en donne une  
 „ meilleure preuve que celle du Dr.  
 „ Clarke. Il ne suffit pas d'appeller la  
 „ faculté de penser une propriété indi-  
 „ viduelle pour démontrer qu'elle ap-  
 „ partient en propre à un être indivi-  
 „ duel, à l'exclusion de tout autre."

Pour mieux faire sentir l'insuffisance du  
 raisonnement de Mr. Clarke, j'observé  
 qu'il s'étoit proposé de démontrer que  
 la faculté de penser, ou le sentiment in-  
 térieur, ne peut pas résider dans un sys-  
 tème de matiere, & de le démontrer par  
 la seule considération du sentiment inté-  
 rieur. Voici le précis de sa démonstra-  
 tion : „ La matiere est une substance  
 „ composée de parties toujours séparées  
 „ & distinctes; le sentiment intérieur est  
 „ une faculté individuelle : une faculté  
 „ individuelle ne peut pas résider dans

„ une substance composée de parties  
 „ actuellement séparées & distinctes ,  
 „ qu'elle ne réside pareillement dans  
 „ toutes les parties de cette substance ;  
 „ & si elle résidoit dans chaque partie ,  
 „ il y auroit autant de facultés ou de  
 „ sentimens intérieurs que de parties ,  
 „ de sorte que le sentiment intérieur  
 „ seroit en même temps individuel &  
 „ multiple , ce qui ne peut pas être.  
 „ Donc une faculté individuelle ne peut  
 „ pas être inhérente à une substance ma-  
 „ térielle : donc un systême de matiere  
 „ ne peut pas avoir la faculté de pen-  
 „ ser.” Telle est la force du raisonne-  
 „ ment de Mr. Clarke , sur quoi je ferai  
 „ les remarques suivantes.

D'abord , l'idée que nous attachons  
 au mot *matiere* , dans la dispute présen-  
 te , désigne un être solide composé de  
 parties actuellement séparées & dis-  
 tinctes.

Ensuite , dire que le sentiment inté-  
 rieur est une faculté individuelle , com-  
 me le disent tant de métaphysiciens , c'est  
 uniquement lui donner un autre nom ,  
 sans expliquer ce que c'est que le senti-  
 ment intérieur , ni en quoi il consiste.  
 C'est pourtant-là ce qu'il faudroit faire  
 pour démontrer par sa nature , qu'il ne

fauroit exister dans un être composé de parties actuellement séparées & distinctes. Si quelqu'un disoit que le sentiment intérieur est une qualité qui suppose que l'être où elle se trouve, n'est point composé de parties distinctes, pour rendre la vérité de cette assertion évidente, il faudroit qu'il prouvât que ces deux qualités, avoir un sentiment intérieur, & être composé de parties distinctes, sont des propriétés, facultés, ou affections incompatibles, & ne peuvent pas coexister ensemble dans un même sujet; & pour démontrer leur incompatibilité, il ne suffiroit pas de donner au sentiment intérieur un autre nom arbitraire; il faudroit en expliquer la nature & l'essence & faire voir que cette essence répugne à celle d'une substance composée de parties distinctes. Ce seroit le seul moyen de donner à sa preuve l'évidence qu'elle doit avoir pour entraîner notre assentiment. Car si un autre philosophe entreprenoit de me prouver que le sentiment intérieur ne peut appartenir qu'à un système de matière, & que pour le démontrer il me dît que le sentiment intérieur est une opération purement organique; je le prierois de m'expliquer en quoi consiste

#### 42. LETTRE à DODWELL, SUR

le sentiment intérieur ou la pensée, afin de me mettre en état de connoître si c'est une opération purement organique, comme il le prétend, ou s'il se trompe. Tant qu'il me dit seulement que la pensée est une opération organique, mon esprit reste en suspens, la lumière me manque pour juger de la vérité ou de la fausseté de cette assertion, parce que j'ignore en quoi consiste l'essence de la pensée: il suppose que la matière seule pense, mais il ne le prouve pas. Telle est l'insuffisance du raisonnement de Mr. Clarke. Il se propose de prouver que la matière ne peut pas penser; & au lieu de le prouver, il le suppose.

Pour démontrer par le seul sentiment intérieur, que la matière ne peut pas penser, Mr. Clarke ne devoit pas se contenter de dire que la faculté de penser est une faculté individuelle, c'est-à-dire une faculté qui ne sauroit résider que dans un être individuel, ou non composé. Il devoit le prouver par l'essence de la pensée: car cette proposition n'est point évidente par elle-même, elle demande à être démontrée. Autrement elle laisse l'esprit dans le doute, sans opérer le moindre degré de conviction.

„ La matière est une substance tou-

„ jours composée de parties actuellement  
 „ séparées & distinctes ; le sentiment  
 „ intérieur , ou la pensée , ne peut pas  
 „ se trouver dans une substance toujours  
 „ composée de parties actuellement sé-  
 „ parées & distinctes : donc le sentiment  
 „ intérieur ou la pensée ne peut pas se  
 „ trouver dans la matière : donc la ma-  
 „ tière ne peut pas penser.” Ce raison-  
 nement n'est rien moins que convain-  
 cant. On demande la preuve de la se-  
 conde proposition , savoir que le senti-  
 ment intérieur , ou la pensée , ne peut  
 pas résider dans un sujet composé de par-  
 ties actuellement séparées & distinctes.  
 Et quelle preuve en donne Mr. Clarke ?  
 Il dit que „ le sentiment intérieur , ou  
 „ la faculté de penser , est une faculté  
 „ individuelle , & qu'une faculté indi-  
 „ viduelle ne sauroit se trouver dans un  
 „ sujet composé de parties actuellement  
 „ séparées & distinctes”. Voilà tout :  
 n'est-ce pas-là rester au milieu de sa dé-  
 monstration , ou plutôt s'arrêter à l'en-  
 droit le plus décisif ? Il devoit poursui-  
 vre & prouver l'individualité de la fa-  
 culté de penser , faire voir comment &  
 pourquoi elle ne peut résider dans une  
 substance composée de parties , expli-  
 quer clairement ce que c'est que la pen-

44 LETTRE à DODWELL, SUR  
sée, & tirer de son essence des raisons  
qui fissent comprendre qu'elle ne peut  
s'allier en un même sujet, avec la distinc-  
tion des parties.

Après avoir exposé l'insuffisance du raisonnement de Mr. Clarke, tel qu'il est dans sa Lettre à Mr. Dodwell que j'avois sous les yeux lorsque je pris la liberté d'y faire quelques objections, & dans laquelle ce savant Théologien suppose évidemment ce qui est en question, je relis sa Défense, & je cherche ce qu'il y allegue pour démontrer que la faculté de penser est une propriété qui ne peut appartenir qu'à un sujet individuel. Voici tout ce que je trouve à ce propos: „ Toute qualité ou faculté qui „ est ou qui peut être inhérente à un „ systême quelconque de matiere n'est „ que la somme ou l'aggrégat des quali- „ tés ou facultés de la même espece in- „ hérentes à chaque partie du compo- „ sé . . . . de sorte que si la pensée pou- „ voit être une faculté inhérente à un „ systême de matiere, elle seroit néces- „ sairement la somme ou le résultat des „ pensées des diverses parties, . . ce qui „ est évidemment absurde.” Quoique cela ne prouve pas que la faculté de penser soit une faculté individuelle au

sens de Mr. Clarke , cependant en supposant que toutes les qualités ou facultés de la matiere ne sont autre chose que des sommes ou aggrégats de qualités ou facultés partielles du même genre , il en conclut que le sentiment intérieur , ou la pensée qui , comme il l'a supposé dans son premier argument , n'est point une qualité de cette espece , mais une faculté individuelle , ne peut pas appartenir à la matiere. Cette façon de raisonner s'appelle accumuler des suppositions , & non assembler des preuves. Il restoit d'abord à prouver que la pensée étoit une qualité individuelle , c'est-à-dire une qualité qui ne pouvoit pas résider dans une substance composée de parties. Mr. Clarke s'impose aujourd'hui une nouvelle tâche , savoir de prouver encore que toutes les qualités ou facultés inhérentes à la matiere ne sauroient être autre chose que des sommes ou des aggrégats de qualités ou facultés partielles du même genre ; mais il ne remplit ni l'une ni l'autre.

5°. Avant que de passer outre , je vais répondre en peu de mots à deux ou trois petits articles de la Défense de Mr. Clarke , qui n'ont pas une connexion es-

sentielle avec la question présente, & qu'il est à propos néanmoins de ne pas négliger entièrement.

Mr. Clarke m'accuse d'avoir dit que l'odeur étoit dans la rose; & je dis au contraire que la rose est un système de matière „ composé de plusieurs parties „ dont chacune prise séparément n'a „ point la faculté de produire cette sen- „ sation agréable qu'elles causent lors- „ qu'elles sont unies ensemble.” Il étoit donc inutile que notre Docteur fit un effort de philosophie pour me démontrer la méprise grossière & populaire de ceux qui mettent l'odeur dans les corps qui l'excitent, à moi qui suis du même sentiment que lui sur ce point. Je ne connois personne qui soit plus en état d'instruire les autres, que Mr. Clarke, & je voudrois de grand cœur, pour ma propre instruction qu'il eût choisi un sujet sur lequel nous fussions d'un sentiment différent. Alors, je l'aurois écouté avec docilité & sans prévention: j'aurois vu sans chagrin mon opinion détruite; mieux il l'auroit combattue, plus j'aurois eu de satisfaction à me voir si ingénieusement réfuté, ou même si pleinement convaincu. Mais Mr. Clarke a-t-il

bonne grace à tirer avantage d'une ignorance qu'il me suppose gratuitement? Et devoit-il, pour montrer avec succès l'étendue de son savoir, feindre que j'ignorois les premiers principes de la physique?

Mr. Clarke dit que les propriétés de la rose ne sont autre chose qu'un nombre de mouvemens ou de formes similaires; proposition qui renferme deux choses à prouver : 1°. que la forme & le mouvement des parties d'une rose produisent seuls ou sont la seule cause externe de la sensation qu'elle occasionne; 2°. que ces mouvemens & ces formes sont parfaitement similaires.

Mr. Clarke dit que la pesanteur est l'effet de l'action continue & régulière de quelque autre être sur la matière. Il ne pense donc pas que la matière pèse ou grave en vertu d'une propriété dont Dieu l'ait doué dès le commencement, & aux loix de laquelle il la livre à présent. Cependant il n'est pas plus inconcevable que la matière se meuve ou agisse en vertu d'une propriété originelle, qu'il ne l'est qu'elle ait été mise en mouvement par un être immatériel, & qu'elle y persévère.

II. J'ai dit : „ Il suffit à un sujet quel-  
„ conque d'être une substance indivi-

„ duelle pour être capable de recevoir  
 „ la faculté de penser, soit à titre d'ap-  
 „ panage naturel, soit comme un pré-  
 „ sent de la libéralité de Dieu. Mr. Clarke le suppose. Il suppose de plus que  
 „ la matiere consiste en une multitude  
 „ de parties actuellement séparées &  
 „ distinctes. Il est vrai qu'il la croit  
 „ aussi divisible, ce qui m'étonne; car,  
 „ ce qui est actuellement divisé en par-  
 „ ties séparées & distinctes n'est plus  
 „ divisible. Quoi qu'il en soit, tenons-  
 „ nous - en aux deux premières supposi-  
 „ tions qui servent de base à l'argument  
 „ de cet habile métaphysicien, & voyons  
 „ si elles ne le meneront pas à une con-  
 „ clusion contraire à celle qu'il en tire.  
 „ Tout sujet individuel peut avoir la fa-  
 „ culté de penser : la matiere est com-  
 „ posée de parties séparées & distinctes.  
 „ Or chaque partie de la matiere sépa-  
 „ rée & distincte est un être individuel :  
 „ car qu'est-ce que l'individualité, si  
 „ non ce qui sépare ou distingue un être  
 „ de tous les autres? Donc chaque par-  
 „ tie de matiere peut être un principe  
 „ pensant, ou avoir un sentiment inté-  
 „ rieur individuel. Mr. Clarke se trou-  
 „ ve ainsi forcé par son propre raisonne-  
 „ ment, à reconnoître que l'ame qui  
 „ pen-

„ pense, ou qui a un sentiment intérieur  
 „ individuel ; peut être une substance  
 „ matérielle.”

Qu'est-ce que l'on répond à cette objection ? On dit „ que quand même on  
 „ supposeroit que chaque particule de  
 „ matiere est un être individuel, c'est-  
 „ à-dire un atôme indivisible, il ne s'en-  
 „ suivroit pas que chaque particule ma-  
 „ térielle fût capable de penser ; car  
 „ quoique la divisibilité d'un sujet le  
 „ rende incapable d'avoir aucune facul-  
 „ té individuelle, telle que la faculté de  
 „ penser, il ne s'ensuit pas que tout ce  
 „ qui est indivisible soit propre à rece-  
 „ voir la faculté de penser.” J'aurois  
 donc eu tort de dire que, suivant Mr.  
 Clarke, il suffit à un sujet quelconque  
 d'être une substance individuelle pour  
 être capable de recevoir la faculté de pen-  
 ser. Voyons si j'ai mal compris Mr.  
 Clarke, ou si c'est lui qui se contredit.

1<sup>o</sup>. Si l'individualité, ou l'indivisibilité  
 est la seule condition requise, suivant le  
 raisonnement de notre Docteur, pour  
 qu'un sujet quelconque puisse avoir la  
 faculté de penser, il s'ensuivra certaine-  
 ment que tout ce qui est divisible ne sau-  
 roit penser, & de plus que tout ce qui  
 est indivisible peut penser ; à moins que

D

Mr. Clarke, corrigeant son premier argument, n'y ajoute de nouvelles considérations qui prouvent qu'il ne suffit pas à un sujet d'être une substance individuelle pour être propre à recevoir la faculté de penser. Mais jusques ici, il n'a pas exigé d'autre condition que l'individualité, pour rendre un sujet capable de penser. Car pourquoi, selon lui, la matiere ne peut-elle pas penser? C'est, dit-il, que la faculté de penser est une propriété individuelle, qui ne peut résider que dans un être individuel, & que la matiere n'est pas un sujet individuel. Voilà le seul empêchement dont il fasse mention. Quoique la divisibilité, ou le défaut d'individualité rende un sujet incapable de penser, il ne s'ensuit pas en général que tout être indivisible soit, pour cela seul, capable de penser; cela fuit pourtant du raisonnement de Mr. Clarke, tel qu'il est dans sa Lettre à Mr. Dodwell. Il ne sauroit en disconvenir. Il aura beau interpréter, étendre, & développer son premier argument, il ne m'y fera jamais appercevoir un seul principe qui m'empêche d'en inférer légitimement que tout être individuel, soit matériel ou immatériel, est un sujet convenable pour la pensée.

Mr. Clarke dit aujourd'hui que,, quoique  
 „ la distinction des parties, ou le défaut  
 „ d'individualité soit la seule raison qu'il  
 „ ait alléguée de l'incapacité de penser  
 „ qu'il attribue à la matiere, on ne doit  
 „ pourtant pas dire que la seule chose  
 „ requise dans un sujet quelconque pour  
 „ devenir capable de penser, soit d'être  
 „ une substance individuelle." Pourquoi  
 donc Mr. Clarke n'en a-t-il point exigé  
 d'autre condition? Il convient qu'en re-  
 gardant l'individualité comme la seule  
 condition requise pour rendre un sujet  
 capable de penser, tout être individuel,  
 matériel ou immatériel, peut devenir un  
 sujet propre à penser. Mais peut-il nier  
 que son raisonnement ne me porte natu-  
 rellement à regarder l'individualité com-  
 me la seule condition requise pour que  
 la matiere puisse recevoir la faculté de  
 penser? Et s'il le nie, qu'il me montre  
 la différence qu'il y a entre dire *la matie-  
 re ne peut pas penser parce qu'elle n'est pas  
 un sujet individuel, ou la matiere pourroit  
 penser si elle étoit un sujet individuel.* Le  
 défaut d'individualité n'est-il pas dans  
 ces deux propositions, le *seul obstacle* qui  
 empêche la matiere de penser, ou autre-  
 ment, la *seule raison* de son incapacité à  
 cet égard?

2<sup>o</sup>. Si j'avois inféré de l'argument de Mr. Clarke, que tout ce qui est indivisible ou individuel est par cela seul capable de penser; je ne vois pas comment cet habile Métaphysicien pourroit tirer des seuls principes qu'il a employés, quelque considération propre à faire voir qu'un être matériel individuel n'est pas capable de penser. Et s'il ne le peut pas, il s'ensuit donc qu'en général tout être indivisible ou individuel est par cela seul capable de penser.

Mais Mr. Clarke nie la supposition sur laquelle cette objection est fondée: il nie qu'aucune particule de la matière soit réellement indivisible. Ainsi je ne dois plus raisonner sur cette hypothèse. Je croyois pourtant raisonner dans les principes de Mr. Clarke, puisqu'il dit que la matière consiste dans une multitude de parties actuellement séparées & distinctes. Il me sembloit qu'il falloit des êtres simples pour former des composés; & je pensois que Mr. Clarke donnoit le nom de parties à ces êtres simples qui composent les corps. Il paroît à-présent qu'il n'admet dans la matière que des parties improprement dites, c'est-à-dire des parties apparentes, mais qui ne

sont pas réellement telles. Ainsi mon objection tombe sans effet; je n'en regrette pas la perte.

III. J'ai accordé à Mr. Clarke tout ce qu'il pouvoit desirer. „ Supposons,  
 „ ai-je dit, que ce savant Théologien a  
 „ prouvé que le sentiment intérieur ne  
 „ sauroit se trouver que dans un être  
 „ individuel, & que de plus cet être  
 „ individuel doit être une substance im-  
 „ matérielle; il n'a pas prouvé pour ce-  
 „ la que l'ame soit naturellement im-  
 „ mortelle, de sorte que tous ses beaux  
 „ & longs raisonnemens en faveur de  
 „ l'immatérialité de l'ame sont en pure  
 „ perte pour l'objet principal qui est  
 „ son Immortalité naturelle. L'ame é-  
 „ tant supposée un principe immatériel  
 „ pensant, pour démontrer son Immor-  
 „ talité naturelle, il faut prouver qu'un  
 „ principe immatériel pensant est natu-  
 „ rellement immortel; & pour démon-  
 „ trer ce dernier point, il faut faire  
 „ voir qu'il y a une connexion néces-  
 „ saire entre être immatériel & penser.  
 „ Cependant nous avons bien des rai-  
 „ sons de croire que la pensée est une  
 „ action qui ne commence qu'un certain  
 „ temps après l'existence de son sujet  
 „ d'inhérence, & qu'elle peut périr ou

„ cesser, sans que son sujet cesse d'être.  
 „ Ainsi l'on ne prouve pas mieux l'Im-  
 „ mortalité naturelle de l'ame par son  
 „ Immatérialité, qu'on ne prouve l'Im-  
 „ mortalité naturelle des corps humains  
 „ qui sont dans le tombeau, en faisant  
 „ voir que la matiere ne peut périr que  
 „ par l'anéantissement. Dans ce dernier  
 „ cas, nous n'avons point de preuves  
 „ qui nous forcent à croire que les par-  
 „ ties du corps doivent nécessairement  
 „ continuer d'exister ensemble ; dans  
 „ l'autre cas, nous manquons aussi de  
 „ preuves suffisantes pour faire voir que  
 „ la pensée soit une propriété inséparable  
 „ de l'être immatériel. Quel avantage  
 „ la morale & la Religion peuvent-elles  
 „ donc tirer de tous les raisonnemens  
 „ que l'on fait sur cette matiere ? Si  
 „ nous n'avons pas d'autre assurance  
 „ d'une vie future, ou autrement d'un  
 „ état futur de perception après cette  
 „ vie, que celle qu'on peut tirer de la  
 „ prétendue démonstration de l'Immor-  
 „ talité naturelle de l'ame, nous n'en  
 „ avons aucune. Si elle est nulle, quel-  
 „ le influence peut-elle avoir sur nos  
 „ mœurs & nos actions dans l'écono-  
 „ mie présente ?”

Mr. Clarke répond à cela, qu'il n'y a

„ point de puissance naturelle capable  
 „ d'agir sur les qualités & les modes  
 „ d'un être indivisible. Car, dit-il, tou-  
 „ tes les qualités réelles & inhérentes  
 „ d'une substance quelconque sont ou  
 „ des modifications de la substance mê-  
 „ me, ou des propriétés que Dieu ajou-  
 „ te à la substance en vertu de son pou-  
 „ voir sur tous les êtres créés. Or il  
 „ n'y a point de puissance naturelle ca-  
 „ pable d'agir sur les qualités inhéren-  
 „ tes ou ajoutées à un être indivisible ;  
 „ car si elle agissoit sur elles, ce ne se-  
 „ roit qu'en produisant quelque change-  
 „ ment dans la substance même de cet  
 „ être, c'est-à-dire dans la disposition  
 „ de ses parties : ce qui ne peut pas ar-  
 „ river, puisqu'un être indivisible n'a  
 „ point de parties."

1°. J'observe en premier lieu que cet-  
 te réponse ne s'accorde point avec le  
 fait, ou que même elle suppose l'ame  
 matérielle & divisible. Nous savons par  
 expérience que l'ame, ou l'être qui pen-  
 se, subit divers changemens ou altéra-  
 tions. L'ame non-seulement éprouve  
 diverses passions, comme de chagrin,  
 d'amour &c. ; ce sont des modifications  
 qui ne durent qu'un temps. L'ame a  
 encore d'autres qualités ou propriétés,

comme de voir & d'entendre, qui cessent par la mauvaise disposition des organes appropriés à telles opérations de l'ame. De plus, il ne paroît pas que l'ame pense dans le sommeil. Comment Mr. Clarke accordera-t-il cette succession de diverses passions dans l'ame, l'interruption de certaines qualités ou facultés, & même la cessation totale de la pensée, avec son principe „ qu'il n'y a „ point de puissance naturelle qui puisse „ agir sur les qualités & les modes d'un „ être indivisible, ni y produire le „ moindre changement? ” Je lui promets bien de rendre raison de ce phénomène psychologique, & de faire voir comment un être immatériel peut cesser de penser par l'impression d'une puissance naturelle. Mais s'il nie qu'un être immatériel puisse recevoir aucune impression d'une puissance naturelle, ne dois-je pas en conclure que notre ame qui, par l'expérience, est soumise à l'action de plusieurs puissances naturelles dont elle ressent l'influence, est un être matériel?

2°. On entend ici par puissances naturelles les êtres matériels ou immatériels créés, & leurs diverses influences & actions les uns sur les autres. Or jus-

qu'à ce que Mr. Clarke ait une idée complète de ces deux fortes d'êtres, & des influences & actions diverses qu'ils exercent les uns sur les autres, il lui est impossible de décider en quoi consiste & jusqu'où s'étend l'action de l'un sur les facultés & les opérations d'un autre. En supposant qu'il y a des êtres dans le monde qui pensent, & dont la substance ne m'est pas mieux connue que sous l'idée d'une substance qui ne sauroit être divisée par aucune puissance naturelle; je ne comprends pas comment ces êtres indivisibles pensent, ni comment ils peuvent exercer d'autres facultés, ni même quelles sont les qualités ou facultés qu'ils ont. Je ne connois donc pas toutes les facultés des êtres soit matériels soit immatériels, ni leur manière d'opérer. Sur quoi donc puis-je déterminer comment ce dont je n'ai point d'idée affecte l'action ou la faculté d'un autre être dont je n'ai point non plus d'idée, comment cette faculté s'exerce, comment elle réside dans son sujet, en un mot en quoi consiste son essence?

3°. Mr. Clarke dit „ qu'il n'y a point „ de puissance naturelle capable d'agir „ sur les qualités inhérentes ni sur les „ modes d'un être indivisible, parce

38 LETTRE à DODWELL, SUR

„ que, si elle agissoit sur ces qualités ou  
„ modes, ce ne seroit qu'en produisant  
„ quelque changement dans la substan-  
„ ce même de cet être, c'est-à-dire  
„ dans la disposition de ses parties, &  
„ que cela ne peut pas arriver à l'égard  
„ d'un être qui n'a point de parties.”  
Je demande à Mr. Clarke si Dieu ne  
peut pas détruire un mode ou une qua-  
lité d'un être immatériel, sans produire  
aucun autre changement dans la sub-  
stance même de cet être. S'il convient  
que Dieu le peut, alors il n'y a point  
de répugnance dans la nature de la cho-  
se, qu'un mode, ou une qualité, puisse  
être détruit sans qu'il arrive aucun au-  
tre changement à la disposition des par-  
ties de la substance qui sert de sujet à  
ce mode ou à cette qualité. Si Mr.  
Clarke dit que Dieu peut détruire un  
mode ou une qualité d'un être immaté-  
riel, sans produire aucun autre change-  
ment dans la substance de cet être, mais  
qu'il n'y a point de créature qui puisse  
la même chose, quelque vertu ou pou-  
voir qu'elle reçoive de Dieu; je le prie-  
rai alors de vouloir bien tirer de ses  
principes un argument qui prouve qu'u-  
ne créature ne peut pas agir sur les qua-  
lités ni sur les modes d'un être imma-

## L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME. 59

tériel, sans produire quelque changement dans sa substance, & qui ne démontre pas aussi légitimement que Dieu même ne le peut pas à moins qu'il n'annéantisse le sujet de ces modes ou qualités. Si l'indivisibilité d'un être immatériel fait que ses qualités ne peuvent cesser par l'action des êtres créés sur lui, elle doit de même empêcher que Dieu puisse faire cesser simplement les qualités de l'être immatériel & indivisible. Car suivant Mr. Clarke, Dieu ne peut pas plus produire du changement dans les parties d'une substance immatérielle, qu'aucune créature. Mr. Clarke niera peut-être que Dieu puisse détruire un mode ou une qualité d'un être immatériel, sans causer quelque changement dans la substance de cet être. Et je répondrai que si Dieu peut causer quelque changement dans les parties de la substance de cet être en détruisant une faculté ou qualité qu'il y avoit ajoutée, cette substance immatérielle est aussi réellement divisible par la puissance de Dieu, qu'aucun être matériel. Ainsi tous les raisonnemens par lesquels notre habile Théologien s'efforce de prouver que la matière est incapable de penser, se tournent contre lui : car le change-

ment de parties dans une substance finie est une marque aussi évidente de divisibilité, que la solidité. Enfin Mr. Clarke dira-t-il que Dieu ne peut détruire aucune faculté ni qualité d'une substance immatérielle, sans annihiler le sujet même? Comment prouvera-t-il que Dieu qui a pu ajouter une faculté à une substance immatérielle, comme notre Docteur en convient, ne peut pas la lui ôter en laissant le sujet dans le même état qu'il étoit avant qu'il eût reçu cette faculté?

4°. Pour ne rien laisser à desirer sur ce sujet, j'alléguerai l'exemple d'une qualité d'un être immatériel qui doit sa conservation à l'action des êtres créés & qui peut cesser sans qu'il arrive aucun changement à la substance de cet être. C'est du mouvement de l'ame que je veux parler. Comme Mr. Clarke n'exclut point l'étendue de l'idée de l'être immatériel, il est évident que quand nous changeons de place, notre ame se meut avec notre corps, quoique l'ame n'ait point, à proprement parler, de mouvement, si elle n'a point d'étendue. Ce mouvement de l'ame est entièrement dû aux causes externes & matérielles, non seulement pour le degré de vitesse,

mais encore pour la détermination & la direction : dès que l'action des causes externes & matérielles cesse, le degré & la détermination particulière du mouvement de l'ame cesse aussi ; & si tel mouvement particulier d'un être immatériel dépend des causes externes matérielles , tous les autres mouvemens en dépendront aussi. Du moins je ne vois pas ce qui pourroit empêcher qu'ils n'en dépendissent tous. Et s'il est ainsi il n'y a point de contradiction à supposer que l'ame puisse être en repos , sans aucun mouvement actuel , sans que sa substance en soit ni changée ni anéantie. Nous avons donc un être immatériel qui peut recevoir & perdre un mode , une qualité , savoir le mouvement, par l'action d'une puissance naturelle , sans même qu'il arrive aucun changement à la substance de cet être, c'est-à-dire à la disposition de ses parties. Que devient à présent cette proposition générale de Mr. Clarke ? „ Qu'il n'y a point de „ puissance naturelle capable d'agir sur „ les qualités ou sur les modes d'un être „ indivisible , parce que si elle agissoit „ sur ces qualités ou modes , ce ne seroit qu'en produisant du changement „ dans la substance de cet être, c'est-à-

„ dire dans la disposition des parties.”

5°. Supposons que Mr. Clarke a prouvé ce qu'il n'a pas même rendu vraisemblable, savoir que toute l'ame, ou le principe immatériel qui pense ne sauroit être divisé par aucune force naturelle, & que par conséquent il est naturellement immortel dans ce sens, cependant cette indivisibilité & cette immortalité ne sont rien de plus, que ce qu'il accorde à quelques particules de matiere : „ car il „ dit expressément qu'il y a des parti- „ cules élémentaires, parfaitement soli- „ des, qu'aucune force naturelle ne peut „ diviser.” Et pourtant il me reprend d'avoir donné le nom d'être individuel à des particules élémentaires de la matiere parfaitement solides qu'aucune cause ou force naturelle ne sauroit diviser. Si donc un atôme de matiere, quoique naturellement indivisible, n'est pas naturellement immortel, parce qu'il n'est pas indivisible dans le sens que Mr. Clarke exige pour fondement de l'immortalité naturelle, savoir de ne pouvoir être divisé par Dieu même, il faut prouver que l'ame ne sauroit être divisée par la force infinie de Dieu, s'il veut démontrer qu'elle est naturellement immortelle. Mais il n'a rien dit qui prouve que l'être immatériel soit indivi-

nable en ce sens. Il l'a supposé : une supposition aussi gratuite n'est pas une preuve.

IV. „ Puisque , suivant notre Doc-  
 „ teur , un être individuel peut seul être  
 „ le sujet de la faculté de penser , pour-  
 „ quoi plusieurs parties de la matiere  
 „ réunies en un seul systême ne pour-  
 „ roient-elles pas devenir propres à re-  
 „ cevoir cette faculté ? Dieu ne peut-il  
 „ pas en faire un tout individuel , c'est-  
 „ à-dire les unir tellement ensemble  
 „ qu'elles ne puissent pas être séparées  
 „ ni divisées par aucune cause naturelle ?  
 „ Dans cet état d'union , que leur man-  
 „ queroit-il pour être capables de pen-  
 „ ser ? Le corps , qu'elles formeroient  
 „ par leur réunion intime , auroit l'in-  
 „ dividualité : il auroit donc la seule  
 „ chose requise pour être capable de  
 „ penser : il pourroit donc devenir un  
 „ être pensant.

„ En supposant plusieurs parties si é-  
 „ troitement unies ensemble qu'elles ne  
 „ pussent plus être séparées les unes des  
 „ autres , en quoi consisteroit la distinc-  
 „ tion ou l'individualité de chaque par-  
 „ tie ? Il me semble , à moi , qu'elle ne  
 „ seroit plus. Cette union intime l'a-  
 „ néantiroit ; & un tel composé n'auroit  
 „ point de parties distinctes , comme

„ l'être immatériel n'en a point, quoi-  
 „ qu'il soit étendu. En supposant cette  
 „ union complete & entiere, les par-  
 „ ties sont aussi incapables de division,  
 „ que celles de l'étendue immatérielle.  
 „ Toute la différence qu'il y a entre la  
 „ substance immatérielle & la substance  
 „ matérielle, indépendamment de la so-  
 „ lidité de celle-ci qui manque à l'au-  
 „ tre, consiste en ce que l'une est peut-  
 „ être individuelle par sa nature, & que  
 „ l'autre devient par un acte particulier  
 „ de la puissance divine ce que la pre-  
 „ miere est par la création. Je ne vois  
 „ pas du reste que cette différence suffi-  
 „ se pour rendre l'une capable de pen-  
 „ ser, & l'autre incapable de recevoir  
 „ la faculté de penser, à moins que cet-  
 „ te faculté ne puisse pas se trouver  
 „ avec la solidité dans le même sujet.”

Pour réfuter cette objection, Mr.  
 Clarke tâche d'établir une différence  
 essentielle entre un système de matiere tel  
 que je le suppose, & un être immaté-  
 riel, fût-il même étendu. „ Le cas est  
 „ différent, dit-il, parce que quelques-  
 „ unes des premières & des principales  
 „ propriétés que nous connoissons à la  
 „ matiere, telles que celle d'avoir des  
 „ parties distinctes les unes des autres

„ (par-

„ (*partes extra partes*), ou celle d'être  
 „ composée de parties qui peuvent exis-  
 „ ter séparément, & qui n'ont point de  
 „ dépendance nécessaire les unes des au-  
 „ tres, en font évidemment un être di-  
 „ visible, au lieu que nous ne connois-  
 „ sons point dans les êtres immatériels,  
 „ de propriétés pareilles qui supposent  
 „ en aucune maniere la divisibilité.”

N'en déplaise à Mr. Clarke, je sou-  
 tiens qu'il n'y a aucune différence entre  
 un systême de matiere tel que je le sup-  
 pose dans l'objection précédente, & un  
 être immatériel étendu. Quoique tou-  
 te la matiere soit composée de parties  
 qui ne dépendent point nécessairement  
 les unes des autres pour leur existence,  
 cependant un systême de matiere tel que  
 je l'ai supposé ne peut pas plus être divi-  
 sé par les causes naturelles, qu'un être  
 immatériel. Or Mr. Clarke est si éloi-  
 gné de nier ma supposition qu'il la ré-  
 duit en fait, en disant qu'il y a des par-  
 ticules de matiere qu'aucune puissance  
 naturelle ne sauroit diviser. Or s'il y a  
 des systêmes de matiere qu'aucune force  
 naturelle ne puisse diviser, quoiqu'ils  
 puissent être divisés par la puissance di-  
 vine, il n'y a entre eux & les êtres im-  
 matériels finis, aucune différence au pre-

E

mier égard. Quant au second qui consiste à pouvoir ou à ne pouvoir pas être divisés par la puissance de Dieu , je ne vois encore aucune différence entre de tels systèmes de matiere & les êtres immatériels finis supposés étendus. Tous les êtres finis étendus , soit matériels ou immatériels , résultent d'une quantité de parties tellement disposées que la partie d'un côté n'est pas celle de l'autre. C'est une continuité de la même substance. Je ne vois pas pourquoi une substance ainsi continue ne seroit pas divisible comme une substance solide continue. Que Mr. Clarke nous fasse voir par quelle raison une substance solide continue peut être divisée par la puissance de Dieu , & cette raison prouvera la même divisibilité de toute autre substance continue. Supposons que l'ame a quatre pouces quarrés d'étendue : cette supposition devient raisonnable dès que l'on regarde l'ame comme une substance étendue. Je demande donc à Mr. Clarke si le degré de l'étendue de l'ame ne dépendoit pas autant de Dieu , lorsqu'il créa cette substance pensante , que celui de la grandeur de toute particule de matiere reconnue pour indivisible par aucune cause naturelle. Dieu

n'auroit-il pas pu ne lui donner que deux pouces d'étendue, s'il avoit voulu, comme il pouvoit diminuer la masse des particules de la matiere ? Je suppose que Mr. Clarke m'accordera l'un & l'autre. Or, si Dieu peut faire des êtres immatériels de différentes dimensions, qui peut l'empêcher de diminuer à-présent l'étendue qu'il donna à un être immatériel en le créant, sans l'empêcher également de diminuer la grandeur à un solide continu en le créant ? Il me semble qu'un pouce d'étendue du côté droit d'un être immatériel ne dépend pas plus, quant à son existence, d'un pouce d'étendue du côté gauche, que chaque côté d'une particule de matiere parfaitement solide ne dépend de l'autre au même égard. Nous avons donc découvert dans les êtres immatériels une propriété qui suppose la divisibilité, comme nous en connoissons de pareilles dans la matiere. L'étendue continue rend l'être qui la possède aussi réellement divisible, que la solidité continue.

„ On peut démontrer, ajoute Mr.  
 „ Clarke, que les parties connues de  
 „ l'espace sont absolument indivisibles;  
 „ de sorte qu'il n'est pas difficile de  
 „ comprendre que les êtres immatériels



„ étendus soient pareillement indivisibles.”

Quand même on pourroit démontrer que les parties connues de l'espace sont absolument indivisibles, il ne s'ensuivroit pas qu'il fût aisé de s'imaginer qu'une substance immatérielle pût être pareillement indivisible. L'espace est supposé infiniment étendu, parce qu'il n'est autre chose que l'absence ou la place des corps, au-lieu qu'un être immatériel est quelque chose d'étendu & de fini.

Cependant si Dieu peut diviser tous les êtres finis étendus, tout ce que Mr. Clarke allegue en preuve de l'incapacité de penser qu'il attribue à la matiere, aura la même force pour prouver que l'être immatériel ne peut pas penser. On s'en convaincra par les paroles même de ce savant Théologien en substituant seulement le terme de *matiere* ou d'*être matériel*, à celui d'*ame* ou d'*être immatériel étendu*. „ Supposez, dit-il, un être „ étendu aussi petit qu'il vous plaira, „ doué du sentiment intérieur ou de la „ pensée. Si cet être étendu, tout petit qu'il est, peut être divisé en deux „ parties par la puissance de Dieu, qu'arrivera-t-il naturellement à sa faculté „ de penser, en conséquence de cette

„ division ? Si cette faculté subsiste en-  
 „ core , il y aura deux sentimens inté-  
 „ rieurs distincts , un dans chaque partie  
 „ séparée ; ou bien la faculté qui conti-  
 „ nuera d'exister dans l'espace ou distan-  
 „ ce intermédiaire qui sépare les deux  
 „ parties , n'aura point de sujet , ou elle  
 „ aura pour sujet quelque chose qui ne  
 „ sera pas une substance matérielle. Si  
 „ l'on prétend qu'après la division il n'y  
 „ a qu'une seule des deux parties sépa-  
 „ rées qui conserve la faculté de pen-  
 „ ser , il faut de deux choses l'une , ou  
 „ qu'avant la division il n'y eût qu'une  
 „ partie qui la possédât , & alors on de-  
 „ mandera ce qu'il arriveroit si cette  
 „ partie pensante étoit divisée ; ou qu'u-  
 „ ne seule & même qualité individuelle  
 „ soit transférée d'un être à un autre ,  
 „ ce que tous les Philosophes du mon-  
 „ de regardent comme une chose im-  
 „ possible. Enfin dira-t-on que la di-  
 „ vision de l'être immatériel étendu  
 „ détruit entièrement la faculté de pen-  
 „ ser ? Il s'en suivra que cette faculté n'é-  
 „ toit point une qualité réelle inhérente  
 „ à la substance même de l'être éten-  
 „ du , dans laquelle la division des par-  
 „ ties ne doit point produire d'altéra-  
 „ tion , mais un simple accident , comme

„ la rondeur, qui péricule par la séparation  
 „ des parties : ce qui sera reconnu sans  
 „ peine pour une absurdité.”

V. Me voici parvenu à la cinquième  
 & dernière objection. „ Supposons en-  
 „ fin que la faculté de penser, ou le  
 „ sentiment intérieur individuel prouve  
 „ l'immatérialité de l'ame, & que l'im-  
 „ matérialité de l'ame prouve son im-  
 „ mortalité naturelle ; voyons à quelle  
 „ conséquence nous conduisent ces sup-  
 „ positions. Elles élèvent toutes les  
 „ créatures sensibles de cet univers à la  
 „ condition & à la destination de l'hom-  
 „ me, en les rendant capables comme  
 „ lui d'une éternité de bonheur. Pour  
 „ éluder cette conclusion, on est con-  
 „ traint d'admettre l'une de ces deux  
 „ propositions :

„ 1°. Ou que toutes ces créatures sen-  
 „ sibles ne sont que de pures machines ;  
 „ 2°. Ou que leurs ames seront anéan-  
 „ ties à la dissolution de leurs corps.

„ Ces deux systèmes sont aussi mal  
 „ conçus l'un que l'autre. Quant au  
 „ premier, l'expérience démontre que  
 „ les bêtes perçoivent, pensent, &c.  
 „ comme les hommes. Nous les voyons  
 „ éviter la peine & rechercher le plaisir.  
 „ Nous sommes témoins des marques

„ non-équivoques, qu'elles donnent de la  
 „ douleur qu'elles ressentent, ou de la  
 „ satisfaction qu'elles éprouvent. Elles  
 „ agissent en cela à la manière des hom-  
 „ mes. Elles évitent la douleur & re-  
 „ cherchent le plaisir, par les mêmes  
 „ motifs, qui portent les hommes à en  
 „ faire autant; en réfléchissant sur leurs  
 „ actions passées, sur celles de leurs sem-  
 „ blables, & sur les suites des unes &  
 „ des autres, elles apprennent à faire  
 „ un choix entre les objets qui se pré-  
 „ sentent. Aussi nous voyons celles qui  
 „ ont plus d'expérience, agir plus con-  
 „ formément à leurs intérêts. Si pour-  
 „ tant les brutes sont de pures machi-  
 „ nes, comment prouvera-t-on que les  
 „ hommes ont une âme immatérielle?  
 „ Si les opérations des bêtes ne suffisent  
 „ pas pour les distinguer d'une montre,  
 „ je crains bien que nous ne soyons aussi  
 „ des machines un peu plus parfaites.

„ A l'égard de l'autre alternative qui  
 „ consiste à soutenir que les âmes des  
 „ brutes seront anéanties à la mort de  
 „ leurs corps, elle est directement con-  
 „ traire à la preuve de l'immortalité na-  
 „ turelle de nos âmes, tirée de son im-  
 „ matérialité. Elle lui ôte toute sa for-  
 „ ce; car alors cette immortalité na-

„ tuelle ne nous garantit pas de l'ané-  
 „ antissement.”

Mr. Clarke répond que „ quoique les  
 „ créatures sensibles aient certainement  
 „ quelque chose d'immatériel en elles ,  
 „ il ne s'ensuit pas qu'elles doivent être  
 „ anéanties à la dissolution de leurs  
 „ corps , ou devenir capables de rece-  
 „ voir un bonheur éternel commel'hom-  
 „ me. C'est comme si quelqu'un pré-  
 „ tendoit que tout ce qui n'est pas  
 „ exactement comme lui , n'existoit  
 „ point du tout.”

La force de cette réponse pose sur ce  
 que je parois soutenir qu'il est nécessaire  
 ou que les ames des bêtes soient anéan-  
 ties à la dissolution de leurs corps , ou  
 qu'elles deviennent capables d'un bon-  
 heur éternel , comme les ames humaines.  
 Quand ce seroit-là réellement ma pen-  
 sée , ce raisonnement ne ressembleroit  
 pas pour cela à celui d'un homme qui  
 prétendroit que tout ce qui n'est pas  
 exactement semblable à lui n'existe point  
 du tout. Car je ne dis pas que les ames  
 des bêtes sont capables d'un bonheur  
 éternel , ou qu'elles n'existent pas ; mais  
 qu'elles doivent ou devenir capables  
 d'un bonheur éternel ou être anéanties à  
 la dissolution de leurs corps. Il s'en-

fuit peut-être que tout être immatériel qui n'est pas capable d'un bonheur éternel ne sauroit exister après la dissolution du corps qu'il anime ; mais il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse point exister d'être immatériel ou d'ame qui ne soit capable d'un bonheur éternel, comme l'homme, ou pour me servir des termes de Mr. Clarke, qui ne lui ressemble parfaitement à l'égard de cette capacité.

Mais mon intention n'étoit pas de soutenir que les ames des bêtes devoient absolument être anéanties à la dissolution du corps animal, ou devenir capables d'un bonheur éternel comme les ames humaines ; mais seulement qu'elles devoient être anéanties dans un temps ou dans un autre, ou participer à l'immortalité avec les ames des hommes. Car, quand je me suis objecté à moi-même que les ames des bêtes seront anéanties à la dissolution de leurs corps, je me suis imaginé que ceux qui supposeroient l'annihilation des ames des bêtes, regarderoient la mort corporelle comme le terme le plus naturel de leur existence, & je ne me suis pas trompé, comme il paroît par les réponses qui ont été faites au Discours de Mr. Dodwell qui lui-même supposant l'ame naturellement mortelle, quoique

capable de recevoir l'immortalité, conclut que la dissolution du corps est le temps le plus propre à la mort de l'ame. Je demande donc la permission d'entendre dans ce sens ce que dit Mr. Clarke.

„ que quoique toutes les créatures sen-  
 „ sibles aient certainement en elles quel-  
 „ que chose d'immatériel, il ne s'ensuit  
 „ pas qu'elles doivent être anéanties à  
 „ la dissolution de leurs corps, ou de-  
 „ venir capables d'un bonheur éternel,  
 „ comme les ames humaines... Puisque  
 Mr. Clarke convient que les bêtes, ou  
 les créatures sensibles, ne sont pas de  
 pures machines, mais qu'elles ont en el-  
 les quelque chose d'immatériel, qu'il me  
 dise, lui qui conclut l'immortalité natu-  
 relle de notre ame de son immatèrialité,  
 ce qu'on peut penser de plus raisonnable  
 de l'ame des brutes que de dire ou qu'elle  
 sera anéantie dans un temps ou dans  
 un autre, ou qu'elle jouira, comme la  
 nôtre, du privilege de l'immortalité bien-  
 heureuse. Cette ame, si elle n'est pas  
 anéantie, doit, suivant notre Docteur,  
 conserver pour toujours la faculté de  
 sentir ou de percevoir. Ses perceptions  
 doivent être ou agréables ou désagréa-  
 bles. Ainsi elle doit être supposée ca-  
 pable, ou d'avoir éternellement des per-

ceptions agréables, ou d'avoir éternellement des perceptions désagréables, ou d'avoir un mélange éternel de perceptions agréables & de perceptions désagréables. Surement Mr. Clarke n'admettra ni la seconde ni la troisieme alternatives, à l'exclusion de la premiere, puisqu'elles détruiroient toutes les preuves de l'immortalité de l'ame humaine.

Ma derniere objection dégagée de toute expression obscure ou douteuse, & à laquelle je serois charmé de recevoir une bonne réponse, se réduit à ceci : si la faculté de penser prouve l'immatérialité de l'ame humaine, & si de son immatérialité on peut inférer son immortalité naturelle, & conséquemment qu'elle est capable d'un bonheur éternel ; la faculté de penser qu'on ne peut refuser aux bêtes prouve l'immatérialité de leur ame ; & l'immatérialité de l'ame des bêtes prouve qu'elle est naturellement immortelle, & conséquemment capable d'un bonheur éternel. Si d'un autre côté l'ame des bêtes peut être anéantie dans un temps ou dans un autre, la nôtre peut l'être aussi ; & dès lors l'argument tiré de l'immatérialité de l'ame humaine ne prouve point qu'elle doit être immortelle, ni qu'elle le sera.

---

**POSTSCRIPT**

*Sur la Réponse de Mr. Milles au Discours  
Epistolaire de Mr. Dodwell.*

**J**E finissois ma Réplique à la Défense de Mr. Clarke , lorsque j'ai reçu la Réponse de Mr. Milles au Discours de Mr. Dodwell. Dans la Préface de cette Réponse l'Auteur prend la défense de l'argument de Mr. Clarke en faveur de l'immatérialité & de l'immortalité naturelle de l'ame , contre mes objections. Mais les principes sur lesquels il se fonde détruisent ce qu'il veut établir , & il donne aux paroles de Mr. Clarke un sens tout-à-fait contraire à celui que ce dernier leur donne lui-même dans sa Défense. Par exemple , Mr. Milles dit que „ si l'être pensant est étendu , il doit „ avoir des parties.” Et Mr. Clarke soutient précisément le contraire. Il ajoute que „ par un être individuel Mr. „ Clarke entend un être inétendu.” Ce qui est absolument faux , puisque Mr. Clarke ne refuse pas l'étendue au principe immatériel qui pense dans nous. Il m'accuse encore „ de n'avoir pas bien

„ compris mon adversaire , lorsque j'ai  
 „ dit qu'il n'excluoit point l'étendue de  
 „ l'idée de l'immatérialité." Il s'en faut  
 bien que ce soit-là une méprise de ma  
 part. Mr. Clarke ne me fera point un  
 pareil reproche. Loin de prétendre que  
 si l'être qui pense dans nous est étendu,  
 il doit avoir des parties , il convient  
 avec moi dans sa Défense que l'étendue  
 n'est point exclue de l'idée qu'il a de  
 l'immatérialité , & il me donne gain de  
 cause si je prouve que toute étendue finie  
 a des parties , c'est-à-dire si je prouve  
 ce que Mr. Milles regarde comme vrai , ce  
 qu'il admet pour un principe évident. Au  
 lieu donc de répondre en particulier aux  
 observations de Mr. Milles , il me suffit  
 de le renvoyer à la Défense de Mr.  
 Clarke , où il verra que non-seulement  
 il n'est pas entré dans le sens de Mr.  
 Clarke , mais de plus qu'il l'a contredit  
 expressément , & qu'il ne peut plus le  
 défendre sans rétracter sa Préface. En  
 effet , si un être immatériel pensant , ou  
 l'ame , est un être étendu suivant Mr.  
 Clarkè , & qui pourtant ne peut être  
 divisé par aucune force naturelle ni di-  
 vine ; on ne peut pas soutenir , avec Mr.  
 Milles , „ que si ce qui pense dans nous  
 „ est étendu , il est composé de parties.

„ & qu'il est impossible qu'un être com-  
 „ posé de parties devienne le sujet de  
 „ la pensée." Ou si ces deux propo-  
 sitions de Mr. Milles sont vraies elles dé-  
 truisent la démonstration de l'immaté-  
 rialité de l'ame proposée par Mr. Clar-  
 ke. Car, en supposant que tout ce qui  
 est étendu est composé de parties, &  
 que tout être composé de parties ne sau-  
 roit penser, la substance immatérielle de  
 Mr. Clarke ne peut pas être un principe  
 pensant, puisqu'il lui accorde l'éten-  
 due. Ainsi Mr. Milles détruit l'imma-  
 térialité de l'ame, au sens de Mr. Clar-  
 ke, en voulant la défendre; & s'il en-  
 treprend de nouveau d'appuyer l'argu-  
 ment de Mr. Clarke, il doit commen-  
 cer par rétracter ce principe de sa Pré-  
 face, savoir *que si ce qui pense est étendu,  
 il est composé de parties.* Autrement il ne  
 pourra jamais démontrer l'indivisibi-  
 lité de l'être étendu, ni conséquemment  
 prouver l'immatérialité & l'immorta-  
 lité naturelle de l'ame, au sens de Mr.  
 Clarke.

Quoique Mr. Milles ait si mal com-  
 pris Mr. Clarke, cependant il est juste  
 que le Lecteur sache la raison pour la-  
 quelle il lui fait dire que l'être immaté-  
 riel est un être inétendu. La voici :

„ L'Auteur des remarques sur l'argu-  
 „ ment de Mr. Clarke , dit-il , lui fait  
 „ beaucoup de tort , en lui imputant de  
 „ ne pas exclure l'étendue de l'idée de  
 „ l'immatérialité ; puisqu'il est évident  
 „ que notre argument seroit sans force ,  
 „ si l'on ne supposoit pas comme un  
 „ principe suffisamment prouvé , que la  
 „ substance immatérielle qui pense , est  
 „ inétendue.” C'est pour cette pré-  
 tendue bévue que Mr. Milles me fait la  
 grace de supposer *que je méprise la Logi-  
 que.* En vérité , il me fait bien de la  
 grace. Je ne lui rendrai point politesse  
 pour politesse ; & quoique sa méprise  
 soit aussi réelle que la mienne est ima-  
 ginaire de sa part , je prendrai la liberté  
 de l'attribuer à une cause plus louable ,  
 d'autant plus qu'il a la modestie de dire  
 qu'il a tâché d'imiter la méthode qu'a  
 suivie le grand Théologien Chilling-  
 worth dans son Traité de l'immatériali-  
 té de l'ame.

Comme Mr. Milles n'est pas d'accord  
 avec Mr. Clarke , sur les principes de  
 l'immatérialité de l'ame qu'ils soutien-  
 nent l'un & l'autre , de même nous ne  
 sommes pas tout-à-fait d'accord , Mr.  
 Milles & moi , sur les principes que l'on

80 LETTRE à DODWELL, SUR  
doit suivre dans des discussions telles que celle qui nous occupe. En fait de spéculations philosophiques, ce n'est ni l'autorité de Cicéron, quand même on pourroit reconnoître ses véritables sentimens qu'il est très-difficile de saisir au milieu des opinions diverses qu'il fait soutenir aux interlocuteurs de ses Dialogues, ni l'autorité de tous les Philosophes du monde, ni à plus forte raison celle des Peres de l'Eglise, qui me regle. C'est la raison seule que je suis. De quelque côté qu'elle vienne, je m'y soumetts. C'est par elle seule que nous nous proposons, Mr. Clarke & moi, de discuter la question présente. Lors donc que Mr. Milles, pour prouver que la faculté de penser est inséparable de l'être immatériel, se contente de dire „ que „ la faculté de penser a toujours été „ & est encore aujourd'hui réputée par „ tout le monde pour une propriété „ nécessaire de l'immatérialité,„ je ne pense pas qu'il convienne de répondre à un homme qui semble ignorer que l'objet que nous discutons Mr. Clarke & moi n'est pas une question qui se décide par l'autorité de personne, & que Mr. Clarke lui-même s'est proposé dans l'ar-

l'argument que j'examine, de démontrer l'immatérialité & l'immortalité naturelle de l'ame, par la seule raison.

En un mot, le fait ne prouve rien dans l'objet dont il s'agit ici. Ce que les autres ont pensé ne décide rien pour nous : Comme si l'on prétendoit prouver par des raisonnemens profonds & recherchés que les Peres de l'Eglise étoient de grands Philosophes, tandis que le contraire est évident par la confrontation de quelques passages de leurs ouvrages que l'on trouve dans les écrits de Mrs. Milles & Dodwell.

# RÉFLEXIONS

## SUR

### LA SECONDE DÉFENSE

### DE MR. CLARKE.

— *Vimque omnem eam, quâ vel agamus quid, vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis æqualiter esse fusam, nec separabilem esse à corpore, quippe quæ nulla sit, nec quicquam, nisi corpus unum & simplex, ita figuratum ut temperatione naturæ vigeat & sentiat: affirmat DICÆARCHUS apud CICERONEM Tuscul. Quæst.*

*Nos autem animam corporalem & hîc profiteremur, & in suo volumine probamus, habentem proprium genus substantiæ, soliditatis, per quam quid & sentire & pati possit. TERTULLIANUS de Resurrectione Carnis.*

SI le Lecteur n'est point fatigué de ma dispute philosophique avec Mr. Clarke, je vais continuer à examiner si la

matiere peut ou ne peut pas penser. Depuis que la seconde Défense de cet habile Théologien a paru, le public a eu tout le loisir d'en porter son jugement, & m'en rapportant entièrement aux lumieres & à l'équité des savans, je ne chercherai point à les prévenir en ma faveur ni contre mon adversaire. Je commencerai plutôt par rendre à Mr. Clarke & au Lecteur la justice que je leur dois, en avouant que, dans ma dernière réplique à la première Défense de Mr. Clarke, j'ai omis une ligne d'un passage que j'ai cité (\*). Que cette

(\*) Mr. Clarke se plaint dans sa seconde Défense, que Mr. Collins a tronqué un passage de sa première Défense, en le citant. „ En ré-  
 „ pétant ma Réponse à votre première objec-  
 „ tion, lui dit-il, vous citez ainsi mes paroles:  
 „ *Supposer qu'aucune faculté ou qualité de ce gen-*  
 „ *re résulte des différentes parties qui composent*  
 „ *le tout, c'est une contradiction directe & mani-*  
 „ *feste.* Il y a une ligne entière omise dans ce  
 „ passage. J'ai dit: *Supposer qu'aucune faculté*  
 „ *ou qualité de ce genre résulte de l'ensemble*  
 „ *d'un système de matiere sans appartenir aux*  
 „ *différentes parties qui composent le tout, c'est*  
 „ *une contradiction directe & manifeste.* Je ne  
 „ doute point que cette omission ne soit une  
 „ faute typographique. Je crois pourtant de-  
 „ voir la relever ici, parce que le Lecteur ne

#### §4 LETTRE à DODWELL, SUR

omission soit une faute typographique, ou une négligence de ma part, je l'ignore; mais je suis bien sûr qu'elle n'a pas été préméditée, & que je n'ai point eu dessein d'altérer le sens de ce passage. J'espère que le Lecteur voudra bien me croire en considérant que je n'ai tiré aucun avantage de cette omission, & me la pardonner avec la même indulgence dont Mr. Clarke a usé à mon égard.

Il s'agit donc de savoir si un système de matière peut avoir la faculté de penser, ou un sentiment intérieur individuel, soit comme une modification naturelle, soit comme une addition faite à la substance.

Par le terme d'*individuel* appliqué au sentiment intérieur, nous entendons, Mr. Clarke & moi, un seul sentiment intérieur, en opposition à une certaine quantité de sentimens intérieurs distincts.

Par la faculté de penser j'ai cru de-

„ prendra peut-être pas la peine de confronter  
„ la citation avec l'original, & que peut-être  
„ ce passage ainsi tronqué pourroit avoir un sens  
„ différent de celui que j'ai eu en vue *Secon-*  
„ *de Défense de l'Immatérialité & de l'Immor-*  
„ *talité naturelles de l'ame.* Note de l'Édi-  
„ teur.

voir entendre la pensée actuelle, & non la simple capacité de penser : „ autrement, ai-je dit, le Dr. Clarke ne pourroit pas employer le terme de sentiment intérieur individuel comme synonyme pour désigner la faculté de penser.”

Mr. Clarke ne paroît pas approuver cette distinction. Il dit qu'il ne voit pas la raison de ma délicatesse sur ce point. „ Car, ajoute-t-il, il s'agit de prouver qu'une substance divisible n'est pas capable de recevoir la faculté de penser. Or que l'on entende par la faculté de penser la pensée actuelle, ou la simple capacité d'avoir une pensée, quelle différence cela peut-il mettre dans la question présente? Aucune assurément; car je ne présume pas que l'on nie que ce qui est prouvé incapable d'avoir une pensée actuelle, ne soit également prouvé inhabile à posséder la simple capacité de penser; & que de même tout ce qui est prouvé inhabile à posséder la capacité de penser, ne soit aussi prouvé incapable d'avoir une pensée actuelle.” Pour mieux faire voir l'inutilité de ma distinction entre la pensée actuelle & la capacité de penser, Mr.

Clarke permet au Lecteur „ d'entendre  
 „ indifféremment par le terme de senti-  
 „ ment intérieur, ou la capacité de pen-  
 „ ser, ou la pensée actuelle, ou l'acte  
 „ réfléchi de la pensée, parce que *son*  
 „ argument prouve universellement que  
 „ la matiere est également incapable &  
 „ de la pensée directe ou actuelle, & de  
 „ l'acte réfléchi de la pensée, & de la  
 „ capacité de penser.”

1°. Après cette explication de Mr. Clarke, n'a-t-on pas lieu de s'étonner qu'il me fasse une querelle d'avoir voulu fixer le sens de ces expressions *faculté de penser*, ou *sentiment intérieur*? De trois sens qu'il propose indifféremment, j'en ai adopté un. De quoi peut-il donc se plaindre? Je ne pouvois pas mieux entrer dans ses vues, & certainement je n'ai point falsifié son raisonnement, en adoptant un des trois sens qu'il permet au Lecteur d'adopter indifféremment.

„ Mon argument, dit-il, prouve uni-  
 „ versellement que la matiere est égale-  
 „ ment incapable & de la pensée di-  
 „ recte ou actuelle, & de l'acte réflé-  
 „ chi de la pensée, & de la capacité de  
 „ penser” . . . „ Tout ce qui est prou-  
 „ vé incapable de la pensée actuelle, est  
 „ également prouvé inhabile à posséder

„ la capacité de penser, ” Et je pourrois ajouter que tout ce qui est prouvé incapable de la pensée actuelle est aussi prouvé incapable de l'acte réfléchi de la pensée. J'ai donc entendu Mr. Clarke dans un sens qui répond parfaitement à ses vues.

2°. Ce qui prouve combien Mr. Clarke a mauvaise grace de se plaindre de moi en cette occasion, c'est qu'il permet au Lecteur d'entendre indifféremment par le terme de *sentiment intérieur* ou la pensée actuelle, ou l'acte réfléchi de la pensée, ou la simple capacité de penser; de sorte que si le Lecteur adopte la première signification à l'exclusion des deux autres, Mr. Clarke ne peut pas le trouver mauvais. J'ai pris la liberté qu'il permet au Lecteur de prendre. Peut-il m'en faire un crime? Je n'ai donc pas besoin de justification, à moins que Mr. Clarke ne me fasse voir que la permission générale qu'il accorde à tout Lecteur, ne me regarde pas.

Afin que l'on soit plus en état de juger si la plainte de Mr. Clarke est bien fondée, & quelle espèce de satisfaction je lui dois, j'en vais rapporter les propres termes, d'autant plus qu'ils me semblent contenir une distinction des plus

déliçates que j'aye jamais entendue. „ Le „ Lecteur , dit-il , ne doit point s'em- „ barrasser de cette distinction délicate , „ mais il peut donner indifféremment „ au sentiment intérieur , l'une de ces „ trois significations , ou toutes les trois „ ensemble.” C'est-à-dire que le Lec- teur ne doit pas , ou n'est pas obligé de donner indifféremment au terme de *sen- timent intérieur* , l'une des trois significa- tions mentionnées , & que cependant il peut lui donner indifféremment l'une ou l'autre. Voilà une subtilité que je ne comprends pas , & qui n'a point ici d'ap- plication. Si l'on peut entendre indiffé- remment par le sentiment intérieur , ou la pensée actuelle , ou l'acte réfléchi de la pensée , ou la simple capacité de pen- ser , ou ces trois choses ensemble , il est bien permis aussi d'en adopter une à l'exclusion des deux autres & de l'en dis- tinguer ainsi , sans faire tort au raisonne- ment de Mr. Clarke. Car qu'est-ce qu'adopter l'une ou l'autre de ces ex- plications , sinon s'en tenir à l'une des trois , abstraction ou exclusion faite des deux autres ?

3<sup>o</sup>. Puisque j'ai entendu Mr. Clarke dans un sens qui répond parfaitement à ses vues , & dans lequel il permet à tout

Lecteur de l'entendre, auroit-il dû me supposer une intention aussi peu louable que celle qu'il m'attribue? Il prétend qu'en distinguant la pensée actuelle de la capacité de penser, j'ai voulu embarrasser le Lecteur en mêlant une nouvelle question à la question présente.

„ Je ne vois pas pourquoi, me dit-il,  
 „ (si ce n'est pour embarrasser le Lec-  
 „ teur, par une nouvelle question, sa-  
 „ voir si l'ame pense toujours actuelle-  
 „ ment ou non, question absolument  
 „ étrangère à celle que nous agitions à-  
 „ présent; ) je ne vois pas pourquoi vous  
 „ décidez si positivement que le terme  
 „ de *sentiment intérieur* ne peut pas être  
 „ employé comme synonyme pour dé-  
 „ signer la faculté de penser, à moins  
 „ que par la faculté de penser, on n'en-  
 „ tende la pensée actuelle, & non la  
 „ simple capacité de penser.” Si Mr.  
 Clarke n'a pas vu la raison de ma distinc-  
 tion, il pouvoit au moins se dispenser de  
 m'en supposer une qui étoit bien éloig-  
 née de ma pensée. Il convient que le  
 terme de *sentiment intérieur* peut être pris  
 dans trois sens : il permet au lecteur de  
 l'entendre indifféremment dans l'un des  
 trois, ou de les adopter tous les trois.  
 J'en adopte un & j'en rejette un autre,

Faut-il que j'aye eu en cela des vues bien raffinées? Mais sur quoi fondé Mr. Clarke soupçonne-t-il que j'ai eu envie d'embarrasser le Lecteur par une nouvelle question? Ai-je réellement traité cette nouvelle question, ou séparément, ou en la mêlant à l'ancienne question? N'est-il pas évident au contraire qu'en distinguant la pensée actuelle de la simple capacité de penser, je m'en suis tenu strictement à la question présente? Il y a plus, c'est que j'ai adopté le sens qui m'a paru le plus analogue au raisonnement de Mr. Clarke, & au véritable état de la question, comme il en convient lui-même, & voilà l'unique raison pour laquelle je l'ai préféré à tout autre. Il me semble que je ne pouvois mieux entrer dans ses vues, & qu'il devoit s'applaudir que j'eusse si bien pris sa pensée. Je ne pénétrerai point dans les intentions de Mr. Clarke: je ne chercherai point la raison qui a pu lui faire imaginer que j'avois dessein d'embarrasser le Lecteur: je ne dirai point qu'il a voulu répandre des nuages sur le point de la question qu'il étoit le plus important d'éclaircir. Je me contenterai de lui demander la raison de ses soupçons à mon égard, car je n'en puis assigner aucune qui soit à

son avantage. Ne devois-je pas attendre plus de justice de sa part, si ce qu'il dit de „ la candeur & de l'ingénuité qui „ caractérisent ma Réplique ” n'est point un pur compliment ? Il devoit supposer que j'avois une raison suffisante d'entendre par le sentiment intérieur la pensée actuelle, & conséquemment de distinguer la pensée actuelle de la simple capacité de penser. Je viens de lui dire ma raison, c'est que le sens que j'ai choisi m'a paru être celui que le raisonnement de Mr. Clarke avoit directement en vue, comme le plus conforme au véritable point de la question.

4°. Je veux donner une entière satisfaction sur ce point à Mr. Clarke & au Lecteur. Pour cet effet je prétends faire voir que toute la dispute roule sur ma distinction ; que mes objections ont pour base cette distinction, & que, pour l'avoir négligée, Mr. Clarke n'a fait aucune réponse directe à ce que je lui avois obiecté.

Mr. Clarke avoit dit : „ Il est clair „ qu'à moins que la matiere n'ait essen- „ tiellement le sentiment intérieur. . . „ aucun systême de matiere, quelque „ composition ou division qu'on lui sup- „ pose, ne peut devenir un être indivi-

„ duel doué de ce sentiment intérieur.”

Dans mes principes qui sont, je pense, ceux de tous les métaphysiciens qui pensent avec moi qu'un être divisible peut avoir la faculté de penser, il est impossible de répondre convenablement à cette proposition, si l'on ne restreint pas le sens du terme *sentiment intérieur*. Car, si l'on suppose qu'il signifie en même temps la pensée directe, l'acte réfléchi de la pensée, & encore la capacité de penser, ce que l'on pourroit croire suivant l'explication qu'en donne Mr. Clarke lui-même, je pourrai accorder ou nier la proposition générale, parce qu'elle sera en partie vraie & en partie fausse. En effet Mr. Clarke auroit raison de prétendre que, si Dieu ne peut pas donner à la matiere la faculté de penser, ou qu'elle ne l'ait pas essentiellement, aucun systême de matiere, quelque composition ou division que l'on suppose, ne peut devenir un être individuel, doué du sentiment intérieur, c'est-à-dire que le mouvement ne peut pas donner à la matiere la faculté de penser. Mais il auroit tort de soutenir qu'à moins que toute la matiere ne pense actuellement ou n'ait essentiellement le sentiment intérieur, aucun systême de matiere,

quelque composition ou division qu'on suppose, ne peut penser actuellement. Voici donc en deux mots ce que je pense : Ou la matiere est naturellement & originairement capable de penser, ou Dieu peut lui en donner la capacité, après l'avoir créée, & quoiqu'il se puisse faire qu'actuellement aucune partie de la matiere ne pense, cependant en vertu de sa capacité de penser, quelques systêmes de matiere peuvent devenir, par certaines compositions ou divisions, des êtres pensans. Alors le produit de ces compositions ou divisions ne seroit rien autre chose, selon moi, qu'une nouvelle opération, ou la pensée actuelle. Mes principes me conduisoient donc à entendre, par la faculté de penser, la pensée actuelle, & conséquemment à distinguer la pensée actuelle de la simple capacité de penser. Si l'intérêt de la vérité avoit exigé une distinction ultérieure, j'aurois pris la liberté d'entendre le sentiment intérieur dans le sens le plus strict du mot, pour l'acte réfléchi de la pensée, par lequel je connois que je pense, comme je l'ai pris pour la pensée actuelle.

5°. Je ne pouvois faire aucune objection au raisonnement de Mr. Clarke, avant que d'avoir distingué la pensée ac-

94 LETTRE à DODWELL, SUR  
tuelle de la capacité de penser. On va  
voir qu'en effet ma première objection  
est toute fondée sur cette distinction. Je  
parle de la pensée comme d'un acte di-  
rect, & je dis : „ C'est un fait, ou  
„ plutôt une multitude de faits. Il suffit  
„ d'avoir des yeux pour appercevoir de  
„ tous côtés des systèmes de matière re-  
„ vêtus de certaines facultés qui ne rési-  
„ dent ni dans chacune, ni dans aucune  
„ des parties qui les composent, confi-  
„ dérées en particulier & sans rapport  
„ au tout. Prenons une rose. Elle est  
„ composée de plusieurs parties dont  
„ chacune prise séparément n'a point la  
„ faculté de produire dans nous cette a-  
„ gréable sensation qu'elles causent lors-  
„ qu'elles sont unies ensemble. Il faut  
„ donc que, dans un tel système, cha-  
„ que partie contribue à la puissance in-  
„ dividuelle qui est la cause externe de  
„ la sensation.” On voit clairement que  
je suppose la matière de ces différens  
composés matériels, essentiellement ca-  
pable des propriétés individuelles qui  
font le résultat d'une certaine combinai-  
son de leurs parties ; que je suppose,  
par exemple, la matière de la rose, es-  
sentiellement capable d'exciter en nous  
une douce sensation d'odeur, & que c'est

de l'arrangement des parties matérielles sous la forme de rose que résulte cette opération particulière qui produit en nous une telle sensation.

I. Mr. Clarke, voulant prouver que le sentiment intérieur ne sauroit avoir pour sujet d'inhérence une substance divisible, range toutes les propriétés possibles de la matière sous trois classes.

„ 1. Les propriétés réellement inhérentes au sujet auquel elles sont attribuées, comme la grandeur & le mouvement qui sont des sommes ou aggrégats de propriétés partielles de la même espèce.

„ 2. Les modes produits dans quelques autres sujets : par exemple, l'odeur & la couleur d'une rose. On regarde vulgairement ces modes, comme des propriétés individuelles; mais, dit Mr. Clarke, leur prétendue individualité n'est qu'une erreur grossière & populaire.

„ 3. Certains effets ou certaines qualités qui ne résident proprement dans aucun sujet, comme le magnétisme & l'électricité.”

Il suit de cette énumération que, selon Mr. Clarke, la matière ne sauroit avoir que des propriétés de l'espèce de

la grandeur & du mouvement qui sont des sommes ou aggrégats de propriétés partielles de la même espece. Aussi prétend-il que „ si la pensée pouvoit être „ une faculté inhérente à un systême de „ matiere , elle seroit nécessairement la „ somme & le résultat des pensées des „ diverses parties & qu'ainsi il y auroit „ dans le systême total autant de pensées „ ou de sentimens intérieurs individuels „ que de particules matérielles : ” ce qu'il regarde comme une absurdité avouée de tout le monde. Je n'ai pas fait un grand accueil à cette belle division des qualités ou facultés de la matiere en trois classes : je l'ai traitée d'*argumentum ad ignorantiam* suivant le jargon de l'école. „ En distinguant les propriétés ou „ facultés de la matiere en trois especes , en montrant que les deux dernières especes portent improprement „ le nom de propriétés ou facultés, Mr. „ Clarke suppose que le corps n'a & ne „ peut avoir que des qualités d'une seule „ espece , telles que la grandeur & le „ mouvement qui sont des sommes ou „ des aggrégats des mêmes qualités qui „ résident dans chacune de ses parties. „ Cela veut dire seulement qu'il ne con- „ noît dans la matiere que des qualités „ de

„ de l'espece de la grandeur & du mou-  
 „ vement qui sont des assemblages, des  
 „ résultats des qualités semblables que  
 „ possède en petit chaque particule ma-  
 „ térielle. En conclure que la matiere  
 „ ne peut pas avoir des qualités d'un au-  
 „ tre genre, c'est une conclusion pu-  
 „ rement gratuite. Ce que nous voyons,  
 „ ce que nous savons ne conclut rien  
 „ contre ce que nous ne voyons & ne  
 „ savons pas.” En un mot c'est ce qu'on  
 appelle *argumentum ad ignorantiam*; ar-  
 gument peu philosophique qui ne prou-  
 ve rien.

Mr. Clarke réplique : „ Si la dis-  
 „ jonction est complete, si j'ai énumé-  
 „ ré toutes les différentes sortes de qua-  
 „ lités ou propriétés dont la matiere est  
 „ capable, & que vous-mêmes vous  
 „ n'en puissiez pas assigner une autre es-  
 „ pece, il me semble que vous devez  
 „ convenir qu'elle contient toutes les  
 „ qualités particulieres connues ou in-  
 „ connues que la matiere peut possé-  
 „ der.”

1°. Il est vrai, si la disjonction est  
 complete, elle contient toutes les qua-  
 lités particulieres connues ou inconnues,  
 de la matiere. Je n'ai garde de le nier,  
 car ce raisonnement signifie en termes

G

équivalens , que , si la disjonction est complète , elle est complète. Mais Mr. Clarke ne prouve point qu'elle l'est. Il distingue trois sortes de propriétés, il range toutes celles de la matiere sous une seule classe, il appelle cela une disjonction, & il dit que cette disjonction est complète , sans en donner aucune preuve. Dans sa distribution, il parle de diverses qualités de la matiere , que l'on connoît ; mais prouve-t-il que ces qualités connues soient exclusives de toute autre qualité inconnue d'une espece différente? S'il ne le prouve pas, sa distribution est abusive : il n'a pas droit de conclure de ce qu'il fait à ce qu'il ne fait pas. Mr. Clarke ne prend pas bien le sens de mon objection , lorsqu'il dit que sa disjonction doit être admise pour complète ou que je dois assigner une nouvelle espece de facultés propres de la matiere qui n'y soit pas comprise. Car la nature de l'objection ne m'oblige pas de donner un nouveau membre à sa disjonction, mais elle lui impose l'obligation de faire voir que sa disjonction n'est pas susceptible d'un nouveau membre. Tant qu'il ne l'aura pas prouvé, on pourra toujours lui dire qu'il raisonne d'après une supposition gratuite, qu'il conclut

de ce qu'il fait à ce qu'il ne fait pas, que la matière peut avoir des qualités inconnues qui ne ressemblent point aux qualités que nous connoissons, & qui par conséquent ne sont point comprises dans sa distribution. Il exige que je lui assigne quelque-une de ces qualités inconnues : c'est trop exiger. Car, dans mon objection, je n'affure pas qu'il y en ait. Je dis seulement qu'il peut y en avoir, & qu'il raisonne de ce qu'il ne connoît pas comme de ce qu'il connoît. Pour satisfaire à mon objection, Mr. Clarke devoit donc prouver que la matière ne peut pas avoir des qualités d'une autre espèce que celles que nous lui connoissons.

2°. Je ne me suis pas contenté de faire voir l'insuffisance de sa disjonction précaire, en soupçonnant que la matière pouvoit avoir des propriétés inconnues qu'elle ne comprit pas; j'ai encore assigné certaines propriétés connues de la matière qui ne rentrent point dans cette disjonction. Telle est, par exemple, la propriété que l'œil a de contribuer à l'acte de la vision. Car, quoique je regarde l'œil comme l'organe de la vision, le nez celui de l'odorat, le poumon celui de la respiration, & le cerveau celui

de la pensée, cependant, afin de ne pas tomber dans l'inconvénient de supposer ce qui fait l'objet de la question, je n'attribue au système de matière appelé œil, que ce qui est reconnu de tout le monde pour un fait incontestable, savoir, que, par une disposition singulière des parties qui le composent, il reçoit l'impression des objets extérieurs, & contribue ainsi par sa modification propre à l'acte de la vision. Or certainement cette modification d'un tel système de matière n'est point inhérente dans ses différentes parties, de la même manière que la grandeur & le mouvement dans le corps. „ Que l'on divise & que l'on  
 „ varie la matière autant que l'on vou-  
 „ dra, il y aura toujours de la grandeur  
 „ & il pourra y avoir du mouvement;  
 „ mais que l'on divise ou altere quelque  
 „ partie de l'œil, fût-ce la plus peti-  
 „ te, la propriété de contribuer à l'acte  
 „ de la vision cesse entièrement.”

Pour mettre cette matière dans une nouvelle évidence, j'observerai que l'œil n'est pas le seul système de matière qui ait une propriété dont les différentes parties qui le composent, ne jouissent point en particulier & séparément du tout. Les organes des autres sens ont le même

privilege. Que dis-je ? Tout ce que nous voyons, goûtons, entendons, touchons ou sentons, peut nous convaincre qu'il existe dans divers systêmes de matiere, des qualités qui ne sont point la somme d'autres qualités partielles semblables. Un instrument de musique, touché d'une certaine maniere, peut produire en nous diverses sensations agréables : cette propriété qu'il a d'être touché, & d'agir agréablement sur nous, est une modification particuliere du corps total qu'on ne peut pas regarder comme le résultat d'autres propriétés de la même espece inhérentes à ses différentes parties prises séparément, puisque leur union en un tel systême de matiere est absolument nécessaire pour qu'il conserve la faculté de produire en nous des sensations flatteuses. Les cordes seules d'un violon sans la caisse, ni la caisse seule sans les cordes, ne produiroient point ces sons harmonieux que produit l'instrument entier sous l'archet d'un habile musicien.

Les figures particulieres des corps, telle que la rondeur, le quarré, &c. ne sont-elles pas encore des qualités qui ne se forment point d'autres qualités semblables ? Car les parties d'un corps rond

ne sont pas nécessairement rondes, ni les parties d'un corps quarré ou cubique, nécessairement quarrées ou cubiques. Qu'on divise un corps rond en un certain nombre de parties, la rondeur cessera entièrement; Elle n'étoit donc pas la somme d'autant de rondeurs qu'il y avoit de parties dans le corps entier. Un quarré peut être divisé en quatre parties triangulaires: dans cette supposition la quadrature du corps entier n'est pas la somme de quatre quarrés, mais de quatre triangles assemblés d'une certaine maniere.

Mais, dit Mr. Clarke „ la vue n'est  
 „ point une qualité qui soit réellement  
 „ inhérente dans l'œil. Il n'y a, dans  
 „ cet organe extérieur, qu'une certaine  
 „ situation de parties, une disposition  
 „ particuliere de pores, qui devient l'oc-  
 „ casion d'un effet tout-à-fait étranger  
 „ à l'œil, d'un effet produit dans quel-  
 „ que autre substance par les rayons  
 „ qui, traversant les pores de l'œil, sont  
 „ transmis au-delà. Ainsi cette préten-  
 „ due qualité de l'œil doit être rangée  
 „ dans la troisieme classe; c'est une de  
 „ ces qualités improprement dites, ou  
 „ plutôt de ces noms purement abstraits  
 „ inventés pour désigner certains effets

» ou phénomènes qui ne résident en au-  
 » cun sujet.”

Mr. Clarke paroît confondre, dans cet article, la seconde & la troisième classes des qualités improprement dites. Selon lui la faculté de voir, attribuée à l'œil, est un effet produit dans quelque autre substance, & en même temps un effet qui ne réside dans aucun sujet. Je vais tâcher de prouver que la vision n'est ni l'un ni l'autre. D'abord pour m'en tenir aux termes de Mr. Clarke, qu'est-ce que la transmission des rayons, sinon une opération des parties de l'œil modifiées d'une certaine manière? N'est-ce pas par cette opération particulière de l'œil, que l'ame devient capable de voir les objets? Cette opération, ou modification ne cesse-t-elle pas entièrement dès que la moindre partie de cet organe délicat est altérée & viciée? Cette opération enfin n'est-elle pas propre du système entier de l'œil? Ne diffère-t-elle pas de l'action particulière de chacune de ses parties considérées séparément, & même de l'action du système total différemment modifié? Or c'est cette façon d'agir particulière à la structure de l'œil, que j'appelle *la propriété de l'œil*, qui certainement n'est pas inhérente dans les

diverses parties de l'œil de la même manière que dans le tout ensemble, & dont l'idée ne renferme pas un effet produit dans une autre substance, tel que la vision actuelle dans l'ame, mais une modification du sujet même ou de l'organe de la vision. Je suppose de même. Ainsi la pensée ne me paroît pas être seulement un effet produit dans une autre substance, tel que les idées ou images des choses, mais plutôt quelque chose de semblable à l'action du cerveau, ou des esprits du cerveau sur les idées & les images des choses. Si donc la propriété qu'a l'œil de contribuer à la vision est un mode, un mouvement particulier de ce système de matière, ce mouvement doit être réputé véritablement inherent au sujet qu'il affecte : donc la propriété qu'a l'œil de contribuer à la vision n'est ni un effet produit dans une autre substance, ni un effet qui ne réside dans aucun sujet.

On peut objecter à cet exemple, ainsi qu'aux autres que j'ai allégués, que la propriété de contribuer à la vision attribuée à l'œil, & celle qu'a un instrument de musique de produire des sons harmonieux, n'étant rien autre chose qu'une espèce particulière de mouvement

que ces systêmes de matiere sont capables de recevoir en vertu d'une certaine disposition de leurs parties analogue à l'action des autres corps sur eux ; que la rondeur & la quadrature n'étant aussi que des modes de la figure ; la propriété de l'œil , celle de l'instrument de musique , & les qualités du corps rond & du corps quarré , sont uniquement des sommes des mouvemens & des figures des parties , c'est-à-dire des sommes de propriétés & de qualités de même espece , conséquemment qu'elles rentrent dans la premiere classe des propriétés de la matiere , que Mr. Clarke a mise à la tête de sa distribution , qu'ainsi elles ne prouvent point qu'il existe dans aucun systême de matiere des propriétés ou qualités qui ne soient point inhérentes à chacune des parties de ce systême considérée séparément du tout.

Voilà , je crois , tout ce qu'on peut dire de plus fort contre moi , & contre les exemples allégués. L'éclaircissement de ce point répandra un nouveau jour sur la question qui nous occupe , & satisfera peut-être Mr. Clarke , en faisant voir le vice essentiel de son argument , & ce qui l'a induit en erreur.

Puisque j'ai entrepris de prouver , par

le seul fait , qu'il y a des propriétés individuelles inhérentes dans certains systèmes de matiere , & qui n'appartiennent point de la même maniere aux parties de ces systèmes prises séparément , je suis obligé ou de rendre plus sensibles les exemples que j'ai donnés , ou d'en apporter d'autres plus décisifs. Autrement je paroîtrois m'être trop avancé , & convenir tacitement que la matiere n'a point de propriétés connues qui ne soient des sommes d'autres propriétés de même espece. Mes exemples me paroissent justes & pertinens ; & pour faire voir qu'ils le sont , je distingue des propriétés numériques & des propriétés génériques. Par *propriétés numériques* , j'entends des propriétés telles que des figures & des mouvemens de même espece. La propriété de contribuer à la vision accordée à l'œil , est une espece de mouvement , la rondeur est une espece de figure. Par *propriétés génériques* , j'entends toutes les especes particulieres de propriétés numériques ; ainsi le mouvement est une propriété générique qui désigne toutes les différentes especes de mouvemens , comme la figure désigne toutes les especes de figures. Que le Lecteur applique

cette distinction très-simple, à l'objection que je viens de me faire, & il concevra d'abord qu'elle est fondée sur une équivoque qu'il est aisé de faire disparaître. L'équivoque est dans ces termes *propriétés semblables*, ou *propriétés de même espece*. Si l'on entend par-là des propriétés génériquement semblables, je conviens que la matiere n'a point de propriétés connues qui ne soient des sommes d'autres propriétés de la même sorte. Si l'on entend des propriétés numériquement semblables, c'est-à-dire des propriétés qui existent réellement de la même maniere de part & d'autre, dans le tout & dans chacune de ses parties, je prétends que certains systèmes de matiere ont des propriétés qui ne sont point des sommes d'autres propriétés semblables. La rondeur d'un corps n'est point la somme des rondeurs des parties : la propriété de rendre des sons harmonieux, n'est point dans un instrument de musique, la somme d'autres propriétés de même espece inhérentes à ses différentes parties considérées séparément.

J'applique la même distinction au sentiment intérieur ou à la faculté de penser ; & pour me rendre plus intelligibles, je suppose que le sentiment inté-

rieur, dont nous sommes censés ignorer la nature, est une modification de mouvement, & non pas un mode de quelque propriété inconnue; & je fais d'autant plus librement cette supposition que je parle à un savant trop au fait des règles de la Logique pour regarder comme mon sentiment ce qui n'est qu'un supposé de ma part. Considérons donc le sentiment intérieur sous l'idée d'une modification de mouvement, comme la rondeur est une modification de figure. Dans cette hypothèse, il s'en faut bien que si le sentiment intérieur est inhérent dans un système quelconque de matière, il y soit la somme des sentimens intérieurs inhérens à ses parties. Il y auroit autant de contradiction à le prétendre, qu'il y en auroit à dire que la rondeur d'un corps est la somme des rondeurs de ses parties. Il seroit donc absurde de regarder le sentiment intérieur comme une propriété générique, telle que la figure & le mouvement, pour en conclurre qu'il est la somme & le résultat d'autres sentimens intérieurs, & qu'il y a dans un système de matière autant de sentimens intérieurs distincts, que de parties.

En voilà assez, je pense, pour justi-

fier les exemples que j'ai rapportés. Ils me semblent prouver incontestablement qu'il y a dans la matiere des propriétés qui ne sont point des sommes d'autres propriétés semblables ; & conséquemment que le sentiment intérieur dont nous ignorons la nature, pourroit exister dans un systême quelconque de matiere, sans y être la somme des sentimens intérieurs vainement supposés inhérens à ses parties. Qu'il me soit donc permis d'admettre dans la matiere, outre les propriétés génériques, telles que le mouvement & la figure, dont Mr. Clarke compose sa premiere classe qui renferme, selon lui, toutes les propriétés possibles de la matiere ; qu'il me soit, dis-je, permis d'y admettre des propriétés numériques, ou individuelles, comme les nomme Mr. Clarke, telles que des modifications particulieres de mouvement ou de figures qui ne sont point comprises dans la disjonction de notre Docteur. S'il eût considéré le sentiment intérieur comme une modification particuliere de quelque propriété de la matiere, loin de dire,

„ si le sentiment intérieur pouvoit être  
 „ une qualité inhérente dans un systême  
 „ quelconque de matiere, il y doit être  
 „ nécessairement la somme des sentimens

„ intérieurs de ses parties” ; il auroit dit au contraire, si le sentiment intérieur de l'homme est une modification de quelque propriété générique de la matière, il ne peut pas être la somme des modifications semblables, ou des sentimens intérieurs de ses parties.

Je trouve dans Bayle, Philosophe aussi savant qu'ingénieur, un passage qui a rapport au point que nous discutons, & qui peut l'éclaircir. Dans ce passage Bayle soutient l'immatérialité de l'ame, & refuse à la matière la faculté de penser : „ Car, dit-il, toutes les modalités dont on a quelque connoissance sont  
 „ d'une telle nature qu'elles ne cessent  
 „ que pour faire place à une autre modalité du même genre. Il n'y a point  
 „ de figure qui soit détruite que par  
 „ une autre figure, ni point de couleur  
 „ qui soit chassée que par une autre  
 „ couleur. Ainsi pour bien raisonner  
 „ l'on doit dire qu'il n'y a point de sentiment qui soit chassé de sa substance  
 „ que par l'introduction de quelque autre sentiment (\*).” Je suis bien éloigné de vouloir nier une chose évidente d'elle-même. Une modalité ne cesse que pour faire place à une autre modalité ;

(\*) *Dictionnaire Historique & Critique*, p. 1044.

& quoique ces modalités, qui se remplacent, soient toujours du même genre, c'est-à-dire qu'une couleur succede à une couleur, une figure à une figure, puisque la matiere doit toujours paroître figurée & colorée aux yeux des animaux, il ne s'ensuit pourtant pas que chaque modalité doive être remplacée par une modalité numériquement semblable, la rondeur par la rondeur, le bleu par le bleu, &c. Car alors il n'y auroit, dans la matiere, ni changement ni succession de modes, & dans l'univers, ni mouvement ni variété. En supposant donc que la pensée est une espece de mouvement, elle ne pourroit cesser que pour faire place à un autre mouvement (les particules de tous les corps étant perpétuellement agitées aussi bien que figurées & colorées) mais il ne s'ensuit pas que ce mouvement sera toujours une pensée; j'en ai dit les raisons, & les exemples allégués ci-dessus les font connoître assez. Je n'y vois pas plus de nécessité, qu'il n'est nécessaire que le mouvement d'une montre existât avant l'union de ses parties, ou qu'il continue d'exister après leur séparation.

Je me crois donc en droit de conclure que la pensée est un mode de quel-

que faculté générique de la matière. Ce sentiment est pour moi de la dernière évidence, & je crois qu'il paroîtra tel à tout homme qui ne consultant que sa propre expérience, voudra bien ne se pas laisser séduire par des distinctions & des sophismes inintelligibles. La pensée, ou le sentiment intérieur de l'homme, commence, continue & finit, comme les autres modes de la matière : la pensée est comme eux, divisée & déterminée, simple ou composée, &c. Si l'âme ou la substance pensante est indivisible, comment peut-elle penser successivement, diviser, faire des abstractions, combiner ses pensées, les amplifier, les retenir dans sa mémoire? Mais sur-tout comment peut-elle en oublier aucune? Au lieu que tous ces phénomènes se conçoivent naturellement, & peuvent s'expliquer commodément par des traces, des vibrations, des mouvemens & des réceptacles admis dans le cerveau, ainsi que par la force, la perfection, ou le désordre & la défaillance des organes corporels, & non d'une substance indivisible.

L'expérience ne nous démontre-t-elle pas que nos habitudes ordinaires sont aussi corporelles que nos actions, celles  
de

de contempler & de méditer comme celles de chanter & de danser? Les unes & les autres nous fatiguent également: Ce qui ne devoit pas être, si la contemplation & la méditation étoient des actes d'un principe immatériel. L'action réciproque des pensées & des paroles les unes sur les autres, prouve que les unes & les autres appartiennent au corps. Un mot entendu excite dans nous l'idée dont il est le signe extérieur: de même une idée présente à l'esprit, nous rappelle immédiatement le mot qui l'exprime. L'oubli de l'une ou de l'autre annonce quelque vice de l'organe, comme dans les enfans & dans les vieillards. Dans les uns, l'oubli vient de ce que les fibres des nerfs sont trop molles & trop lâches, & de ce que le cerveau trop humide n'a pas encore une consistance suffisante pour retenir les traces qui y sont faites, au lieu que dans les autres les fibres tant des nerfs que du cerveau sont trop seches & trop dures. Dans les personnes d'un âge mitoyen, le défaut de mémoire, & la lenteur de la conception viennent aussi de quelque cause qui affecte l'organisation du cerveau. La pensée, dans l'homme, étant une modification de la matière, on peut supposer que toutes les

H

parties de la matière sont capables de la produire ou de la recevoir, non pas nécessairement à la vérité, & dans tous les temps, mais par une structure & une organisation particulières. Il en est, à cet égard, de la pensée comme de toutes les autres modifications que la matière ne produit ou ne reçoit qu'en vertu d'une certaine disposition ou texture de ses parties.

Ces principes suffisamment établis & développés peuvent servir à résoudre les autres difficultés que Mr. Clarke se plaît à accumuler. Je pourrois donc me contenter de cette solution générale, & laisser le reste à faire au Lecteur intelligent & à Mr. Clarke lui-même. Pour lui montrer néanmoins combien je suis porté à lui donner toute la satisfaction que mérite un savant aussi distingué par ses profondes lumières, je vais encore entrer plus avant, s'il est possible, dans le fond de la question, & traiter ce qui me paroît en être le point le plus essentiel.

Supposer dans la matière une propriété qui n'appartienne point aux différentes parties dont le tout est composé, ce n'est pas supposer le tout sans parties, mais plutôt supposer le tout différent de ses parties, & faire résul-

„ ter une propriété particulière de l'as-  
 „ semblage & du concours d'autres pro-  
 „ priétés particulières différentes. Ainsi  
 „ chaque homme est un particulier con-  
 „ sidéré en lui-même, quoique pour le  
 „ constituer tel, il faille différentes pro-  
 „ priétés qui ne sont point des hom-  
 „ mes, mais qui concourent à faire un  
 „ homme. Ainsi un particulier, dans  
 „ la société civile, n'est qu'un individu  
 „ considéré en lui-même: il n'est point  
 „ le corps politique, il contribue seu-  
 „ lement à le composer; & le corps  
 „ politique résulte de la réunion & du  
 „ concours de plusieurs hommes d'un  
 „ caractère, d'un génie, & d'un état  
 „ très-différens." Voilà ce que j'avois  
 dit en moins de mots.

Mr. Clarke me répond: „ Si le tout  
 „ ou le résultat, que vous appelez une  
 „ propriété particulière, est entièrement  
 „ & spécifiquement différent de chacu-  
 „ ne des propriétés particulières qui y  
 „ contribuent, ce qui est évident par  
 „ rapport à un système de matière pen-  
 „ sant qui résulte de parties qui ne pen-  
 „ sent point, vous verrez, si vous vou-  
 „ lez bien y faire attention, qu'il est  
 „ géométriquement sûr qu'un tel com-  
 „ posé est plus grand que toutes ses

„ parties ensemble, parce qu'il contient  
 „ quelque chose de plus que toutes &  
 „ chacune de ses parties.”

Pour sentir plus aisément la justesse ou le défaut de cette réponse, appliquons-la à la rondeur. Car si elle prouve démonstrativement que la pensée ne peut pas se trouver dans un système de matière dont les parties prises séparément ne pensent point, elle prouvera de même que la rondeur ne peut pas être la modification d'un corps dont les parties prises séparément ne sont pas rondes. Cependant, dans un corps rond d'un pouce de diamètre, il est impossible qu'aucune partie de la surface soit parfaitement ronde comme le corps total, & il n'est pas nécessaire qu'aucune des parties internes le soit : ainsi il est très-probable que dans plusieurs corps ronds il n'y a pas une seule partie qui soit ronde. Il n'est pas plus essentiel à la rondeur d'être une somme d'autres rondeurs, qu'au sentiment intérieur d'être une somme de sentimens intérieurs ; & elle est une figure spécifiquement différente de toute autre figure, comme le sentiment intérieur diffère du mouvement circulaire. Cela posé, mettons la rondeur à la place de la pensée.

Mr. Clarke dit donc : „ Si le tout ou  
 „ le résultat, que vous appelez une pro-  
 „ priété particuliere est entièrement &  
 „ spécifiquement différent de chacune  
 „ des propriétés particulieres qui y con-  
 „ tribuent, ce qui est évident par rap-  
 „ port à un *corps rond* qui résulte de  
 „ parties qui ne sont point *rondes*, vous  
 „ verrez, si vous voulez bien y faire  
 „ attention, qu'il est géométriquement  
 „ sûr qu'un tel composé est plus grand  
 „ que toutes ses parties ensemble, par-  
 „ ce qu'il contient quelque chose de  
 „ plus que toutes & chacune de ses  
 „ parties.”

Loin qu'il soit géométriquement sûr  
 qu'un tel composé, soit le principe pen-  
 sant ou le corps rond, soit plus grand  
 que toutes ses parties ensemble, il me  
 paroît démontré précisément égal à tou-  
 tes ses parties ensemble. En effet qu'est-  
 ce que la rondeur dans le corps rond,  
 sinon le résultat précis de tel arran-  
 gement de ses parties quoique non ron-  
 des ? Et qu'est-ce que la pensée dans  
 le principe pensant, sinon le résultat na-  
 turel & précis de telle combinaison sy-  
 stématique de ses parties quoique non  
 pensantes ?

Faisons un pas de plus. Quand je ne

ferois pas en état d'expliquer comment un tel arrangement des parties de la matière produit la pensée ou la rondeur, en seroit-on mieux fondé à prétendre que les êtres créés ne puissent pas donner à la matière des modalités qu'elle n'a pas de sa nature, & qui ne sont pas toujours en elle? Si la matière n'est pas essentiellement active, & je présume que Mr. Clarke pense qu'elle ne l'est pas, je demande si, en supposant quelques corps en repos, d'autres corps finis & agités d'un certain degré de mouvement, ne sont pas capables d'eux-mêmes de mouvoir ceux qui sont en repos, & conséquemment d'y produire une modification qui n'y étoit pas. Ne suffit-il pas à la matière d'être susceptible de mouvement, pour se mouvoir dès qu'elle reçoit l'impression ou le choc de quelque mobile? De même la capacité de penser suffit pour nous faire penser en certaines occasions, quoique nous ne pensions pas toujours. Il suffit que nous puissions penser à un triangle pour y penser effectivement, dès que cette figure frappe nos yeux, quand nous n'y aurions jamais pensé auparavant. C'est le cas de toutes les opérations des êtres finis quels qu'ils soient. Loin qu'il répugne de supposer

un commencement à leur existence, si nous ne lui en supposons pas un, il n'y aura ni changement, ni succession, ni variété dans l'univers.

3°. Mr. Clarke prétend, „ qu'il y a de  
 „ l'absurdité à attribuer le sentiment in-  
 „ térieur à une substance aussi fragile  
 „ que le cerveau ou les esprits du cer-  
 „ veau. Car si les parties ou les esprits  
 „ du cerveau sont dans un flux & un  
 „ changement continuel, (ce qui est  
 „ très-certain), il s'ensuivra que le sen-  
 „ timent intérieur par lequel vous vous  
 „ rappelez non seulement que certaines  
 „ choses ont été faites il y a tant d'an-  
 „ nées, mais encore qu'elles ont été fai-  
 „ tes par cet être individuel qui se les  
 „ rappelle, est transféré d'un sujet à un  
 „ autre; c'est-à-dire que ce sentiment  
 „ intérieur est une qualité réelle qui ne  
 „ réside pourtant dans aucun sujet.”

Plus j'examine ce raisonnement, moins il me semble fondé en raison. Je suis fâché de me trouver toujours dans la dure nécessité de contredire Mr. Clarke. L'absurdité ne consiste pas à attribuer le sentiment intérieur à une substance aussi fragile que le cerveau. Mais il y en auroit à l'attribuer à une substance moins fragile. Car, si nous oublions,

ou autrement si nous perdons le sentiment intérieur de plusieurs choses que nous avons aussi certainement faites dans les premiers temps de notre vie, que beaucoup d'autres dont le souvenir nous est encore présent; si dans le fait nous oublions tout ce que nous n'avons pas soin de nous imprimer dans la mémoire en nous le rappelant, en renouvelant & revivifiant nos idées; si avec cela les parties de notre cerveau sont dans un flux continuel, de sorte qu'au bout d'un certain temps le cerveau se trouve renouvelé en partie ou totalement, nous avons la raison de l'oubli total de certaines choses & de l'oubli partiel de quelques autres. On ne peut mieux rendre compte de ces phénomènes qu'en les attribuant au flux continuel de la substance de notre cerveau? Qu'est-ce qui prouve mieux que le sentiment intérieur n'est point transporté d'un sujet à un autre, que cet oubli-là même, toujours proportionné au flux & au changement des particules du cerveau?

Je suppose que je me souviens d'avoir fait certaines choses, quoique je n'aie plus aucune des parties de mon cerveau que j'avois lorsque je les ai faites. Comment puis-je avoir le sentiment intérieur

ou le souvenir de les avoir faites, sans que ce sentiment soit passé d'un sujet à un autre, savoir de la substance qui composoit alors mon cerveau, à celle dont il est aujourd'hui composé? Voilà l'objection de Mr. Clarke dans toute sa force: ou ne m'accusera pas de l'affoiblir. Je suppose donc qu'à quarante ans, je me souviens d'avoir été au marché ou à la foire à l'âge de cinq ans; & il est vraisemblable qu'à quarante ans il ne me reste plus aucune des parties de matière que j'avois à cinq ans, de sorte que mon cerveau est totalement renouvelé. Pour retenir le sentiment intérieur de cette action, il est nécessaire d'en faire revivre l'idée avant une dissipation trop considérable des particules de mon cerveau, autrement j'en perdrais le souvenir comme de beaucoup d'autres choses qui me sont arrivées dans mon enfance. Mais en faisant revivre de temps à autre l'idée de cette action, j'en entretiens le sentiment intérieur qui s'imprime derechef dans mon cerveau & dans les nouvelles parties qui lui surviennent. Ce mécanisme ayant lieu à mesure que le cerveau se renouvelle, le souvenir de telle action s'y conserve de la même manière que le cerveau reçoit de nou-

velles idées par de nouvelles traces qui y sont empreintes. En effet le souvenir ou le sentiment intérieur d'avoir fait l'action dont il s'agit, est une idée de cette action revêtue de ses circonstances: cette idée est une impression faite dans le cerveau: donc en conservant ou entretenant cette impression, on conserve l'idée correspondante qui est le sentiment intérieur d'avoir fait telle action, l'impression faite dans le cerveau s'y entretient & se grave sur les nouvelles parties de matière qu'il reçoit par le rappel de l'idée, & le rappel de l'idée est l'effet des traces subsistantes avant la dissipation totale des parties où ces traces sont empreintes. Mr. Clarke peut concevoir à-présent comment un homme peut avoir le sentiment intérieur d'avoir fait certaines actions, quoiqu'il ne lui reste à cette heure aucune particule du cerveau qu'il avoit lorsqu'il fit ces actions, sans que pourtant on en puisse inférer que le sentiment intérieur ait été transféré d'un sujet à un autre, en aucun sens absurde.

4°. J'avois dit, comme par occasion, dans ma Réplique à la première Défense de Mr. Clarke: „ Une vérité de fait, „ du moins elle me semble telle, c'est „ que la matière qui, dans l'œuf cou-

„ vé, constitue l'embrion, reçoit par  
 „ l'incubation certaine disposition orga-  
 „ nique qui la rend capable de sensation,  
 „ sans qu'elle ait besoin d'une ame im-  
 „ matérielle & immortelle pour sen-  
 „ tir.”

Mr. Clarke me réfute en ces termes :  
 „ Ce prétendu fait est entièrement con-  
 „ traire à toutes les découvertes anato-  
 „ miques, & à tous les principes de la  
 „ vraie philosophie. Il est faux que la  
 „ matiere de l'œuf devienne par aucune  
 „ disposition particuliere de ses parties,  
 „ effet de l'incubation, un foetus-pou-  
 „ let: elle ne le devient pas plus qu'on  
 „ ne voit l'œuf entier se changer en pou-  
 „ let. La matiere de l'œuf sert seule-  
 „ ment à la nourriture & à l'accroisse-  
 „ ment de l'embrion, tant qu'il y reste  
 „ enfermé. Il est aussi impossible que  
 „ le corps organisé d'un poulet se forme,  
 „ en vertu d'un mouvement méchanique  
 „ que quelconque, de la matiere inor-  
 „ ganique d'un œuf, qu'il étoit imposs-  
 „ ble que le soleil, la lune & les étoi-  
 „ les fortissent du chaos, par un simple  
 „ mécanisme. Il est encore plus im-  
 „ possible que le mouvement donne à  
 „ cette même matiere une disposition ou  
 „ texture particuliere qui la rende ca-

„ pable de sensation. Car c'est vouloir  
 „ tirer d'une chose ce qui n'y est pas ,  
 „ ce qui n'y a jamais été. N'est-ce pas-  
 „ là une contradiction des plus mani-  
 „ festes ? Vous regardez comme ridicule  
 „ de recourir à un ame immatérielle &  
 „ immortelle pour faire sentir un poulet.  
 „ A la bonne heure. Je puis aisément  
 „ supposer, s'il vous faut des hypothè-  
 „ ses, que la substance immatérielle qui  
 „ sent dans le poulet n'est point une ad-  
 „ dition postérieure à sa formation, qu'el-  
 „ le existoit dans le germe ou principe  
 „ féminal dès le commencement de son  
 „ organisation ; & qui nous dira quand  
 „ cette organisation a commencé ? Plus  
 „ l'anatomie fait de profondes décou-  
 „ vertes par les observations microscopi-  
 „ ques, plus ces mysteres secrets de  
 „ la nature paroissent hors de la portée  
 „ des yeux, des instrumens & de la pé-  
 „ nétration des observateurs les plus as-  
 „ sidus & les plus attentifs. Supposé  
 „ donc qu'on ne puisse expliquer, par  
 „ aucune théorie vraisemblable, quand  
 „ & comment le principe immatériel  
 „ de sensation est entré dans le poulet,  
 „ doit-on nier pour cela la vérité de  
 „ certaines preuves qui démontrent qu'il  
 „ y existe un tel principe ? La difficul-

„ té (qui certainement aussi est très-  
 „ grande) d'expliquer dans aucune hy-  
 „ pothèse comment & d'où vient le  
 „ corps organisé du poulet, nous fait-  
 „ elle nier l'existence des sens que nous  
 „ lui connoissons?”

Je ne conviens point, avec Mr. Clarke, que ma supposition soit contraire à toutes les découvertes anatomiques & à tous les principes de la vraie philosophie. Si cet habile métaphysicien avoit bien voulu rapporter ces découvertes anatomiques & ces principes philosophiques, avec la vérité & la candeur dont il fait profession, il auroit vu que je ne les contredis point; & que s'il y a quelque chose qui leur soit contraire, c'est de prétendre que l'embrion du poulet ne soit pas une partie de la matière de l'œuf. Quand l'origine des corps organisés seroit un mystère impénétrable pour nous, fort au-dessus de la portée de nos yeux, de nos instrumens, & de l'entendement humain, on n'en pourroit rien conclurre contre les faits. Et malgré les connoissances anatomiques que Mr. Clarke peut avoir, & les découvertes microscopiques dont il veut parler, je persiste à soutenir que nos yeux voient clairement que le corps organisé

du foetus-poulet est une partie de la matière de l'œuf. Il n'y a point d'observations microscopiques qui détruisent un fait de cette nature. Les observations microscopiques peuvent nous aider à découvrir l'existence de certaines choses, & à reconnoître la beauté & la texture merveilleuse de quelques autres, que nos sens ne peuvent appercevoir par eux-mêmes ; mais elles ne peuvent pas faire que nous ne voyions rien où nous voyons quelque chose.

Je ne nie pas que le germe du poulet n'existe avant que d'être renfermé dans l'œuf : je dis seulement que lorsqu'il y est renfermé, il fait partie de la matière de l'œuf. Je suppose de plus qu'il ne devient capable de sentiment qu'après un certain développement, lorsqu'il s'est approprié une certaine portion de la matière de l'œuf, laquelle en servant à sa nourriture & à son accroissement est ainsi devenue la substance de l'animal-même. J'avoue en même temps que je ne vois point d'absurdité à supposer que, par la seule vertu d'un mouvement mécanique, le corps organisé de l'animal se forme d'une telle matière inorganisée, si toutefois on peut dire que la matière de l'œuf soit inorganisée. Il est vrai

qu'elle n'est ni un œil, ni une aîle, ni telle autre partie du fœtus, & dans ce seul sens elle est inorganisée. Cependant elle est tellement disposée, travaillée, ou organisée, qu'elle peut, par le moyen du mouvement, contribuer à la formation d'un pied ou d'un œil, & composer ainsi la substance de l'animal. Dans l'état présent de l'univers, la matière ne doit point être comparée à un chaos; j'accorde qu'un ouvrage régulier ne peut pas être le produit du pur mécanisme, & que la puissance de Dieu a tout arrangé dans un état de régularité. Comme il ne répugne pas que le corps organisé d'un animal ait été formé au commencement par un mouvement régulier de la matière, & que d'autres parties de matière mues régulièrement se soient unies & assimilées à ce corps, il ne répugne pas plus que la formation du corps organisé de l'animal commence aujourd'hui dans l'œuf où il y a de la matière propre à y contribuer, qu'il ne répugne qu'elle se soit faite il y a mille ans hors de l'œuf; d'autant plus qu'il est sûr que le fœtus augmente à chaque instant dans l'œuf par les nouvelles parties de matière qu'il approprie à sa substance.

Mr. Clarke ajoute: „ Il est impossible  
 „ que le mouvement donne aux parties  
 „ de cette matiere une disposition, une  
 „ texture particuliere qui la rende capa-  
 „ ble de sensation. Car c'est vouloir  
 „ tirer d'une chose ce qui n'y est pas,  
 „ ce qui n'y a jamais été.” Je suppose  
 la sensation dans toutes les parties de l'a-  
 nimal, comme la rondeur est sur toute  
 la surface du corps rond. Chaque par-  
 tie du corps animal participe à la sensa-  
 tion, comme chaque partie du corps  
 rond participe à la rondeur; & lorsque  
 toutes les parties du corps animal ont une  
 disposition convenable, la pensée a lieu,  
 comme la rondeur existe par l'assembla-  
 ge des parties du corps rond.

Supposons que la sensation n'existe pas  
 dans les parties avant leur union, de mê-  
 me qu'il n'y a point de mouvement dans  
 des parties de matiere qui sont en repos.  
 La sensation actuelle ne peut-elle pas  
 avoir lieu en vertu de la capacité de sen-  
 tir antérieurement inhérente aux diver-  
 ses parties du corps animal, & excitée  
 par leur réunion en un seul système,  
 quoiqu'elles ne sentent pas toujours; de  
 même que la matiere peut passer du re-  
 pos au mouvement en vertu de la capa-  
 cité qu'elle a de se mouvoir, quoiqu'el-  
 le

le ne soit pas toujours dans un mouvement actuel?

Il est vrai; je crois qu'il est absurde de recourir à une âme immatérielle & immortelle pour faire sentir les animaux; & j'en ai dit la raison. C'est que je ne puis me persuader qu'il y ait un état futur & éternel de récompenses & de peines réservé non seulement aux gros animaux, quadrupèdes, reptiles & volatiles, mais aussi au nombre infini de créatures sensibles découvertes par les observations microscopiques dans toutes les parties de l'univers, dans nos propres corps & dans les liqueurs que nous buvons.

„ A la bonne heure, ” poursuit Mr. Clarke. (c'est-à-dire, qu'il y ait du ridicule à recourir à une âme immatérielle & immortelle pour faire sentir les animaux.) „ Je puis aisément supposer, puisqu'il vous faut des hypothèses, que cette âme immatérielle & immortelle qui sent dans le poulet, n'est point une addition postérieure à sa formation, qu'elle existoit dans le germe ou le principe séminal dès le commencement de son organisation.” Je rejette tout ce qui n'est que pure hypothèse; & j'en combats une de cette

espece dans l'endroit même où Mr. Clarke parle de mon prétendu goût pour les hypothèses. Il est vrai que je ne fais pas une mention expresse de celle que Mr. Clarke a la bonté de mettre sur mon compte ; je suis pourtant aussi sûr qu'elle se trouve réfutée par mon sentiment qui n'admet que de la matiere dans l'animal , que si j'en avois directement parlé. Je suis donc étonné que notre Docteur s'imagine qu'une de ces hypothèses soit plus capable de me contenter qu'aucune autre , & que j'aie du goût pour les hypothèses. Les faits seuls peuvent me satisfaire. Je crois ce que je vois , jusqu'à ce qu'une nouvelle observation me prouve par des faits mieux vus & mieux constatés , que les premières apparences étoient fausses : alors je réforme mon sentiment sur la seconde vue. La micrographie & l'astronomie nous servent à établir des faits importants sur lesquels il nous seroit aisé de nous tromper sans leurs secours & leurs instrumens. Quant aux suppositions que l'on fait pour rendre raison des faits & des phénomènes apperçus , je les nie toutes , à moins que je ne vois une nécessité absolue de les admettre , c'est-à-dire à moins qu'il n'y ait une contradiction ma-

nifeste à ne les pas admettre. Je permets à Mr. Clarke d'admettre un ou vingt êtres inconnus dans le corps d'un animal, car il y a de la contradiction à en admettre un comme vingt. Il me permettra aussi de m'en tenir au témoignage de mes yeux, sans aller au-delà, & de ne reconnoître, dans les animaux, que de la matiere, puisque je n'y vois que de la matiere.

5°. Voici un autre objet qu'il est à propos de discuter. Mr. Clarke avoit dit ;  
 „ La pesanteur est l'effet de l'action  
 „ continue & réguliere de quelque autre  
 „ être sur la matiere.” . . . „ Il ne pen-  
 „ se donc pas, ai-je répondu, que la  
 „ matiere pese ou grave en vertu d'une  
 „ propriété dont Dieu l'ait douée dès le  
 „ commencement & aux loix de laquel-  
 „ le il la livre à-présent. Cependant il  
 „ n'est pas plus inconcevable que la ma-  
 „ tiere se meuve ou agisse en vertu d'u-  
 „ ne propriété originelle, qu'il ne l'est  
 „ qu'elle ait été mise en mouvement  
 „ par un être immatériel & qu'elle y  
 „ persévère.”

Mr. Clarke trouve dans cette réponse, une méprise impardonnable dans un philosophe. „ Car, dit-il, lorsqu'une  
 „ pierre en repos, perdant tout-à-coup

„ son appui, commence à tomber ;  
 „ qu'est-ce qui produit en elle ce mou-  
 „ vement ou cette chute ? Est-il possi-  
 „ ble que ce soit un effet sans cause ?  
 „ Une action ou impulsion sans agent ?  
 „ Ou une simple loi ou propriété (c'est-  
 „ à-dire un nom abstrait, une notion  
 „ complexe, & non pas un être réel)  
 „ peut-elle pousser cette pierre & la fai-  
 „ re se mouvoir ?

La question n'est pas de savoir si quel-  
 que être réel meut une pierre qui étoit  
 en repos, lorsque perdant son appui elle  
 commence à tomber ; mais si un autre  
 être, ou un être distinct de la matière,  
 la pousse continuellement, soit immé-  
 diatement ou médiatement : car je ne nie  
 pas qu'il ne faille qu'un être en pousse  
 un autre pour produire l'espece de mou-  
 vement appelé pesanteur. Mr. Clarke  
 change donc l'état de la question, lors-  
 qu'il dit qu'il faut nécessairement qu'un  
 être réel pousse la pierre qui tombe lors-  
 qu'elle a perdu son appui, au lieu de  
 prouver que la pesanteur est un effet de  
 l'action continue & régulière d'un autre  
 être sur la matière. Il pouvoit se dis-  
 penser de demander ce qui produit la  
 chute ou le mouvement de cette pier-  
 re, si c'est un effet sans cause, une ac-

tion ou impulsion sans agent, si une simple loi ou propriété (c'est-à-dire un nom abstrait, une notion complexe, & non pas un être réel) peut pousser cette pierre & la faire se mouvoir. Toutes ces demandes ne font rien à la question présente qui consiste à savoir si l'espece de mouvement appelé gravitation est nécessairement l'effet de l'action continue & régulière d'un être immatériel sur la matière.

Comme je ne nie pas que l'impulsion des corps contigus au corps qui gravite, n'entre pour quelque chose dans la cause de sa gravitation, & que je n'en excluds que l'action continue & régulière d'un être immatériel sur ce corps, je ne pense pas aussi que l'impulsion des corps qui l'entourent suffise pour produire cet effet. Et pour dire ouvertement ma pensée, je mets en fait que la figure extérieure & la texture interne des parties de la matière, sont dans les corps les dispositions qui les rendent propres à recevoir des autres corps environnans l'impulsion ou l'espece de mouvement appelé pesanteur. Jetez du haut d'une tour une livre de plomb en forme de boule, elle tombera très-rapidement. Changez-en la figure externe, frappez cette boule

avec un marteau, applatissez-la, elle tombera moins vite. Variez-en le tissu, en la faisant fondre au feu, ses particules devenues subtiles s'éleveront au lieu de descendre. L'action des corps contigus produit ces trois différens effets, par la seule disposition différente des parties de la même quantité de plomb. Cette détermination de la matiere paroît donc être due entièrement aux causes & aux propriétés que j'ai assignées. J'ai souvent admiré que la pesanteur fût regardée parmi les philosophes comme un objet d'une très-grande difficulté. Dès que l'on estime le mouvement inhérent dans la matiere, & qu'on en suppose toutes les parties perpétuellement agitées & agissant continuellement les unes contre les autres, comme personne, je crois, ne le révoque en doute, une partie doit avoir telle direction, une autre partie une autre direction; & la pesanteur n'étant qu'une détermination ou direction particulière du mouvement, une tendance vers un centre, soit le centre du tourbillon entier, ou seulement celui de notre terre, ou le centre particulier de la sphere d'activité d'un mouvement quelconque; il est absolument nécessaire que certaines parties de la matiere gravitent,

& que d'autres parties ayent d'autres mouvemens. Je dis plus: il n'y a point de mouvement qui, à proprement parler, ne soit une pesanteur respective. Car ce qui monte par rapport à nous, descend à l'égard d'autres corps; comme ce qui descend relativement à nous, monte par rapport à d'autres corps. Si donc il y a du mouvement dans l'univers, il doit y avoir de la pesanteur.

Lors donc que je prétends que la matiere pese ou grave en vertu d'une propriété dont Dieu l'a douée originairement & aux loix de laquelle il la livre à-présent, & qu'il est aussi aisé de concevoir que la matiere se meuve & agisse par une propriété originelle, qu'il l'est qu'elle ait été mise en mouvement par un être immatériel, & qu'elle y persévère; je ne dis pas pour cela qu'un corps agisse actuellement sans l'impulsion ou l'action directe d'un autre corps: je veux dire seulement qu'il est aussi aisé de comprendre que la matiere puisse agir, sans impulsion, en vertu des propriétés dont Dieu l'a douée au commencement, que de concevoir qu'un être immatériel l'ait mise en mouvement sans pouvoir la toucher. Quand Mr. Clarke m'expliquera clairement comment un être im-

matériel peut mouvoir la matiere , ou dans quel point de l'univers il conçoit que Dieu commence le mouvement de pesanteur ou de légéreté, lorsqu'il n'y a réellement ni haut ni bas dans l'univers; car dire que Dieu agit respectivement ce seroit rendre ma demande encore plus juste & plus légitime , puisqu'alors Dieu se trouveroit nécessairement placé vis-à-vis d'un centre assignable ; je lui promets de lui expliquer comment la matiere peut se mouvoir en vertu des propriétés dont Dieu l'a douée , sans l'impulsion d'autres corps, même en vertu de ce que Mr. Clarke appelle un nom abstrait , une notion complexe.

Enfin quand je penserois que la matiere agit en vertu des propriétés dont Dieu l'a douée , sans l'impulsion de la matiere , Mr. Clarke ne pourroit pas s'empêcher d'être de mon avis , puisqu'il prétend que toute la matiere est composée de parties actuellement séparées & distinctes. Si toutes les parties de la matiere sont séparées & distinctes, il n'y a point de contact entre elles , & sans contact point d'impulsion. S'il n'y a point d'impulsion, & que pourtant il y ait du mouvement, il faut que la ma-

tiere se meuve en vertu de quelques autres propriétés, à moins que Mr. Clarke n'aime mieux dire que tout mouvement est produit par un être immatériel constamment & immédiatement appliqué à chaque particule de matiere. Quel que soit le sentiment de Mr. Clarke, le grand Newton a soupçonné „ que plusieurs phénomènes naturels dépendent de certaines forces qui, par des causes encore inconnues, pouvoient les corps les uns vers les autres & les faisoient adhérer ensemble sous des formes régulières, ou bien les détachent & les faisoient éloigner les uns des autres; & l'ignorance de ces forces est, selon lui, la cause du peu de progrès des recherches des philosophes sur la nature (\*).”

II. Après avoir répondu directement à la prétendue démonstration de Mr. Clarke, je vais tâcher de faire voir que

(\* ) *Suspicio ea omnia (phænomena naturæ) ex viribus pendere posse; quibus corporum particule per causas nondum cognitæ in se mutuo impelluntur, & secundum figuras regulares coherent, vel ab invicem fugantur & recedunt: quibus viribus ignotis, Philosophi hæcenus naturam frustra tentarunt. Newtoni Præfatio ad Philosophiæ naturalis Principia Mathematica.*

si elle prouvoit qu'il fût impossible que la matiere pensât , elle prouveroit de même qu'il est impossible qu'un être immatériel pense , parce que Mr. Clarke n'exclut point l'étendue de l'idée de l'immatérialité. Toute la force de sa démonstration porte sur cette proposition. „ La divisibilité & la pensée ne „ sauroient exister ensemble dans le même sujet.” Mr. Clarke accorde qu'il y a des particules de matiere qu'aucune force naturelle ne sauroit diviser. Et moi j'infere de là que , s'il y a des atômes de matiere naturellement indivisibles , on ne peut alléguer aucune preuve de leur divisibilité qui ne prouve également la divisibilité de tout être fini étendu , quoiqu'immatériel ; d'où il suit ou que la matiere quoique divisible est capable de recevoir la faculté de penser , ou que l'ame , substance immatérielle étendue & conséquemment divisible , est elle-même aussi incapable de penser , que la matiere.

Mr. Clarke répond mal à ce dilemme , en disant „ qu'il ne touche point „ au fond de la question , & que si la „ preuve qu'il a donnée de l'incapacité „ de penser , dans la matiere , n'est pas „ démontrée insuffisante , il s'enfuit né-

„ cessairement que l'ame doit être une  
 „ substance indivisible , quoiqu'étendu-  
 „ due.”

1°. Quand on ne prouveroit pas aussi évidemment que je l'ai fait, l'insuffisance de l'argument de Mr. Clarke, il ne s'ensuivroit en aucune maniere que l'être fini étendu fût indivisible: car il est de la dernière évidence que Dieu peut diviser l'être fini étendu immatériel, comme l'être étendu matériel (j'en ai donné les preuves dans ma Réplique, j'y renvoie le Lecteur) & si d'un autre côté, j'ai la même évidence qu'un être divisible est incapable de penser, comme on le suppose, quel parti reste-t-il à prendre entre ces deux évidences égales, sinon celui du doute, de l'incertitude & du scepticisme? Pour faire mieux comprendre que l'argument de Mr. Clarke ne prouve pas davantage contre la matiere, que contre l'être immatériel étendu, je vais appliquer à celui-ci la façon de raisonner par laquelle ce savant croit prouver que l'ame est incapable de penser. D'abord, la première raison que donne Mr. Clarke de l'incapacité de penser qu'il attribue à la matiere, c'est que Dieu peut la diviser. Comme je ne vois pas à cet égard de

différence entre un être fini étendu & la matière, cette première raison de Mr. Clarke me semble prouver qu'un être immatériel fini ne sauroit penser. Je dis donc : Tout ce qui peut être divisé par la puissance de Dieu, est incapable de recevoir la faculté de penser ; l'être immatériel étendu peut être divisé par la puissance de Dieu, supposé que toute matière soit divisible, car on ne peut pas prouver la divisibilité d'un atôme matériel, sans prouver la divisibilité des êtres finis étendus quoiqu'immatériels ; donc un être immatériel est incapable de recevoir la faculté de penser. Or s'il est prouvé qu'un être immatériel ne peut pas penser, il s'ensuit que le principe qui pense est & doit être matière. Si pour affoiblir cette preuve, on objectoit que toute substance matérielle est divisible, la réponse de Mr. Clarke seroit à l'avantage de la substance matérielle contre la substance immatérielle : il pourroit dire que „ la difficulté ne touche „ point le fond de la question, & que „ si la preuve alléguée de l'incapacité „ de penser dans l'être immatériel, n'est „ pas démontrée insuffisante, il s'ensuit „ nécessairement que l'ame est une sub- „ stance matérielle indivisible.”

2°. „ Mais , ajoute notre Docteur , il  
 „ y a des démonstrations , même dans  
 „ les Mathématiques abstraites , dont la  
 „ certitude ne sauroit être révoquée en  
 „ doute , & qui pourtant sont sujettes  
 „ à des difficultés insolubles. Telle est ,  
 „ par exemple , la divisibilité de la ma-  
 „ tière à l'infini ; l'éternité de Dieu , &  
 „ son immensité sont encore des questions  
 „ sujettes à des difficultés auxquelles on  
 „ ne sauroit répondre d'une manière sa-  
 „ tisfaisante.”

Je réponds que , s'il y a des démonstra-  
 tions , même géométriques , dont il suive  
 nécessairement des absurdités & des con-  
 tradictions suivant notre façon de con-  
 cevoir les choses , ces absurdités & ces  
 contradictions affoibliront assez la dé-  
 monstration à mon jugement pour me  
 faire suspendre mon assentiment. Pour  
 juger d'une proposition , nous n'avons  
 d'autre moyen que la perception de la  
 convenance ou de la disconvenance des  
 idées énoncées par les termes de cette  
 proposition. Si donc les objets pren-  
 nent une telle apparence aux yeux de  
 notre entendement , que nous percevions  
 ou que nous nous imaginions percevoir  
*à priori* une preuve démonstrative de la  
 vérité d'une proposition , & , que d'un

autre côté nous percevions ou croyions percevoir qu'il suive nécessairement des absurdités & des contradictions de cette proposition prétendument démontrée, qu'en résulte-t-il ? Deux démonstrations d'un poids égal qui se réfutent l'une l'autre & qui tiennent l'esprit en suspens. D'une part, je ne puis pas supposer que mon esprit me trompe. De l'autre je n'ai pas lieu de soupçonner que ma raison m'égare. Je perçois donc ou je m'imagine percevoir une convenance & une disconvenance démontrées entre les idées ou les termes d'une telle proposition. Le doute est le résultat de cette égalité.

3°. Mais je nie qu'il y ait des vérités de cette espèce dans la nature, des vérités démontrées & sujettes à des absurdités & des contradictions pareillement démontrées. Je nie en particulier que la divisibilité de la matière à l'infini, l'éternité & l'immensité de Dieu soient des exemples de cette espèce. Je prie donc Mr. Clarke de me bien définir ces termes, de me dire clairement ce qu'ils signifient dans son entendement ; & si, au lieu de prendre des notions abstraites pour des êtres réels, ce qu'il entend par ces termes s'accorde avec la réalité des

choses, je lui demande de me faire voir l'absurdité ou la contradiction qui suit évidemment, selon lui, de la divisibilité de la matière à l'infini, de l'éternité & de l'immensité de Dieu, suivant notre façon de concevoir. S'il ne peut pas me satisfaire, il n'a pas droit de réduire l'esprit humain au doute & au scepticisme sur ces articles.

4°. Pour prouver qu'un être immatériel peut être indivisible quoiqu'étendu, Mr. Clarke allegue l'exemple de l'espace. Je conviens que l'espace qui, selon lui-même, n'est qu'une idée abstraite de l'immensité, est indivisible. Mais qu'est-ce que l'indivisibilité de l'espace fait à la question présente? L'espace est infini, & il s'agit d'une substance étendue finie. L'espace n'est pas seulement infini, il est encore incapable d'être considéré comme un agent ou comme le sujet d'une action, en un mot ce n'est ni un être ni une substance. Son indivisibilité ne prouve donc rien en faveur d'une substance étendue finie. Elle prouve contre, puisque l'espace n'est indivisible qu'à cause de deux qualités qui le rendent essentiellement différent d'un être étendu fini.

• 5°. Mr. Clarke insiste sur une autre

raison de la différence qu'il veut établir entre la substance immatérielle & la substance matérielle à l'égard de la divisibilité. „ On ne peut pas supposer la „ substance immatérielle divisée par Dieu „ même en plusieurs parties, quoiqu'on „ puisse supposer la substance matérielle „ ainsi divisée, parce que la première „ supposition détruiroit l'essence de la „ substance immatérielle.”

Mr. Clarke admet toujours pour un principe, ce qui n'est que supposé ou par lui ou par d'autres. Que tous les Philosophes conviennent que toute matière est divisible, que Mr. Clarke nie tant qu'il voudra que la substance immatérielle soit divisible; cela ne prouve pas qu'il y ait une différence réelle entre l'être matériel & l'être immatériel étendu par rapport à la divisibilité. Affirmer & nier ne sont pas démontrer. La divisibilité de la substance matérielle ne dépend pas de l'aveu des philosophes; & pour montrer que la substance immatérielle est indivisible quoique étendue, il ne suffit pas de le dire. S'il ne falloit que supposer pour démontrer, il me seroit facile de rétorquer l'argument de Mr. Clarke, & de dire: Je reconnois que la substance immatérielle est divisible,  
mais

mais je nie que l'on puisse supposer la substance matérielle pensante divisée en plusieurs parties, parce que cette supposition détruiroit la substance même. En effet j'ai tout autant de raison de supposer qu'un être matériel, tel qu'un atôme, ne peut être divisé par aucune force naturelle, qu'en a Mr. Clarke de supposer l'indivisibilité de l'être immatériel étendu. C'est-à-dire que la supposition est également précaire de part & d'autre.

Cependant mon savant adversaire a tort de dire qu'on reconnoît que toute matiere est divisible. Loin d'avoir fait un pareil aveu, j'ai dit expressément dans ma Réplique, qu'il n'étoit pas possible de prouver la divisibilité d'un atôme par aucun argument qui ne prouvât également la divisibilité d'un être immatériel étendu; & conséquemment que si les raisons alléguées sont insuffisantes pour prouver la divisibilité d'un être immatériel, elles ne prouvent pas non plus la divisibilité de toute substance matérielle. Loin donc de convenir que toute matiere soit divisible, tant que Mr. Clarke soutiendra l'indivisibilité d'une substance immatérielle étendue & finie, je soutiendrai par les mêmes raisons l'in-

K

divisibilité des atômes de la matiere.

III. J'ai prouvé par deux raisons principales que l'immatérialité de l'ame supposée démontrée n'est d'aucun avantage pour remplir les fins & les grandes vues de la Religion. „ Car, ai-je dit, pour  
 „ démontrer l'immortalité naturelle de  
 „ l'ame, il faut prouver qu'un principe  
 „ immatériel pensant est naturellement  
 „ immortel; & pour démontrer ce dernier point, il faut faire voir qu'il y  
 „ a une connexion nécessaire entre être  
 „ immatériel & penser. Cependant nous  
 „ avons bien des raisons de croire que  
 „ la pensée est une action qui ne com-  
 „ mence qu'un certain temps après l'exis-  
 „ tence de son sujet d'inhérence, &  
 „ qu'elle peut périr ou cesser, sans que  
 „ son sujet cesse d'être . . . . Quel  
 „ avantage la Morale & la Religion  
 „ peuvent-elles donc tirer de tous les  
 „ raisonnemens que l'on fait sur cette  
 „ matiere? Si nous n'avons pas d'autre  
 „ assurance d'une vie future, ou autre-  
 „ ment d'un état futur de perception  
 „ après cette vie, que celle qu'on peut  
 „ tirer de la prétendue démonstration  
 „ de l'immortalité naturelle de l'ame,  
 „ nous n'en avons aucune. Si elle est  
 „ nulle, quelle influence peut-elle avoir

„ sur nos mœurs & nos actions dans  
 „ l'économie présente? ”

Pour répondre à ce passage, il y avoit deux partis à prendre. Ou il falloit prouver une connexion nécessaire entre être immatériel & penser, c'est-à-dire prouver que l'ame ou la substance immatérielle est & sera toujours dans un état actuel de perception. Ou bien il falloit montrer que, quand même on ne prouveroit pas que l'ame dût toujours être dans un état actuel de perception, il suffisoit qu'elle fût immatérielle pour répondre aux grandes vues de la Religion.

Pour moi, qui suis d'avis qu'un être immatériel peut cesser de penser & d'agir, j'ai observé, dans ma Réplique, que l'ame pouvoit non-seulement avoir différentes passions en différens temps, comme de chagrin, d'amour, &c. qui sont des modifications passagères de sa substance, lesquelles commencent & finissent ; mais qu'elle avoit encore des qualités & propriétés, comme les facultés de voir & d'entendre, qu'elle pouvoit perdre pour un temps ou pour toujours, par le vice des organes qui leur sont propres. J'ai aussi parlé du mouvement de l'ame d'un lieu à un autre, qui doit être

148 LETTRE à DODWELL, SUR  
attribué entièrement aux causes exté-  
rieures & matérielles.

Qu'est-ce qu'a répondu Mr. Clarke pour faire voir l'utilité de son argument par rapport aux grandes vues de la Religion? Il a changé les termes de la question, & le sens de ces termes. Car au lieu de considérer la pensée comme un acte, il ne l'a plus regardée que comme la simple capacité de penser; & dans sa seconde Défense, il a mis la mobilité à la place du mouvement. Les facultés de voir & d'entendre par lesquelles j'avois prouvé contre lui que la substance immatérielle pouvoit cesser de penser, ont été transformées en une simple capacité de voir & d'entendre. Ainsi le but & l'effet de mon raisonnement ont été détruits, l'état de la question a été altéré, & le Lecteur trompé. Mr. Clarke lui-même qui s'étoit si fort récrié sur l'extrême délicatesse de ma distinction, la trouve aujourd'hui fort convenable à ses desseins. En conséquence il distingue la pensée actuelle de la capacité de penser, le mouvement actuel de la mobilité, &c. Cependant je ne lui en ferois pas un crime, s'il n'avoit pas embrouillé la matière & tendu un piège au Lecteur en introduisant une

nouvelle question, savoir *si l'ame est toujours capable de penser*, qui n'a point de rapport essentiel avec la question présente. Qu'importe aux mœurs & à la Religion que l'ame ne puisse pas exister sans la capacité de penser, si elle peut exister sans la perception actuelle, & devenir par-là aussi incapable de récompense & de châtement qu'un aveugle-né est incapable de voir les couleurs, ou un mort d'entendre des sons?

Ce qui suit étant fondé sur cette substitution de termes, & cette altération de la question, il est inutile d'y répondre.

IV. Ma dernière objection étoit conçue en ces termes. „ Si la faculté de  
 „ penser prouve l'immatérialité de l'ame  
 „ humaine, & si de son immatérialité,  
 „ on peut inférer son immortalité naturelle,  
 „ & conséquemment qu'elle est  
 „ capable d'un bonheur éternel; la faculté  
 „ de penser qu'on ne peut refuser  
 „ aux bêtes prouve l'immatérialité de  
 „ leur ame; & l'immatérialité de l'ame  
 „ des bêtes prouve qu'elle est naturellement  
 „ immortelle & conséquemment  
 „ capable d'un bonheur éternel.”

„ Mais, répond Mr. Clarke, Dieu ne  
 „ peut-il pas, s'il lui plaît, faire périr

K 3

„ les ames des bêtes à la dissolution de  
 „ leurs corps, ou les anéantir dans un  
 „ temps ou dans un autre? ”

J'avois prévu cette réponse, & je suis étonné que Mr. Clarke l'ait répétée après l'usage que j'en avois fait contre lui. Seroit-il possible qu'il n'eût pas lu les derniers mots de ma Réplique, ou qu'il n'eût pas senti combien ce qu'il allegue pour sa défense est à son désavantage? Puisqu'il le veut, je répéterai la fin de mon objection: J'espere qu'il comprendra enfin combien sa réponse est vaine & illusoire. Car „ si l'ame des  
 „ bêtes peut être anéantie dans un temps  
 „ ou dans un autre, la nôtre peut l'être  
 „ aussi, & dès lors l'argument tiré de  
 „ l'immatérialité de l'ame humaine ne  
 „ prouvera point qu'elle doive être im-  
 „ mortelle, ni qu'elle le fera. ”

Mr. Clarke fait une autre réponse.  
 „ Dieu, dit-il, ne peut-il pas faire pas-  
 „ ser les brutes dans une condition con-  
 „ venable à leur nature qui ne soit pour-  
 „ tant pas un état de bonheur éternel  
 „ semblable à celui de l'homme? ” Mr. Clarke interprète mal ce que j'ai dit. En supposant les brutes capables d'un bonheur éternel, comme l'homme, j'ai entendu seulement un état dans lequel

les brutes pourroient avoir éternellement des perceptions agréables, sans entrer dans aucun parallèle des degrés du bonheur éternel dont les différens ordres des êtres créés jouiront, chacun selon sa nature. Mais puisque Mr. Clarke reconnoît toutes les créatures sensibles capables d'une récompense éternelle, je prends la liberté de lui demander s'il croit les mites, les mouches, les puces, les huîtres, les rats, &c. également capables d'un châtement éternel. S'il dit que les brutes sont seulement capables d'une récompense éternelle, il les met au dessus de l'homme, & rend leur condition préférable à la nôtre. S'il dit qu'elles sont également capables d'une récompense & d'une peine éternelles, je lui demande pourquoi certains animaux seront éternellement récompensés dans l'autre vie, & d'autres éternellement punis. Si les brutes doivent être éternellement punies ou récompensées, ce sera pour avoir suivi ou violé certaines regles de conduite qui leur étoient prescrites. Alors il faut convenir qu'elles sont des agens moraux, qu'elles ont toutes les facultés & les conditions requises dans les hommes pour que leurs opérations soient estimées des actions

morales. La moralité des actions est le seul fondement des châtimens & des récompenses. Si Dieu récompense les bêtes innocentes ou opprimées dans cette vie, s'il punit celles qui se seront livrées à l'esprit de rapine & de cruauté en dévorant leurs semblables, ou même en dévorant les habitations des hommes, il agit avec elles comme avec nous. C'est ainsi que raisoïnoient les Juifs qui pensoient que les brutes étoient capables de peines & de récompenses éternelles.

„ Quand on leur demandoit, dit Mr.  
 „ Arnaud dans ses *Réflexions sur le système*  
 „ *du P. Mallebranche*, quelle justice  
 „ il y avoit dans la mort des bêtes, quel  
 „ péché elles avoient commis, & pour-  
 „ quoi Dieu vouloit, puisque sa provi-  
 „ dence s'étendoit à tout, qu'un rat in-  
 „ nocent fût déchiré par un chat; ils  
 „ répondoient que Dieu l'avoit ainsi or-  
 „ donné, mais qu'il récompenseroit ce  
 „ rat dans le siecle à venir.”

Ces conséquences & d'autres sembla-  
 bles qui suivent de l'argument de Mr.  
 Clarke, nous représentent la condition  
 de l'homme sous des traits si étranges,  
 que je crois rendre un service réel à la  
 Religion en faisant voir qu'elle n'en peut  
 tirer aucun avantage, la certitude d'un

état futur étant fondée sur des preuves d'un autre genre auxquelles les incrédules ne sauroient répondre, & qui ne sont sujettes à aucune sorte d'absurdité ni de contradiction.

V. Mr. Clarke termine sa seconde Défense par quinze propositions que je vais examiner l'une après l'autre, quoiqu'il y en ait plusieurs qui se trouvent déjà pleinement réfutées dans les Réflexions qu'on vient de lire. Ma réponse en sera plus complète & plus satisfaisante.

*Première Proposition.*

„ Tout système de matiere est com-  
 „ posé d'une quantité plus ou moins  
 „ grande de parties distinctes.”

Cette proposition que Mr. Clarke regarde comme avouée de tout le monde, est niée au contraire du plus grand nombre des Philosophes. Du moins je le crois ainsi par de bonnes raisons. Cependant je ne veux point entrer en discussion sur ce point. Je continue à la supposer vraie, comme je l'ai supposée jusqu'ici.

*2. Proposition.*

„ Toute qualité réelle est inhérente  
 „ dans quelque sujet.”

K 5

3. *Proposition.*

- „ Une qualité individuelle ou singu-  
 „ liere d'une particule de matiere,  
 „ ne peut pas être la qualité indi-  
 „ viduelle ou singuliere d'une au-  
 „ tre particule de matiere.

J'accorde ces deux propositions.

4. *Proposition.*

- „ Toute qualité réelle simple qui ré-  
 „ side dans un systême total de  
 „ matiere, réside aussi dans toutes  
 „ les parties de ce systême.”

5. *Proposition.*

- „ Toute qualité réelle composée qui  
 „ réside dans un systême total de  
 „ matiere, est un nombre de qua-  
 „ lités simples qui résident dans tou-  
 „ tes les parties de ce systême,  
 „ l'une dans une partie, l'autre  
 „ dans une autre partie, &c.

Je ne contesterai point à Mr. Clarke, ces deux propositions, quoiqu'il me semble confondre les qualités simples & les qualités composées : car dans l'explication qu'il donne de la quatrième proposition, il allegue pour exemple d'une

qualité simple, le mouvement d'un corps, qu'il dit être la somme des mouvemens des différentes parties de ce corps. Dans l'explication de la cinquieme proposition, il donne pour exemple d'une qualité composée la couleur verte qui est un composé de bleu & de jaune. Or le mouvement d'une montre me paroît une qualité pour le moins aussi composée que la couleur verte. Car les mouvemens particuliers de chaque piece d'une montre qui forment son mouvement total, dont l'un est perpendiculaire, l'autre circulaire, l'autre oscillatoire, &c. sont d'une espece aussi différente que le bleu & le jaune. J'avoue donc que je ne comprends pas bien quel sens Mr. Clarke attache aux mots simple & composé dans ces deux propositions.

6. *Proposition.*

- „ Toute qualité réelle, simple ou  
 „ composée, qui résulte d'un systé-  
 „ me total de matiere, mais qui ne  
 „ réside point en lui, c'est-à-dire  
 „ qui ne réside ni dans toutes les  
 „ parties distinctes, ni dans toutes  
 „ les parties d'une certaine por-  
 „ tion de ce système, suivant l'ex-  
 „ plication des deux propositions

„ précédentes , n'est point une mo-  
 „ dification de cette substance , mais  
 „ de quelque autre substance.

J'accorde cette proposition à condition néanmoins que l'on mette un *autre sujet* au lieu d'une *autre substance*. Je conviens, par exemple, que la douceur ne réside point dans une canne à sucre, c'est-à-dire ni dans toutes ses parties distinctes, ni dans toutes les parties de quelque portion de la canne à sucre; mais elle est produite dans un autre sujet (& non dans une autre substance) comme les autres sensations ou modes de la pensée, dont je prétends que le sujet est matériel.

7. *Proposition.*

„ Toute faculté, simple ou compo-  
 „ sée, qui résulte d'un système to-  
 „ tal matériel, mais qui ne réside  
 „ point en lui, c'est-à-dire dans  
 „ toutes ses parties distinctes, sui-  
 „ vant la manière dont je viens de  
 „ l'expliquer, & qui pourtant ne  
 „ réside point aussi dans aucune au-  
 „ tre substance comme dans son  
 „ sujet d'inhérence, n'est point une  
 „ qualité réelle; mais ce doit être  
 „ ou une substance réelle, ce qui

„ ne paroît pas concevable, ou un  
 „ nom abstrait, comme sont tous  
 „ les universaux.”

8. *Proposition.*

„ Le sentiment intérieur n'est ni un  
 „ nom abstrait comme les facultés  
 „ dont il vient d'être parlé dans la  
 „ proposition précédente, ni une  
 „ faculté de produire ou d'occa-  
 „ sionner différentes modalités dans  
 „ un être étranger, comme les  
 „ qualités sensibles des corps men-  
 „ tionnés dans la sixième proposi-  
 „ tion, mais une qualité réelle,  
 „ véritablement & proprement in-  
 „ hérente dans son sujet, qui est  
 „ la substance pensante.”

Avant que de répondre directement à cette proposition, il est à propos d'éclaircir avec précision ce qu'elle a d'obscur & d'embarrassé. Mr. Clarke confond deux choses qu'il est essentiel de distinguer, savoir la faculté de produire des modes dans un sujet étranger, & ces modes-là-même. Ainsi il dit que les qualités sensibles des corps sont des propriétés qu'ils ont d'exciter des modes dans un autre sujet, au lieu que la dou-



158 LETTRE à DOBWEÏLL, SUR  
être, le son, &c. que l'on appelle vul-  
gairement les qualités sensibles des corps,  
ne sont que des idées, des sensations ou  
des modes de pensée dans nous, & n'exis-  
tent en aucune manière dans les corps  
dont on dit qu'ils sont des qualités sensi-  
bles. Les propriétés réelles des corps  
sont donc bien différentes de ces quali-  
tés, aussi différentes que la cause l'est de  
son effet ; & pour procéder avec plus  
de clarté, je supposerai que la faculté  
d'exciter des modes dans un sujet étran-  
ger est une espèce particulière de mou-  
vement dans quelques systèmes de ma-  
tière.

Après cette distinction nécessaire, je  
vais répondre directement à la proposi-  
tion de Mr. Clarke dans les deux sens  
dont elle est susceptible.

1°. Je conviens que le sentiment inté-  
rieur n'est point un nom abstrait, de  
l'espèce des qualités dont il est parlé dans  
la septième proposition, qu'il n'existe  
point dans le cerveau ; comme l'odeur  
est supposée exister dans la rose, & com-  
me on suppose que toutes les qualités  
sensibles existent dans les corps ; mais  
qu'elle est une qualité réelle, vérita-  
blement & proprement inhérente dans  
son sujet, qui est le cerveau, comme

le mouvement réside dans les corps mus, & la rondeur dans les corps ronds.

2°. Je conviens encore que le sentiment intérieur n'est point une pure abstraction, mais une propriété du cerveau qui répond aux facultés des corps par lesquelles ils produisent en nous certaines sensations. Car comme ces facultés, ou ces especes de mouvement sont particulieres à certains systêmes de matiere, & qu'ils ne sont point des sommes d'autres facultés partielles numériquement semblables, de-même le sentiment intérieur n'est point une somme d'autres sentimens intérieurs numériquement semblables; & comme ces systêmes de matiere produisent dans nous certaines idées par une espece particuliere de mouvement, nous pouvons de-même, en vertu de la faculté de penser dont nous sommes doués, étendre ou abstraite nos idées, c'est-à-dire les modifier, y produire du changement, ainsi que les objets extérieurs sensibles peuvent occasionner en nous des modes & des changemens. Dont le sentiment intérieur répond & peut être comparé aux facultés de quelques systêmes de matiere, qui occasionnent des modes dans un autre sujet; il est en

même temps une qualité inhérente dans la matière, comme le mouvement d'une montre est inhérent dans la montre, comme la rondeur ou toute autre figure particulière & individuelle réside dans un corps.

9. *Proposition.*

- „ Une qualité réelle ne peut pas ré-  
 „ sultier de la composition ou as-  
 „ semblage de qualités différentes ;  
 „ de sorte que cette composition  
 „ produise dans le même sujet une  
 „ qualité toute neuve, d'un genre  
 „ ou d'une espèce totalement dif-  
 „ férente de toutes & de chacu-  
 „ ne des qualités composantes.”

J'accorde cette proposition suivant l'explication que Mr. Clarke en donne. En effet le mouvement ne peut produire que du mouvement, la couleur ne peut produire que de la couleur. Mais la vérité de cette proposition ainsi expliquée ne s'étend point aux facultés numériques : elle ne regarde point surtout le sentiment intérieur. Une faculté réelle numérique, telle que je suppose la pensée, ou telle qu'est la rondeur, peut résulter de la composition de qualités différentes, comme la rondeur peut résulter de

de différentes especes de figures, & être conséquemment, dans le même sujet, une qualité toute neuve, différente, pour le genre & l'espece, de toutes les autres qualités composantes ; au lieu que le mouvement étant une faculté générique, je conviens qu'il est une somme des mouvemens des parties, comme la figure est composée des figures des parties. Si le sentiment intérieur étoit une propriété générique, comme la figure & le mouvement, il seroit composé de-même des sentimens intérieurs des parties.

10. *Proposition.*

„ Le sentiment intérieur étant donc  
 „ une qualité réelle (Propos. 8.) &  
 „ d'une sorte spécifiquement diffé-  
 „ rente de toutes les autres quali-  
 „ tés, connues ou inconnues, qui  
 „ de l'aveu de tout le monde ne  
 „ sont point des especes de senti-  
 „ mens intérieurs, il ne peut ab-  
 „ solument point résulter d'aucune  
 „ composition ou combinaison de  
 „ ces qualités.”

Quoique le sentiment intérieur soit une qualité réelle, différente de toutes les autres qualités, connues ou incon-

L

162 LETTRE à DODWELL, SUR  
 nues, qui de l'aveu de tout le monde ne  
 sont point des especes de sentimens inté-  
 rieurs, elle peut néanmoins résulter de  
 la combinaison ou composition de ces  
 qualités spécifiquement différentes dont  
 aucune considérée en particulier n'est un  
 sentiment intérieur. La rondeur est une  
 qualité réelle, spécifiquement différente  
 de toutes les autres qualités, connues ou  
 inconnues, qui ne sont point des ron-  
 deurs, cependant elle peut résulter de la  
 composition de ces qualités. La propo-  
 sition peut être vraie dans le sens que Mr.  
 Clarke donne à ces mots, *qualités réel-  
 les*; mais alors elle ne regarde point le  
 sentiment intérieur qui n'est point une  
 propriété générique, mais seulement un  
 mode d'une propriété générique.

II. *Proposition.*

„ Une qualité individuelle ne peut  
 „ être transportée d'un sujet à un  
 „ autre”

J'en conviens: la qualité d'un sujet ne  
 peut être que la qualité du sujet dans le-  
 quel elle existe, & non celle d'aucun  
 autre sujet. Le mouvement d'un cer-  
 tain système de matière, ne peut être  
 que ce mouvement d'un tel système.

Le sentiment intérieur d'un être, ne peut être que le sentiment intérieur de cet être particulier. Il y a plus: le mouvement qu'un corps a un certain jour ne peut jamais être le mouvement d'un autre jour; comme le sentiment intérieur que j'ai aujourd'hui n'est point le même sentiment intérieur numérique que j'avois hier, soit que le principe qui pense en moi soit divisible ou indivisible. La même qualité individuelle numérique ne peut pas plus résider de nouveau dans le même sujet individuel où elle a résidé antérieurement, qu'elle ne peut être transportée de ce sujet dans un autre.

12. *Proposition.*

- „ Les esprits ou les particules du cer-  
 „ veau, lâches & dans un flux per-  
 „ pétuel, ne peuvent pas être le  
 „ siège d'un sentiment intérieur par  
 „ lequel l'homme se souvient non-  
 „ seulement d'avoir fait certaines  
 „ actions il y a plusieurs années,  
 „ mais par lequel encore il est in-  
 „ timement convaincu qu'il est le  
 „ même être individuel qui a fait  
 „ ces actions.”

Quoique les esprits ou particules du

cerveau, lâches & dans un flux perpétuel, ne puissent pas être le siège d'un sentiment intérieur par lequel je sois intimement convaincu que je suis aujourd'hui le même être individuel que j'étois il y a un an, car je nie que nous ayons aucun sentiment intime de la persévérance d'une telle individualité dans différens temps ; cependant s'il n'y a point d'absurdité à supposer que la matière pense, la matière doit en même temps connoître qu'elle pense, ou avoir le sentiment intime de sa pensée ; & si elle peut connoître à cet instant qu'elle pense, je ne vois pas pourquoi elle ne pourroit pas se rappeler demain les pensées qu'elle a aujourd'hui, quoiqu'il lui manque quelques-unes des particules qu'elle avoit hier. Si la matière peut se rappeler dans un temps les pensées qu'elle a eues dans un autre, le souvenir en peut exister encore lorsqu'elle n'a plus aucune des parties qu'elle avoit quand elle a eu de telles pensées ; il suffit pour cela qu'elle se les rappelle de temps en temps, & que par ce rappel réitéré, les idées se gravent de nouveau, & forment de nouvelles empreintes dans le cerveau à mesure qu'il reçoit de nouvelles particules, & avant que les premières se soient en-

tièrement écoulées. Ce mécanisme me fait comprendre comment un système de matière lâche & dans un flux perpétuel conserve aussi bien la mémoire des choses passées, qu'un système qui auroit plus de consistance & de permanence. Que l'être pensant soit individuel ou divisible, le sentiment intérieur d'hier n'est point celui d'aujourd'hui : il en est parfaitement distinct dans l'être individuel & dans l'être divisible. Toutes les fois que Mr. Clarke expliquera, dans un être indivisible, le souvenir d'une action ou d'une pensée, je lui promets d'expliquer aussi aisément le même phénomène de mémoire dans un être divisible.

13. *Proposition.*

- „ Le sentiment intérieur qu'un hom-  
 „ me a dans un seul & même temps,  
 „ est un seul sentiment intérieur,  
 „ & non pas une somme de plu-  
 „ sieurs sentimens intérieurs dis-  
 „ tincts ; comme la solidité, le  
 „ mouvement ou la couleur d'un  
 „ corps est une somme de plusieurs  
 „ solidités, mouvemens, ou cou-  
 „ leurs.”

14. *Proposition.*

- „ Le sentiment intérieur ne peut donc

„ pas avoir la substance du cer-  
 „ veau, ni les esprits du cerveau,  
 „ ni tout autre systême materiel,  
 „ pour sujet d'inhérence ; mais il  
 „ doit être une qualité d'une sub-  
 „ stance immatérielle.”

Si l'on entend par le sentiment inté-  
 rieur une qualité numérique correspon-  
 dante soit à la rondeur d'un corps, ou  
 à un mouvement propre d'un certain sys-  
 tême de matiere, cette quatorzieme pro-  
 position n'est point du tout une consé-  
 quence des précédentes. Car, si le sen-  
 timent intérieur est une faculté numéri-  
 que, elle ne rentre dans aucune des clas-  
 ses sous lesquelles Mr. Clarke a prétendu  
 ranger toutes les qualités de la matiere.  
 En effet, ce n'est point un effet qui ne  
 réside dans aucun sujet, supposé route-  
 fois qu'il y ait de pareils effets dans la  
 nature, ce que je nie absolument : ce  
 n'est point une propriété comme la dou-  
 ceur ni toute autre qualité sensible des  
 corps étrangers, car ces qualités n'ap-  
 partiennent point aux corps auxquels on  
 les attribue ; elles sont dans nous des  
 especes de pensées ou des perceptions :  
 ce n'est point enfin une qualité telle que  
 la figure & le mouvement qui sont des

sommes des figures & des mouvemens des parties. D'où il est évident que nous n'avons pas, Mr. Clarke & moi, la même idée du sentiment intérieur. Quand donc il pourroit démontrer que la matiere est incapable de penser dans le sens qu'il donne au mot *pensée* ; je pourrois aussi persister à nier qu'il eût donné aucune preuve de l'incapacité de la matiere à cet égard, suivant le sens que je donne au mot *pensée*, & que lui donnent tous ceux qui soutiennent avec moi que la matiere peut penser, ou avoir le sentiment intérieur. Je puis donc convenir de la bonté de sa démonstration, sans nuire en rien au fond de la question, parce qu'elle ne regarde qu'une idée chimérique qu'il s'est faite de la pensée, ou du sentiment intérieur. On peut démontrer ainsi des chimeres, sans que la réalité des choses en souffre. Sa démonstration est bonne, & j'en conviens sans peine, si le sentiment intérieur est regardé comme une propriété générique telle que le mouvement & la figure, ou comme une qualité semblable à l'odeur de la rose qui n'appartient point à la rose, mais qui est une perception dans nous, ou comme un effet qui ne réside dans aucune substance.

Alors le sentiment intérieur ne pourra résider dans un système de matière & Mr. Clarke aura raison. Mais si le sentiment intérieur n'est de l'espèce d'aucune de ces qualités, la démonstration de Mr. Clarke qui n'est bonne que pour ces trois classes de qualités de la matière, ne touche point du tout l'état de la question; & le terme de *sentiment intérieur* qu'il y emploie, n'étant pas entendu dans sa véritable signification, n'affecte pas plus le point contesté entre nous, que tout autre terme qui n'y auroit aucun rapport.

15. *Proposition.*

- „ Les difficultés que l'on peut faire  
 „ ensuite touchant les autres quali-  
 „ tés de la substance immatérielle,  
 „ telle que son étendue ou son in-  
 „ étendue, n'infirmement point la  
 „ vérité de la démonstration pré-  
 „ sente.”

Le Lecteur peut juger par la II. Section de mes *Réflexions*, combien l'étendue de la substance immatérielle infirme la vérité de la prétendue démonstration de Mr. Clarke. Quant aux difficultés qui pourroient naître de son in-

étendue supposée, je ne préviendrai point Mr. Clarke sur cet objet : j'attendrai qu'il définisse les termes d'*inétendu* & d'*être*, afin de mieux comprendre ce qu'ils signifient lorsqu'ils sont joints ensemble. Alors je ferai voir combien l'inétendue supposée de la substance immatérielle affecte sa prétendue démonstration, comme j'ai fait à l'égard de son étendue.

Je n'ai plus rien à ajouter à cet examen des quinze propositions de Mr. Clarke. Il me suffit d'avoir montré qu'elles n'éclaircissent en aucune manière la question qui nous occupe. Je conclus en observant qu'il n'y en a pas une qui tende à prouver l'avantage que la Morale & la Religion peuvent retirer de son argument, fût-il aussi juste & aussi concluant qu'il le prétend. Je renvoie donc le Lecteur à ce que j'ai dit, touchant ce point, dans la Section III. des Réflexions présentes.

## R É P O N S E.

A LA

TROISIEME DÉFENSE

DE MR. CLARKE.

— *Neque decipitur ratio neque decipit  
unquam.*

M A N I L I U S .

LE sujet du différend élevé entre Mr. Clarke & moi, est la force de l'argument dont il s'est servi dans sa Lettre à Mr. Dodwell pour prouver l'immatérialité & l'immortalité naturelle de l'ame. Je lui ai fait quatre objections contre cet argument. Il en a négligé trois, sans presque en faire mention. Pour répondre à la quatrième, il s'étoit proposé de faire voir que si la pensée résidoit dans un système quelconque de matière, elle y seroit la somme des pensées des parties qui le composent; parce qu'étant absurde, selon lui, que la pensée du système total fût la somme de plusieurs autres pensées, il s'ensuivoit

que la matiere étoit incapable de penser. Mais, au lieu de prouver cette assertion, Mr. Clarke s'est emparé du parallele que j'avois fait de la rondeur & du sentiment intérieur, s'attachant à faire voir que la rondeur d'un corps est la somme de plusieurs pieces ou formes qui tendent vers la rondeur. Quand cela seroit, que pourroit-il en conclure? Que, si le sentiment intérieur est dans son sujet matériel, comme la rondeur dans le corps rond, il y est la somme non pas de plusieurs sentimens intérieurs, mais de plusieurs tendances vers le sentiment intérieur: ce qui l'éloigne étrangement du point de la question, & fait disparoître l'absurdité dont il s'efforçoit de charger l'opinion contraire à la sienne. Quand je réfléchis à cette conduite, je ne fais pourquoi je reprends la plume pour répondre à sa troisième Défense. Il me semble que je devrois me contenter d'en appeler au Lecteur savant & impartial, persuadé qu'il n'a pas besoin que je lui fasse appercevoir combien Mr. Clarke semble abandonner la défense de son argument & donner gain de cause à ses adversaires. Cependant, comme en discutant l'objet principal de notre dispute, il y est en-

tré quelques points incidentels qu'il est important d'éclaircir, j'ai cru que les amateurs de la vérité ne seroient pas fâchés de me voir ajouter de nouvelles considérations à mes réflexions précédentes sur la prétendue Démonstration de l'immatérialité & de l'immortalité naturelle de l'ame.

I. Il y a peu de disputes de conséquence où l'on ne révoque en doute la regle qui doit les décider. Lorsque la raison est de notre côté, nous nous soumettons volontiers à ses principes & à ses lumieres: nous espérons que les autres voudront bien en faire autant. Mais lorsque le systême que nous avons embrassé se trouve sujet à des difficultés que nous ne pouvons résoudre, nous soutenons alors que la raison est foible. Son insuffisance prétendue sert de prétexte à notre obstination. Nous soutenons la vérité de notre systême indépendamment de l'impossibilité où nous sommes de répondre aux objections qui le réfutent.

Mr. Clarke a jugé à propos de suivre cette méthode avec moi, & je crois nécessaire d'examiner, avant tout, ce qu'il dit à ce sujet, afin d'établir un point fixe qui serve de moyen sûr pour terminer la question qui fait l'objet de

notre différend. Il est en effet inutile de disputer de la vérité & de la fausseté des propositions, lorsque par des doutes & des scrupules sur la faculté qui doit juger de cette vérité & de cette fausseté, le vrai & le faux deviennent des noms vuides de sens, ou du moins signifient différentes choses dans les différens esprits.

1°. On démontre, suivant Mr. Clarke, que la matière est incapable de penser, parce que Dieu peut la diviser; d'où il conclut que la faculté de penser doit résider dans un être immatériel quoiqu'étendu. C'est-à-dire que la pensée peut & ne peut pas résider dans un être divisible: car qu'est-ce qui prouve que Dieu peut diviser la matière, sinon l'étendue propre du sujet matériel? Et si la matière est divisible parce qu'elle est étendue, tout être étendu est divisible, & conséquemment incapable de penser; à moins que Mr. Clarke ne dise que l'être divisible est en même temps capable & incapable de penser.

Pour éluder cette contradiction manifeste, Mr. Clarke a recours à une distinction au moyen de laquelle on peut tout croire, & raisonner sur rien. „ Il est „ absurde, dit-il, de supposer que Dieu

„ ne puisse pas diviser la matière ; mais  
 „ supposer que Dieu ne peut pas diviser  
 „ une substance immatérielle étendue,  
 „ ce n'est point une absurdité, mais  
 „ seulement une supposition sujette à  
 „ des difficultés qu'on ne peut entière-  
 „ ment résoudre.” Pour éclaircir cet-  
 te distinction singulièrement subtile, il  
 ajoute „ qu'il ne faut pas mettre au mê-  
 me rang les difficultés insolubles & les  
 absurdités ou contradictions manifestes,  
 parce que les premières ne naissent  
 pas, comme les autres, de la percep-  
 tion d'une disconvenance réelle entre  
 les idées, mais seulement du vice &  
 de l'imperfection des idées mêmes.”  
 J'aimerois autant dire que les difficultés  
 qu'on ne peut pas entièrement résoudre  
 ne naissent pas de la perception de la  
 disconvenance des idées, mais de la per-  
 ception de la disconvenance des idées.  
 Car qu'est-ce qu'une difficulté qu'on  
 ne peut pas éclaircir parfaitement à cau-  
 se du vice des idées, sinon une difficulté  
 insoluble qui naît de la perception de la  
 disconvenance des idées? Je n'y vois pas  
 de différence, ou elle n'est que dans les  
 mots. S'il dit qu'il y a de la différence  
 entre une difficulté qui naît de la per-  
 ception d'une disconvenance réelle entre

des idées parfaites , & une difficulté qui résulte de la perception de la disconvenance des idées imparfaites ; je réponds que cette distinction est vaine & sans fondement , & que quand même elle seroit fondée en raison , il n'en pourroit tirer aucun avantage , comme on peut s'en convaincre en considérant ce qu'on entend par des idées parfaites & des idées imparfaites. Écoutez un grand maître en fait de raison.

„ J'appelle idées complètes ou parfaites celles qui représentent parfaitement les originaux d'où l'esprit suppose qu'elles sont tirées. . . Par exemple , comme nos idées complexes des modes sont des assemblages volontaires d'idées simples que l'esprit joint ensemble , sans avoir égard à certains archétypes ou modèles réels & actuellement existans , elles sont complètes & ne peuvent être autrement ; parce que n'étant pas regardées comme des copies de choses réellement existantes , mais comme des archétypes que l'esprit forme pour s'en servir à ranger les choses sous certaines dénominations , rien ne sauroit leur manquer , puisque chacune renferme telle combinaison d'idées que l'esprit a

„ voulu lui donner , & par conséquent  
 „ telle perfection qu'il a eu dessein de  
 „ lui donner ; de sorte qu'il en est sa-  
 „ tisfait & n'y peut rien trouver à re-  
 „ dire.

Les idées incomplètes sont celles qui ne représentent qu'une partie des originaux auxquels elles se rapportent. Si, par exemple, je ne comprends dans l'idée de l'or que sa couleur & son poids, cette idée ne représente point entièrement son archétype ou original ; elle n'en représente qu'une partie, elle est imparfaite ou incomplète. Il est probable que toutes nos idées qui se rapportent à des êtres réels, sont incomplètes, parce que nous ne pouvons jamais être sûrs de rassembler dans l'idée que nous avons d'un être quelconque, tout ce que contient son essence, toutes ses propriétés & affections ; & il est comme impossible qu'il ne nous en échappe quelque chose.

Voilà, si je ne me trompe, tout ce qui peut servir de fondement à la distinction des idées en idées complètes & idées incomplètes. Je sais que Mr. Locke prétend que nos idées simples sont complètes. Mais je ne vois pas sur quel principe il le prétend : car s'il est vrai que

que nos idées simples soient complètes, toute distinction à cet égard est nulle, & il n'y a plus d'idées incomplètes. „ Toutes nos idées simples sont „ complètes, dit-il, parce que n'étant „ autre chose que des effets de certaines „ puissances que Dieu a mises dans les „ choses pour produire telles & telles „ sensations en nous, elles ne peuvent „ qu'être conformes & correspondre en- „ tièrement à ces puissances.” S'il est ainsi toute idée est complète, dès qu'elle est exacte & employée judicieusement, car nous ne devons employer un mot que pour désigner ce que nous avons dans l'esprit, c'est-à-dire autant que l'idée que nous y attachons correspond à l'original auquel elle se rapporte. Si, dans l'idée que j'ai de l'homme, je comprends une substance solide, la vie, le sentiment, le mouvement spontané & la faculté de raisonner; il est évident que tout cela convient à l'homme, & correspond aussi parfaitement au sujet ou archétype que j'ai en vue, quoiqu'il y soit très-incomplètement représenté, que l'idée de quelque puissance ou propriété que ce soit. Les idées simples ne peuvent pas être précisément les mêmes dans différentes per-

M

sonnes, à cause de la variété des organes des sens. Elles doivent donc être incomplètes dans presque tous, sinon dans tous les hommes, si on les considère comme des effets de la puissance ou faculté qui les produit, quoiqu'elles soient complètes en tant qu'elles répondent entièrement à cette puissance naturelle. Or, si toutes nos idées considérées comme des copies des êtres réellement existans, sont imparfaites & incomplètes, & si par rapport à ces êtres il n'y a point d'autre critere de vérité que la perception de la convenance ou de la disconvenance des idées, alors Mr. Clarke ne peut, sans renoncer à tous les principes de nos connoissances relativement aux êtres réels, mettre aucune distinction entre les difficultés qui naissent de la perception de la disconvenance des idées imparfaites, & les difficultés qui résultent de la perception de la disconvenance des idées parfaites ou complètes. Si donc il convient que les difficultés de la première espece, celles qui naissent de la perception de la disconvenance réelle des idées incomplètes, sont des absurdités & des contradictions, il renonce à sa distinction. Il n'a donc que deux partis à prendre, ou de

contredire tous les principes de la science relativement aux êtres réellement existans, ou convenir qu'il n'y a aucune différence entre les difficultés qui naissent de la perception de la disconvenance des idées complètes, & les difficultés qui résultent de la perception de la disconvenance des idées incomplètes.

2°. Mais pour faire mieux voir la solidité des principes de nos connoissances, & combien la distinction de Mr. Clarke est vaine, j'observe que, quoique nous ne puissions jamais nous assurer d'avoir des idées complètes de quoi que ce soit, cependant nous sommes fondés à croire que nos idées, toutes incomplètes qu'elles sont, correspondent néanmoins à la réalité des choses, comme des idées complètes pourroient correspondre à leurs archétypes. On peut donc comparer ensemble des idées incomplètes, & cette comparaison peut produire des jugemens aussi surs que pourroient être ceux qui résulteroient de la comparaison d'idées complètes. Je suppose qu'au travers d'un brouillard épais j'apperçoive quelque forme qui ressemble à un homme, quoique je ne puisse pas assez bien distinguer cet objet pour décider si c'est une statue, ou

un homme véritable. Je puis néanmoins prononcer avec certitude que ce n'est pas un clocher, parce que je perçois de la disconvenance entre l'idée que j'ai d'un clocher & la figure que je vois, tout comme je connois la fausseté d'une proposition de morale ou de géométrie, en percevant la disconvenance des idées qui la composent. Puisque nous pouvons aussi bien nous assurer de la vérité ou de la fausseté des choses par la perception de la convenance ou disconvenance des idées incomplètes, que par la perception de la convenance ou disconvenance des idées complètes, les difficultés qui naissent de la perception de la disconvenance de deux idées soit complètes, ou incomplètes, sont également des contradictions, & conséquemment la distinction de Mr. Clarke est nulle.

3°. Si les difficultés, qui naissent de la perception de la disconvenance de deux idées incomplètes, n'étoient pas des absurdités & des contradictions, ainsi que les difficultés qui naissent de la perception de la disconvenance de deux idées complètes, il s'ensuivroit que nous ne pourrions pas raisonner avec quelque certitude, des principaux ob-

jets de la Religion, tels que Dieu & ses attributs. Les idées que nous attachons à ces mots *Dieu & ses attributs*, sont assurément des idées incomplètes. Cependant on raisonne tous les jours sur la justice de Dieu, sur sa véracité, sa bonté, sa sainteté & sa sagesse. On dit souvent dans les discours publics que telle chose doit être parce qu'elle suit évidemment de la supposition de ces attributs, & que d'autres choses ne peuvent pas être parce qu'elles répugnent aux mêmes attributs : c'est-à-dire que telles choses sont conformes & d'autres contraires aux idées que nous avons de la justice, de la véracité, de la sainteté, de la bonté & de la sagesse de Dieu. Nous disons, par exemple, qu'il est contraire à la justice de Dieu de punir éternellement l'homme fidele à sa loi, & de récompenser celui qui la viole ; nous disons qu'il est conforme à sa justice de récompenser l'homme qui pratique fidèlement sa loi & de punir celui qui la viole.

Mr. Clarke prouve de-même „ que les „ actions moralement bonnes ou mora- „ lement mauvaises doivent nécessaire- „ ment être récompensées ou punies, „ parce que les mêmes raisons qui dé-

„ montrent que Dieu est nécessairement  
„ juste & bon, que les regles de la justi-  
„ ce, de l'équité & de la bonté sont sa  
„ volonté inaltérable & essentiellement  
„ droite, & qu'elles doivent faire la loi  
„ de tous les êtres créés ; démontrent  
„ aussi qu'il ne peut pas s'empêcher  
„ d'approuver & d'aimer les créatures  
„ qui l'imitent, qui lui obéissent, &  
„ qui observent sa loi ; qu'il désap-  
„ prouve de-même celles qui font le  
„ contraire, & conséquemment qu'il  
„ doit mettre de la différence dans sa  
„ conduite envers les unes & les autres,  
„ & traiter chacune comme elle le mé-  
„ rite. . . Mais puisque la condition  
„ des hommes dans ce monde est telle  
„ que l'ordre naturel des choses est sou-  
„ vent renversé, de sorte que la vertu  
„ & la bonté, loin de prouver à l'hom-  
„ me la juste récompense qui lui est  
„ due, en le fixant dans un état de  
„ bonheur & de contentement propor-  
„ tionné à ses mérites, sont souvent  
„ une source de malheurs pour les gens  
„ vertueux . . . il doit nécessairement  
„ y avoir une vie future qui rétablisse  
„ les désordres de celle-ci par une juste  
„ distribution de récompenses & de pei-  
„ nes, & justifie ainsi le système entier

„ de la providence, qui dans la foible  
 „ portion que nous en appercevons,  
 „ nous paroît à tant d'gards obscur &  
 „ incompréhensible.”

Sur quoi ce raisonnement de Mr. Clarke est-il fondé ? Sur une idée incomplète de la justice de Dieu. D'où vient la force de cette démonstration d'une vie future, en la supposant concluante ? N'est-ce pas de la perception qu'il a de la disconvenance des désordres apparens de ce monde, avec cette idée incomplète de la justice de Dieu ? C'est cette disconvenance qui prouve la nécessité d'une économie à venir pour réparer l'inégale distribution des biens & des maux qui a lieu dans le système présent. Puis donc que Mr. Clarke croit pouvoir conclure avec certitude la nécessité d'une vie future d'une idée imparfaite & incomplète, car il n'en a point d'autre dans le cas présent, il ne fauroit nier que la certitude ne puisse résulter de la comparaison de deux idées incomplètes, comme de celle de deux idées complètes. Donc la perception de la convenance ou de la disconvenance des idées, soit parfaites ou imparfaites, complètes ou incomplètes, est le seul critere de vérité que nous ayons.

Ou bien Mr. Clarke doit nier la validité de sa démonstration d'un état futur, ou prétendre que nous avons une idée complète des attributs de Dieu.

4<sup>o</sup>. Mais supposons que l'on soit fondé à distinguer la connoissance que nous avons des êtres réellement existans, de celle qui regarde les idées de l'esprit qui n'ont point d'originaux ou d'archétypes réels de leur existence, & que ces deux especes de connoissance ne soient pas d'une égale certitude. Cependant cette distinction devient inutile dans la question présente; & c'est vouloir l'embrouiller de gaieté de cœur que de l'y employer. La prétendue démonstration de l'immatérialité & de l'immortalité naturelle de l'ame ne peut être fondée que sur la comparaison des idées incomplètes de la matiere, de l'esprit & de la pensée. D'où il résulte qu'une objection ou une difficulté qui naît de la perception de la disconvenance réelle de ces idées incomplètes, est une démonstration aussi certaine de la fausseté de l'affertion qui y est sujette, que la perception de leur convenance est une démonstration de la vérité de l'affertion composée de ces idées. Donc la distinction de Mr. Clarke, fondée ou non

fondée , est tout-à-fait inutile dans la question présente.

5°. Les Ecrits des Catholiques Romains sur la transubstantiation , & ceux de quelques Théologiens Protestans contre le Socinianisme pourroient donner lieu de croire que dans certaines questions , il peut y avoir des démonstrations également fortes pour & contre , d'où l'on seroit en droit d'inférer que la perception de la convenance ou de la disconvenance des idées n'est point une règle de vérité. Quant à moi , je dirai naturellement ma pensée. Je crois que tout ce qu'on peut démontrer , ne sauroit être sujet à des difficultés insolubles ; que tout homme qui entend bien la démonstration d'une vérité , est en état de résoudre toutes les objections que l'on peut faire contre cette vérité ; & qu'en particulier on peut répondre clairement à toutes les difficultés que l'on propose ordinairement contre l'immenfité & l'éternité de Dieu , & que Mr. Clarke tient pour insolubles. Tout ce que je demande , pour y faire une réponse satisfaisante , c'est que Mr. Clarke veuille bien définir les termes d'*immenfité* , d'*éternité* , d'*être immatériel* , & faire voir que les définitions qu'il en don-

nera s'accordent avec la réalité des choses auxquelles elles se rapportent.

„ Notre raison , dit ce profond Mé-  
 „ taphysicien , est capable de percevoir  
 „ clairement la démonstration de la vé-  
 „ rité de certaines choses , quoique l'i-  
 „ magination ne soit pas en état d'em-  
 „ brasser toutes les idées des choses mê-  
 „ mes.” Cela signifie , si je ne me  
 trompe , que nous pouvons concevoir  
 clairement qu'il existe , par exemple , un  
 être immatériel , autrement qu'il existe  
 quelque chose de correspondant à l'idée  
 que nous attachons à ces mots *être im-  
 matériel* , quoique nous ne soyons pas en  
 état de comprendre tout ce qui existe  
 dans l'être auquel notre idée se rappor-  
 te. Mais quoi ? s'ensuit-il qu'il y ait  
 quelque différence entre les difficultés  
 qui naissent de la perception de la dis-  
 convenance de deux idées complètes ,  
 & les difficultés qui résultent de la per-  
 ception de la disconvenance de deux  
 idées incomplètes ? Quoique je ne con-  
 noisse qu'en partie l'archétype auquel  
 se rapporte l'idée que j'ai d'un être im-  
 matériel , s'ensuit-il que je ne puisse con-  
 noître un tel être , du moins autant que  
 mon idée me le représente ? Et si l'on  
 ne peut pas nier que je ne connoisse de

cet être tout ce que contient l'idée claire que j'en ai, pourquoi ne ferois-je pas en état de répondre à toutes les objections que l'on feroit contre l'existence de ce que je conçois clairement existant? Y a-t-il même un autre moyen de m'assurer que les termes d'*être immatériel*, d'*infinité*, d'*immensité* &c. sont des idées intelligibles & significatives qui correspondent à des choses réellement existantes? Si des idées intelligibles & significatives ne peuvent pas être dégagées de toute difficulté, de toute ambiguïté, comment pourrai-je jamais concevoir de la différence entre l'intelligible & l'inintelligible, entre ce qui est conséquent & ce qui ne l'est pas?

Cette explication met le lecteur intelligent à-même de juger si „ en regardant des difficultés reconnues pour insolubles comme des contradictions & des absurdités, je m'éloigne de cette honnêteté qui, selon Mr. Clarke, caractérisoit mes premières remarques.” J'espère que Mr. Clarke voudra bien encore se rétracter une seconde fois en ma faveur, puis qu'aujourd'hui il reconnoît l'honnêteté de mes premières observations qu'il avoit néanmoins méconnue dans sa seconde Défense, j'ai lieu de

croire après les éclairciffemens que je viens de donner, qu'il rectifiera dans la suite ce qu'il m'impute dans sa troisieme Défense. Il est plus glorieux de reconnoître ses torts qu'il n'est honteux d'en avoir.

II. Je reviens à-présent au point de la question, savoir si la matiere peut avoir la faculté de penser. J'ai fait voir que l'étendue finie d'un être immatériel le rend aussi véritablement divisible que la matérialité du corps, & conséquemment que, suivant Mr. Clarke, un être immatériel d'une étendue finie, est aussi incapable de penser qu'un systême quelconque de matiere. A-présent je vais tâcher d'accorder Mr. Clarke avec lui-même en faisant voir que son argument tiré de la divisibilité de la matiere, ou, ce qui est la même chose, de son étendue, ne conclut rien. Voici cet argument: „ Toutes les qualités ou propriétés, connues ou inconnues, qui sont dans la matiere, ou qui lui sont vulgairement attribuées, se réduisent nécessairement à ces trois classes:

„ 1. Ou bien ce sont des qualités réellement & proprement inhérentes dans le sujet auquel on les attribue, comme la grandeur & le mouvement

„ font dans la matiere. Ces qualités y  
 „ font toujours les sommes ou les ag-  
 „ grégats des facultés semblables inhé-  
 „ rentes aux diverses parties du sujet  
 „ matériel. Si donc le sentiment inté-  
 „ rieur pouvoit être une qualité de cette  
 „ espece, réellement inhérente dans un  
 „ système de matiere, elle y seroit la  
 „ somme ou le résultat des sentimens in-  
 „ térieurs de ses parties, de sorte qu'il  
 „ y auroit dans un tel système autant  
 „ de sentimens intérieurs distincts qu'il  
 „ a de parties composantes.

„ 2. Ou ce sont des qualités qui ne  
 „ résident point réellement dans le su-  
 „ jet auquel on les attribue, mais qu'on  
 „ doit regarder comme des modes ex-  
 „ cités & résidans dans quelqu'autre  
 „ substance. Telles sont les couleurs,  
 „ les sons & en général toutes les qua-  
 „ lités sensibles de la matiere. Elles  
 „ n'existent point du tout dans les corps  
 „ auxquels on les rapporte, mais dans  
 „ quelque autre substance. Comme on  
 „ ne peut pas dire que la pensée ne rési-  
 „ de point dans le principe estimé pen-  
 „ sant, mais dans un autre sujet, elle  
 „ ne peut pas être mise au nombre de  
 „ cette seconde espece de qualités de

„ la matiere, qu'on nomme qualités  
 „ sensibles.

„ 3. Ou enfin ce sont des qualités tel-  
 „ les que l'électricité, l'attraction, le  
 „ magnétisme, la réflexibilité, la ré-  
 „ frangibilité & autres semblables. Cel-  
 „ les-ci n'ont point de sujet réel d'in-  
 „ hérence. Il n'en est pas ainsi de la  
 „ pensée : elle ne peut donc pas être  
 „ regardée comme une propriété de la  
 „ matiere, de cette troisieme espece.”

J'ai d'abord répondu que cette énu-  
 mération des qualités ou propriétés de  
 la matiere étoit incomplète, parce qu'el-  
 le ne renfermoit point les modes des  
 propriétés de la premiere classe; & que  
 la pensée étant selon moi un mode d'u-  
 ne propriété qui appartenoit à la pre-  
 miere classe, l'argument de Mr. Clarke  
 n'avoit aucune force pour prouver que  
 la pensée ne pût pas résider dans un su-  
 jet matériel; car il résulroit simplement  
 de sa démonstration, que la pensée n'é-  
 toit aucune des qualités de la matiere  
 énoncées dans sa distribution : ce qui  
 n'empêchoit pas qu'elle ne pût être une  
 autre qualité ou propriété de la matiere,  
 différente des trois especes qu'il avoit  
 assignées. Supposons, par exemple, que

le sentiment intérieur ou la pensée soit dans la matière une qualité ou propriété correspondante à un mode du mouvement ou de la figure, comme pourroit être le mouvement particulier d'une montre ou la rondeur; n'est-il pas évident qu'en considérant le sentiment intérieur sous cette idée, le raisonnement de Mr. Clarke ne fait rien du tout à la question? En effet si le sentiment intérieur est regardé comme la rondeur ou toute autre figure particulière, ou comme un mode du mouvement soit un mouvement animal particulier ou le mouvement d'une montre, il est manifeste premièrement qu'il a un sujet réel d'inhérence, qu'il n'est point un effet sans sujet, & conséquemment qu'il ne ressemble ni à l'électricité, ni au magnétisme, ni à toute autre qualité de cette espèce; secondement qu'il est réellement inhérent dans le sujet auquel il est attribué, & en conséquence qu'il ne répond ni à la couleur, ni au son, ni à aucune autre qualité sensible qui ne résident point dans le sujet auquel on les attribue; troisièmement que quoique réellement & proprement inhérent dans la matière, il n'y est pourtant pas comme la figure, la grandeur, & le mouve-

ment. Car la rondeur n'est point la somme des rondeurs des diverses parties du corps rond, puisque peut-être aucune de ses parties, prise séparément, n'est ronde. De même le mouvement total d'une montre ne réside point de la même manière dans chacune de ses parties distinctes. Je n'ai point osé déterminer de quelle espèce de propriété la pensée étoit le mode; seulement pour plus de clarté, j'ai pris la liberté de la considérer comme un mode du mouvement. Supposons, suivant la même hypothèse, que le sentiment intérieur soit composé de dix mille mouvemens différens, il est aussi impossible que le sentiment intérieur total réside dans chaque particule du système matériel, qu'il est impossible que toute la rondeur d'un cercle soit dans chaque partie de ce cercle, ou que tout le mouvement d'une montre ou d'un animal soit dans chacune des parties distinctes de cette montre ou de cet animal. Toute la force de l'argument de Mr. Clarke consiste donc en ce qu'il prétend que le sentiment intérieur est une idée incompatible avec toute propriété matérielle qui résulte de la division ou composition des parties. C'est tout ce qu'il prouve dans sa Lettre à Mr. Dod-

Dodwell. C'est pour quoi je pourrois admettre sa démonstration pour bonne, sans croire qu'il a démontré le point essentiel, parce qu'il a raisonné d'après une supposition tout-à-fait gratuite, en se faisant du sentiment intérieur une idée chimérique pour m'obliger à le ranger dans une classe de propriétés à laquelle je ne conviens point qu'il appartienne.

Mr. Clarke prétend avoir prouvé invinciblement que la matiere est incapable de penser : pour fortifier & éclaircir sa preuve il ajoute dans sa troisieme Défense „ qu'il est absolument impossible „ & évidemment contradictoire qu'aucune qualité réelle soit véritablement „ & proprement inhérente dans un système de matiere, sans être la somme „ ou l'aggrégat d'un certain nombre de „ qualités distinctement inhérentes dans „ les parties de ce système, & toujours „ de la même sorte que la qualité totale „ qui en résulte.”

Je soutiens que la matiere peut penser : Mr. Clarke dit que la matiere ne peut pas penser. Il devoit donc en venir à une conclusion ouvertement contradictoire à la mienne, & ne pas s'exprimer d'une maniere ambigue, & telle que je puisse l'admettre sans renoncer à

N

mon sentiment. En effet je conviendrai aisément avec lui que toute qualité inhérente dans un système de matière doit être, dans un sens, de la même sorte que la qualité totale qui résulte de celles des parties. Dans un corps rond, par exemple, ou de toute autre figure individuelle, les parties doivent avoir une figure de la même espèce que la rondeur, c'est-à-dire une figure qui tende à former la rondeur par leur réunion & leur combinaison en un seul système. Je suis toujours convenu que dans ce sens, le sentiment intérieur résultoit de qualités ou propriétés de la même sorte, c'est-à-dire de qualités qui tendoient à produire, par leur réunion, le sentiment intérieur. Si le sentiment intérieur est inhérent dans un système de matière, il faut nécessairement que les diverses parties de ce système concourent à la pensée comme les différentes portions d'un cercle concourent à former le cercle. Autrement la pensée seroit & ne seroit pas dans un tel système : ce qui est une contradiction formelle. L'éclaircissement que donne aujourd'hui Mr. Clarke est donc insuffisant ; & le Lecteur observera avec moi qu'il ne répond point à mon objection à

moins qu'il ne fasse voir que toute qualité inherente dans un système de matière est également inhérente toute entière & sous la même forme dans chaque partie de ce système, que, par exemple, chaque partie d'un corps rond est ronde. Rien n'est plus contraire à l'expérience. N'importe, Mr. Clarke s'est engagé à prouver cette assertion, toute contradictoire qu'elle est, ou il ne doit pas espérer de me réfuter, ni de prouver que si le sentiment intérieur résidoit dans un système de matière, il seroit composé de plusieurs sentimens intérieurs de même espèce que celui du système total.

Mr. Clarke s'étend beaucoup sur les acceptions diverses de ces mots *propriétés de même espèce*. Il me permettra d'observer qu'il a pris à ce sujet une peine tout-à-fait inutile. Car lorsque l'on définit les termes & que l'on donne des exemples conformes aux définitions, alors il ne reste plus aucun doute sur le sens que l'on attache à ces termes. Ainsi il devient superflu d'entrer dans une longue énumération des significations différentes que les Logiciens leur donnent ou leur supposent. Cette énumération étoit d'autant moins nécessaire

dans le cas présent, que l'autorité de l'Ecole est toute entière en faveur du sens dans lequel j'ai employé les termes dont il s'agit. Du reste, quand je n'aurois pas cette autorité pour moi, & que je me serois trompé sur le sens le plus naturel de deux ou trois mots, le mal ne seroit pas grand, puisque j'ai prévenu toute méprise en les définissant. Revenons donc à l'argument de Mr. Clarke.

„ Quand j'affirme, dit-il, que la roun-  
 „ deur ou telle autre figure du corps  
 „ doit être la somme des qualités de  
 „ même espece inhérentes dans les dif-  
 „ férentes parties de ce corps, il est évi-  
 „ dent que je ne veux pas dire que la  
 „ rondeur soit composée d'autant de  
 „ rondeurs qu'il y a de parties distinc-  
 „ tes, comme le nombre *vingt* n'est  
 „ pas composé de vingtaines, ni le mou-  
 „ vement d'un pied cubique de matiere  
 „ d'autres mouvemens de pieds cubi-  
 „ ques de matiere. Je prétends seule-  
 „ ment que la figure ronde totale est né-  
 „ cessairement formée de plusieurs pie-  
 „ ces ou portions de rondeur qui sont  
 „ de la même espece qu'elle; comme  
 „ les nombres qui composent une ving-  
 „ taine sont de la même espece que le

„ nombre total, ou comme les mouve-  
 „ mens des parties qui composent un  
 „ pied cubique de matiere, & qui sont  
 „ des parties du mouvement total, sont  
 „ aussi de la même espece que lui.  
 „ Mais la figure, & ce qui n'est point  
 „ figuré ne sont pas de la même espece  
 „ en aucun sens. Ce qui est sans figu-  
 „ re ne peut pas être partie d'une figu-  
 „ re quelconque : ce qui est sans cour-  
 „ bure ne peut pas être partie d'une  
 „ circonférence ronde. Ce qui n'a pas  
 „ le degré particulier de courbure pro-  
 „ pre à former un cercle d'un diametre  
 „ déterminé ne peut pas être une por-  
 „ tion de la circonférence de ce cer-  
 „ cle. De-même ce qui est sans aucu-  
 „ ne sorte de pensée ne peut devenir  
 „ partie constituante de la pensée."

Mr. Clarke emploie ensuite plus de  
 vingt pages à prouver que la rondeur  
 est composée de pieces ou portions de  
 rondeur de la même espece qu'elle. Ce  
 sont vingt pages d'érudition qu'il auroit  
 dû s'épargner. Tout ce qu'il dit à cet  
 égard ne fait rien au véritable point de  
 la question. Mr. Clarke devoit prou-  
 ver que si la matiere étoit capable de  
 penser, le sentiment intérieur seroit dans  
 le corps pensant la somme de plusieurs

sentimens intérieurs de la même espece que le sentiment intérieur total, & qu'ainsi il n'y auroit pas dans ce corps un seul sentiment intérieur individuel, mais autant de sentimens intérieurs qu'il contient de parties. Pour faire sentir l'inconséquence de ce raisonnement, entre tous les modes de mouvement & de figure, j'avois choisi la rondeur pour exemple d'une qualité inhérente dans un systême de matiere sans qu'elle y fût la somme de plusieurs qualités de la même espece; & il est évident qu'un corps peut être rond, sans que chacune de ses parties prises séparément soit ronde comme lui. J'inférois de là que le sentiment intérieur pouvoit résider dans un systême de matiere, comme la rondeur dans le corps, sans que chaque partie de ce systême eût son sentiment intérieur particulier.

Aujourd'hui Mr. Clarke prenant avantage de la comparaison que j'ai faite de la rondeur avec le sentiment intérieur, trouve un sens dans lequel la rondeur est composée de qualités de la même espece, pour prouver contre moi que si le sentiment intérieur étoit dans un systême quelconque de matiere, il y seroit la somme de qualités particulieres de la

même espece. Mais dès lors qu'il change le sens de la question il ne prouve plus rien. Il a beau dire que la rondeur est réellement composée de qualités de la même espece dans un certain sens, si ce sens n'est pas celui de la question, tout son raisonnement tombe à faux. Je n'ai pas nié que la rondeur ne fût formée de plusieurs portions de rondeur qui sont de la même espece que la rondeur en ce sens qu'elles sont des figures comme elle, ou même dans un sens encore plus particulier, en les considérant comme de petites courbes ou de petits arcs. Je conviens que, dans un sens pareil, le sentiment intérieur est composé de qualités de même espece: car selon moi, il est composé de plusieurs parties qui ont une tendance vers la pensée ou le sentiment intérieur, comme la rondeur est composée de parties ou figures qui tendent à la rondeur. Cependant ni la pensée ni la rondeur ne sont composées de qualités de la même espece dans le sens que suppose sa prétendue démonstration de l'immatérialité de l'ame. Elle suppose en effet que dans un corps rond toutes les parties sont aussi rondes que le tout, & que dans un système de matiere doué du sentiment intérieur, chaque par-

tie a un sentiment intérieur de la même espece que celui du système total. Et si la rondeur & la pensée ne sont pas composées de propriétés de la même espece dans ce sens strict, son argument est insoutenable. Il l'est en effet, & tout ce que Mr. Clarke allegue pour sa défense tourne à son désavantage, & en démontre la fausseté.

La rondeur n'est plus, selon lui, la somme d'une certaine quantité d'autres rondeurs semblables, mais le résultat de plusieurs pieces ou portions de rondeur qu'il nomme qualités de la même espece que la rondeur parce que ce sont toutes des figures, & que par leur courbure elles ont plus d'affinité avec la rondeur que des lignes droites. N'est-ce pas avouer qu'il peut y avoir, & qu'il y a dans la matiere des propriétés qui ne sont point la somme d'autres propriétés de la même espece numérique? Et c'est assez pour détruire l'argument de Mr. Clarke. Car dès lors qu'il est possible que dans un corps rond, aucune des parties composantes ne soit ronde, il se peut de-même que dans un corps doué du sentiment intérieur, aucune partie n'ait un sentiment intérieur individuel. En quoi consiste donc la nouvelle dé-

fense de Mr. Clarke ? A expliquer ces mots *propriétés de la même espece* dans un sens différent de celui qu'il leur avoit donné d'abord , & ce sens nouveau réfute pleinement sa prétendue démonstration. Au moyen de cette variation, il se trouve en état de conclure , comme il avoit fait auparavant, que la matiere ne peut pas avoir de propriétés qui ne soient la somme d'autres propriétés de la même espece. Cette conclusion est légitime dans le nouveau sens qu'il adopte. Mais ce sens loin d'être celui de sa démonstration , prouve qu'elle n'est qu'un paralogisme. L'artifice est grossier, & ne peut en imposer qu'aux Lecteurs inattentifs ou prévenus.

Voyons à-présent comment , après avoir employé vingt pages entieres à prouver que la rondeur est composée de qualités de même espece dans le nouveau sens que je ne conteste pas, il applique cette longue & inutile preuve à la question principale, savoir „que si le „ sentiment intérieur réside dans un sy- „ stême de matiere , il doit y être la „ somme des sentimens intérieurs dis- „ tincts des parties de ce systême.”

Voici ce que je trouve à ce sujet dans sa troisieme Défense. „ Comme la ron-

„ leur individuelle d'un globe n'est pas  
 „ composée d'un certain nombre de ron-  
 „ deurs semblables à celle du tout, mais  
 „ pourtant d'une certaine quantité de fi-  
 „ gures qui sont des portions de rondeur,  
 „ ou des pieces douées d'un degré nu-  
 „ mérique d'une courbure ou rondeur  
 „ déterminée, & qu'elle ne peut pas être  
 „ formée de lignes droites ni d'autres fi-  
 „ gures qui ne soient pas des portions de  
 „ rondeur, ou des pieces douées d'un  
 „ degré numérique & déterminé de  
 „ courbure ou de rondeur; ainsi le sen-  
 „ timent intérieur individuel que je  
 „ trouve dans moi à ce moment, sup-  
 „ posé que le principe pensant soit un  
 „ système de matiere, n'est pas réelle-  
 „ ment composé d'un certain nombre de  
 „ sentimens intérieurs tout à fait sem-  
 „ blables, mais d'un nombre de quali-  
 „ tés qui sont aussi véritablement de l'es-  
 „ pece du sentiment intérieur numéri-  
 „ que du tout, que les arcs du cercle  
 „ sont de l'espece de la circonférence  
 „ totale, ou que les portions d'une sphe-  
 „ re sont de la même espece que la sphe-  
 „ re entiere. C'est-à-dire que le sen-  
 „ timent intérieur du système entier est  
 „ composé de sentimens intérieurs dif-  
 „ férens mais qui sont pourtant de vrais

„ sentimens intérieurs, & non des mou-  
 „ vemens ni des figures ni toute autre  
 „ qualité; comme la rondeur d'un cercle  
 „ n'est point composée de lignes droi-  
 „ tes ni de couleurs, ni de sons, &c.  
 „ ou comme la surface d'une sphere ne  
 „ peut être composée que de portions  
 „ sphériques.”

Cette façon de raisonner bien appréciée se réduit à ceci: Quoique la rondeur soit composée de pieces ou portions de rondeur qui peuvent pourtant n'être pas des rondeurs; cependant si le sentiment intérieur réside dans un système de matiere, comme la rondeur réside dans le corps, c'est-à-dire qu'il soit composé de parties qui puissent ne point avoir le sentiment intérieur, il doit y avoir autant de sentimens intérieurs distincts que ce système a de parties. Il valoit autant dire ouvertement que si la pensée réside dans la matiere de la même maniere que la rondeur, elle y réside néanmoins d'une maniere différente; on bien que si la pensée inhérente dans un système de matiere, n'y est pas composée des pensées des parties distinctes de ce système, elle est pourtant composé des pensées de ses parties distinctes.

Voilà le fond de la Défense de Mr.

Clarke. Le Lecteur peut en juger. Pour moi, je ne dois pas y répondre : premièrement, parce qu'un tel raisonnement se réfute de lui-même; en second lieu parce qu'après avoir poussé la complaisance pour Mr. Clarke jusqu'à mettre sous ses yeux sa démonstration dans toute sa force, je ne veux pas lui ôter la satisfaction qu'elle lui procure; & je suis persuadé qu'elle lui en procure beaucoup. Troisièmement je ne risque rien de n'y pas répondre: elle ne séduira personne. Quatrièmement enfin j'y répondrais vainement & sans fruit, suivant ce mot de Hobbes que Mr. Clarke adopte: „ Les meilleures raisons font ra-  
 „ rement impression sur les gens d'esprit  
 „ & les savans, lorsqu'ils se sont enga-  
 „ gés dans une opinion contraire.” Qu'il jouisse donc paisiblement de la douceur qu'il trouve à se complaire dans sa prétendue démonstration. Je n'aurai point la cruauté de la lui envier.

Mais une chose que je dois faire remarquer au Lecteur, c'est que je me suis servi de l'exemple de la rondeur uniquement pour donner une idée de la manière dont la pensée peut résider dans un système de matière sans y être la somme d'un nombre de pensées de la même es-

pece. Du reste je n'examine point si à d'autres égards la pensée a quelque analogie avec la rondeur. Je crois plutôt que la pensée diffère sous plusieurs rapports de la rondeur & de tous les autres modes figurés des corps. Ainsi je ne suis point responsable des différences ou disconvenances que l'on peut trouver entre la rondeur & le sentiment intérieur, pourvu que l'une & l'autre ne soient point des sommes ou aggrégats de qualités semblables ; car voilà à quoi se réduit le parallèle que j'ai fait de la rondeur avec le sentiment intérieur.

J'aurois pu apporter pour exemple tout autre mode de la matière : tout autre que la rondeur eût également servi à mon dessein. J'en laisse la considération à faire au Lecteur. J'ai établi des principes propres à répondre d'une manière satisfaisante à tout ce que pourroit m'objecter Mr. Clarke. J'en ai peut-être déjà trop dit. Les répétitions ne servent quelquefois qu'à embrouiller la matière.

Je passe donc à quelques autres Articles de la troisième Défense de mon savant Adversaire.

III. Pour me rendre plus intelligible, & mettre dans un plus grand jour mon objection à l'argument de Mr. Clarke

„ j'ai supposé que le sentiment intérieur,  
 „ dont nous sommes censés ignorer la  
 „ nature , étoit une modification du  
 „ mouvement & non pas un mode de  
 „ quelque propriété inconnue ; & j'ai  
 „ fait d'autant plus librement cette sup-  
 „ position que j'ai cru parler à un sa-  
 „ vant trop au fait des regles de la lo-  
 „ gique pour m'imputer comme mon  
 „ sentiment particulier ce qui n'étoit  
 „ qu'un supposé de ma part.”

Devois-je m'attendre, après un pareil  
 avertissement , que Mr. Clarke renon-  
 çant & aux regles de la Logique , & au  
 caractère de l'honnêteté qui ne doit pas  
 nous être moins cher, me rendroit res-  
 ponsable de l'absurdité qu'il trouve à fai-  
 re consister la pensée dans une espece de  
 mouvement ? Il devoit donc aussi m'im-  
 puter l'absurdité de faire du sentiment  
 intérieur une espece de figure, puisque  
 j'avois comparé le sentiment intérieur à  
 la rondeur aussi bien qu'à un mode du  
 mouvement. Comment n'a-t-il pas vu  
 que n'ayant pas dessein de décider en  
 quoi consiste la nature de la pensée, j'é-  
 tois fort éloigné d'avancer, comme mon  
 sentiment particulier, que la pensée fût  
 un mode du mouvement, ni une espece  
 de figure telle que la rondeur ? On ne

doit donc exiger autre chose de moi, que de faire voir la légitimité de la supposition, que j'ai employée comme un exemple sensible d'une propriété de la matière, qui n'étoit point composée d'un nombre de propriétés de la même espèce, dans le sens supposé par l'argument de Mr. Clarke. Qu'il y ait de l'absurdité à faire consister la pensée dans une espèce de mouvement; il ne s'enfuivra pas que ma supposition soit absurde, puisque je ne la propose pas comme une réalité, mais uniquement pour faire comprendre comment le sentiment intérieur pourroit être inhérent dans un système de matière, sans être la somme d'autant de sentimens intérieurs distincts qu'il y a de parties dans un tel système. Si ma supposition remplit son but, peu m'importe qu'il y ait de l'absurdité à croire que la pensée soit réellement un mode du mouvement. Lors donc que Mr. Clarke se propose de prouver contre moi qu'il est absurde de supposer que la pensée est réellement un mode du mouvement, il prend le change, & réfute sans nécessité une supposition pour laquelle je n'ai témoigné aucun penchant, & qui est aussi indifférente à la question principale, que la supposition

208 LETTRE à DODWELL, SUR  
du monde la plus étrangere. Cependant, comme il se pourroit que Mr. Clarke eût mieux réussi dans cette discussion que dans celle qui concerne la rondeur, je prendrai la liberté de m'éloigner avec lui du véritable état de la question pour examiner si ç'a été pour prouver une proposition sur laquelle nous ne disputons point, qu'il a négligé de prouver celle qui faisoit l'objet de notre différend. J'espere que le Lecteur voudra bien me permettre cette digression en faveur de ma complaisance excessive pour Mr. Clarke. Je vais commencer par quelques recherches abrégées sur la nature de la pensée, pour être plus en état d'apprécier la force des raisons par lesquelles Mr. Clarke prétend faire voir que la pensée ne peut pas être un mode du mouvement.

1°. La pensée est une action qui ne commence d'être en nous que lorsqu'elle y est excitée par l'impression des objets extérieurs qui n'agissent sur nos organes que par le mouvement & le contact. Ainsi un moulin à vent ne commence à aller que lorsque le vent ou un autre corps en agite les aîles. Car toutes nos pensées se résolvent en dernière analyse dans des idées simples de sensation & de  
ré-

réflexion. Nous recevons par la sensation toutes les idées des qualités sensibles des corps. La réflexion nous donne les idées de la pensée & de ses modes, comme du doute, de la volonté, de la connoissance, &c. Les idées que nous tenons de la réflexion ne sont que postérieures & conséquentes aux idées qui nous viennent de la sensation, parce qu'il faut commencer par penser avant que de réfléchir sur ses pensées. Ainsi nos premières pensées ne pouvant pas être des idées de réflexion, il faut qu'elles soient des idées simples de sensation. Il est de fait que quand nous venons à réfléchir sur les idées simples de sensation, ce n'est & ce ne peut être qu'après avoir reçu ces idées, ou les impressions des objets extérieurs qui les excitent en nous. Qu'est-ce que le feu, sinon une propriété ou affection matérielle qui commence dans un corps libre de toute espece de mouvement jusqu'à ce qu'il reçoive le mouvement particulier qui produit le feu ? Que sont toutes les autres propriétés ou affections de la matière, telles que l'amertume, la douceur, l'aigreur, le poli, le raboteux, le froid, toutes sortes de goûts, de saveurs, de sons, &c. sinon des modes du mou-

O

vement ou de la figure, qui naissent dans des corps particuliers par l'action d'autres corps sur eux ?

Si nous avons des idées avant l'action de la matiere sur nos sens, alors on pourroit avec quelque apparence de raison soupçonner que la pensée n'est point une propriété de la matiere, parce que la pensée ne pourroit pas être rapportée à la matiere, & qu'elle nous paroîtroit indépendante de son action. Mais la pensée étant une suite de l'impression de la matiere sur nos sens, nous avons tout lieu de conclure que c'est une propriété ou affection de la matiere occasionnée par l'action de la matiere, comme le feu est une propriété de la matiere produite par le choc de deux cailloux, ou par le frottement d'une roue & de son essieu. En vérité, je ne vois pas pourquoi il ne seroit pas aussi nécessaire de mettre une substance immatérielle dans les corps inanimés pour expliquer leurs opérations surprenantes, que d'en supposer une dans l'homme & dans les bêtes pour rendre compte de leurs pensées & de leurs actions. Je ne doute pas que l'on ne pût parvenir à faire recevoir par la plupart des savans de l'Europe comme un point de religion, (si l'on peut juger de leur

penchant à croire par la nature des choses qu'ils croient) que l'écho ou la répétition d'un certain nombre de syllabes doit être rapporté à un être intelligent ou immatériel qui se mocque de nous, tel qu'Ovide le peint dans ces vers :

————— *Quæ nec reticere loquendi*

*Nec prior ipsa loqui didicit, resonabilis Echo.*

*Corpus adhuc Echo, non vox erat : & tamen usum*

*Garrula non alium, quam nunc habet, oris habebat;*

*Reddere de multis ut verba novissima posset.*

————— ——— ——— ——— *in fine loquendi*

*Ingeminat voces; auditaque verba reportat.*

Alors nous verrions de beaux & savans traités où l'on s'efforceroit de prouver qu'il est impossible qu'une répétition si régulière de sons articulés vînt d'un autre être que d'un sujet immatériel, le seul qui puisse avoir de la mémoire & la faculté de réfléchir; comme on a vu Tertullien & quelques autres des anciens Peres soutenir la matérialité de l'ame, & comme on voit quelques modernes soutenir son immatérialité.

2°. La pensée humaine est successive comme toutes les actions de la matière, & elle a des parties comme elles. Nos pensées se succèdent les unes aux autres :

on peut les arrêter en un point, ou les continuer comme tous les modes du mouvement. Elles ont donc des parties distinctes & assignables, comme eux.

3°. La pensée a ses modes, tels que le doute, la volonté, la connoissance, le plaisir, la peine, &c. comme toute autre propriété de la matiere a ses modes particuliers. Le son, qui dans le corps auquel il est attribué n'est qu'un mode du mouvement, a des modes tels que l'aigu, le grave, &c. dont les degrés peuvent être variés à l'infini; & comme les sons peuvent être lents ou vifs, réguliers ou irréguliers, selon l'action différente de la matiere; de-même l'ame pense vite ou lentement, régulièrement ou irrégulièrement, elle est sobre ou intempérante, elle a du plaisir ou de la peine, selon les mouvemens différens produits dans nos corps.

4°. Il est évident pour moi que Dieu doit être un être immatériel, c'est-à-dire un être qui n'a aucune des propriétés de la matiere, ni solidité, ni étendue, ni mouvement, ni lieu; & non pas un être étendu, suivant l'idée que Mr. Clarke a de l'immatérialité: car un être étendu, selon moi, a des parties & existe dans un lieu. Or la pensée, dans Dieu,

ne peut avoir pour fondement l'action des objets sur lui : la pensée dans lui n'est point successive ; elle n'a ni parties, ni modes, parceque les modes de la pensée sont des actes distincts de la faculté de penser. Mais, comme son essence est éternelle & immuable, sans la moindre variation ou altération, la pensée est supposée être un seul acte numérique individuel, qui comprend en une seule vue toutes les réalités existantes & possibles : acte aussi invariable, aussi permanent, aussi complet, aussi indivisible que son essence. Si nous devons juger de la nature de la pensée dans l'homme par sa conformité avec les propriétés de la matière, & par sa disconvenance totale avec la pensée du seul être immatériel dont nous connoissons l'existence, nous ne pouvons nous empêcher de conclure que la pensée de l'homme est une propriété ou affection de la matière.

Si l'on me demande à-présent de quelle espece de propriété matérielle la pensée est un mode ? Si elle est un mode du mouvement ou de quelque propriété inconnue ? Je réponds que je ne prétends point décider. C'est un secret impénétrable pour moi comme pour les autres. Je me contenterai donc de join-

214 LETTRE à DODWELL, SUR  
dre ici deux courtes observations.

*Premiere observation.* Mr. Clarke reconnoît que la matiere ou les organes corporels agissent sur l'ame. La matiere ne peut pourtant pas agir sur un être immatériel en le mouvant, parce qu'il ne peut pas y avoir de point de contact entre un être immatériel & une substance matérielle. Il y a donc dans la matiere, suivant les principes mêmes de Mr. Clarke, une certaine propriété qui nous est inconnue & dont nous n'avons point d'idée. Cette propriété inconnue de la matiere ne peut-elle pas comprendre sous elle la pensée & ses modes, comme la figure comprend la rondeur, le quarré, &c. ou comme le mouvement comprend les différentes especes de mouvemens & leurs modes?

*Seconde observation.* Bien des gens ont de la peine à concevoir comment par un simple choix de l'entendement nous remuons la main droite qui étoit en repos, & faisons cesser le mouvement de la main gauche, & comment par une autre volonté nous remuons celle-ci & mettons l'autre en repos; de sorte que nous remuons nos membres au gré de notre volonté. Cette difficulté disparoît en supposant que la pensée est un

mode du mouvement, ou de la matiere mue d'une certaine façon. Alors il est aussi aisé de concevoir comment la pensée produit ces mouvemens de nos membres, que de comprendre comment le ressort d'une montre fait marcher l'aiguille sur le cadran.

Venons aux raisons, alléguées par Mr. Clarke, qui le portent à croire que la pensée ne peut pas être un mode du mouvement.

1<sup>o</sup>. Voici sa premiere raison : „ Tous  
 „ les modes du mouvement ne sont que  
 „ des mouvemens particuliers, & l'idée  
 „ que nous pouvons en avoir ne con-  
 „ tient rien qui ne se rapporte au mou-  
 „ vement. . . . Or j'ai une perception  
 „ claire & distincte que le sentiment in-  
 „ térieur contient quelque chose de plus  
 „ que du mouvement, comme je vois  
 „ clairement qu'il contient autre chose  
 „ que de la figure. . . . Donc je suis aussi  
 „ intuitivement sûr que la pensée ne  
 „ peut pas être un mode du mouvement,  
 „ que je suis certain qu'une chose n'en  
 „ est pas une autre quand je perçois  
 „ clairement que l'idée de la premiere  
 „ est absolument différente de l'idée de  
 „ la seconde.”

Sur quoi fondé Mr. Clarke prétend-il

avoir une perception claire & distincte que le sentiment intérieur contient quelque chose de plus que du mouvement? Connoît-il tous les modes du mouvement? Nous avons une idée abstraite du mouvement qui doit comprendre, & qui comprend en effet tous les modes du mouvement qui existent ou peuvent exister. Mais cette idée ne nous représente point tous les modes du mouvement qui existent, & encore moins tous ceux qui peuvent exister: car l'idée abstraite du genre ne comprend toutes les especes, que d'une maniere abstraite & non représentative. Nous avons des idées des modes les plus simples du mouvement, comme du mouvement en ligne droite ou du mouvement circulaire. Mais lorsque le mouvement devient plus complexe, tel que le mouvement végétatif d'un arbre, ou le mouvement organique qui fait vivre & sentir l'animal, alors nous n'en avons point une perception distincte. Tout ce que nous en faisons c'est que ce sont des modes du mouvement dont l'idée ne peut rien contenir qui n'ait rapport au mouvement, comme s'exprime Mr. Clarke; qu'ils sont successifs, qu'ils ont des parties, qu'ils peuvent être variés de plusieurs manieres,

Si nous comparons à-présent ce que nous connoissons de plus certain touchant la pensée, à un mode quelconque du mouvement, il ne sera pas difficile de reconnoître que la pensée est produite dans nous par l'action de la matiere, comme toute espece de mouvement, qu'elle est modifiée par le mouvement des organes, qu'elle produit à son tour des mouvemens distincts d'elle-même; qu'elle est successive, qu'elle a des parties, & qu'elle est susceptible d'une infinité de modes. Puis donc que nous ne pouvons avoir aucune notion ou perception de la pensée sans y faire entrer le mouvement, & que d'ailleurs nous n'avons point d'idées distinctes des modes les plus compliqués du mouvement qui existent, il est impossible à Mr. Clarke de prouver que la pensée n'est point un mode très-composé du mouvement. Ainsi jusqu'à ce qu'il ait une idée plus distincte de la nature de la pensée que celle que je viens d'en donner, & une idée plus distincte du mouvement complexe des esprits animaux en quoi consiste la vie & le sentiment, il ne sera pas plus capable de savoir si la pensée n'est point un mouvement animal, que de juger de la convenance ou de la disconvenance de deux

218. LETTRE à DODWELL, SUR  
choses dont il n'a point d'idée distincte.  
On peut bien assurer qu'une roue en  
mouvement ne pense point, ou que la  
pensée ne consiste pas dans un mouve-  
ment de rotation, parce que nous ne  
voyons aucun des effets de la pensée ré-  
sultant du mouvement de rotation. Je  
ne doute pas néanmoins que si la pensée  
résultoit d'un mouvement circulaire com-  
me elle résulte du mouvement com-  
plexe particulier au corps de l'homme,  
Mr. Clarke n'eût recours encore à l'hy-  
pothèse d'un être immatériel, & qu'il  
ne donnât à chaque roue une substan-  
ce immatérielle pour produire le mou-  
vement circulaire, & par lui la pensée.  
Mais nous ne pouvons pas assurer que  
la pensée ne consiste pas dans le mouve-  
ment particulier des esprits dans le cer-  
veau, à moins que nous n'ayons une idée  
du mouvement de ces esprits, & une  
idée de la nature de la pensée qui nous  
la représente aussi distinctement comme  
quelque chose de différent d'un mode  
du mouvement, ou comme différente de  
toute propriété ou affection de la matie-  
re: idées que Mr. Clarke ne peut pas  
se flatter d'avoir. Du moins il n'y pa-  
roît pas.

Je me suis un peu étendu sur cet ar-

ticle , parce que j'étois bien aise de poser des principes qui servissent à faire envisager la question sous son véritable point de vue. Autrement je n'aurois rien eu à répondre à un raisonnement qui ne faisant qu'affirmer , sans donner de preuves , n'est rien pour quiconque cherche à être convaincu. En effet Mr. Clarke se contente d'affirmer qu'il a une certitude intuitive que la pensée n'est pas un mode du mouvement. Tant qu'il se bornera à l'affirmer sans le prouver , un autre pourra dire avec la même confiance qu'il connoît assez la nature de la pensée , & les différens effets du mouvement pour percevoir clairement que la pensée est un mode du mouvement ; & un troisieme pourra avouer qu'il connoît trop peu la nature de la pensée , pour savoir si elle est ou si elle n'est pas un mode du mouvement. Il en résulteroit trois sentimens destitués de preuves que l'on pourroit soumettre au jugement des savans , mais dont aucune ne seroit propre à convaincre. A la vérité , Mr. Clarke affirme son sentiment en des termes beaucoup plus forts que ceux que j'ai rapportés , & il veut bien regarder mes doutes & mes suppositions comme plus absurdes & plus ridicules

que les propositions les plus fausses & les plus extravagantes qu'il leur compare. Mais au fond des mots ne sont pas des preuves, & ses assertions les plus violentes ne sont pas mieux prouvées que ses propositions les plus modestes & les plus honnêtes. Cependant, comme il leur donne le caractère de démonstration, sans doute parce qu'elles le portent dans son esprit, je me crois obligé de les examiner pour en faire connoître le fort ou le foible.

2°. La seconde raison qui porte Mr. Clarke à décider que la pensée ne peut pas être un mode du mouvement, c'est que „ si la pensée étoit une espece de „ mouvement, il s'ensuivroit que tous „ les mouvemens seroient des degrés de „ la pensée.”

Il suffit de répondre à cela & à tout ce que Mr. Clarke y ajoute, que la matière est partout la même, & toute homogène, mais que suivant les différentes modifications qu'elle reçoit du mouvement elle devient feu ou eau, &c. ou qu'elle produit des odeurs, des saveurs, des sons &c. Et comme on suppose que le mouvement ne sauroit produire que du mouvement, toutes les différences d'un corps à un autre ne sont que des

modes du mouvement. Si donc il s'en-  
 suit que l'on ait raison de dire que tout  
 mouvement est un degré de feu, un dé-  
 gré d'eau, ou un degré de toutes les  
 especes d'odeurs, un degré de tous les  
 sons, un degré d'amertume & de dou-  
 ceur, un degré de végétation ou de cor-  
 ruption, &c. je permets que l'on dise  
 dans ce sens que tout mouvement est un  
 degré de pensée, supposé que la pensée  
 soit un mode du mouvement.

3°. „ Si la pensée étoit un mode du  
 „ mouvement, dit encore Mr. Clarke,  
 „ le mouvement seroit alors une pro-  
 „ priété plus générique que la pensée :  
 „ au lieu qu'il est évident que la pensée  
 „ est une faculté infiniment plus géné-  
 „ rique que la figure & le mouvement,  
 „ ou toute autre qualité de la matiere.  
 „ Il y a autant d'idées de figures qu'il y  
 „ a de figures mêmes ; & il y a autant  
 „ d'idées de mouvemens qu'il y a d'espe-  
 „ ces de mouvemens. Il y a de plus  
 „ autant d'autres idées qu'il y a d'autres  
 „ choses dans le monde auxquelles l'es-  
 „ prit peut penser ; & toutes ces nou-  
 „ velles idées sont des modes ou des  
 „ especes de pensées. Donc il y a plus  
 „ de pensées que de figures & de mou-  
 „ vemens : donc la faculté de penser est

» plus générique que la figure & le  
 » mouvement.”

D'abord lorsqu'on dit que le mouvement est plus générique qu'aucune espèce particulière du mouvement, & que la figure est de-même plus générique qu'aucune espèce particulière de figure, on considère la figure & le mouvement comme des idées abstraites qui comprennent tous les modes possibles de la figure & du mouvement, en ce sens que toute espèce particulière de mouvement ou de figure se rapporte à ces idées abstraites du mouvement & de la figure; au lieu que l'idée abstraite du mouvement circulaire, & celle du carré, ne comprennent qu'un mode particulier du mouvement & une espèce de figure. Ainsi le mouvement & la figure sont réputés plus génériques qu'aucune espèce particulière de figures & de mouvemens, parce qu'ils comprennent les idées de toutes les espèces ou de tous les modes possibles de la figure & du mouvement.

Mais lorsque Mr. Clarke appelle la pensée une propriété plus générique dans l'homme que le mouvement & la figure, j'avoue de bonne foi que je ne comprends pas ce qu'il veut dire. Entend-il

que la pensée est une faculté composée de mouvement & de figure? Et en vérité je ne vois pas qu'il puisse entendre autre chose, suivant le sens propre que les termes de *propriété plus générique* peuvent avoir ici. Or si telle est sa pensée, & que d'ailleurs on ait raison d'appeller une propriété individuelle ce qui est composé & de tous les mouvemens & de toutes les figures possibles, que fait Mr. Clarke en prétendant que la pensée est plus générique que le mouvement? Il en fait une action très-matérielle. En effet la pensée pour devenir plus générique que le mouvement & la figure, doit comprendre tous les modes de l'un & de l'autre, & être ainsi le genre de toutes les especes de figures & de mouvemens comme la figure & le mouvement comprennent tous les modes de la figure & du mouvement; & dans ce cas la pensée est une propriété aussi matérielle que la figure & le mouvement. Ou bien Mr. Clarke emploie le mot *générique* en un sens dans un endroit, & dans un autre endroit il lui donne un autre sens: ce qui est abuser des termes & de la faculté de raisonner, pour ne rien prouver.

Si dans l'un & l'autre endroit il atta-

che le même sens au mot *générique*, & qu'il prétende qu'en assurant que la pensée est une propriété plus générique que la figure & le mouvement, il en résulte qu'elle est composée de figure & de mouvement, & non pas de la figure seule, de sorte qu'il a eu raison de dire que la pensée n'étoit pas un mode du mouvement ; je réponds que la pensée étant supposée un mode du mouvement des esprits animaux, la structure & la figure de ces esprits ainsi que des principales parties de l'homme contribuent avec le mouvement à l'acte de la pensée : car sans l'organisation des sens & des parties principales, il n'y auroit dans l'homme de mouvement ni conséquemment de pensée. L'espece de mouvement appelée végétation auroit-elle lieu dans un chêne sans la structure & l'organisation des parties de cet arbre ?

Si Mr. Clarke se sert du terme *générique* dans un sens trompeur, c'est-à-dire dans un autre sens que celui qu'il a lorsqu'on dit que la figure est plus générique que la rondeur, pour signifier que la pensée contient plus d'idées ou d'especes de pensées que la figure & le mouvement ne comprennent de modes de la figure & du mouvement, alors tout son  
rai-

raisonnement tombe à faux, & il pourroit substituer au mot générique tout autre terme étranger, sans faire tort à sa prétendue preuve. Que la pensée comprenne, outre les idées de tous les modes de la figure & du mouvement, une infinité d'autres idées, & qu'en ce sens elle soit plus générique que la figure & le mouvement, c'est-à-dire que ses objets soient en plus grand nombre que les sujets du mouvement & de la figure; qu'est-ce que cela fait à la question présente où il ne s'agit point de la généralité des objets de la pensée, mais de la généralité de la pensée même.

Mr. Clarke se tire d'affaire du mieux qu'il peut en disant que les idées de la figure & du mouvement sont des modes ou des especes de pensée. Mais c'est une méprise manifeste; il confond la faculté avec son objet. Il n'y a point sans doute de pensée sans une idée ou un objet, & il ne peut y avoir d'idée ou d'objet de la pensée sans pensée. Ces choses sont aussi relatives que les idées de pere & de fils: elles doivent donc se trouver ensemble. Mais la pensée, lors par exemple qu'elle a la rondeur pour objet, n'est pas plus l'idée matérielle à laquelle nous pensons, ni cette idée n'est

P

pas plus la pensée, que l'idée du père n'est celle du fils, ou l'idée du fils celle du père.

Que la pensée soit dans l'homme ce qu'il plaît à Mr. Clarke, qu'elle soit une qualité d'une substance étendue, composée d'une figure & d'un mouvement & non des figures & des mouvemens de plusieurs parties, indivisible même par la puissance de Dieu, quoiqu'un côté de son étendue soit nécessairement distinct de l'autre côté de cette étendue. Cet être étendu de Mr. Clarke, qui n'a qu'une figure & qu'un mouvement, ne percevoit-il pas en vertu de cette propriété supposée, les idées des figures & des mouvemens? Or si une propriété peut percevoir une autre propriété, comme le suppose Mr. Clarke, je ne vois pas pourquoi les figures ne pourroient pas être les objets d'un mode du mouvement, comme ils sont les objets d'une autre propriété quelconque d'une substance qui ne contient ni modes du mouvement ni modes de la figure.

On est obligé de convenir que toute pensée particulière est un mode de la pensée & qu'ainsi la pensée a un très-grand nombre de modes. Cependant toutes nos pensées sont finies & limitées. Mr.

Clarke a beau assurer que la pensée de l'homme comprend les idées de tous les modes de la figure & les idées de tous les modes du mouvement ; je mets en fait que la pensée comprend au plus les modes les moins composés du mouvement & de la figure : comme d'ailleurs toutes nos pensées sont finies en nombre , je ne vois pas que leur variété , quelque grande qu'on la suppose, empêche que la pensée ne puisse être un mode du mouvement. Si nous considérons l'étonnante variété des sons qui sont tous des modes distincts du son, il est aussi aisé de concevoir que la pensée , quoiqu'un mode du mouvement , comprenne une si prodigieuse multitude de pensées différentes , que de concevoir que le son ait une variété si surprenante de modifications.

4°. Pour quatrieme raison propre à faire voir que la pensée ne peut pas être un mode du mouvement , Mr. Clarke allegue un passage de l'Essai de Locke sur l'Entendement Humain, & il espere , dit-il, que je voudrai bien en reconnoître l'autorité & m'y soumettre.

Sur quel fondement Mr. Clarke suppose-t-il que je me rendrai à l'autorité d'un homme , à moins qu'il n'ait l'évidence pour lui ? Je suis aussi étonné de

cette supposition gratuite, que je le suis de voir Mr. Clarke citer Locke comme une autorité à laquelle on doit se soumettre. Cependant puisque Mr. Clarke a assez de modestie, & en même temps une idée assez fautive de ma façon de penser, pour croire que j'aie plus de déférence pour l'autorité d'un autre philosophe que pour la sienne, je suis bien aise de le détromper à cet égard & de déclarer nettement, que je crois au contraire qu'il est du devoir de tout être raisonnable de ne déférer au sentiment de personne, ni d'un homme ni de plusieurs hommes, dans les matieres d'opinion ou de pure spéculation, & que si j'étois assez lâche pour rendre ma raison esclave de l'autorité, Locke seroit le dernier à l'opinion duquel je me soumettrois. Car une pareille conduite ne pourroit avoir que l'intérêt pour motif; & sûrement il me seroit beaucoup plus avantageux de me soumettre aux décisions & aux volontés des heureux du siècle qui sont les distributeurs des biens & des avantages temporels, que d'ambitionner le triste & foible avantage d'être partisan d'un Auteur tel que Locke qui ne pourroit me donner que de la raison, espece de bien avec lequel on ne joue pas un

grand rôle dans le monde.

Quant au passage de Locke , je laisse au Lecteur à juger combien il a de rapport avec la question agitée entre Mr. Clarke & moi , savoir si la pensée peut être un mode du mouvement. Locke se propose de réfuter ceux qui disent que Dieu est un système de matière pensant , & il prouve contre eux que la pensée dans Dieu ne peut pas être le mouvement des parties d'un système de matière. Or cette question n'est pas la même que la nôtre ; aussi les raisons que Locke apporte pour faire voir qu'il est absurde de supposer que la pensée soit , dans Dieu , un mode du mouvement d'un système de matière , ne sont point applicables à la pensée de l'homme. Il dit , entre autres raisons , que si Dieu étoit un système de matière pensant , il s'ensuivroit que toutes les pensées de Dieu seroient accidentelles & limitées , entant que modes du mouvement : ce qui prouve suffisamment l'absurdité des Déistes que Locke réfute. Mais il n'y a point d'absurdité à soutenir que les pensées de l'homme soient limitées & accidentelles. La démonstration de Locke ne prouve donc rien contre la pensée de l'homme , &

Mr. Clarke a tort de s'en autoriser, & encore plus de vouloir que je m'y soumette (\*).

5°. M. Clarke ne veut pas que l'on distingue les mouvemens & les figures en modes ou especes de mouvement & de figure; disant que si une pareille distinction étoit juste & raisonnable, il s'ensuivroit qu'un syllogisme pourroit aussi bien être appelé un mode ou une espece de mouvement, qu'un mouvement particulier quelconque, soit circulaire ou en ligne droite. Sur quoi il en appelle au sens commun du genre humain.

Cet argument regarde la propriété du langage. Je me contenterai donc de répondre que j'ai des idées distinctes de plusieurs mouvemens & de plusieurs figures, & qu'au moyen de ces idées je distingue aussi bien ces mouvemens & ces figures de toute autre figure & de tout autre mouvement que je distingue le mouvement de la figure, que quelques-uns de ces mouvemens & quelques-unes de ces figures particulieres ont des noms qui leur ont été donnés, & conséquemment que ces mouvemens & ces

(\*) Voyez l'Essai concernant l'Entendement Humain Livre IV, Chap, X. §. 17.

figures doivent être rangés en espèces ou sortes, quand même on ne devroit jamais les appeler des espèces ou sortes de mouvement & de figure parce qu'on seroit convenu de les distinguer autrement. Qu'est-ce qu'on entend par espèce ou sorte, sinon des êtres ou des modes particuliers qui ont du rapport à une idée abstraite appelée genre? Si donc notre idée de la rondeur est applicable à la figure d'un certain nombre de corps, je serai aussi obligé de les appeler tous des corps ronds, & de regarder leur figure ronde & leur rondeur, comme une espèce de figure, que d'appeler un nègre une espèce d'homme, parce que je trouve qu'il se rapporte à l'idée abstraite que j'ai de l'homme, quand même on ne seroit pas accoutumé à se servir du terme d'espèce dans un cas comme dans l'autre. Après tout je ne vois pas pourquoi Mr. Clarke me fait une mauvaise chicane sur cette façon de parler, lui qui répète souvent dans sa troisième Défense que les figures différent spécifiquement les unes des autres.

Je n'ai plus rien à dire sur l'argument que Mr. Clarke a allégué pour prouver que la pensée ne peut pas être un mode

du mouvement. J'en ai discuté toutes les raisons & il résulte de cette discussion que Mr. Clarke n'a rien prouvé. Il me reste à examiner l'apologie qu'il veut bien faire pour moi au sujet de l'opinion absurde qu'il m'impute, comme il m'avoit déjà imputé de soutenir que l'odeur étoit dans la rose, quoique j'eusse dit formellement le contraire. Voici cette apologie.

„ En examinant de nouveau la ques-  
 „ tion qui nous occupe, je me persuade  
 „ de que vous avez pris le change, &  
 „ que la vivacité de votre esprit vous a  
 „ emporté plus loin que vous n'aviez  
 „ dessein d'aller. Quelques-uns de nos  
 „ savans contemporains ont entrepris de  
 „ soutenir que Dieu, par un acte immé-  
 „ diat de sa toute-puissance, pouvoit  
 „ faire penser la matiere, quoiqu'il soit  
 „ impossible que la pensée résulte natu-  
 „ rellement d'aucune composition, di-  
 „ vision ou combinaison des élémens de  
 „ la matiere, ni d'aucune modification  
 „ de ses qualités. Ils veulent dire sans  
 „ doute que la matiere étant supposée  
 „ arrangée d'une certaine façon & affec-  
 „ tée d'une espece particuliere de mou-  
 „ vement, Dieu, par sa toute-puissan-  
 „ ce, peut lui communiquer la faculté

„ de penser. . . . Mais soutenir que la  
 „ pensée est un mode particulier du  
 „ mouvement , que la matiere affectée  
 „ de ce mouvement particulier est une  
 „ matiere pensante , qui peut cesser de  
 „ penser en perdant ce mouvement ,  
 „ c'est une absurdité extravagante & si  
 „ révoltante que l'on ne conçoit pas  
 „ qu'elle ait pu entrer dans l'esprit d'un  
 „ homme dans un siècle aussi éclairé que  
 „ le notre , où la Philosophie a fait de si  
 „ grands progrès.”

Mr. Clarke suppose donc que je me suis mépris, que je me suis mal exprimé; il soupçonne que j'ai seulement voulu dire que Dieu pouvoit absolument & par un acte immédiat de sa toute-puissance faire penser la matiere; au lieu que j'ai avancé que la pensée pouvoit être un mode naturel du mouvement; absurdité beaucoup plus grande & plus extravagante que l'affertion de nos savans contemporains qui n'ont pas osé priver Dieu de la puissance de faire penser la matiere.

Je pourrois dire à Mr. Clarke qu'il s'est lui-même mépris dans son argument, & que sa méprise est plus grande que celles de Descartes & de plusieurs autres savans, lorsqu'il soutient que l'a-

me est une substance immatérielle étendue, que Dieu pourtant ne sauroit diviser. Nous avons tous la liberté de juger & de conclure pour nous-mêmes. C'est un privilege que possède Mr. Clarke, dont je veux jouir pareillement, & qu'on ne sauroit refuser à personne. Un autre privilege moins flatteur, qui nous est aussi commun à tous, c'est celui de pouvoir nous tromper, & juger d'une maniere qui semble absurde aux autres. Lorsque nous croyons appercevoir une absurdité dans le raisonnement d'un autre, nous ne devons pas croire pour cela qu'il s'est mal exprimé, qu'il a mal rendu sa pensée, qu'il a dit une chose voulant en dire une autre. Lorsqu'un Papiste soutient la transsubstantiation, je ne vois pas pourquoi on lui imputerait de ne se pas bien exprimer, de soutenir une chose pour une autre, parce que quelques Théologiens de l'Eglise Anglicane n'admettent que la présence réelle. Jettons un coup d'œil sur les opinions les plus accréditées dans le monde dans un temps ou dans un autre, nous verrons avec la plus grande évidence que les hommes les plus savans sont capables de croire & de défendre des absurdités réelles. N'est-ce pas même dans les Ecrits des

Savans & des Philosophes que l'on trouve les opinions les plus extravagantes ? De toutes les créatures , l'homme seul est sujet au privilege de l'absurdité ; & de tous les hommes les Savans sont ceux qui usent le plus de ce privilege ; peut-être même sont-ils les seuls qui en usent. Car le peuple , incapable de se livrer aux spéculations scientifiques , n'entre dans les idées & les opinions de son pays , que comme les soldats dans une guerre , en montrant beaucoup de courage & de chaleur pour défendre ce qu'il ignore. Nous avons eu le bonheur en Angleterre d'avoir des Parlemens & des assemblées qui n'ont rien statué que de raisonnable & de vrai. L'Anglois n'en est pas plus privilégié pour cela contre l'erreur & l'absurdité , qu'un homme né en Turquie , en France ou en Espagne. Et il peut croire & défendre l'une & l'autre avec autant d'honnêteté & de sincérité qu'un Turc ou un Espagnol. Si j'étois tombé en contradiction , Mr. Clarke auroit pu dire que je m'étois mépris dans mon raisonnement , comme je crois que Mr. Clarke se méprend en faisant de l'être immatériel étendu une substance en même temps divisible & indivisible. Mais dire que je me suis mépris parceque je

surpasse un autre en absurdité, cela même est une méprise qui marque si peu de connoissance de la nature de l'homme malheureusement enclin à l'erreur & à l'absurdité, que je ne fais comment la qualifier, ni sous quelle espece de méprises la ranger.

IV. Une des grandes raisons de l'incapacité de penser dans la matiere est, selon Mr. Clarke „ l'absurdité d'attribuer le sentiment intérieur à une substance aussi fragile que le cerveau, ou les esprits du cerveau. Car si les parties ou les esprits du cerveau sont dans un flux & un changement continuel (ce qui est très-certain) il s'ensuivra que le sentiment intérieur par lequel vous vous rappelez non-seulement que certaines choses ont été faites il y a tant d'années, mais encore qu'elles ont été faites par cet être individuel qui se les rappelle, est transféré d'un sujet à un autre; c'est-à-dire que ce sentiment intérieur est une qualité réelle qui ne réside pourtant dans aucun sujet.”

J'ai répondu que l'homme n'a point un jour le même sentiment intérieur numérique qu'il avoit le jour précédent; que le sentiment intérieur de tel jour

est numériquement différent de tous les sentimens intérieurs passés, & ne peut pas plus être un seul & même sentiment intérieur individuel avec les autres sentimens intérieurs passés, que le mouvement d'un corps mû aujourd'hui n'est le même mouvement numérique individuel qu'il avoit hier.

J'ai ajouté que nous n'avons point le sentiment intérieur que nous persévérions deux momens de suite dans la même individualité numérique; que nous oublions ou cessons de nous rappeler bien des choses que nous avons faites dans les premières années de notre vie, quoique nous soyons aussi sûrs de les avoir faites, que nous sommes certains d'avoir fait celles dont nous nous souvenons; que nous oublions par degrés les choses dont nous n'avons pas soin de nous rafraîchir de temps en temps le souvenir; que pour conserver la mémoire ou le sentiment intérieur d'une action passée, il est nécessaire d'en faire revivre l'idée avant le renouvellement entier des particules du cerveau où elle étoit empreinte; qu'en la réimprimant ainsi dans les nouvelles particules qui surviennent, nous en avons un souvenir ou un sentiment intérieur aussi parfait que celui que

nous en avons le jour même après l'avoir faite, quoique notre cerveau n'ait peut-être plus aucune des particules, aucun des esprits qu'il avoit ce jour-là, parce que le cerveau conserve l'idée de cette action de la même manière qu'il a de nouvelles idées, comme d'un triangle, ou autre, par les nouvelles traces qui y sont empreintes. Voilà comment un homme peut avoir le sentiment intérieur d'avoir fait certaines actions, quoiqu'il ne lui reste à cette heure aucune des particules du cerveau qu'il avoit lorsqu'il fit ces actions, sans que pourtant on en puisse inférer que ce sentiment intérieur ait été transféré d'un sujet à un autre, en aucun sens absurde. D'ailleurs rien n'est plus propre à rendre compte de l'oubli total de certaines choses, & de l'oubli partiel de quelques autres, que de supposer le sentiment intérieur inhérent dans une substance dont les parties sont dans un flux continu.

Mr. Clarke trouve cette réponse vicieuse & illusoire. „ Le vice en est  
 „ évident, dit-il; c'est une pétition de  
 „ principe. Car assurer que les nou-  
 „ velles particules de matière qui rem-  
 „ placent dans un tel système celles qui  
 „ s'écoulent, puissent par des réimpres-

„ fions ou recollections d'idées , rece-  
 „ voir le souvenir ou le sentiment inté-  
 „ rieur de ce qui a été fait précédem-  
 „ ment par le systême total , ce n'est  
 „ pas expliquer ni prouver le point de  
 „ la question, c'est le supposer par une  
 „ hypothèse impossible.

Il me semble d'abord que ce n'étoit pas à moi de prouver une hypothèse, au moins suivant les regles ordinaires usitées dans les disputes de l'espece de celle-ci. Il me suffisoit d'en proposer une qui fût possible, parce que le possible ne pouvant être taxé d'absurdité, toute hypothèse possible réfute suffisamment un argument par lequel on se propose de démontrer le contraire. Or je crois avoir assigné une hypothèse possible dans la réponse que je viens de mettre sous les yeux du Lecteur. Mr. Clarke la croit impossible. Je laisse à tout homme raisonnable à juger si elle est possible ou impossible. Pour sa réalité, j'en appelle à l'expérience de chacun. Mais ce dont je suis sûr, c'est que Mr. Clarke ayant taxé mon hypothèse d'impossibilité au lieu de fournir les preuves de cette impossibilité prétendue, raisonne d'après la supposition de sa possibilité. Ce procédé mérite certainement plus

d'être appelé une petition de principe que le mien, puisque je n'étois pas obligé de prouver, mais seulement d'assigner une hypothèse. Quant aux raisonnemens qu'il fait sur la supposition de la possibilité de mon hypothèse, comme ils regardent l'identité personnelle & la justice des récompenses & des peines futures, je les examinerai dans un autre article.

V. J'avois dit dans la Lettre à Mr. Dodwell, que quand même l'immatérialité de l'ame prouveroit son immortalité ou son indivisibilité naturelle, il ne s'ensuivroit pourtant pas que l'ame considérée comme principe pensant, fût naturellement immortelle; qu'à moins de prouver que la substance immatérielle actuellement pensante, doit toujours penser ou percevoir, l'argument de Mr. Clarke ne concluoit rien en faveur d'un état futur de peines & de récompenses; & qu'ainsi la Religion ne pouvoit en tirer aucun avantage par rapport à ses grandes vues, savoir de porter les hommes au service de Dieu & à la pratique de la vertu par la certitude d'une vie à venir.

Que répond Mr. Clarke? „ Que son  
 „ argument est d'une grande utilité, si  
 „ le

„ le sentiment qu'il combat est destruc-  
 „ tif de toute Religion.”

Je suppose que le sentiment qu'il combat est destructif de toute Religion. Je ne vois pas qu'on en puisse inférer que la preuve de l'immatérialité de l'ame soit une preuve d'un état futur de peines & de récompenses. Si la certitude d'un état futur de peines & de récompenses n'est pas une conséquence de l'immatérialité de l'ame, j'ai eu raison de dire que son argument n'a point l'effet qu'il s'en promettoit; & qu'il n'est pas d'un plus grand avantage à la Religion pour établir le dogme d'une vie future, que toute autre opinion directement contraire à ce dogme. Car tout argument qui ne prouve point ce qu'il doit prouver suivant l'intention de celui qui l'emploie, est aussi inutile à cet égard que toute autre proposition, fût-elle de la dernière absurdité. Concluons que, quand même Mr. Clarke feroit voir que mon sentiment est destructif de toute Religion, cela ne suffiroit pas pour prouver l'utilité de sa prétendue démonstration de l'immatérialité de l'ame; & que ses déclamations sur cet objet ne toucheroient pas davantage le véritable point de la question que les vains efforts qu'il a faits.

Q

pour montrer que la rondeur est composée de rondeurs, ou que la pensée n'est pas un mode du mouvement. Mais je n'ai garde de convenir que mon sentiment sur la nature de l'ame soit destructif de toute Religion ; & les raisons de Mr. Clarke ne sont guere propres à m'en convaincre.

1°. „ Si l'esprit humain, dit Mr.  
 „ Clarke, n'est qu'un systême de ma-  
 „ tiere, & que la pensée ne soit qu'un  
 „ mode du mouvement de ce systême,  
 „ comme chaque détermination du mou-  
 „ vement dépend nécessairement de l'im-  
 „ pulsion qui la cause, la pensée seroit  
 „ une opération nécessaire dans l'homme,  
 „ & entièrement dépendante des causes  
 „ extérieures. Il n'y auroit donc en  
 „ nous ni liberté, ni libre arbitre, ni  
 „ détermination spontanée. Il ne faut  
 „ pas un long raisonnement pour faire  
 „ sentir si des montres & des pendules  
 „ peuvent être des agens moraux & re-  
 „ ligieux.”

Je répons en premier lieu que je n'ai point affirmé que la pensée fût un mode ou une espece de mouvement dans un systême de matiere. Ainsi la conséquence que l'on tire de cette assertion ne me regarde point, & fût-elle aussi juste &

aussi concluante qu'on le prétend, elle ne prouveroit pas encore que mon sentiment soit destructif de toute Religion.

En second lieu, quand j'aurois avancé que l'esprit humain n'est qu'un système de matiere, & la pensée une espèce de mouvement dans ce système, que par conséquent il n'y a dans nous ni liberté, ni libre arbitre, ni détermination propre, pas plus que dans des montres & des pendules; comment s'ensuit-il que mon sentiment soit destructif de toute Religion?

Des montres, dit-on, sont des êtres nécessairement déterminés dans leurs opérations, & conséquemment incapables de Religion. Je pourrois dire, avec autant de raison, qu'une substance immatérielle étant aussi réellement étendue qu'une montre, elle est également incapable de Religion. Qu'est-ce qui fait de l'homme un être Religieux? C'est son entendement. Et qu'est-ce qui empêche une montre d'être un agent Religieux? C'est qu'elle n'a point d'entendement. L'un & l'autre sont des agens nécessairement déterminés dans leurs actions, l'homme par l'apparence du bien & du mal, la montre par le ressort qui

Q 2

la fait aller. Comment cette ressemblance empêcheroit-elle l'homme d'être un agent Religieux ? Un être intelligent & nécessaire ne peut-il être capable de Religion, parce qu'un autre être nécessaire, privé d'intelligence, n'en est pas capable ? Quand Mr. Clarke m'aura prouvé qu'un agent intelligent n'est pas susceptible de Religion, s'il est nécessité dans ses actions, je conviendrai avec lui que l'homme n'est pas plus un être Religieux qu'une montre. J'irai même plus loin, & je conviendrai qu'il ne peut pas y avoir de Religion. Car de toutes les spéculations relatives à l'esprit humain ou à toute autre sorte d'êtres intelligens, je n'en connois point de plus évidente que celle qui réduit l'homme ou quelque intelligence que ce soit à la seule liberté de faire ce qu'il veut, & de ne pas faire ce qui ne lui plaît pas. Si je veux rester dans ma chambre j'ai la faculté d'y rester, & si j'en veux sortir, je puis en sortir ; voilà en quoi consiste toute la liberté humaine. Quelle que soit la détermination de mon esprit, soit pour rester ou pour sortir, je puis toujours faire ce que je veux, à moins que quelque obstacle ne m'empêche de suivre ma volonté. Si, par exemple, la porte

de ma chambre est fermée, je ne suis plus libre de sortir ou de rester. J'aurois beau vouloir sortir : je ne le pourrois pas. Si de même on me chassoit par force de ma chambre, je ne serois plus libre au même égard ; envain je voudrois rester, je serois obligé de céder à la force, & de faire ce que je ne voudrois pas. Toutes les fois donc que je puis suivre les déterminations de ma volonté, je suis libre, c'est-à-dire, rien ne m'empêche de faire ce que je veux, & rien ne me force à faire ce que je ne veux pas. Car lorsque je préfère de sortir à rester, cette préférence de ma volonté me détermine aussi réellement à sortir, si je le puis, que les grilles & les verroux m'empêchent de suivre cette détermination de mon esprit. La seule différence est que dans une de ces circonstances je suis nécessité à faire ce que je veux, & que dans l'autre je fais forcément ce que je ne voudrois pas faire.

Telle est, selon moi, l'idée que l'on doit avoir de la liberté humaine. Si Mr. Clarke peut établir une autre espèce de liberté qui soit intelligible, d'accord avec elle-même & avec la connoissance que nous avons des actions de notre esprit, & s'il montre qu'un agent néces-

faire dans le sens que je viens d'exposer n'est pas capable de Religion, alors il suivra de ses principes que l'homme n'est point un être Religieux. Mais il me semble évident que nous ne saurions avoir d'autre idée intelligible & raisonnable de la liberté humaine que celle que j'en donne. C'est la seule qui soit conforme aux opérations des êtres intelligens, & qui soit proprement distinguée de la nécessité. Si Mr. Clarke attache quelque sens intelligible aux termes de *liberté* & de *détermination-propre*, il entend par ces mots *la faculté de vouloir ou de choisir l'un des deux contraires dans les mêmes circonstances*; c'est-à-dire, que, quoique j'aime mieux rester dans ma chambre que de me jeter par la fenêtre, je pouvois, dans les mêmes circonstances où j'ai choisi de rester dans ma chambre, préférer de me jeter par la fenêtre; ou en d'autres termes, que je pouvois préférer ce que je n'ai pas préféré, quoique les raisons de préférence continuassent à être les mêmes. Je dis, moi, que cette faculté est une contradiction formelle. Lorsque je préfère une chose à une autre, c'est sur des motifs qui me déterminent à cette préférence; & je sens que je ne puis pas m'empêcher de faire le choix

que je fais , à moins que je n'aye d'autres motifs qui me déterminent à faire un choix contraire ; & en particulier , dans l'exemple allégué , la considération de ce que je dois à Dieu & à ma patrie , l'amour de la vie , &c. sont quelques-uns des motifs qui me déterminent à rester dans ma chambre , plutôt qu'à me jeter par la fenêtre. Dire donc que malgré ces motifs , je pouvois préférer le parti contraire dans les mêmes circonstances , c'est soutenir que je puis préférer ce qui me répugne , & vouloir contre ma volonté. N'est-ce pas-là une contradiction des plus sensibles ? Je fais que la doctrine de la nécessité est communément regardée comme impie & irréligieuse : Ce qui me surprend d'autant plus que les prédestinations sont en si grand nombre dans toutes les Sectes Chrétiennes , & que la nécessité se trouve expressément établie dans plusieurs professions de foi. Je ne doute pas que parmi les Réformés il n'y ait plus de Calvinistes que d'Arminiens ; & si dans l'Eglise Romaine les Jansénistes ne sont pas aussi nombreux que leurs adversaires , leurs Ecrits montrent qu'ils sont fort au dessus d'eux par le mérite & la force

248 LETTRE à DODWELL, SUR  
d'esprit (\*). Si les membres de l'Eglise  
Anglicane penchent vers l'Arminianisme,  
il paroît cependant que les articles de no-  
tre croyance approchent davantage du  
Calvinisme, & que sûrement ils n'ont  
pas été dressés à dessein de prévenir ou  
d'en exclurre le sens que des Calvinistes  
pourroient leur donner. Cela suffit pour  
faire soupçonner que ceux qui les dresse-  
rent étoient Calvinistes dans le cœur,  
ou du moins qu'ils ne croyoient pas que  
le Calvinisme conduisît à l'irreligion. Je  
pourrois nommer plusieurs Théologiens  
de notre Eglise qui enseignent expressé-  
ment la doctrine de la nécessité; & il  
seroit véritablement étrange qu'il n'y eût  
pas quelques Théologiens qui soutinssent  
ce qui semble si évidemment être la  
doctrine réelle de l'Eglise. Je me con-  
tenterai de nommer le Dr. South qui se  
connoît aussi bien en Orthodoxie qu'il  
est zélé pour elle. Ceux qui ont lu  
ses savans ouvrages, savent qu'en pen-  
ser. Lorsqu'il déclare ingénûment ce  
qu'il regarde comme la doctrine ordi-  
naire de l'Eglise concernant la Tri-  
nité, il soumet humblement son opi-  
nion au jugement de l'Eglise d'An-  
(\*). Arnauld, Pascal, Nicole, &c.

gleterre (+). Je puis donc réclamer ici son autorité, comme une preuve suffisante qu'un pauvre Laïque peut soutenir la nécessité de tous les événemens, aussi innocemment que le fait un aussi savant & aussi respectable Ecclésiastique, sans que Mr. Clarke soit plus fondé à l'accuser d'irreligion pour avoir admis un principe dont on n'a jamais pensé à faire un crime au Dr. South.

„ La Providence, dit ce savant Théologien, (\*) ne fait rien au hasard : c'est  
 „ une flèche qui vole la nuit comme  
 „ le jour : Dieu est celui qui la lance,  
 „ & Dieu la dirige vers un but la nuit  
 „ comme le jour. Le cours des évé-  
 „ nemens n'est point dans un état d'in-  
 „ certitude ou d'indifférence. On ne  
 „ peut pas dire d'aucune chose qu'elle  
 „ ne doit pas plus arriver que ne point  
 „ arriver. Tout est réglé d'avance, &  
 „ tout procède d'une loi déterminée par  
 „ un décret antécédent. . . Les péchés  
 „ des hommes sont dirigés vers une fin ;  
 „ & le crime atroce par lequel notre

(+) Voyez son Livre Anglois intitulé : *Animadversions on Dr. Sherlock's Vindication of the Trinity*, p. 240.

(\*) Voyez le 1. Vol. des Sermons du Dr. South, p. 381.

„ Sauveur fut attaché sur une croix n'é-  
 „ toit point un événement laissé à la  
 „ disposition du hazard & de l'incerti-  
 „ tude (\*\*). Il est dit dans les Actes  
 „ des Apôtres , qu'il fut livré entre les  
 „ mains barbares de ses meurtriers par  
 „ un conseil & une détermination de  
 „ Dieu (†). Surement le fils du Très-  
 „ Haut ne pouvoit pas mourir par un  
 „ accident fortuit. Le plus grand évé-  
 „ nement dans l'ordre de la nature & de  
 „ la grace , ne pouvoit point être un  
 „ effet du hazard. . . . Ceux qui (§)  
 „ font dépendre les desseins de Dieu &  
 „ les résolutions de son intelligence éter-  
 „ nelle , des actions de la Créature , qui  
 „ veulent que Dieu attende ce que la  
 „ Créature voudra & fera pour y adap-  
 „ ter ses décrets & ses desseins , oublient  
 „ que ce grand Etre est la première  
 „ cause de toutes choses , & raisonnent  
 „ d'une manière aussi peu philosophique  
 „ qu'absurde & peu conforme à son  
 „ Essence infinie. Son influence est le  
 „ premier mobile de tout ce qui arrive.  
 „ Il doit être regardé comme le premier

(\*\*) Ibidem p. 382.

(†) Actes des Apôtres, Chapitre II. verset 23.

(§) Sermons du Dr. South, Vol. I. p. 383,  
384, 385.

„ agent. Tout ce qu'il fait , procede  
 „ d'une volonté déterminée avant l'acte :  
 „ tout ce qu'il veut , il l'a voulu de  
 „ toute éternité. Il seroit tout-à-fait  
 „ contraire aux premieres notions que  
 „ nous avons de la perfection infinie de  
 „ la Nature Divine , d'admettre ou de  
 „ supposer dans Dieu un nouvel acte ,  
 „ une nouvelle détermination. Les Stoï-  
 „ ciens admirent une fatalité , & un  
 „ cours inaltérable des choses ; mais ils  
 „ se tromperent en ce qu'ils mirent la  
 „ nécessité des choses dans les choses  
 „ mêmes , prétendant que Dieu n'y  
 „ pouvoit rien changer : en ce sens ils  
 „ firent de Dieu un Etre sujet à l'en-  
 „ chaînement fatal des causes ; au lieu  
 „ qu'ils auroient dû rapporter la néCESSI-  
 „ té de tous les événemens de ce mon-  
 „ de à la libre détermination de Dieu  
 „ qui exécute nécessairement ce qu'il a  
 „ librement déterminé.”

On ne sauroit établir d'une maniere  
 plus expresse la nécessité de tous les évé-  
 nemens de ce monde. Quoique le Dr.  
 South distingue le systéme Chrétien du  
 systéme des Stoïciens , ce n'est pourtant  
 que par rapport à la cause de la néCESSI-  
 té. Du reste , une nécessité fondée sur  
 la volonté de Dieu détruit aussi réelle-

ment la faculté de la détermination-propre, qu'une nécessité qui provient d'un enchaînement fatal de causes.

Supposons pour un moment que la nécessité des actions humaines détruise la Religion, en détruisant la détermination-propre; je demande à Mr. Clarke qui soutient la certitude de tous les événemens, quelle influence la nécessité de nos actions peut avoir sur la détermination-propre ou le libre-arbitre, que n'ait pas la supposition de la certitude de nos actions (§§). Si, avant l'existence d'une action quelconque, il est certain qu'elle existera avec toutes ses circonstances, est-il plus en mon pouvoir de me dispenser de cette action ou d'aucune de ses circonstances, que d'une action qui existera nécessairement? A moins donc qu'il ne montre clairement une telle différence entre la certitude & la nécessité des actions, que l'une laisse subsister la détermination-propre détruite par l'autre, il doit convenir ou que ses propres principes sont destructifs de toute Religion, ou que la nécessité des actions humaines n'a rien de contraire à la Religion.

D'ailleurs, Mr. Clarke doit supposer

(§§) Démonstration de l'Existence & des Attributs de Dieu par le Dr. S. Clarke. Tome I.

lui-même que Dieu peut n'avoir d'autre liberté que celle de faire ce qu'il veut, lorsqu'il dit d'un ton dogmatique „ que „ les différentes relations éternelles & nécessaires qui distinguent les choses les „ unes des autres déterminent toujours „ & nécessairement la volonté de Dieu, „ & que Dieu est absolument déterminé à faire ce qui est le meilleur en „ tout (\*).” Si la volonté de Dieu est toujours nécessairement & absolument déterminée, Dieu n'a point cette liberté de détermination-propre dont nous venons de parler ; & s'il ne l'a point, peut-il, dans les mêmes circonstances, agir autrement qu'il ne fait ? Si encore la volonté de Dieu est toujours nécessairement déterminée, quelle autre espèce de liberté lui reste-t-il, que la faculté de faire ce qu'il veut, & de ne pas faire ce qu'il ne veut pas ? La force de la vérité a arraché ces expressions à Mr. Clarke, & je le prie de vouloir bien les accorder, s'il le peut, avec la critique qu'il fait de l'Auteur de l'*Essai sur l'usage de la Raison dans les propositions dont l'évidence dépend du témoignage humain*, qui soutient la même opinion. Je le prie

(\*). Preuves de la Religion tant Naturelle que Révélée.

254 LETTRE à DODWELL, SUR  
d'accorder la liberté de détermination-  
propre qu'il attribue à l'homme, avec  
son principe de la détermination nécessai-  
re de la volonté de Dieu. Car, s'il veut  
bien réfléchir sérieusement sur cette ma-  
tiere, il trouvera que comme la volonté  
de Dieu est nécessairement déterminée  
par ce qu'il y a de meilleur en tout, la  
volonté humaine est de même nécessai-  
rement déterminée par ce qui lui paroît le  
meilleur; il verra qu'il est impossible de  
concevoir qu'un agent intelligent soit au-  
trement déterminé, & que ce qui distin-  
gue les Etres intelligens, des Etres privés  
d'intelligence, est la faculté d'être dé-  
terminés par l'apparence du bien & du  
mal, & d'agir conformément à ces dé-  
terminations. Qu'est-ce que l'homme  
peut desirer de plus que d'avoir une vo-  
lonté, un choix, une préférence, & la li-  
berté de faire ce qu'il veut, ce qu'il  
choisit, ce qu'il préfère? Desireroit-il  
de pouvoir choisir & vouloir la peine,  
lorsqu'il veut & choisit le plaisir? Ou  
desireroit-il, lorsqu'il veut & choisit le  
plaisir, d'être capable d'agir d'une ma-  
niere contraire à cette volonté & à ce  
choix? Voudroit-il être une intelligen-  
ce assez malheureuse pour vouloir le mal  
entant que mal, & n'avoir que des ac-

tions involontaires en agissant contre sa volonté ? C'est pourtant ce qui suit de la détermination - propre supposée dans l'homme, & de la liberté prétendue de vouloir contre sa volonté. Graces au ciel ! nous sommes dans une meilleure condition : nous sommes environnés d'objets que nous ne pouvons nous empêcher de préférer les uns aux autres, autant qu'ils nous semblent préférables. Et lorsque nous en préférons un, nous ne pouvons nous empêcher d'agir conformément à cette préférence : il n'y a que la force qui puisse nous empêcher de suivre notre volonté ; & certainement personne ne desire de se trouver dans le cas d'une telle violence. Il est vrai que notre liberté a des bornes. Si nous voulions aller dans la lune, ou nous élever au dessus de l'atmosphère, nous n'aurions pas la liberté ou la faculté d'exécuter une telle volonté. Si nous avions la faculté de faire ce que nous voulons dans tous les cas possibles, nous serions tout-puissans.

2°. La seconde raison qui prouve, suivant Mr. Clarke, que mon sentiment est incompatible avec la Religion, c'est que, „ s'il étoit vrai „ le dogme de la résurrec-  
 „ tion seroit inconcevable & incroyable,  
 „ & il n'y auroit point de justice dans

256 LETTRE à DODWELL, SUR  
„ la distribution des peines & des ré-  
„ compenses futures.”

· Tout ce qu'on dit pour rendre ces conséquences légitimes est fondé sur la question de l'identité personnelle. Il est donc à propos d'exposer brièvement & clairement mon opinion sur ce point, je considérerai ensuite ses difficultés.

· Premièrement, une substance particulière est, selon moi, la même qu'elle étoit auparavant lorsqu'elle répond parfaitement à l'idée que j'en avois alors & que je supposois lui être conforme comme à son original. Par exemple, l'identité d'une substance matérielle, en différens temps, consiste en ce qu'elle soit exactement composée des mêmes parties numériques, sans qu'elle en ait de nouvelles, & sans qu'il lui en manque aucune de celles qu'elle avoit d'abord.

· En second lieu, un mode particulier, tel qu'un mode du mouvement, n'étant pas capable d'une continuité d'existence, comme l'être & la substance, mais périssant à chaque instant, ne peut pas avoir une identité semblable à celle de la substance, une identité qui consiste dans le même mode numérique de mouvement en différens temps. Un mode n'est point le même en des temps différens : il n'est  
nu

numériquement le même que dans le moment qu'il existe. De même un mode particulier de la pensée est incapable d'une continuité d'existence. Son identité consiste donc uniquement à être l'acte numérique qu'il est en effet.

Troisièmement, l'identité d'un chêne, d'un animal, d'un homme consiste dans une continuité d'existence sous une organisation déterminée de parties. Un chêne dont l'ombre couvre plusieurs toises de terrain est réputé le même qu'il étoit il y a cent ans lorsqu'il avoit à peine quelques pieds de hauteur, parce qu'il continue d'exister ou de végéter sous une certaine organisation de parties, propre des végétaux; & de même un animal, un homme est appelé le même homme ou le même animal à vingt ans, qu'il étoit à quatre, parce qu'il continue à vivre sous la forme & l'organisation animale, ou humaine, quand même la vie végétale, animale & humaine, se trouveroit unie dans le chêne, dans l'animal & dans l'homme, à différentes parties de matière en différens temps.

Quatrièmement, outre ces trois espèces d'identités, il y en a une quatrième fort différente de celles-là, & qu'on appelle quelquefois identité personnelle.

R

Pour comprendre en quoi consiste l'identité personnelle, ce qui constitue le *moi*, examinons quelles sont les idées auxquelles on a coutume d'appliquer le *moi* ou la personnalité. Si quelqu'un m'accuse d'avoir commis cette nuit un meurtre dont je ne me sens pas coupable, je nie que j'aie fait cette action, & je ne saurois me l'attribuer, parce que je n'ai pas le sentiment intérieur de l'avoir faite. Supposons pourtant que dans le temps d'une courte frénésie j'aie tué un homme, & que revenu à moi au bout de quelques heures, je n'aie aucun souvenir, aucun sentiment intérieur d'avoir commis ce crime, je ne puis pas plus m'attribuer cette action, à *moi*, que je ne le pourrois si elle avoit été faite par un autre. L'homme frénétique & l'homme jouissant de sa raison, sont deux personnes aussi distinctes l'une de l'autre que deux autres hommes, & doivent être considérés comme tels dans les tribunaux de justice, lorsqu'il est prouvé que le sentiment intérieur manque: il seroit aussi injuste de punir l'homme sage des crimes commis par l'homme frénétique, que de punir un homme quelconque des fautes d'un autre homme, quoique l'homme sage & l'hom-

même frénétique soient pourtant le même homme dans deux états différens, ou sous deux personnes différentes.

Enfin si j'avois l'imagination assez frappée pour être persuadé d'avoir commis un meurtre que je n'ai pourtant pas commis, enforte que je ne pourrois distinguer en moi cette action des autres que j'ai réellement faites, je ne pourrois pas plus m'empêcher de m'attribuer ce crime, que toute autre action dont j'ai le sentiment intérieur. Il paroît donc évident que l'identité personnelle consiste uniquement dans le sentiment intérieur, puisque je ne puis me distinguer des autres, & m'attribuer certaines actions passées, qu'autant que mon sentiment intérieur s'étend à ces actions. Pour avoir une idée encore plus claire de l'identité personnelle, on n'a qu'à considérer que notre chair tandis qu'elle est unie par la vie à la pensée ou au sentiment intérieur qui fait le *moi*, est une partie de nous-mêmes; mais que quand elle en est séparée elle cesse d'être une partie de nous-mêmes; & qu'alors la nouvelle chair qui la remplace, unie au même sentiment intérieur, devient aussi réellement partie de nous-mêmes que l'autre l'étoit auparavant.

R 2

La question entre Mr. Clarke & moi, est de savoir si la supposition que l'identité personnelle consiste dans le sentiment intérieur & que le sentiment intérieur est un mode d'un système de matière qui s'écoule sans cesse, si, dis-je, cette supposition rend le dogme de la résurrection inconcevable & incroyable, & la distribution des peines & des récompenses de l'autre vie, tout-à-fait injuste.

„ Si la pensée, dit Mr. Clarke, n'est  
 „ réellement qu'un mode qui résidant  
 „ dans un système de matière lâche &  
 „ dans un flux continu, doit se diffi-  
 „ per continuellement & périr enfin à  
 „ la dissolution du système corporel,  
 „ alors la réhabilitation de la faculté  
 „ de penser dans le même corps au mo-  
 „ ment de la résurrection, ne sera pas un  
 „ rétablissement réel de la même per-  
 „ sonne individuelle, mais la création  
 „ d'une nouvelle personne, comme l'u-  
 „ nion d'une nouvelle faculté de penser  
 „ à un nouveau corps seroit la création  
 „ d'un nouvel homme.”

On se trompe. Si l'identité personnelle consiste dans le sentiment intérieur, & si le sentiment intérieur réside dans un système de matière lâche & dans un

flux continu, le sentiment intérieur ne peut pas plus périr à la dissolution du corps qu'il ne périr lorsque nous cessons pour un moment de penser, ou d'avoir ce sentiment intérieur présent à l'entendement. Je suppose que m'étant endormi je sois mis en pièces pendant mon sommeil, & qu'au matin toutes les parties de moi-même étant remises dans leur premier état je me réveille comme si j'avois profondément dormi toute la nuit. Je ne doute pas que je n'eusse alors tout le souvenir ou le sentiment intérieur que j'aurois si j'avois persévéré dans mon état ordinaire. Cette supposition est l'image de la résurrection. Le sentiment intérieur n'est pas plus créé de nouveau dans un cas que dans l'autre. Il n'y a qu'une suspension de l'acte de la pensée. Ainsi la réhabilitation de la faculté de penser dans le même corps ou, si vous voulez, dans un autre corps, à la résurrection avec le souvenir ou le sentiment intérieur des actions de la vie, sera un rétablissement de la même personne, & non la création d'une nouvelle personne ; au lieu que l'union de la faculté de penser à un nouveau corps seroit la création d'un nouvel homme. La raison est que l'identité de l'homme

consistant dans la continuité de la vie sous une certaine organisation des parties, il y a un nouvel homme de créé, lorsque la vie commence; mais comme l'identité personnelle consiste seulement dans le sentiment intérieur ou le souvenir des actions passées, le rétablissement de ce sentiment intérieur rend à l'homme son identité personnelle dans l'autre monde comme dans celui-ci après une nuit de sommeil, ou un plus long temps. Ce souvenir ou ce sentiment intérieur assure l'homme ressuscité qu'il n'est point une nouvelle personne: car une nouvelle personne n'auroit que des idées neuves, & non point de souvenir ni de sentiment intérieur d'actions passées.

Il paroît que Mr. Clarke n'a pas la même notion que moi de l'identité personnelle. Il entend par la même personne individuelle, le même être numérique avec le même sentiment intérieur numérique persévérant en différens temps: c'est ce qu'on lit expressément en plusieurs endroits de sa troisième Défense, & surtout vers la fin. En ce cas, je conviens avec lui qu'à la résurrection il n'y aura point un rétablissement de l'individualité personnelle. Je me crois même en état de démontrer qu'une telle espèce

de rétablissement de la personnalité est absolument impossible. Et voici comment je le démontre.

1. L'être entant qu'être n'est capable ni de récompense ni de châtement.

2. L'être n'est capable de récompense & de châtement que comme être pensant ou doué du sentiment intérieur.

3. Le sentiment intérieur résulte d'un certain nombre d'actes particuliers de la faculté de penser, qui, soit qu'ils résident dans une substance indivisible ou dans un système de matière fluide, ne peuvent avoir chacun qu'une existence, & ne sauroient exister en différens temps comme les substances, mais périssent au moment qu'ils commencent.

4. Puisqu'il est impossible que ces actes individuels numériques de la faculté de penser existent de nouveau lorsqu'ils sont passés, le même être numérique revêtu des mêmes pensées ou du même sentiment intérieur ne peut pas exister en deux temps différens, & conséquemment ne peut pas être puni ou récompensé pour une action qu'il a faite.

5. Si donc l'identité personnelle consiste dans le même être numérique doué du même sentiment intérieur numérique, il ne peut pas y avoir de résur-

rection de la même personne ; ou même une personne quelconque ne peut pas être la même en deux temps différens.

Ainsi ma notion de l'identité personnelle est si éloignée de détruire le dogme de la résurrection, ou de le rendre impossible & incroyable, qu'il ne sauroit au contraire y avoir de rétablissement réel de la même personne que dans mes principes, savoir, en supposant que l'identité personnelle consiste dans le sentiment intérieur ou le souvenir, & que le sentiment intérieur ou le souvenir n'est autre chose que la représentation intellectuelle présente d'une action passée. Car dans cette supposition l'être pensant peut avoir à la résurrection un souvenir ou un sentiment particulier de ses actions passées, comme après une nuit de sommeil ; au lieu que si le même sentiment intérieur numérique individuel, qui a existé dans ce monde, doit exister de nouveau à la résurrection, comme Mr. Clarke le prétend, cette espèce de résurrection renferme une condition absolument contradictoire.

Je ne vois qu'une seule objection contre ma notion de l'identité personnelle qui mérite une réponse. „ Les parties

„ de matiere qui pendant le cours de  
 „ vingt ou trente années ont composé  
 „ successivement la substance de mon  
 „ corps , peuvent suffire à composer  
 „ vingt corps comme le mien ; si donc ,  
 „ répond Mr. Clarke , la réunion d'un  
 „ sentiment intérieur semblable à celui  
 „ que je trouve maintenant en moi ,  
 „ ajouté à un de ces corps au temps  
 „ de la résurrection en doit faire une  
 „ même personne individuelle avec moi ;  
 „ la réunion d'un pareil sentiment in-  
 „ térieur à vingt corps différens , en  
 „ fera non pas seulement vingt person-  
 „ nes semblables à moi , mais vingt au-  
 „ tres moi-même , vingt personnes dont  
 „ chacune sera la même personne indi-  
 „ viduelle que moi , & la même per-  
 „ sonne individuelle que chacune des  
 „ autres : ce qui est la plus grande ab-  
 „ surdité qu'il puisse y avoir au monde...  
 „ C'est faire une seule & même per-  
 „ sonne individuelle de vingt personnes  
 „ différentes & distinctes entre elles."

Je commence par demander comment  
 ces vingt êtres pensans connoissent qu'ils  
 sont la même personne ou vingt per-  
 sonnes différentes. Ont-ils un autre  
 moyen de le savoir que le sentiment in-  
 térieur ? Je demande encore si chacun

d'eux doit inévitablement se croire la même personne que Mr. Clarke. Si chacun de ces vingt êtres pensans ne peut s'empêcher de se croire la même personne que Mr. Clarke, il est sûr que dans ce cas l'identité personnelle ne regarde que la représentation actuelle de ses actions passées, ou le sentiment intérieur qui les rappelle, sans aucun égard à l'identité ou au changement de substance. Je conviens donc que, dans la supposition que fait Mr. Clarke, ces vingt corps ressuscités ayant tous le sentiment intérieur, ou le souvenir des actions passées de Mr. Clarke, qu'ils se représenteroient comme leurs propres actions, seroient chacun la même personne que Mr. Clarke, parce que l'identité de personne n'est, selon moi, que le souvenir ou la représentation présente d'une action passée que l'on s'attribue. Ainsi qu'au lieu de vingt, Mr. Clarke suppose mille ou dix mille corps différens, & qu'il leur donne à tous le souvenir ou le sentiment intérieur de ses propres actions, & que chacun se les attribue, chacun, ayant ce sentiment intérieur qui seul constitue l'identité personnelle, sera réellement la même personne que Mr. Clarke. Ces vingt ou

dix mille corps distincts ne nuiront pas plus à l'identité personnelle, que les parties distinctes qui composent un seul corps. Quelque grand que soit le volume de matière qui m'est approprié, il ne constitue point différentes personnes: il ne fait que constituer le *moi* par l'intérêt que je prends à ses parties distinctes, & quoique j'éprouve des sensations différentes dans chaque partie selon qu'elle est diversement affectée. Si Mr. Clarke refuse de m'en croire sur ma parole, je lui alléguerai l'autorité du Philosophe qu'il m'a proposé lui-même comme digne de ma soumission, & j'espère à mon tour qu'il voudra bien la reconnoître, moins pourtant parce que c'est l'autorité de Locke, que parce que Locke parle le langage de la vérité. On doit reconnoître, dit Locke, que si la même conscience peut être transportée d'une substance pensante à une autre substance pensante (*comme il montre qu'elle peut l'être en un certain sens*) il se pourra faire que deux substances pensantes ne constituent qu'une seule personne. Car l'identité personnelle est conservée, dès-là que la même conscience ou le même sentiment intérieur se trouve dans la même

„ me substance ou dans différentes subs-  
 „ tances (\*).”

C'est un article de la foi Chrétienne que les corps ressusciteront avec les mêmes parties numériques qui sont dans le tombeau ; & l'on ne peut douter que ce miracle ne soit possible à la toute-puissance de Dieu, s'il a déclaré que telle étoit sa volonté. Ces mêmes parties qui sont dans le tombeau , rétablies en un même corps , feront donc la même personne & par ce rétablissement au temps de la résurrection l'identité personnelle sera conservée comme elle l'est après une nuit de sommeil. Si Dieu donnoit vingt sentimens intérieurs ou vingt représentations actuelles des mêmes péchés à autant d'êtres distincts, & qu'il les punît en conséquence ; le péché seroit puni vingt fois autant qu'il le mérite, ce qui est contraire à la justice divine. Mais comme Dieu ne veut pas punir le péché plus qu'il ne mérite, il n'est pas à croire qu'il y ait à la résurrection deux êtres pensans qui aient le sentiment intérieur des mêmes actions numériques, & qui se les attribuent.

En supposant que chacun des vingt

(\*) Essai concernant l'Entendement Humain  
 Liv. II. Chap. XXVII. §. 13.

êtres distincts de l'hypothèse de Mr. Clarke, est une seule & même personne avec lui, & de plus qu'ils ne peuvent pas être considérés comme des personnes distinctes l'une de l'autre (quoique pourtant ils le puissent comme je l'ai fait voir); il me semble encore que ce n'est pas-là une si grande absurdité, une absurdité égale à celle de la transsubstantiation, & que Mr. Clarke ne doit pas la regarder comme telle, mais plutôt comme une difficulté insoluble, surtout s'il veut bien réfléchir qu'un autre article de la foi Chrétienne nous oblige à croire que deux personnes complètes, considérées distinctement, savoir, la seconde personne de la Trinité & une personne humaine, ne constituent par l'union hypostatique, qu'une seule personne.

Mais dans le système de Mr. Clarke, outre l'absurdité qu'il y à faire du même sentiment intérieur individuel numérique une condition nécessaire pour constituer l'identité personnelle, je crois en appercevoir une autre qui est de vouloir que l'identité de substance soit encore nécessaire pour constituer le même *soi* ou l'identité de personne. Car, dans ce cas, comment rendre raison de la ré

surrection? Je suppose qu'un homme croie & vive en bon Chrétien pendant quarante ans, qu'à cet âge il lui arrive quelque accident qui dérangent tout le système organique du cerveau fasse perdre à la substance immatérielle & individuelle numérique, toutes les idées qu'elle a eues, de sorte qu'il ne lui reste plus ni souvenir ni sentiment intérieur, de toutes ses perceptions de quarante années: je suppose de plus qu'il commence à avoir de nouvelles idées comme un enfant qui vient de naître & que de ce moment jusqu'à la mort, il mène une vie débauchée & anti-Chrétienne. Dans cette supposition, il y a, suivant mes principes, un même être en différens temps, mais deux personnes aussi distinctes que deux hommes quelconques, comme nous avons vu que le même homme sage dans un temps, & ensuite devenu fou, fait deux personnes différentes. Je demande donc à Mr. Clarke s'il pense que l'accident survenu à l'homme de ma dernière hypothèse, & son changement de vie en font deux personnes distinctes, ou si c'est toujours la même personne, malgré cette étrange métamorphose. S'il dit que ce sont deux personnes distinctes, comment se

pourra-t-il faire, suivant ses principes, que l'une soit éternellement récompensée & l'autre éternellement punie, si la même substance numérique individuelle est nécessaire pour constituer la même personne ? S'il répond qu'il n'y a qu'une seule personne, je lui demanderai de nouveau si cet être doit être puni ou récompensé, & quelle espèce de sentiment intérieur il aura, lorsqu'il sera récompensé ou puni. Lorsqu'il voudra bien se rendre raison à lui-même de ces questions, & prendre la peine, avant que d'essayer de les résoudre, de méditer attentivement le Chapitre de *l'Identité & de la Diversité* dans l'Essai de Locke concernant l'Entendement Humain, il verra que, quelque notion imaginaire qu'il puisse se faire de l'identité personnelle, il n'y en a aucune qui ne se trouve sujette à des contradictions, excepté celle qui fait consister l'identité personnelle dans la conscience ou dans le sentiment intérieur ; & qu'en particulier la supposition que je viens de faire détruit absolument l'idée qu'il a de l'identité personnelle qu'il fait consister dans un même individuel numérique avec la même conscience numérique. En

voyant qu'il est impossible que la même conscience numérique persévère plusieurs momens de suite dans un être fini, & qu'au contraire le sentiment intérieur est à chaque instant une nouvelle action, il sentira qu'il est tout-à-fait inutile de disputer si le *moi* ou l'identité personnelle peut résider en différens temps dans la même substance ou dans des substances différentes; parce qu'il est aussi aisé de concevoir que la même conscience peut exister dans différentes substances en différens temps, que de concevoir qu'elle puisse résider dans le même être numérique en différens temps; & l'on peut avoir une idée aussi claire de l'identité personnelle conservée malgré le changement de substance, que de l'identité d'un animal ou d'un homme qui, consistant dans la continuité de la vie sous une même organisation de parties, ne peut pas être détruite par l'altération de la substance, si les parties qui se dissipent sont remplacées par d'autres. Et d'ailleurs si le flux ou la dissipation des particules de la substance, étoit absolument incompatible avec l'identité personnelle, Dieu tout-puissant pourroit aussi aisément empêcher cette dissipation de parties qu'il peut préserver l'être

tre immatériel & inétendu de l'annihilation.

Quant à ce que dit Mr. Clarke de l'injustice des châtimens, dans la supposition que l'identité personnelle consiste dans le sentiment intérieur & que le sentiment intérieur est une espece de mouvement d'un système de matiere, il n'est pas à propos d'entrer dans l'examen de cette question jusqu'à ce que nous soyons convenus ensemble du but & de la fin qui rendent les châtimens temporels & éternels nécessaires ou utiles. Quand Mr. Clarke aura assigné le vrai but des châtimens, il sera temps assez de faire voir que mes principes n'y sont pas plus contraires qu'aucuns autres principes.

Etant parvenu à la conclusion de la réponse que j'ai cru devoir faire à la troisieme Défense de Mr. Clarke, concernant la possibilité de penser dans la matiere, j'observerai ici, pour constater de la maniere la plus précise le véritable point de la question, que nous n'avons parlé de la matiere Mr. Clarke & moi, que sous la notion la plus sûre que nous en ayons, c'est-à-dire comme de quelque chose de solide, de sorte que le vrai objet de notre différend est de savoir si la pensée peut être une affec-

tion, une qualité de la solidité. Quand même donc il auroit démontré avec la plus grande évidence l'impossibilité de ce que j'ai avancé, ce qu'il n'a certainement pas fait, il ne pourroit pas encore prouver d'après ses principes qu'il y a différentes especes de substances dans le monde. Ne suppose-t-il pas en effet que „ nous ignorons la substance ou l'existence de toutes choses, qu'il n'y a point de substance dans le monde dont nous connoissions quelque chose de plus qu'un certain nombre de ses propriétés ou attributs (\*)? ” D'où il suit qu'il est dans une impossibilité absolue de prouver qu'il y ait deux especes de substances dans l'univers, parce que n'ayant point d'idée de la substance de la matiere, ni de la substance d'aucun être distinct de la matiere, il lui est impossible de savoir si la substance de l'un n'est pas la substance de l'autre, ou s'il existe quelqu'autre substance que celle de la matiere.

Il n'y a de vrai pour nous que ce que nous connoissons intuitivement, ou par la perception de la convenance ou de la disconvenance de deux idées par le moyen

(\*) Démonstration de l'existence & des attributs de Dieu.

d'autres idées intermédiaires.

Or n'ayant d'idée ni de la substance de la matière, ni de la substance de l'esprit, ou d'un être distinct de la matière, il ne peut pas comparer ce dont il n'a point d'idées, ni connoître conséquemment par intuition si la substance de l'une n'est pas la substance de l'autre; ou bien il faudroit qu'il perçût de la différence où il ne peut pas en percevoir.

Il ne peut pas aussi percevoir de différence entre ces deux substances par le moyen d'une idée intermédiaire, parce qu'une idée intermédiaire ne peut faire découvrir la différence ou la convenance de deux autres qu'autant qu'elle est confrontée à deux autres; & dans le cas présent il n'y a point & ne sauroit y avoir de confrontation pareille, puisque les idées auxquelles elle devoit être comparée, nous manquent. Mettez un denier de cuivre dans une boëtte, & une bague d'or dans une autre. Comment un homme qui n'auroit d'idée ni du denier, ni de la bague, pourroit-il, au moyen d'une idée intermédiaire, connoître la différence de l'un à l'autre? Supposez encore qu'un homme dise à un autre qui n'auroit point d'idées correspondantes à

ces mots *trois angles d'un triangle & deux angles droits*, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits; comment cet homme si peu versé dans la géométrie pourra-t-il connoître cette égalité par une idée intermédiaire, lorsqu'il n'est pas en état de la comparer aux idées des termes de comparaison qui lui manquent? D'autres angles ne pourront jamais lui faire appercevoir la convenance de deux choses dont il n'a pas d'idées, & dont conséquemment il ne peut rien affirmer ni rien nier.

On n'a pas manqué d'objecter à Mr. Clarke, cette démonstration évidente de la fausseté de son sentiment. Voici tout ce qu'il y a répondu. Il prétend „ que les  
 „ attributs de Dieu & les propriétés de  
 „ la matiere que nous connoissons, nous  
 „ fournissent des raisons convaincantes  
 „ que leurs essences sont entièrement  
 „ différentes, quoique nous ne sachions  
 „ pas distinctement en quoi consistent  
 „ ces essences. Les attributs de Dieu  
 „ dont nous avons des preuves démon-  
 „ stratives, sont l'aséité, l'éternité, l'in-  
 „ finité, l'intelligence, la liberté, la  
 „ sagesse, &c. Les propriétés connues  
 „ de la matiere sont de ne point exister  
 „ par elle-même, d'être dépendante,

„ finie, divisible, passive, privée d'intelligence, &c. (\*).” Mais, pourrois-je demander à Mr. Clarke, quelle idée intermédiaire démontre que la substance de la matière n'existe point par elle-même, qu'elle est dépendante, finie, passive, divisible, privée d'intelligence, &c? En supposant que nous n'avons point d'idée de la substance de la matière, ne doit-il pas convenir que nous ignorons si elle existe par elle-même, si elle est dépendante, finie, passive, divisible, privée d'intelligence, ou non? Comment donc Mr. Clarke peut-il affirmer si dogmatiquement, ce qu'il devrait regarder comme une chose problématique, suivant ses principes? Il n'y a rien dans la matière qui paroisse dépendant, passif, fini & créé, &c. si ce n'est la solidité & les affections ou qualités de la solidité. Quant à la substance dans laquelle réside la solidité, n'en ayant pas d'idée nous ne sommes pas en droit d'affirmer qu'elle est finie, dépendante, divisible, créée, privée d'intelligence, &c. Ainsi ni Mr. Clarke, ni aucun de ceux qui disent avec lui que

(\*) Preuves de la Religion, tant Naturelle que Révélée. Préface.

nous ne connoissons point les essences des choses, ou que nous n'en avons point d'idée, ne doivent pas entreprendre de prouver qu'il y a différentes substances dans l'univers, sans risquer de se contredire, en supposant qu'ils connoissent & qu'ils ont une idée des substances & des essences des choses, en même temps qu'ils conviennent qu'ils ne les connoissent pas & qu'ils n'en ont pas d'idée.

Locke, qui parle toujours de la substance, comme de quelque chose d'inconnu, & dont nous n'avons d'autre idée, soit qu'on l'applique à la matière ou aux substances supposées immatérielles, qu'une idée purement relative d'un support ou d'un soutien de certaines qualités, peut bien dire que „ n'ayant au-  
 „ cune notion de la substance spirituel-  
 „ le, nous ne sommes pas plus autori-  
 „ sés à conclure la non-existence des  
 „ esprits, qu'à nier par la même raison  
 „ l'existence des corps : car il est aussi  
 „ raisonnable d'affurer qu'il n'y a point  
 „ de corps, parce que nous n'avons au-  
 „ cune idée de la substance de la ma-  
 „ tière, que de dire qu'il n'y a point  
 „ d'esprit parce que nous n'avons aucu-

„ ne idée de la substance d'un esprit (+)”. En effet dans la supposition que nous n'avons point d'idée de la substance, & que pourtant elle est quelque chose de différent de ce que nous appellons ses propriétés, il n'y a ni Spinoziste ni Matérialiste en état de prouver qu'il n'y ait point d'autre substance dans l'univers que la matière. Mais d'un autre côté, il est également impossible de prouver qu'il y ait deux especes de substances, parce que, comme nous n'avons point d'idée ni de la substance de la matière, ni de celle de l'esprit, nous n'avons aucune raison qui nous convainque que la substance de la matière n'est pas la substance de l'esprit, ou, pour mieux dire, si le sujet de la solidité n'est pas celui de la pensée. Tout ceci prouve d'une manière évidente que ni Mr. Clarke ni ceux qui sont dans les mêmes principes, ne démontreront jamais que la faculté de penser doit avoir pour sujet d'inhérence un être immatériel. Quand ils démontreroient que la pensée ne peut pas résider dans la matière, parce qu'elle est solide & divisible, cela signifieroit seulement

(+) Essai concernant l'Entendement Humain, Liv. II. Chapi. XXIII §. 5.

que la pensée ne sauroit être une affection de la solidité : car la matière ne nous est connue que comme quelque chose de solide, c'est-à-dire sous la notion de solide; mais n'ayant point d'idée de la substance de la matière, ils ne sont pas autorisés à dire que la pensée ne peut pas résider dans un sujet dont ils n'ont pas d'idée. Donc, en accordant que la pensée ne peut pas être une affection de la solidité, il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse être inhérente dans une substance dont la solidité est une propriété.

Locke, pour se justifier de considérer, ce qu'il considère toujours, la substance comme quelque chose d'inconnu qui sert de soutien à certains accidens, dit : „ Un Philosophe qui dit que la  
 „ substance, ou ce qui sert de sujet  
 „ aux accidens est quelque chose qu'il  
 „ ne connoît pas, ou un payfan qui dit  
 „ que les fondations de la grande Eglise  
 „ de Harlem sont soutenues par quel-  
 „ que chose qu'il ne connoît pas, ou un  
 „ enfant, assis dans l'obscurité sur le  
 „ manchon de sa mere sans le savoir,  
 „ qui diroit qu'il est assis sur quelque  
 „ chose qu'il ne connoît pas, parle-  
 „ roient aussi exactement l'un que l'au-

tre (\*)". Il se pourroit néanmoins qu'ils ne parlassent pas tous avec une égale exactitude : car le payfan & l'enfant peuvent avoir une idée abstraite de l'être solide ou de la matiere, & imaginer l'un que l'Eglise de Harlem a ses fondations assises sur quelque matiere solide, & l'autre qu'il est lui-même sur quelque espece de corps solide ; au lieu que le Philosophe n'a point du tout d'idée. En effet que le Philosophe dépouille une portion quelconque de matiere de sa solidité, il ne restera plus rien de concevable, rien qui puisse être le sujet d'inhérence de la solidité. L'espace dans lequel la matiere existe ne peut pas être la substance où réside la solidité, parce que l'espace est quelque chose de distinct de la substance de la matiere, & de purement accidentel à la matiere, puisque l'espace est immuablement & constamment dans la même place, si je puis ainsi m'exprimer, quelque espece de matiere qui remplisse cet espace, ou qui en soit ôtée.

Mais, autant que j'en puis juger, il me semble que ce raisonnement sur les essences de choses prétendument inconnues, est une méprise parfaite ; & il est

(\*) Letter to the Bp. of W. p. 16.

clair, selon moi, que l'essence ou la substance de la matiere consiste dans la solidité, & que l'essence ou la substance d'un être immatériel, doit être inétendue, & qu'on peut la définir une *inétendue*. Rien ne peut exister avec les parties de l'espace, pour ainsi dire, que ce qui est solide; & faire un être immatériel étendu, comme fait Mr. Clarke, c'est faire un être immatériel matériel; ce qui du reste n'est pas plus étrange que de faire un être étendu indivisible, quoiqu'il n'ait pas d'autre raison que l'étendue de la matiere pour la croire divisible.

Ce que dit Mr. Clarke en réfutation de ma proposition qui attribue la cause de la gravitation à l'impulsion de la matiere, est fondé sur ce „ qu'un boulet, „ une plume & une piece d'or ont la „ même pesanteur dans le vuide.” D'où il conclut que l'impulsion de la matiere ne peut pas être la cause de la gravitation. Il est bon d'observer avant tout, que l'on entend par *le vuide* le récipient de la machine pneumatique lorsqu'on en a pompé l'air, suivant la définition que Boyle lui-même a donnée du vuide, en pareil cas, entendant par-là non pas un espace sans corps, mais un espace pres-

qu'entièrement vuide d'air. (†) Je prends donc le terme de *vuide* dans le même sens : car sans admettre un plein parfait, on peut nier que ce vuide soit entièrement dépourvu de matiere; il y a même des expériences qui prouvent qu'il reste toujours quelque matiere dans le récipient après qu'on en a pompé l'air, & que cette matiere peut être actuellement modifiée par le mouvement des corps qui sont au dehors du récipient. Ainsi un boulet, une plume & une piece d'or peuvent descendre avec une égale vitesse dans ce vuide en vertu de l'impulsion des parties de la matiere qui les environne, comme la même quantité de plomb sous trois formes différentes monte ou descend suivant la différente pression de l'air ambiant. Quant au mouvement extérieur qui est la cause de l'espece de mouvement appellé gravitation, je pense que l'expérience de plusieurs fils attachés à la partie intérieure d'un cerceau, tendant vers un centre, sur un globe qui tourne sur son axe au milieu du cerceau, & l'expérience des corps qui ne descendent pas dans le vuide, ainsi que l'appelle Mr.

(†) Nouvellés expériences touchant l'air. in-4<sup>o</sup>. p. 10. en Anglois.

Clarke, avec une égale vitesse à une plus grande distance, qu'ils font près de la terre, prouvent évidemment que le mouvement de la terre est une cause prochaine de la pesanteur des corps à sa surface, & indiquent la cause de la pesanteur dans tout le système matériel. Quoi qu'il en soit, à moins que Mr. Clarke ne prouve qu'il y a un vuide réel dans la nature, c'est-à-dire un espace sans corps; à moins qu'il ne prouve de plus que la portion entière de l'espace contenue dans le récipient dont on a pompé l'air est absolument sans la moindre particule de matière, de sorte qu'on puisse être sûr que les corps y pesent ou descendent sans être touchés ni poussés par aucune sorte de matière, il ne sera pas autorisé à croire que l'on ait tort de rapporter la cause de la pesanteur à l'impulsion de la matière. Je puis même ajouter qu'il est probable, que, si un corps se trouvoit d'abord dans une telle situation qu'il ne fût environné immédiatement que de l'espace pur & vuide, il n'auroit ni mouvement ni pesanteur. En voilà assez, je pense, pour obvier à tout ce que Mr. Clarke avance contre cet article. D'ailleurs je laisse tomber les traits qu'il lance contre moi; je n'en relève-

rai qu'un parce qu'il attaque un célèbre Philosophe. „ J'infinue, suivant notre „ Docteur” que Newton est de mon „ sentiment sur la présente question.” Je puis assurer le Lecteur que c'est une pure fiction.

VI. „ Les grands phénomènes de la „ nature, dit Mr. Clarke, ne peuvent „ pas procéder d'aucune puissance mé- „ chanique de la matière & du mouve- „ ment : ils doivent être produits par la „ force & l'action de quelque principe „ supérieur, & nous élever ainsi, avec „ une certitude mathématique, à la con- „ sidération des êtres immatériels, & „ enfin à la contemplation du Créateur de l'Univers.”

1°. Le célèbre Robert Boyle a répondu pour moi dans ses *Recherches sur la notion que l'on a ordinairement de la nature* (\*). „ Il paroît assez évident, dit „ ce grand Physicien, que tout ce qui „ se fait dans le monde, sans l'inter- „ vention de l'âme raisonnable, dépend „ des causes & des agens matériels qui „ agissent dans un monde tel que le nô- „ tre, suivant les Loix établies par „ l'Auteur universel des choses dont la „ connoissance s'étend à tout. Un ou-

(\*) En Anglois p. 66. p. 7.

„ vrier montre bien plus de savoir en  
 „ fabriquant une machine qui , par le  
 „ jeu de ses parties quoique destituées  
 „ d'intelligence , remplisse la fin pour  
 „ laquelle elle a été faite , sans qu'il soit  
 „ nécessaire qu'il la retouche & la re-  
 „ monte sans cesse , que s'il étoit né-  
 „ cessaire , pour la faire aller , d'y em-  
 „ ployer sans cesse la main du maître ,  
 „ soit pour faire agir le ressort , régler  
 „ le mouvement de telle ou telle partie ,  
 „ soit pour remettre ou maintenir la  
 „ machine en ordre lorsqu'elle se détra-  
 „ que. Dieu montre donc plus de sa-  
 „ voir & de sagesse dans la fabrication  
 „ de cette vaste machine que nous nom-  
 „ mons le monde , si , soutenue par le  
 „ concours ordinaire & universel du pre-  
 „ mier moteur , elle produit tous les  
 „ phénomènes de la nature par les seules  
 „ loix du mouvement , que si elle avoit  
 „ sans cesse besoin de l'intervention im-  
 „ médiate d'un agent intelligent pour  
 „ régler le mouvement de ses parties.”  
 D'où il suit , selon Boyle , que si les  
 grands phénomènes de la nature étoient  
 constamment produits par la force &  
 l'action des êtres immatériels ; ils annon-  
 ceroient moins de savoir & de sagesse  
 dans le suprême Auteur du monde que

s'ils dépendent uniquement de la seule action des puissances mécaniques de la matiere & du mouvement ; & conséquemment que dans le premier cas elles détruisent l'existence d'un être infiniment parfait , en ne lui supposant pas toute la sagesse imaginable.

2°. Quoi qu'il en soit , la preuve de Mr. Clarke en faveur de l'existence d'un Dieu créateur de toutes choses , me semble aussi obscure & aussi défectueuse que celle que Descartes prétendoit tirer de l'idée de Dieu. Il s'agit de savoir s'il existe de toute éternité un être immatériel , infiniment parfait qui a créé de rien toutes les choses. Comment l'existence d'un tel être peut-elle jamais être prouvée avec quelque certitude par la simple supposition qu'il existe deux êtres de différente espece ? Il ne s'ensuit point du tout que l'un ait créé l'autre de rien. Il faut donc chercher d'autres raisons qui le prouvent (\*\*).

Inférer de l'existence de deux êtres différens que l'un est le créateur de l'autre , c'est une façon de raisonner qui ne se trouve chez aucun ancien Auteur profané. Les anciens n'avoient pas même

(\*\*) Démonstration de l'existence & des Attributs de Dieu.

de termes qui exprimassent la production des choses *ex nihilo*. Les Juifs n'en avoient pas non plus ; & le terme Hébreu que nous rendons par celui de *création*, désigne plutôt toute autre action ou effet ordinaire que la production *ex nihilo*. C'est donc une question purement moderne ; ainsi par respect pour l'antiquité profane & sacrée , il ne convient pas à Mr. Clarke de supposer que la simple existence de deux êtres différens soit suffisante pour démontrer que l'un a créé l'autre de rien.

3°. Puisque à l'occasion de la Lecture établie par Mr. Boyle, on agite souvent la question de l'existence de Dieu , qui sans cela , je crois , deviendrait rarement le sujet d'un discours public ; & puisque les habiles Théologiens qui remplissent cette fondation , se proposent de donner des preuves démonstratives de l'existence de Dieu, ainsi que s'exprime Mr. Clarke, ce qui nous donne droit à nous autres d'exiger d'eux des démonstrations : je vais proposer au Lecteur quelques observations sur les conditions qui me semblent préalablement nécessaires pour parvenir à une preuve démonstrative de l'existence de Dieu, tant par la grande envie que j'ai de voir la Religion établie sur

sur des principes démontrés, que pour satisfaire le desir que les Athées même doivent avoir, suivant la remarque de Mr. Clarke, de voir des vérités si utiles aux hommes mises en évidence : car dit-il (\*) „quelque hypothèse qu'ils admettent, il est sûr que l'homme considéré comme abandonné à lui-même & sans être conduit & protégé par un être supérieur, est dans une condition cent fois moins agréable que sous le gouvernement, la providence, & la conduite particulière d'un Dieu bien-faisant.” Voyons donc ce qu'il faut pour démontrer un point dans lequel je penserois que la probabilité seule devoit suffire pour déterminer un homme raisonnable.

Autant que je puis juger des opinions de Straton, de Xénophanes, & de quelques autres anciens Athées, par quelques lambeaux de leur philosophie échappés à la fureur du temps qui dévore tout; autant que je puis juger des sentimens des Lettrés de la Chine par les relations que nous en donnent les voyageurs, & surtout le P. Gobien dans son *Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine en faveur de la Religion Chrétienne*,

(\*) *Ibidem.*

T

ils me semblent qu'ils conviennent tous avec Spinoza, qu'il n'y a point d'autre substance dans l'univers que la matiere à laquelle Spinoza donne le nom de *Dieu*, & Straton celui de *Nature*. Ce Syffême est décrit ainfi par le Poëte Manilius.

*Omnia mortali mutantur lege creatâ.*

*Nec se cognoscunt terræ vertentibus annis*

*Exutas. Variant faciem per sæcula gentes.*

*At manet incolumis mundus, suaque omnia servat,*  
*Quæ nec longa dies auget, minuitque senectus.*

*Nec motus puncto currit, cursusque fatigat :*

*Idem semper erit, quoniam semper fuit idem.*

*Non alium vidère Patres, aliumve Nepotes*

*Aspicient. Deus est qui non mutatur in ævum.*

Pour répondre à ces Athées d'une maniere démonstrative & absolument sans réplique, je pense, avec Mr. Clarke, qu'il faut démontrer la création de la matiere *ex nihilo*, c'est-à-dire que la matiere n'est point une substance existante par elle-même. Car si l'on convient une fois que la matiere existe par elle-même, comme la Religion Chrétienne nous oblige à croire qu'il n'y a qu'un seul être existant par lui-même & que cet être est Dieu, il faudroit avouer que la matiere est Dieu, & qu'elle a toutes les

perfections. Car c'est de l'aséité de Dieu que nous inférons toutes les qualités & perfections divines. Si d'un autre côté nous reconnoissons deux êtres existans par eux-mêmes, la matiere & l'esprit, rien ne nous empêcheroit d'en admettre une infinité d'autres existans aussi par eux-mêmes; d'où il résulteroit une pluralité de Dieux aussi incompatible avec l'essence de Dieu comme Créateur, qu'avec l'aséité de la matiere. Il est donc évident que pour éviter ces deux extrêmes également dangereux, de croire ou qu'il n'existe que de la matiere dans l'univers, ou qu'il y a deux êtres différens existans par eux-mêmes, nous devons non seulement sçavoir qu'il existe deux êtres d'une nature différente (quoique Mr. Clarke pense que ce seul point suffise) nous devons encore voir dans une idée claire qu'il est possible que la matiere n'ait pas toujours existé: car alors il s'en suivra que l'être qui pourra être conçu n'avoir pas toujours existé, ne sera point existant par lui-même, qu'il aura été créé, & conséquemment qu'il y a un être créateur dont il tire son existence.

Comment prouver que la matiere

T 2

n'existe point par elle-même, ou qu'elle a été créée de rien, car c'est la même chose? Nous n'avons pas d'autre moyen pour cela, que de nous former une idée claire de la création *ex nihilo*, comme nous avons une idée de différentes propriétés de la matière qui commencent à exister en elle. Car tant que nous ne concevons pas clairement que la matière a été créée de rien, nous ne pouvons nous dispenser de la regarder comme un être existant par lui-même: car qu'est-ce qu'un être existant par lui-même, sinon un être que nous ne pouvons pas concevoir non-existant? Et qu'est-ce que l'idée de la création *ex nihilo*, sinon l'idée de la simple possibilité de l'existence d'un être non-existant, ou autrement, une idée par laquelle nous concevons que la matière peut commencer d'exister? Ainsi notre idée de la création des propriétés de la matière, est une idée qui nous représente aussi distinctement la possibilité qu'il y a que ces propriétés commencent à exister, que l'idée de ses propriétés actuellement existantes nous les représente clairement comme telles. Or pour avoir une idée claire de la création, ou pour concevoir

que la matiere puisse commencer d'exister, nous devons, suivant le langage de l'incomparable Locke qui s'exprime fort modestement sur cette matiere, „ nous  
 „ devons nous éloigner des idées com-  
 „ munes, sortir de la sphere des no-  
 „ tions vulgaires, donner l'effort à notre  
 „ esprit, & nous engager dans l'exa-  
 „ men le plus profond que nous pou-  
 „ vons faire de la nature des choses :  
 „ alors nous pourrons en venir jusqu'à  
 „ concevoir, quoique d'une maniere  
 „ imparfaite, comment la matiere peut  
 „ d'abord avoir été produite & avoir  
 „ commencé d'exister par le pouvoir de  
 „ ce premier être éternel (\*)” Mais  
 comme il croyoit que cette discussion  
 l'auroit trop éloigné des idées ordinaires,  
 & des principes philosophiques commu-  
 nément reçus, & que sans doute il n'é-  
 toit pas prudent de s'écarter à un cer-  
 tain point des notions vulgaires; les  
 bornes que je me suis prescrites dans  
 cette Réponse à Mr. Clarke, & la mul-  
 titude des préjugés qu'il faudroit com-  
 battre & détruire pour donner une idée  
 de la création *ex nihilo*, me dispensent

(\*) Essai philosophique concernant l'Enten-  
 dement Humain, Liv. IV. Chap. X. §. 18.

assez, moi qui suis si inférieur à Locke, d'entrer dans cette importante considération. Je la livre à la sagacité des sçavans Ecclésiastiques payés pour remplir chaque année la fondation de Mr. Boyle.

Je devrois peut-être avant que de finir, relever quelques termes de mépris dont Mr. Clarke a jugé à propos d'user envers moi, dans sa troisième Défense, croyant sans-doute que ses raisons avoient besoin d'un pareil renfort. Mais un pareil langage ne mérite point de réponse. Je suis bien aise de dire à Mr. Clarke que je pardonne de bon cœur à quiconque me dit des injures, & que je me crois obligé à ce pardon comme Chrétien & comme Philosophe. D'ailleurs je suis persuadé que Mr. Clarke s'est efforcé de mettre de la politesse dans ses paroles, & qu'il a été aussi honnête qu'il pouvoit l'être. Je suppose les Lecteurs assez philosophes pour ne point accorder à des termes injurieux une autorité qui n'appartient qu'aux raisons, & pour croire que l'honnête est la première & meilleure réponse. Cependant nos Ecclésiastiques sont si singuliers qu'un d'eux a dit & imprimé, il n'y a

pas longtemps, que le bon caractère & la bonne humeur rendent les hommes athées & sceptiques (\*\*).

Une chose qui m'a extrêmement surpris dans Mr. Clarke, & dont je ne le croyois pas capable, c'est d'avoir lu dans sa Défense qu'il me soupçonnoit *de croire trop peu*. Chacun peut faire des jugemens de cette espece, & former des soupçons qui ne font guere honneur à leurs Auteurs, & qui sont ordinairement fort mal reçus de tout Lecteur judicieux & honnête. Je ne me crois pas obligé de me laver d'un soupçon avancé sans preuves; & je n'y répondrai qu'en rendant témoignage à l'orthodoxie de Mr. Clarke. Je prends donc congé de lui en assurant le public qu'il ne croit ni trop, ni trop peu, qu'il est parfaitement & exactement orthodoxe, & qu'il le sera toujours.

(\*\*) Edward's Preface to the Doctrine of Faith, &c. p. 19.

F I N.

Magis

4-10-84

840447







