

BIBLIOTECA DEL SEMINARIO METROPOLITANO  
di Torino

Sala

I

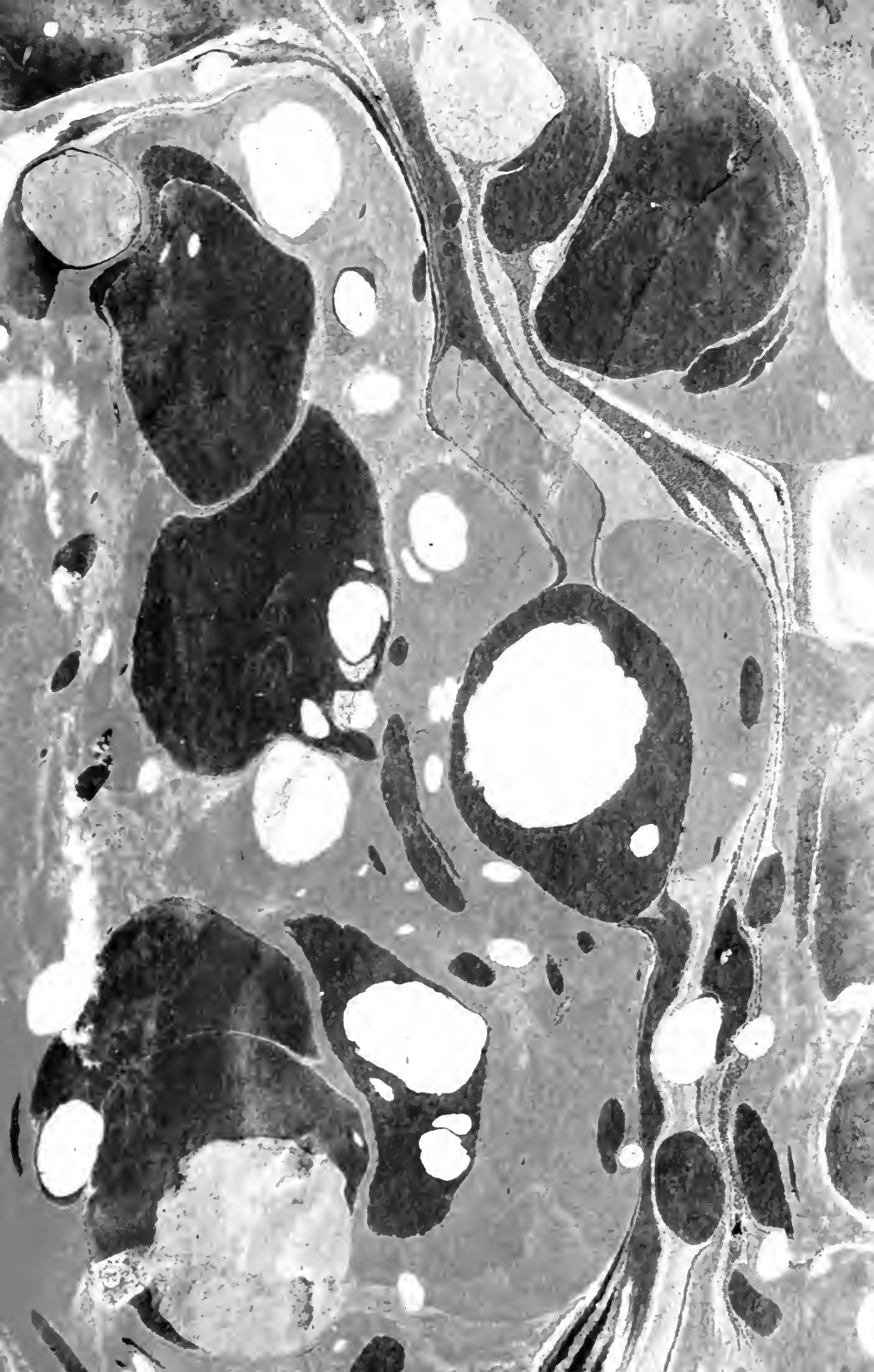
Scaffale

piano N.<sup>o</sup>  
nel piano N.<sup>o</sup>

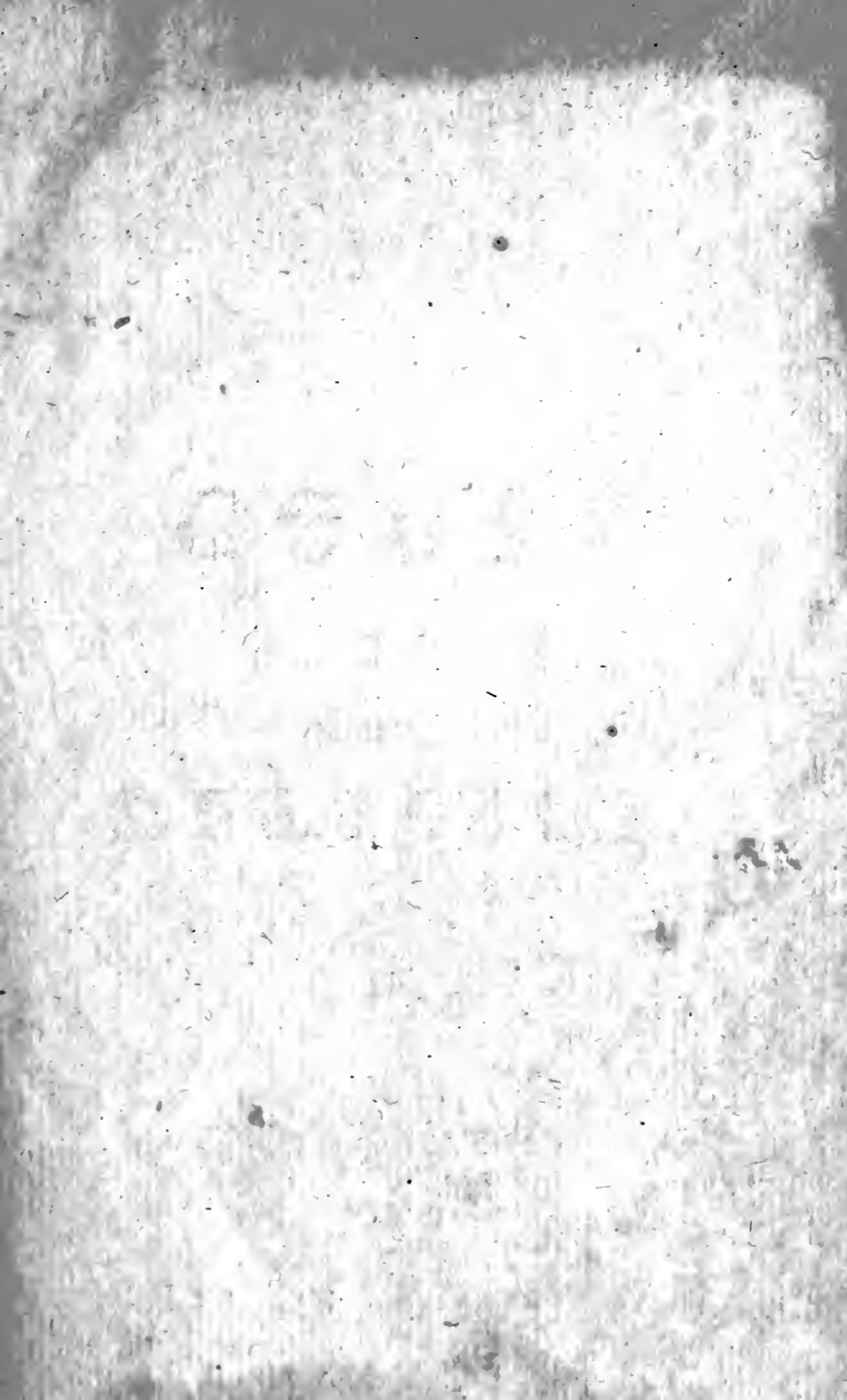
XII

✓  
26

*Dalla Biblioteca di*  
Mons. Giacinto Della Torre









**COURS**  
**ABRÉGÉ**  
**DE**  
**RELIGION.**

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT

1950

PHYSICS 301



COURS  
ABRÉGÉ  
DE  
RELIGION

PAR

M. L'ABBÉ GRANDI, PRÉDICATEUR  
ACTUEL DE COUR DE LL. MM, II, ET  
ROYALE APOST.

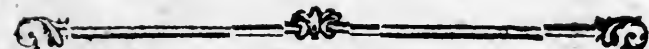
---

*Credere oportet accedentem ad Deum quia est.*  
Ad Hebr. XI, VI.

---

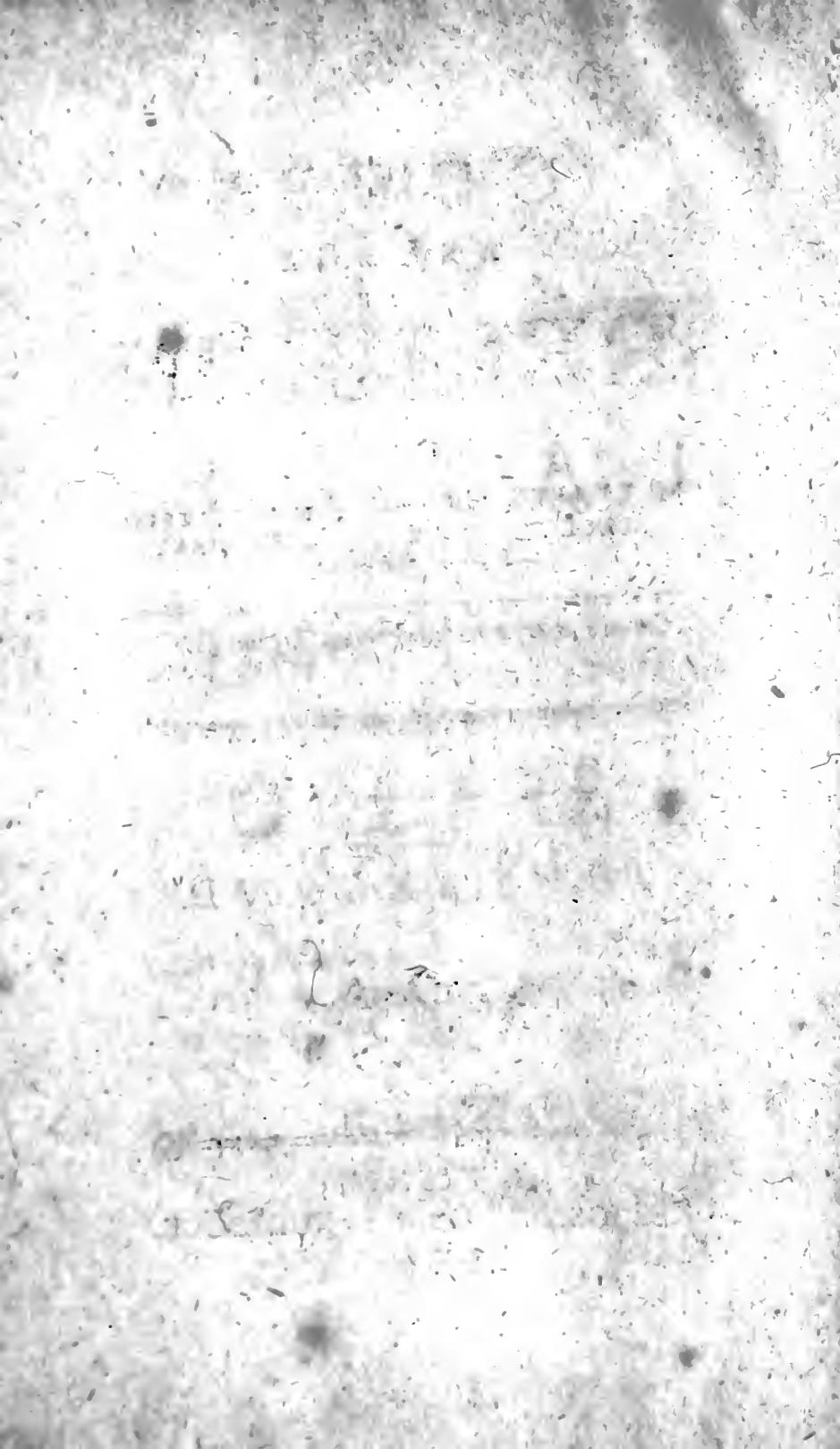
DIEU

TOME SECONDE.



A VIENNE,  
CHEZ JOSEPH NOBLE DE KURZBÖCK.

MDCCLXXX.





# T A B L E

D E S

CHAPITRES.

CONTENUS DANS LE TO-  
ME SECOND.

---

## CHAPITRE I.

*Preuves directes de l'existence de  
Dieu : origine de la matiere.*  
Pag. I.

## CHAPITRE II.

*Origine du mouvement.* 16.

CHA-

## CHAPITRE III.

*Ordre de l'univers. Causes finales.* 39.

## CHAPITRE IV.

*Continuation du même Sujet.* 71.

## CHAPITRE V.

*Du Hasard.* 91.

## CHAPITRE VI.

*De l'Ame, & de sa Spiritualité.* 110.

## CHAPITRE VII.

*Digression sur Loke.* 151.

## CHAPITRE VIII.

*Continuation du sujet précédent.  
Union de l'ame avec le corps.* 170.

CHA-

## CHAPITRE IX.

*Preuves Métaphysiques de l'existence de Dieu.* 212.

## CHAPITRE X.

*Attributs Métaphysiques de Dieu.* 241.

## CHAPITRE XI.

*Suite des Attributs Métaphysiques de Dieu.* 265.

## CHAPITRE XII.

*Notion morale de Dieu.* 283.

## CHAPITRE XIII.

*Unité de Dieu. Deux Principes.* 303.

## CHAPITRE XIV.

*Liberté de Dieu. Destin.* 339.

VIII TABLE DES CHAPITRES.

CHAPITRE XV.

*Optimisme.* 355.

CHAPITRE XVI.

*Attributs Moraux de Dieu.* 379.

CHAPITRE XVII.

*Béatitude de Dieu.* 407.

CHAPITRE XVIII.

*Providence de Dieu. Origine du mal.* 421.

CHAPITRE XIX.

*Continuation du même sujet. Prospérité des méchans.* 477.

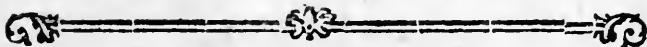
CHAPITRE XX.

*Incompréhensibilité de Dieu.* 529.

Fin de la Table des Chapitres contenus  
dans le Tome second.

COURS

COURS  
A B R É G É  
D E  
R E L I G I O N.



D I E U

S E C O N D E P A R T I E.



CHAPITRE I.

*Preuves directes de l'existence de  
Dieu : origine de la matiere.*



**E**n attribuant, comme nous avons  
fait dans le Tome précédent l'i-  
dée de l'existence de Dieu à la voix,  
Tom. II.                    A                    &

& au sentiment de la nature, nous n'en avons pas exclu le raisonnement qui le suit, qui le confirme, qui le développe & qui nous fournit des preuves les plus évidentes de cette vérité. Nous allons en voir les principales, sur lesquelles nous ne nous arrêterons, qu'autant que cela peut servir au bût que nous nous sommes proposé: la première de ces preuves est tirée de l'origine de la matiere.

Il est évident que tout ce qu'on appelle formes diverses, ou modes de la matiere, est variable & succésif: elle est tantôt en repos, tantôt en mouvement; elle acquiert tantôt une figure, tantôt une autre; elle est divisible &c. donc ces formes diverses, & ces modes sont contingents, car rien de variable & de succésif ne sauroit être essentiel. Or des formes contingentes marquent évidemment un être contingent, car d'un côté rien ne sauroit exister sans exister sous quelques formes,



mes, & d'autre côté rien ne peut se les donner par lui même, ni ne peut les recevoir d'ailleurs; supposé que l'existence lui soit essentielle, & par conséquent indépendante: la matiere est donc contingente, c'est-à-dire elle existe de façon, qu'elle auroit pû ne pas exister. Il y a donc un être nécessaire existant de lui même, dont la matiere tient son existence, sans quoi elle existeroit sans cause. Or cet être est Dieu. (1)

Des successions éternelles d'êtres, en laissant à part que des successions éternelles actuellement écoulées renferment une contradiction, ne servent qu'à perpétuer la question sur l'origine de la matiere, & non pas à la résoudre. Il faut s'arrêter nécessairement à un être, qui tient de lui même sa propre existence: tout autre être est évidemment insuffisant. Aussi les plus sages des anciens Philosophes, parmi ceux là même, qui croyoient le monde éter-

nel, ont enseigné que la matiere avoit été produite. ( 2 )

Ce raisonnement n'excède pas même la portée de l'homme le plus ignorant : il connoit qu'hors de la collection des êtres successifs il doit y en avoir nécessairement un autre, qui en a été la cause. S'il n'y avoit un tel être, du quel le premier homme, par exemple, eût reçu l'existence, ou cet homme auroit été le pere de lui même, ou deux hommes auroient été le pere l'un de l'autre, ou tous les hommes seroient sans cause. Qu'on lui parle tant que l'on voudra de successions éternelles, il ne se tiendra jamais satisfait : il pourra ne savoir pas répondre à un verbiage au quel il ne comprend rien ; mais il ne démordra pas de son opinion qui lui est dictée par le sens commun, & il se moquera du Philosophe.

Dire que l'on ne conçoit point comment la matiere a pû être produite,

te, c'est faire une difficulté, & une difficulté, même si elle étoit insoluble; ne détruit point une démonstration. Si l'on ne peut comprendre comment Dieu a produit la matière, cela ne prouve pas qu'il y ait de la repugnance dans la création; il ne prouve que l'imperfection de notre entendement, & les bornes de nos connoissances. Il n'en est pas de même de l'existence d'un être contingent, sans celle de l'être nécessaire : ce n'est pas là seulement quelque chose qu'on ne sauroit comprendre; mais une chose qui renferme évidemment une contradiction. Il sied bien aux Athées de faire tant les délicats sur une difficulté, lorsqu'ils devorent des contradictions les plus manifestes.

Cet axiome célèbre parmi les Philosophes Payens, *ex nihilo nihil fit*, selon les différentes explications dont il est susceptible, n'est qu'une misérable

équivoque, ou il est faux, ou il ne prouve rien contre la création.

Si par cet axiome l'on entend que le rien ne sauroit servir de fond, ou de matière pour faire quoique ce soit, cet axiome contient une pure équivoque. En disant que Dieu a produit le monde de rien, on ne prétend pas dire, que Dieu se soit servi du rien, comme un ouvrier se sert d'un bloc de marbre, ou du métal, pour faire une statue ? L'axiome dans ce sens est vrai à l'égard des ouvrages, & des productions des hommes; mais, ce n'est pas là le sens dans le quel on dit que Dieu a créé le monde de rien: ainsi l'on ne sauroit l'appliquer à la création, qu'en équivoquant. (3)

Si par cet axiome l'on entend que ce qui n'existoit point ne sauroit exister, l'axiome est évidemment faux. Il n'y a nulle contradiction dans ce que quelque chose qui n'existoit pas hier, existe aujourd'hui: le mouvement d'

un corps n' existoit point, lorsque ce même corps étoit en repos, si je change la figure d'un morceau de cire de quarrée en ronde, sa figure ronde n' étoit point avant mon action, la pensée que j'ai dans ce moment n' existoit point auparavant. (4)

Il est vrai, que le mouvement, la figure, la pensée, n' étant que des modifications, supposent l' existence de la matiere, ou de l'esprit, c' est à-dire d'une substance qui les recoive; mais cela ne vient que de la nature des modes, qui ne peuvent exister naturellement que dans quelque sujet, & nullement de ce qu' il répugne que quelque chose, qui n' existoit point, existe: des modifications, pour être des modifications, ne sont pas moins quelque chose. Or par création on n' entend rien autre chose que l' action, par la quelle quelque chose qui n' existoit point, existe: donc la création n' est pas impossible, puisque son terme, qui est le

passage d'une chose de l'état de non existence à celui d'existence, ne l'est point.

Cette action de faire que quelque chose, qui n'existoit point, existe, ne surpasse pas même la capacité de l'homme, qui produit à son gré diverses modifications dans la matière, & produit dans soi même ses pensées, ou du moins les actes de sa volonté. Si ce n'est pas là une vraie création, puisque l'homme n'a pas de lui même le pouvoir de produire ces effets, & ne peut l'exercer qu'à l'égard de simples modifications qui exigent un sujet, & outre cela il a besoin du concours de la cause première, cela ne vient que de ce que la puissance de l'homme n'est pas la puissance divine; mais nullement de ce que la chose répugne en elle même.

Aussi ce mot *création* n'est pas un mot vuide de sens & qui ne présente aucune idée, comme le prétendent nos

Philosophes: il présente l'idée d'une action, qui fait que quelque chose qui n'existoit point, existe. Il faut bien que l'on ait une idée de cette action, & qu'on la distingue de toute autre, puisque l'on prétend montrer, que cette idée est contradictoire, & que cette action est impossible. S'il y a de l'obscurité dans cette idée, cette obscurité ne regarde que le *comment*: les Athées ne comprennent pas mieux comment la matière existe d'elle même; une matière existente d'elle même est donc aussi un mot vuide de sens: il y a plus; elle renferme une contradiction.

Le seul sens raisonnable que l'on peut donner à l'axiome dont il s'agit est, *que rien ne produit jamais rien* & par conséquent que si rien n'eût été, rien ne seroit. Dans ce sens rien de plus vrai: il vaut autant dire *point d'effet sans cause*; mais aussi dans ce sens l'axiome ne prouve rien contre la création. Avant que la matière existât

il y a voit Dieu qui lui a donné l'existence.

---

## N O T E S.

(1) Que les formes de la matiere soient *passagères & contingentes*, c'est un fait avoué expressément par l'auteur du *système de la nature*. On n'a pas besoin de son autorité pour prouver une chose qui est évidente par les sens; mais il falloit le remarquer à fin de relever une contradiction de cet auteur dont on parlera dans la note 4.

(2) D'abord que l'on donne pour cause de ce qui existe un être nécessaire existant de lui même, il est faux que l'on retombe dans le progrès à l'infini que l'on cherche d'éviter, comme le prétend l'auteur des *Réflexions critiques sur divers sujets*. La question, qui est l'auteur de l'auteur du monde, d'abord que l'on dit que cet auteur existe de lui même, est une question ridicule, & indigne d'un Philosophe: il vaut autant demander qui est l'auteur de celui qui n'a point



point d'auteur. *Bibliot. Raisonnée tom.*  
48.

(3) De cette maniere tout-à-fait grossiere, & imparfaite, de concevoir la création est dérivé le systhême émanatif, dont on a parlé dans le Tome 1. Chapitre 7. Les Philosophes Payens n'ont peut être jamais examiné la question de la nature de la création, sur laquelle ils se contentoient de se tenir au fait, dont ils avoient reçu la connoissance par la tradition, & l'axiome *ex nihilo nihil* vrai dans toute son étendue à l'égard des ouvrages humains, avoit gagné les esprits comme le sens: on n'alloit pas au de là: Ainsi ces Philosophes en prenant à la lettre cette expression que Dieu a tiré le monde de lui même; s'imagineroient qu'il l'avoit tiré de sa propre substance. On ne doute point que si le dogme de la création leur avoit été proposé tel que nous le croyons d'après la révélation, qui a corrigé l'illusion de l'imagination, & perfectionné les lumieres de la raison, ces Philosophes ne l'eussent préféré à l'hypothèse absurde qu'ils ont imaginé.

Ce n'est qu'en prenant à la lettre cette expression, *Dieu a tiré le monde de lui*

lui même, & cette autre, *Dieu a tiré le monde du néant*, qui ne font que des expressions figurées, que peut avoir lieu la conséquence ridicule de l'auteur du *Systhème de la nature*, que Dieu n'est donc lui même que le *néant*. Tirer le monde de soi même ne signifie rien autre chose, si ce n'est le produire par sa seule puissance & par sa volonté: tirer le monde du néant ne signifie rien autre chose si ce n'est le faire passer de l'état de non existence à l'état de l'existence. Un homme qui se donne pour Philosophe devrait avoir honte de proposer de tels jeux de mots pour des objections. *Systh. de la nat. part. 2. c. 6.*

Aussi ce n'est qu'en prenant à la lettre cette même expression, *Dieu a tiré le monde de lui même*, que peut avoir lieu l'autre objection du même auteur, que Dieu pour avoir pû créer la matiere devrait être matériel. Cette objection ne regarde que le systhème émanatif, dans lequel on suppose que Dieu a tiré véritablement la matiere de son propre fond; mais elle ne regarde nullement le dogme de la création: aussi l'on s'en sert pour montrer combien le systhème émanatif est absurde. Dans le  
dog-

dogme de la création non seulement de ce que Dieu a produit la matiere il ne s'en suit point qu'il soit matériel ; mais tout au contraire il s'en suit qu'il ne sauroit l'être. Créer est agir, & toute action suppose une activité, une force, un pouvoir : or toute matiere est inerte ; donc celui qui a créé la matiere ne sauroit être matiere.

L'axiome que *rien ne peut donner ce qu'il n'a pas*, que *toute cause doit contenir son effet* ne signifie rien autre chose, si ce n'est que toute cause doit avoir toutes les perfections qui se trouvent dans son effet, que nul effet ne peut surpasser la vertu de sa cause. Or l'on ne voit pas pourquoi Dieu ne peut pas avoir toutes les perfections de la matiere, parcequ'il n'est pas matiere, si ce n'est que l'on prenne pour des perfections la mobilité, la figurabilité, la divisibilité, l'impénétrabilité, l'inertie, qui ne sont que des imperfections.

Du moins, dira-t-on, toute cause doit avoir quelque analogie avec son effet : on le nie. Il n'y a pas la moindre analogie entre l'acte de ma volonté, par lequel je veux remuer mon bras, & le mouvement du bras même.

Ce

Cela n'est vrai tout au plus qu'à l'égard des causes matérielles; on dit tout au plus, car il ne seroit pas vrai, même à l'égard de l'action d'une partie de la matiere sur l'autre, si la gravité, l'attraction n'étoient point des causes mécaniques, comme des Philosophes le prétendent, & dont le contraire n'est point démontré.

(4) S'il étoit impossible que quelque chose qui n'existoit point, existe, il s'en suivroit que tout ce qui existe, existe nécessairement, & de son existence actuelle on concluroit à la nécessité de son existence, comme fait l'auteur du *Dictionnaire Philosophique*: *s'il n'étoit pas nécessaire, dit-il, que la matiere existât, pourquoi existe-t-elle? S'il falloit qu'elle fût, pourquoi n'auroit-elle pas été toujours?* C'est là véritablement un raisonnement bien pressant; il revient à peu près à celui-ci: s'il n'étoit pas nécessaire que l'auteur du *Dictionnaire* existât, pourquoi a-t-il existé, & s'il falloit qu'il existât, pourquoi n'auroit-il pas existé toujours? Laissons toutes ces inepties: s'il n'étoit pas nécessaire, que la matiere existât, pourquoi existe-t-elle? Parce que Dieu l'a voulu. Si Dieu a voulu

lû qu'elle existât ; pourquoi n'a-t-il pas voulu qu'elle existât toujours ? Il faut le demander à lui même. Volt. *Dict. Philosoph. art. matiere.*

L'auteur du *systhême de la nature* avance lui aussi que ce qui existe suppose dès lors même que l'existence lui est essentielle : comment accorder cette assertion avec l'aveu que les modifications diverses de la matiere sont *passagères & contingentes* ? Pour être passagères & contingentes, il n'en est pas moins vrai qu'elles existent : donc ce qui existe ne suppose pas par cela même, que l'existence lui est essentielle.

---



## CHAPITRE II.

### *Origine du mouvement.*



**I**l y a du mouvement dans la nature, & ce mouvement n'est pas essentiel à la matière. On peut la concevoir aussi bien en repos qu'en mouvement: d'ailleurs ce mouvement même se communique d'une partie de la matière à une autre, il est susceptible de divers degrés de vitesse, de directions diverses, &c. Tout cela ne sauroit être s'il étoit essentiel à la matière: il n'est donc qu'acquis: donc il existe nécessairement un être distinct de la matière, qui le lui a imprimé. Il y auroit sans cela un effet sans cause. Or cet être est Dieu. (1)

Dire que tout est dans la nature dans un mouvement perpétuel, ce n'est

est pas prouver que le mouvement est essentiel à la matiere. L'érudition physique dont fait parade l'auteur du *système de la nature*, sur les particules qui s'échappent continuellement des corps, sur les fermentations qui arrivent dans les mixtes, sur la végétation des plantes &c. que personne ne lui nie, & que tout le monde fait, n'est qu'en pure perte. (2)

Pour prouver que le mouvement est essentiel à la matiere, il faut montrer, qu'il découle de l'essence même de la matiere, ce que les Matérialistes ne sauroient faire, puisque de leur propre aveu l'essence de la matiere nous est inconnûe : nous ne connoissons que quelques unes de ses propriétés. (3)

Or pour ce qui est de ces propriétés connûes, telles que l'étendue, la divisibilité, la figure, l'impénétrabilité &c. il n'y en a pas une qui renferme l'idée du mouvement : on défie tous les Matérialistes de montrer le contrai-

re. Toland qui prétend que la divisibilité de la matiere est un argument irréfragable en faveur de son mouvement, confond évidemment la divisibilité avec la division, & son argument irréfragable n'est qu'un sophisme. C'est la division actuelle qui suppose le mouvement, dont elle est l'effet, & non la cause; la divisibilité n'indique que la possibilité de l'une & de l'autre. Ce sophisme de Toland a été répété par l'auteur du Dictionnaire Philosophique. (4)

Aussi c'est là l'idée que tous les hommes ont de la matiere, qu'ils regardent comme quelque chose d'inerte, & incapable de se mouvoir d'elle même. On ne parle pas des plus grands Philosophes, comme Platon parmi les anciens, Copernic, Képler, Descartes, Gassendi, Euler, Newton, Malebranche parmi les modernes: interrogez les enfans les moins expérimentés, dit l'auteur des Observations sur le systhé-



me de la nature, *les paysans les plus stupides, les sauvages les plus grossiers: ils vous diront qu'ils sont assurés de retrouver leur jouet, leur bêche, leur arc leurs flèches, où ils les ont mis, à moins que quelqu'un ne les ait déplacé.* Nous avons vû en parlant de l'origine de l'idolatrie que cette idée de l'inertie de la matiere est celle qui a porté les hommes ignorans à animer toutes les parties de la nature, & à peupler le monde d'esprits. S'ils se trompoient dans la conséquence qu'ils tiroient de l'inertie de la matiere; en ce qu'ils croyoient la matiere tout-à-fait inerte, ils raisonnoient mieux que nos Philosophes. ( 5 )

L'exemple de la gravitation dont se servent les Matérialistes, pour montrer que le mouvement est essentiel à la matiere, ne prouve rien. 1°. La gravitation n'est qu'un effet dont il reste toujours à chercher la cause. Ce grand Philosophe, qui en donné une

si belle théorie, ne la regardoit pas autrement, & d'autres grands Philosophes soupçonnent avec raison qu'elle n'est qu'un effet de l'impulsion. 2°. La gravitation est bien la cause du mouvement toutes les fois qu'elle ne trouve point d'empêchement à produire son effet; mais elle n'est pas le mouvement: une pierre de cent livres pèse sur la terre qui lui résiste, & ne se meut point. Aussi les Matérialistes définissent la gravité, *un effort, un nisus, une tendance vers un centre*: or il peut y avoir un effort, un *nisus*, sans effet. L'auteur du système de la nature avoue, que si dans la nature tout étoit *in nisus*, il n'y auroit qu'une mort éternelle & universelle: ainsi il nous donne pour cause du mouvement ce qui peut également être cause du repos, au lieu de nous indiquer le principe du mouvement & de la vie de la nature, il nous renvoie à la source de sa mort éternelle. 3°. Il est évident, que

que la gravitation, ou pour se servir de leurs expressions, cet *effort*, ce *nisus*, cette *tendance* vers un centre, n'est point essentielle à la matière; car ou cet effort, par le quel chaque partie de la matière, ou toutes ensemble sont déterminées à se mouvoir, est un effort à se mouvoir de tous les côtés à la fois, & il implique contradiction, ou c'est un effort à se mouvoir d'un côté déterminé, & dès lors il ne peut être essentiel à la matière. La loi si connue de la gravité, qui est d'agir en raison inverse des quarrés des distances, prouve la même chose: une force essentielle agit toujours de même, & les distances diverses ne peuvent rien lui ôter, ni rien lui ajouter. Il y a plus; si la gravitation est *une tendance vers un centre*, elle n'existe point sans le système auquel appartient le centre: la matière peut exister sans système, sans arrangement; donc la gravité n'est pas essentielle à la matière, & le mouve-

ment ne l'est pas non plus, même s'il étoit certain, qu'il est toujours la fuite de la gravité. Aussi l'auteur du *système de la nature* avoue que cette tendance vers un centre est *un mode* du mouvement. Sublime Philosophe qui nous donne ce qui n'est qu'un mode du mouvement pour cause du mouvement. (6)

Il ne faut pas non plus s'en laisser imposer par les mots *force d'inertie* réaction continuelle des parties de la matière les unes sur les autres. 1°. Lors qu'on dit qu'un corps réagit sur l'autre on n'entend rien autre chose, si ce n'est que tout corps en repos fait perdre la moitié de sa vitesse au corps égal qui le rencontre directement. Les Philosophes, aux quels il a plu de nommer *force d'inertie* cette propriété de la matière par laquelle un corps change l'état d'un autre; pour la distinguer de *l'inertie* qui est la propriété par

la

la quelle un corps conserve le sien, n'entendent rien au delà. Or cela prouve tout au contraire, que le mouvement n'est point essentiel à la matiere, puisque la matiere y resiste. Si elle n'y resistoit pas, le corps en mouvement entraineroit avec lui le corps en repos avec toute la vitesse qu'il avoit avant le choc. 2° En accordant même que ce soit une force à la rigueur du terme, il ne s'en suit pas, qu'il doive nécessairement y avoir du mouvement, comme par exemple dans le cas que les forces des deux corps qui se choquent soient égales : il pourroit même se faire qu'il n'y en eût jamais, comme dans le cas qu'il n'y eût qu'un seul corps dans la nature : cette force ne prouve donc point le mouvement essentiel à la matiere : elle ne prouve pas même le mouvement actuel. 3°. On ne sauroit prouver que cette force soit essentielle

à la matiere. Quelle contradiction y auroit-il en ce que le corps en repos arrêtât le corps en mouvement, ou le repoussât avec toute sa vitesse, ou bien avec une vitesse différente; ou que le corps en mouvement s'arrêtât, & communiquât au corps en repos toute sa vitesse, ou une vitesse différente; ou qu'ils se mûssent tous deux avec la même vitesse, ou bien avec des vitesses différentes? On défie tout le monde de la montrer, même à présent, qu'on fait par expérience ce qui doit arriver.

Mais à quoi bon s'arrêter si long tems à prouver une vérité, qui est avouée par le même auteur, qui après s'être évertué à montrer que le mouvement est essentiel à la matiere, avoue expressément que les mouvemens de tous les corps sont *acquis, ou communiqués, que tout corps est mû par un autre corps qui le frappe, qu'il n'y a point de mouvemens spontanés dans les*  
*dif.*

*différents corps de la nature, vû qu' ils agissent continuellement les uns sur les autres, & que leurs changemens sont dûs à des causes soit visibles, soit cachées qui les remûent, que les changemens qui arrivent dans les corps sont dûs à des impulsions continuelles de la part des corps qui les entourent ?*

Grace à l'évidence, qui a forcé l'auteur à un aveu si fatal à son systhème, on doit donc admettre que la premiere cause du mouvement est nécessairement un être distinct de la matiere. Si un corps est mis en mouvement par un autre, celui-ci par un troisieme &c. il faut bien qu'à la fin on en vienne à un corps, qui ait reçu le mouvement d'un être qui n'est pas matériel. Par quel privilége le dernier corps de cette suite auroit-il un pouvoir, dont les autres sont déstitués, celui de commencer le mouvement ? Dire que le dernier reçoit à son tour le mouvement du premier c'est dire qu'

il y a un cercle d'effets sans cause, & multiplier les mobiles à l'infini c'est perpétuer la question à l'infini, non pas la résoudre. (7)

Aussi cet aveu de l'auteur n'est point un effet d'une distraction passagère, ou d'un manque d'exactitude dans les termes, pour s'accomoder au langage reçu: il entreprend lui même de prouver qu'il n'y a point de mouvemens spontanés dans la nature, car *s'il existoit, dit-il, dans la nature un être vraiment capable de se mouvoir par sa propre énergie, un pareil être auroit le pouvoir d'arrêter lui seul, ou de suspendre le mouvement dans l'univers.* Lorsqu'en soutenant un système l'on tombe dans de pareilles contradictions c'est la marque que ce système est bien ruineux, & ces contradictions ne font pas honneur au Philosophe. (8)



## NOTES.

(1) Ces réflexions tres simples, pour prouver que le mouvement n'est pas essentiel à la matiere, on peut les trouver exposées avec beaucoup de clarté, & de précision par un des plus fameux Philosophes modernes. J. J. Rouff. *Emile tom. 3.*

On pourroit peut être se retrancher à dire que tout ce raisonnement prouve seulement qu'il est nécessaire, qu'il existe un être supérieur quel qu'il soit distinct de la matiere, & non pas que cet être soit infini, éternel, tout puissant &c. bref, que cet être soit Dieu. A la bonne heure; pourvû que l'on avoue la nécessité d'admettre que la premiere cause du mouvement est un être distinct de la matiere. Il n'en faut pas de plus pour ruiner le matérialisme de fond en comble. Si cela ne prouve pas encore, que ce premier moteur est infini, éternel, tout-puissant, qu'il est Dieu, que l'on ait un peu de patience. Toute preuve particuliere ne peut pas embrasser tout à la fois: ainsi on le prouvera

vera ailleurs par d'autres raisons. V. Bayle *Diction. art. Zabarelle.*

(2) Il est évident que ce raisonnement : *toutes les parties de la matiere sont dans un mouvement continuuel, donc le mouvement est essentiel à la matiere, n'est pas complet. Pour le completer il faut dire : un mode qui se trouve toujours avec un être, est essentiel à cet être : le mouvement se trouve toujours avec la matiere, puis qu'elle est dans un mouvement continuuel : donc &c.* Or la premiere de ces propositions est fausse : ainsi tout le raisonnement se réduit à dire, que le mouvement est essentiel à la matiere, parceque toutes ses parties ont des mouvemens communiqués qui ne sont pas essentiels. C'est à quoi se réduisent tous les argumens de l'auteur du *système de la nature*, qui ne sont que des pétitions de principe, & des équivoques.

*La nature, dit-il, renferme nécessairement l'idée du mouvement : la nature est un tout agissant : sans mouvement nous ne pouvons concevoir la nature.* Ces principes doivent sans doute être regardés comme des principes, qui résultent de la définition du mot *nature*. Mais si cette définition n'embrasse que la matiere & ses combi-  
nai-

naïsons , la nature *ne renferme point nécessairement l'idée du mouvement*, la nature n'est pas *un tout agissant &c.* Si cette définition embrasse la matiere , & le mouvement , au lieu d'un principe, on avance une puérilité : *le tout qui résulte de la matiere , de ses combinaisons , & du mouvement , comprend le mouvement : nous ne pouvons concevoir la matiere , & le mouvement sans mouvement.* Quelle ineptie !

Aussi si la définition du mot *nature* embrasse d'autres substances que la matiere , il faut prouver que ce n'est pas d'elles que la matiere a reçu le mouvement. Si la nature est bornée à la matiere , ces prétendus principes se réduisent à celui-ci : *la matiere est un tout agissant : on ne sauroit la concevoir sans mouvement.* &c. ce qui est la proposition même qui est en question.

Il faut prendre garde ici de ne pas confondre l'idée de la matiere , avec la connoissance de la matiere. Il est vrai que si la matiere ne faisoit aucune impression sur nos sens , ce qui n'arrive que par le mouvement , nous n'en aurions pas la moindre connoissance ; mais ne pouvoir en avoir de connoissance qu'à l'aide du mouvement , ce n'est pas  
la

la même chose que ne pouvoir la concevoir qu'en mouvement. C'est encore une autre équivoque du même auteur.

*Dès que la matiere existe, elle doit avoir des propriétés . . . dès qu'elle a des propriétés sans les quelles elle ne sauroit exister, elle doit agir en raison de ces mêmes propriétés : qui est-ce qui le nie? Dès qu'un être a des propriétés, il doit, lorsqu'il agit, agir en raison de ces propriétés, il ne sauroit agir que d'une maniere conforme à ces propriétés, c'est ce que tout le monde accorde. Mais qu'un être doive nécessairement agir, parcequ'il a des propriétés, qu'il est impossible qu'il ait des propriétés, & qu'il n'agisse point, c'est ce que personne ne lui accordera, & que l'auteur ne sauroit jamais prouver.*

*La matiere agit parcequ'elle existe : sans doute si la matiere n'existoit pas, elle n'agiroit point; mais ne sauroit elle donc point exister sans agir? C'est ce que l'auteur devoit prouver. L'idée d'action renferme celle de changement; or l'idée de changement n'est pas renfermée dans celle d'existence, ni dans celle de propriétés.*

*La matiere existe pour agir.* On en tombe d'accord : la matiere n'est pas faite pour rien ; elle a été créée pour produire le spectacle de l'univers, ce qu'elle obtient par le mouvement, soit que le mouvement lui soit essentiel, soit qu'il soit imprimé. Il reste à prouver qu'il lui est essentiel.

Que seroit . ce , si ce même mouvement continuel , sur lequel l'auteur se fonde , pour montrer qu'il est essentiel à la matiere , n'étoit point prouvé. L'expérience nous montre des corps qui sont absolument en repos : l'auteur en convient : il se retranche pour cela au mouvement interne des molecules , & pour ce qui est du mouvement de masse , il accorde qu'il est accidentel , qu'il n'est qu'un effet de l'impulsion. Or le mouvement de masse n'est pas moins un mouvement , un aggregat de molecules de matiere n'est pas moins matiere : donc le mouvement n'est pas essentiel à la matiere. Outre cela , le mouvement de masse , selon cet auteur , n'est qu'un résultat des mouvemens particuliers : donc on ne sauroit dire que les mouvemens particuliers sont essentiels ; mais que le mouvement de masse est contingent , sans

tomber en contradiction. On passe sur l'absurdité qu'il y a à donner les mouvemens particuliers pour cause du mouvement de masse, ou du mouvement général, & à faire dépendre en même tems les mouvemens des êtres particuliers du mouvement général, comme fait le même auteur *part. 1. c. 2.* Cela est aussi merveilleux que si un fils avoit engendré son propre pere.

Il y a plus; le même auteur enseigne expressément *part. 2. c. 4.* qu'il est impossible *que le grand tout, c'est-à-dire l'aggregat de toute la matiere ensemble, occupe lui même d'autres parties de l'espace que celles qu'il occupe actuellement, c'est-à-dire qu'il est impossible qu'il ait du mouvement.* Ou le *grand tout* n'est pas matiere, ou le mouvement n'est donc pas une suite de l'existence de la matiere. Il paroît incroyable que des gens, on ne dit pas qui se donnent pour des Philosophes, mais qui ne sont point dans le délire, puissent avancer de pareilles extravagances, & donner dans des contradictions si manifestes.

(3) *Systh. de la nat. part. 1. c. 2.*

De ce que l'essence de la matiere nous étant inconnue, on ne sauroit prou-

ver que le mouvement lui est essentiel, il ne s'ensuit pas également que l'on ne puisse prouver que le mouvement ne lui est pas essentiel. Pour prouver que le mouvement n'est pas essentiel à la matiere, nous ne raisonnons pas sur l'essence inconnue de la matiere, mais sur la nature, & sur les propriétés du mouvement même, qui nous montrent évidemment qu'il est contingent, comme on l'a indiqué au commencement de ce Chapitre. Pour ce qui regarde les propriétés de la matiere nous disons seulement, que parmi celles qui nous sont connues il n'y en a aucune, dont le mouvement soit une suite nécessaire & que par conséquent l'on n'a pas la moindre raison de dire qu'il est essentiel à la matiere.

Pour ce qui est des propriétés de la matiere qui nous sont inconnues l'on pourroit très bien conclure que le mouvement ne découle d'aucune de ces propriétés, parce qu'il ne découle d'aucune de celles qui nous sont connues. Si ces propriétés inconnues de la matiere dépendent de celles qui nous sont connues, le mouvement qui en découle seroit en dernière analyse une suite nécessaire des

propriétés connues de la matiere, ce qui est faux : si ces propriétés inconnues ne dépendent point des propriétés connues de la matiere, elles sont contingentes à leur égard, & par conséquent à l'égard de la matiere, à qui ces dernières sont essentielles. Donc le mouvement qui en découleroit ne sauroit être que contingent.

(4) Tol. *Lettre 4. 5. ad Ser. Volt. Dictionnaire Philosoph. art. matiere.*

Qui est-ce qui se feroit jamais attendu que l'on fit naître le mouvement de la matiere de sa configuration ? Autant vaudroit le faire naître de la couleur. On a toujours regardé la figure comme quelque chose d'inerte, qui peut bien influencer sur la diversité du mouvement, (un cube par exemple ne roulera pas comme un globe) mais qui ne sauroit jamais causer le mouvement. C'est cependant ce que fait l'auteur du *système de la nature* à l'égard de la gravitation.

La preuve qu'il nous donne de son assertion ne fait pas beaucoup d'honneur à ses connoissances physiques. Une balle de plomb étant sphérique, tombe, dit-il, promptement, & tout droit; cette balle réduite en une lame très mince se soutien-

dra



*dra plus longtems en l'air : l'action du feu forcera ce plomb de s'élever dans l'atmosphère. Systb. de la nat. part. I. c. 2. not.*

4.

Le plus petit écolier, qui a fini son cours de Philosophie, fait qu'en étendant la superficie du plomb, & en diminuant sa pesanteur relative on donne plus de prise à l'action de l'air, qui ne pouvoit agir si puissamment sur une matière plus compacte, d'où il en résulte un nouvel argument contre l'auteur. Lorsque le plomb s'éleve, ce n'est point par sa nature, ni par une propriété qui lui soit essentielle; c'est par l'action d'une autre cause extérieure: donc lorsqu'il descend, c'est par l'action d'une autre cause, & non pas par son essence. La configuration n'est qu'un mode accidentel, qui donne plus ou moins de prise à l'impulsion des causes extérieures. Marque de cela une plume, & une balle de plomb tombe dans le vuide avec la même célérité.

Aussi le même auteur convient ailleurs, il enseigne même expressément, que c'est au mouvement que sont dues toutes les modifications de la matière, & par conséquent sa configuration; ainsi la

donner pour cause du mouvement c'est tomber dans une contradiction.

Le même auteur qui prétend que le mouvement est une suite nécessaire des propriétés de la matière, met la *mobilité* dans le nombre de ces mêmes propriétés: autre contradiction. La mobilité, ou la capacité de la matière d'être mue suppose la capacité d'être en repos, car on ne peut pas plus concevoir le mouvement sans l'idée du repos, que le repos sans l'idée du mouvement. Ainsi dire que le mouvement est une suite nécessaire de la mobilité, c'est dire, que le mouvement est une suite de la capacité d'être en repos.

(5) *Castill. Observ. sur le livre intitulé Systh. &c. C. 5.*

(6) *Systh. de la nat. part. I. c. 2. note 9. ibid. not. 4.*

(7) *Ibid. part. I. c. 2. 4. 10. &c.*

(8) *Ibid. part. I. c. 10.*

Dire qu'un être immatériel ne sauroit imprimer le mouvement à la matière, parce qu'entre l'un & l'autre de ces deux êtres il ne peut y avoir de contact, c'est changer l'état de la question. Ce que l'expérience nous apprend sur la

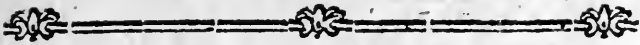
nécessité du contact, ne regarde que la communication du mouvement qui se fait d'un corps à l'autre : or il ne s'agit point ici de mouvement communiqué ; mais de mouvement produit, ou imprimé. Communiquer le mouvement ce n'est pas la même chose que le produire. Un corps le communique à l'autre, il ne le produit point : on conclut donc mal de la communication, à la production du mouvement.

Il y a plus ; il paroît même que le contact n'influe en rien sur la communication du mouvement. Si cela étoit, en augmentant les points de contact on augmenteroit le mouvement. Or prenons par exemple deux cubes & deux globes d'ivoire, donnons à ces quatre corps le même poids, suspendons les cubes, & les globes à quatre fils égaux en grosseur, longueur, & roideur. Ecartons également de la perpendiculaire un cube & un globe, & laissons les tomber en sorte que le choc du cube en mouvement & du cube en repos, soit le même que celui du globe en mouvement, & du globe en repos, & que les cubes se rencontrent par leur faces : ces deux corps acquerront le même mouve-

ment, malgré le nombre des points de contact infiniment plus grand pour les cubes, que pour les globes. *Castill. Observ. Sc. C. 4.*

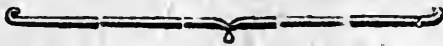
Mais que l'on conçoive ou non comment un être immatériel peut imprimer le mouvement à la matière; s'il est prouvé, non supposé, que le mouvement ne lui est pas essentiel, on est contraint d'avouer que la première cause du mouvement n'est pas matérielle. Pour se refuser à cet aveu, il faut détruire les preuves qu'on a donné de la contingence du mouvement par des argumens solides & non par des sophismes.





## CHAPITRE III.

### *Ordre de l'univers. Causes finales.*



**I**l y a dans l'univers un arrangement, un ordre merveilleux: il est donc évidemment l'ouvrage d'un être intelligent. Nous ne nous amuserons pas ici à donner un traité de cosmologie: celui qui voudroit en être instruit plus particulièrement, n'a qu'à lire les descriptions que nous en fait Cicéron dans plusieurs endroits de ses livres, & qu'à consulter tant d'excellens auteurs soit anciens, soit modernes, qui ont écrit sur cette matiere. ( 1 )

Pour être convaincu qu'il y a un ordre, un dessein dans l'univers il n'est pas nécessaire d'être grand. Astronome, ou grand Physicien: il suffit d'

avoir des yeux, & de la raison. Ainsi ce n'est pas à Newton, ni à Muschenbroek &c. que nous sommes redevables de cette preuve de l'existence de Dieu, comme le prétend l'auteur des *Pensées Philosophiques*. Avant toutes les découvertes des Philosophes, on ne voioit pas moins d'ordre & de dessein dans l'univers. Si ces Philosophes en perfectionnant la Physique, ont découvert dans la machine de l'univers des loix, & des ressorts, qui étoient ignorés des anciens, comme ils le sont encore du vulgaire, ils n'ont fait en cela que nous fournir plus de détails de la même preuve: ils n'ont pas fourni la preuve même. ( 2 )

Un sauvage auquel on présente-  
roit une montre, en voyant les pièces  
diverses qui la composent combinées  
de façon qu'elles produisent constam-  
ment le même effet régulier, dans un  
tems déterminé, ne jugera pas moins  
qu'il y a un dessein, & par conséquent  
qu'

qu' elle est l' ouvrage d' un être intelligent, parce qu' il n' en comprend pas le mécanisme, ni ne connoit pas l' usage de chaque pièce. Cet exemple fatigue fort les matérialistes, qui ne sauroient y opposer rien de solide.

(3)

Aussi les Philosophes pourroient se tromper dans leur théories, & dans leurs découvertes, sans que cette preuve en souffre le moindre préjudice. Leur erreur prouveroit tout au plus que l' ordre, & le systhème de l' univers n' est pas tel qu' ils l' ont imaginé; ni ne dépend point des ressorts qu' ils ont crû avoir découvert; mais nullement qu' il n' y ait ni ordre, ni dessein. Cet ordre y étoit, & on ne le connoissoit pas moins avant Copernic; quoique les Astronomes qui l' ont précédé se soient évidemment trompés dans leurs systhèmes. Ainsi l' on ne voyoit pas moins d' industrie dans la fabrique du corps humain, quoique Aristote, & les

autres Philosophes avant Galéne se soient trompés dans l'explication de l'usage de ses parties. Combien de sottises le sauvage ne diroit-il points 'il entreprenoit d'expliquer le mécanisme de la montre ? Il n'y auroit pas moins pour cela un dessein, & ce dessein n'enferoit pas moins évident. (4)

Pour être convaincu qu'il y a ce dessein, cet ordre dans l'univers, il n'est pas nécessaire, comme le prétend l'auteur des *Réflexions sur divers sujets*, d'en comprendre entierement tout le systhême, ce qu'aucun Philosophe n'a encore fait, ni ne fera jamais. On voit assez cet ordre, & ce dessein dans les parties que l'on connoit, & en le voyant dans les parties, on ne sauroit le refuser au tout, quoiqu'on ne l'y voye point. Le sauvage qui n'auroit jamais entendu sonner la montre, ne soupçonneroit pas même qu'il y ait une sonnerie, & par conséquent des pièces qui s'y rapportent ; mais il ne laisseroit



roit pas pour cela d'y voir manifestement un dessein dans le mouvement régulier de l'aiguille, qui est le seul qu'il connoit. (5)

Non seulement cet ordre, cette intelligence, ce dessein, paroît manifestement dans le systhème général; mais dans plusieurs de ses parties considérées toutes seules, comme dans les êtres organisés, tel que le corps de l'homme, & des animaux, dans les plus petits insectes, dans les plantes &c. La nature de l'ouvrage ne nous permet point de donner ici des extraits d'Anatomie, de Botanique, d'Histoire naturelle, que l'on peut voir dans les auteurs. (6)

Pour voir un dessein, une intelligence dans l'univers, il n'est pas nécessaire de rapporter chaque être particulier au tout. Ainsi sans laisser d'y voir cette intelligence, ce dessein, nous pouvons ignorer à quoi sert par exemple dans l'univers ce nombre prodigieux d'insectes,  
dont

dont plusieurs ne paroissent qu'à l'aide du microscope, ou de ces globes immenses, que le télescope ne nous montre que comme des points. La seule structure admirable des uns, & la régularité du mouvement des autres nous montrent assez une intelligence, & un dessein, sans que l'on soit obligé de les rapporter au tout, de même que pour le voir dans le tout il n'est pas nécessaire de connoître tous les rapports qu'y ont les parties. Un homme ignorant, un sauvage ne laisseroit pas de voir dans une montre, une intelligence, un dessein, parce qu'il ne comprendroit pas l'usage, & le rapport de chaque roue particuliere.

Aussi plusieurs de ces rapports n'ont pas échappé aux observations des hommes attentifs, & des Philosophes. Il n'y a par exemple, presque point d'insectes, qui ne soit de quelque usage dans la medecine, les insectes purgent l'air, & en conservent la salubrité, les  
plus

plus petits en nourrissent des plus grands, ceux ci nourrissent des poissons, des oiseaux, qui nourrissent l'homme &c. De même tout ce nombre de globes, qui n'étant visibles qu'à l'aide du Téléscope, semblent ne rien contribuer à la beauté de l'univers, sert dans le sentiment des Newtoniens à y entretenir cet équilibre de forces mesurées & compensées avec une justesse admirable, équilibre sans lequel l'univers ne sauroit subsister. Mais les Philosophes se feroient-ils trompés sur les causes finales particulières; les causes finales en général n'en existeroient pas moins, & on ne laisseroit pas moins de conclure qu'il y a un dessein, un but dans l'univers. ( 7 )

Aussi dans plusieurs de ces êtres particuliers les causes finales sont si évidemment marquées par le choix des moyens les plus propres, & les plus convenables à telle fin, les mieux  
con-

conduits, & les mieux exécutés, qu'on ne sauroit les méconnoître.

*Il paroît qu'il faut être forcené* dit l'auteur des *Pensées diverses*, pour nier avec les Epicuriens que les estomacs soient faits pour digérer, les yeux pour voir, les oreilles pour entendre, les jambes pour marcher &c. (8)

Dans bien des ouvrages de la création, il n'y a même point d'alternative, qui auroit rempli le but que Dieu envisageoit. Par exemple entre toutes les distances possibles, où la terre pourroit être située relativement au soleil, elle se trouve placée dans le degré d'éloignement le mieux calculé, pour l'affortir aux besoins des êtres qui l'habitent; son aspect par rapport au soleil pouvoit être varié à l'infini, & cependant la terre se trouve avoir reçu le plus convenable pour que par le changement des saisons le plus grand nombre des climats pût être

habité &c. S'il peut y avoir de l'abus dans la détermination des causes finales particulieres, sur tout isolées; c'est donner dans une autre extrémité encore plus blamable, de les rejeter. *Des Géomètres non Philosophes*, dit le même auteur que l'on vient de citer, *ont rejetté les causes finales; mais les vrais Philosophes les admettent, & comme l'a dit un auteur connu, un cathéchisme annonce Dieu aux enfans, & Newton le démontre aux sages.* (9)

Cette preuve de l'existence de Dieu tirée de l'ordre de l'univers ou des causes finales, est la plus populaire: elle se fait sentir également à l'homme sauvage, à l'ignorant, & au Philosophe. Aussi c'est la preuve à laquelle nous sommes renvoyés par l'Écriture. (10)

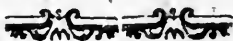
Ce n'est pas à dire pour cela, que cette preuve n'ait toute la force d'une démonstration la plus rigoureuse, & qu'elle ne soit bonne que pour le peuple,

ple, puisqu'elle se réduit à ce principe incontestable qu'il ne peut y avoir de but, ni de dessein sans intelligence. Ainsi les Saints Peres n'ont pas été les seuls qui l'ont employé: elle avoit déjà été apportée par Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque &c. C'est la preuve nous dit l'auteur *des Elémens de la Philosophie de Newton* qui paroissoit la plus forte aux yeux de ce grand Philosophe. Le même auteur se plaint qu'à force d'être sensible elle soit presque méprisée par quelques Philosophes. On fait déjà que ces Philosophes prétendus ne veulent avoir rien de commun avec le peuple: ils veulent avoir une raison, comme une Religion à part. Bayle avoue expressément que *les causes finales, & l'évidence d'un dessein sont métaphysiquement parlant, l'endroit le plus foible de l'Athéisme, un écueil dont il ne peut se tirer.* (II)

En effet comment les Athées se tireroient ils de cet écueil, si ce n'est

en soutenant qu'il n'y à point d'ordre dans l'univers, ou que cet ordre est produit par le hazard? Ce sera au Lecteur à juger la quelle de ces deux prétentions est la plus extravagante, d'après ce que nous en dirons dans le Chapitre suivant.

Cette preuve conserve toute sa force, même dans le systhême des Idéalistes, qui prétendent qu'il n'y a point de corps, ni de mouvement réel, & que tout l'univers n'est qu'un prestige, & qu'une illusion. Ce spectacle illusoire ne laisse pas de nous présenter un arrangement, un ordre, un dessein, qui ne sauroit être produit que par une cause intelligente. Ce seroit un ordre intellectuel; mais il n'en seroit pas moins un ordre, & un ordre réel. (12)



## NOTES.

(1) Cic. *de nat. Deo* L. 2.

De ce que l'on voit manifestement un ordre, un dessein dans l'univers, il s'en suit que le seul mouvement, en accordant même qu'il soit essentiel à la matière, ne suffit point, pour rendre raison de l'état actuel du même univers. S'il n'y avoit que du mouvement, sans que ce mouvement fût assujéti à certaines loix, il n'y auroit que confusion & que désordre. Or ces loix étant manifestement contingentes, de qui les tiendrait-il, si ce n'est d'un être intelligent, auteur & maître de la nature?

Il y a plus; avec toutes ces loix on est encore bien loin de pouvoir rendre raison de l'état présent de l'univers, si l'on ne suppose un arrangement primitif, en vertu duquel les planètes, par exemple, aient été situées dans telle distance respective les unes des autres, qu'il en résultât cette contempération de leurs forces, & cette direction de leurs mouvemens, qui fait le systhème présent. *Que Newton me montre*, dit l'auteur de  
l'E-



l'Emile, la main qui lança les planètes sur la tangente de leurs orbites. &c. Aussi ce Philosophe n'en reconnoissoit point d'autre que celle de Dieu, & c'est à lui seul qu'il attribuoit la collocation primitive des globes planétaires. Cette collocation une fois supposée peut bien servir à rendre raison de la régularité de leur marche, & de la nature de la courbe qu'elles décrivent dans leur mouvement; mais n'a elle même d'autre raison que la volonté de Dieu. J. J. R. *Emile tom. 3. Newton Philos. natur. princip. mathemat. L. 3.*

Le grand Leibnitz ne pensoit pas autrement. Les Philosophes, dit-il, ont beau expliquer, & les Géomètres faire des calculs: il faut reconnoitre quantité de choses qui ne sont rien moins qu'un résultat de Physique ou de Géométrie: *Leibn. Ess. de Theodic.*

L'auteur de l'*Esprit* mauvais Philosophe, n'a pas bien réfléchi à tout cela lorsqu'il a avancé que Dieu à mis dans l'univers un seul principe, qui est le mouvement. *Helv. Esprit. Disc. 3. c. 9.*

Si Descartes ne demandoit rien autre chose pour bâtir le monde, que de la matiere, & du mouvement; le mouve-

ment qu'il demandoit n'étoit point un mouvement quelconque, mais un mouvement assujéti à des loix. Aussi Descartes n'a-t-il pas été un heureux architecte.

(2) Dider. *Pens. Philosoph.* §. 17. 18.

Ainsi le même auteur en disant que Saint Augustin, & les autres Peres de l'Eglise, qui n'étoient cependant pas si ignorans, qu'il leur fait la grâce de les supposer, n'ont pas connu la Divinité, parcequ'ils ne connoissoient point la machine de l'univers, & ignoroient la Physique expérimentale, ne fait que déceler sa haine contre la Religion par une Satyre déplacée contre les Saints Peres, & en faisant un sot argument.

(3) *Nous ne jugeons, disent-ils, de l'intelligence, & de l'industrie d'un agent qu'à proportion de l'étonnement que ses oeuvres produisent en nous, mais les Philosophes savent que les ressources de la nature sont infinies. Ainsi le Sauvage ne jugeroit que la montre est l'ouvrage d'un être intelligent, que parcequ'il est ignorant.*

Réponse. L'horloger le plus habile n'en juge pas diversement: même plus il est habile, plus il est en état d'en apprécier l'industrie. Il est donc faux que

NOUS

nous ne jugeons de l'intelligence, & de l'industrie d'un agent qu'à proportion de l'étonnement que ses oeuvres produisent en nous, & que ce jugement soit fondé sur l'ignorance. Pour ce qui est des ressources de la nature, sous le quel nom nos Philosophes prétendûs n'entendent que la matiere, les vrais Philosophes n'en connoissent point. Ils savent que la matiere est inerte, & déstituée d'intelligence: le Sauvage le croit de même, & en attribuant la montre à un être intelligent il raisonne mieux que les prétendûs Philosophes.

*Un sauvage disent-ils encore, attribuera la montre, à un Génie, à une force inconnue à laquelle il attribuera un pouvoir, dont il croit que les êtres de son espèce sont privés: donc le jugement qu'il en porte ne prouve rien autre chose, si ce n'est qu'il ne fait pas ce que l'homme est capable de faire.*

Réponse. Le Sauvage pour tout cela n'attribueroit pas moins la montre à une cause intelligente; il ne se tromperoit que sur le degré d'intelligence nécessaire à sa production. Ce second jugement faux, qui n'auroit pour fondement que son ignorance, suppose le premier qui

lui est dicté par le sens commun, dans le quel il ne se trompe point.

Ajouter que le sauvage attribueroit la montre *plutôt à un homme, qu'à un esprit*, n'est qu'une misérable équivoque. S'il l'attribuoit à un homme, ce n'est tout au plus que parcequ'il jugeroit que l'ouvrier a dû avoir des mains, pour s'en servir comme d'instrumens; mais il ne jugera pas pour cela, que les mains seules lui aient suffit pour la produire sans être dirigées par l'intelligence. Il ne la lui attribueroit pas précisément parcequ'il a des mains; mais parcequ'il est intelligent: il en feroit toujours honneur à l'esprit, & non pas à la matiere.

Accorde qui peut cette dernière objection avec la précédente. On prétend dans l'objection précédente que le sauvage attribueroit la montre à un esprit, parcequ'il ne connoit point ce que l'homme est capable de faire: on prétend dans celle-ci qu'il l'attribueroit à un homme, parceque l'homme a des mains, & non pas à un esprit.

(4) *Tous les Philosophes qui font un monde, dit l'auteur des Pensées diverses, ne font guère qu'un monde ridicule. Ils se sont mis à la place de Dieu. Ils pensent créer*

*un univers avec la parole.* Volt. *Pens. div.*  
*part. 2.*

Si la Sainte Ecriture, selon la sage réflexion de l'auteur du *Cathéchisme Philosophique* à la narration simple & auguste de la création avoit substitué les imaginations de nos Philosophes, des atomes rassemblés au hasard devenus un tableau magnifique & admirable, une attraction qui fait un anneau à Saturne, une lune à la terre, &c. qui forme le monde entier; une Comète qui sillonne le soleil, & en fait partir des étincelles, les quelles deviennent des planètes; une autre Comète qui est devenue notre terre, une autre qui nourrit le soleil de son corps, en s'y incorporant en vertu de l'attraction, une autre qui a causé le déluge avec sa queue, une autre qui causera un embrasement général à la fin des siècles &c. comment nos Philosophes ne deployeroient-ils point tout le talent qu'ils ont pour le ridicule, toutes les richesses de la Satyre? *Cathéch. Philos.* L. 1. c. 2. art. 6.

*Plus je vais en avant, poursuit l'auteur des Pensées diverses, & plus je suis confirmé dans l'idée, que les systêmes sont pour les Philosophes ce que les Romains sont*  
pour

*pour les femmes. Ils ont tous la vogue les uns après les autres, & fuissent tous par être oubliés. Volt. Pens. div. part. I.*

L'auteur de l'*Emile* est persuadé, que ceux là même qui ont imaginé tous ces systhèmes divers, n'en pensent point diversement. Chacun fait bien, dit-il, que son systhème n'est pas mieux fondé que les autres: mais il le soutient, parcequ'il est à lui. Il n'y en a pas un seul qui venant à connoître le vrai & le faux, ne préférât le mensonge qu'il a trouvé, à la vérité découverte par un autre. Où est le Philosophe qui pour sa gloire ne tromperoit pas volontiers le genre humain? Où est celui qui dans le secret de son coeur se propose un autre objet que de se distinguer? Pourvu qu'il s'éleve au dessus du vulgaire, pourvu qu'il efface l'éclat de ses concurrens, que demandent-ils de plus? L'essentiel est de penser autrement que les autres. *Emil. tom. 3.*

Puisque ces décisions partent de deux Oracles des Philosophes de nos jours, nous pourrions bien nous en tenir là, sans craindre d'encourir leur indignation, ou de nous exposer à leurs satyres; mais nous n'avons garde de tourner avec eux indifféremment tous les systhèmes en ridicule, sans distinguer les uns des autres,

tres, par exemple celui de Newton de celui des Newtoniens qui ont voulu rechercher sur leur maître; nous rendons au contraire toute la justice qui est due aux lumières & aux talens des Philosophes qui les ont imaginés. On nous permettra seulement de nous en tenir à l'Écriture, qui nous apprend que Dieu a livré le monde aux disputes des hommes, qui par conséquent en disputeront toujours sans jamais parvenir à connoître toutes les vues, & tous les moyens de sa sagesse, & de sa puissance. Ainsi nous ne voudrions pas que l'on fit dépendre la preuve de l'existence de Dieu d'aucun système particulier qui peut être faux, & qui après avoir régné quelque tems seroit remplacé par un autre.

Non seulement l'impuissance où nous sommes de connoître parfaitement le système de l'univers n'empêche point que l'on n'y voie manifestement un ordre, un dessein le plus merveilleux; mais elle nous donne même une idée plus grande de son auteur. C'est peut être là la raison pour laquelle Dieu n'a pas voulu nous en accorder une connoissance plus parfaite. On est moins porté à admirer, on méprise même peu à peu,

tout ce dont la connoissance est aisée, ou nous est devenue familiere. Si nous arrivions à comprendre entierement l'ouvrage de Dieu, notre entendement mesureroit le sien, & nous nous ferions une idée trop petite de lui, ou trop grande de nous mêmes.

(5) *Biblioth. Raison. tom. 48.* Nous ne connoissons qu'une très petite partie du monde. Or n'y a-t-il pas de l'absurdité de vouloir qu'une si petite partie serve de base au systhême, qui doit rendre raison de tout ce qui est? Oui on l'accorde: une petite partie ne sauroit servir à rendre raison de tout; mais sans savoir rendre raison du tout, ni connoitre tout le systhême, on peut très bien y voir un ordre, & un dessein.

(6). C'est sur tout dans la formation des êtres organisés que paroît l'insuffisance du seul mouvement. S'il n'y avoit dans leur production que des mouvemens diversement combinés, pourquoi auroit-on toujours les mêmes espèces? Pourquoi n'en auroit-on jamais de nouvelles? Pourquoi les molecules qui servent de base a ces différens corps organisés, auroient-elles besoin de moules, ou de matrices déterminées? L'homme

par



par exemple ne sauroit être conçu que dans le sein d'une femme. Il y a donc en cela non seulement des mouvemens diversément combinés, mais un germe préexistant. c'est-à-dire un ouvrage le plus industriel, le chef d'oeuvre, pour ainsi dire, de l'intelligence. *La seule découverte de ces germes, dit l'auteur des Pensées diverses, est une des plus fortes objections contre l'athéisme.*

L'existence de ces germes n'a pas eû le bonheur de plaire à un savant Naturaliste de nos jours, qui a mieux aimé faire revivre les vertus plastiques, qui avoient été généralement abandonnées par les Philosophes.

Nous n'entrerons pas ici dans le mérite de ces opinions sur une matière, *qui est encore voilée*, comme dit Monsieur Bonnet, *aux yeux de plus grands Physiciens; & sur la quelle, comme dit l'auteur des pensées diverses, les plus savans Philosophes n'en savent pas plus que le plus ignorant des hommes.* Ce même naturaliste dont on vient de parler, avoue que les *molecules* dont il fait la base de son système ne sont peut-être que des instrumens destinés à perfectionner la liqueur. Il y a trois mille ans, qu'il

nous

nous est dit dans l'Écriture, *ignorās quā ratione conjungantur ossa in ventre praegnantis*, d'où Saint Jérôme concluoit au quatrième siècle, qu'on n'en sauroit pas davantage au dix-huitième, & l'événement à vérifié son raisonnement. Buff. *Hist. natur. tom. 2. Bonn. Consid. sur les Corps organis. Volt. pens. diver. p. 3. Eccli. II. Hieron. L. 3. Epist. 4. ad Fabiol.*

Mais qu'il y ait des germes ou non, il demeure toujours vrai que dans la production de l'homme il n'y a pas seulement des mouvemens diversement combinés, mais des mouvemens dirigés avec artifice, avec choix, & diversement modifiés par une matrice, où un moule déterminé, ce qui ne marque pas moins un ouvrage industrieux, une intelligence, & un dessein.

Les extravagances de Lucrèce qui a fait naître les hommes de la terre comme des champignons, de Corneille Agrippa, de Paracelse, qui ont prétendu en produire une nouvelle race par des opérations de Chymie, & de ce Consul des Caire qui les a fait naître des poissons, &c. ne méritent pas même d'être refutés. On peut y ajouter celle

de

de l'auteur du *systhème de la nature*, qui fait naitre des insectes du mélange de l'eau avec de la farine. *Lucr. de Rec. nat. L. 2.* Kircher *Mund. subterr. part.*

1. *Telliamed ou Entretien d'un Philosophe Indien &c. Systh. de la nat. part. 1. c. 2.*

(7) V. Kircher. *Mund. subterr. part. 2.* Bonnet. *Contempl. de la nat. id. Consider. sur les corps organ.* Buffon *hist. natur. tom. 12.* Pluche *spect. de la nat. &c.*

(8) Volt. *Pens. div. part. 1.*

(9) Cet auteur trouve cependant, qu'il faut avoir un étrange amour des causes finales, pour assurer que la pierre a été formée pour bâtir des maisons, & que les vers à soye sont nés à la Chine, pour que nous ayons du satin en Europe. On ne fait si cet amour des causes finales seroit bien étrange. En disant que le Créateur prevoiant les besoins de l'homme, & les progrès de son industrie, a créé le monde tel qu'il doit être pour le servir, & pour répondre à ses travaux, & à ses recherches, on ne diroit rien que de très juste, & de très sensé. Pourquoi n'auroit il donc pas pû former la pierre, & faire naitre les vers à soye à la Chine, à fin que l'homme s'en servit pour bâtir des maisons, & pour s'hab-

bil.

billier en Europe? S'il y avoit en cela quelque absurdité, ce seroit de dire que la pierre n'a été formée que pour bâtir des maisons, & que les vers à soye n'ont été créés, qu'à fin que nous ayons du satin. On ne nie pas qu'en isolant trop les causes finales, & les cherchant dans des choses qui n'existent qu'avec dépendance, & par rapport à un dessein plus étendu, & plus intéressant dans son objet, l'on ne coure risque de donner pour des causes finales ses propres imaginations. *Cathéchisme Philosophique L. I. c. 2. art. 8.*

Il y a des Ecrivains qui trouvent mauvais qu'en déterminant les causes finales, l'on rapporte tout à l'homme, ce Roi prétendu de l'univers, comme si le monde n'avoit été formé que pour lui : sottise prétention, disent-ils, qui ne vient que de l'orgueil & ne sert qu'à le remplir d'une vaine idée de lui même. C'est peut-être la première fois que les Incrédules ont prêché l'humilité : ce sermon dans leur bouche fait un effet singulier. Pour montrer la folie de cette prétention ils vont jusqu'à faire raisonner les oisons, pour les faire conclure sottement des soins qu'on leur rend,

que

que les hommes sont faits pour les servir, à fin de prêter ensuite ce raisonnement aux hommes. Pourquoi ces beaux esprits ne font ils pas dire aussi à un potiron ; voyez l'homme, il est pour moi : quel soin pour me sèmer, pour m'arroser, & me cueillir ! Pourquoi ne prêtent-ils le même discours au marbre, puisque l'homme le tire des carrieres, le taille & le polit ?

Ce que ces Ecrivains trouvent mauvais a paru très juste à un Buffon, à un Rousseau, sans parler de tant d'autres grands Philosophes. De tous les êtres que nous connoissons il n'y en a aucun, avec lequel la nature semble avoir une relation plus marquée, que l'homme, il n'y en a aucun qui possède aussi parfaitement que lui, le talent de s'en approprier toutes les parties ; ainsi l'on est très fondé à dire que le Créateur, puisqu'il n'a point agi au hasard, a voulu que les choses fussent telles qu'elles sont, & rendre son ouvrage tributaire à l'homme, qui en devoit être le spectateur. Si cette idée est propre à donner de l'orgueil, ce n'est qu'aux âmes mal faites : dans les autres elle ne produit que de la re-

con-

connoissance, & de l'amour envers le Créateur. Buff. *hist. natur.* tom. 12. *Emile* tom. 3.

Aussi c'est l'idée qui nous est donnée dans l'Écriture, où il est dit que Dieu conféra à l'homme l'empire sur les créatures. C'est là peut-être la seule raison, pour laquelle certains Écrivains cherchent à tourner cet empire en ridicule. V: *Gen. I.*

S'égayer aux dépens de ce Souverain prétendu condamné à lutter tous les jours contre les élémens qui lui font la guerre, qu'un rien est capable de détruire, qui ne peut commander à un seul flot, ni se faire obéir par le moindre vent, qui ne se peut défendre des bêtes féroces, qui est déchiré tous les jours & dévoré par ses propres sujets, &c. c'est s'égayer aux dépens du bon sens, & de la raison. L'homme ne domine point par la force; mais par l'intelligence & par l'industrie, qui le rend capable de faire servir les élémens à son usage, & de s'assujétir les bêtes mêmes les plus féroces. S'il ne peut pas toujours tout ce qu'il veut, c'est que sa puissance est bornée: il est un Roi qui relève d'un autre plus grand que lui.

Auf-

Aussi des sujets rebelles n'effacent point les titres de la Royauté. On verra à sa place l'origine de cette rebellion.

On ne peut pas nier que nos Philosophes en faisant raisonner les oïsons ne gardent le vraisemblable, en les faisant raisonner véritablement comme des oïsons. S'ils raisonnoient mieux, ou pour mieux dire, s'ils raisonnoient ils verroient manifestement dans ce qui arrive à tant de leurs semblables qu'on égorge tous les jours pour la mettre ensuite à la broche, quel est le but des services prétendus qu'on leur rend. Jamais les sauvages tombés entre les mains d'autres sauvages leurs ennemis, qui les mettent en graisse pour les sacrifier à leurs idoles, & les faire servir à leurs repas barbares, n'ont raisonné si sottement. Il est vrai que les sauvages tout sauvages qu'ils sont, ne raisonnent point comme les oïsons.

Remarquez que la preuve apportée par quelques beaux esprits modernes, pour montrer que la Lune est habitée par des hommes est précisément la même, sur laquelle on se fonde pour dire que notre monde a été fait pour l'homme. De ce qu'il se trouve dans la Lune, à ce qu'ils prétendent, tout ce qui la rend

propre à être habitée par des hommes, ils concluent qu'elle a été faite pour leur servir de demeure. Nos Philosophes ne se récrient point contre cette preuve, & pendant qu'ils la trouvent déraisonnable à l'égard de notre globe, ils la trouvent probable, évidente même dans la Lune. L'homme Roi de la Lune ne les effarouche point; ce qui les effarouche c'est l'homme Roi de la terre.

S'il n'y avoit point d'hommes sur la terre, l'ordre de l'univers n'en seroit pas moins admirable en lui même. L'Écriture nous apprend que Dieu s'y est plu avant même qu'il eût créé l'homme comme dans un ouvrage de sa sagesse. Dans cette supposition il y auroit de moins toutes les causes finales, qui se rapportent à l'homme; mais celles qui se rapportent au tout subsisteroient. Ainsi il est faux, que les causes finales ne subsistent que dans la supposition que le monde ait été créé pour l'homme.

Si l'on nous demandoit quelle seroit dans ce cas la fin que Dieu se seroit proposé en créant l'univers, on pourroit répondre que ce seroit, d'étaler sa  
 puis-



puissance & la sagesse aux yeux d'autres intelligences possibles, ou d'être lui même le spectateur de son ouvrage. Cette dernière réponse est apportée non seulement par Saint Augustin, & par Saint Thomas, dont nos Philosophes mépriseroient l'autorité; mais par Leibnitz, & d'autres grands Philosophes. Aussi c'est la même réponse qui est donnée par l'auteur de la *pluralité des mondes* au sujet de ces globes immenses, qui ne nous sont visibles qu'à l'aide du télescope, en quoi cet auteur semble abandonner la preuve sur laquelle il a établi son Roman. Huyg. *Plur. des mondes* C. 8. *Observ. Philosoph. sur la Philosoph. de Newton Entret. 1. 4. 5.*

( 10 ) *A magnitudine speciei, & creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri. Sap. 13. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Ad Rom. 1. Omnis namque domus fabricatur ab aliquo, qui autem omnia creavit, Deus est. 3. ad Hebr. 4.*

( 11 ) Volt. *Pens. div. part. 1. Bayle Contin. des pensées. tom. 3.*

Malgré le suffrage des plus grands Philosophes, je n'ai point pensé, dit un

de nos Philosophes prétendus, que parce que cette preuve porte le nom de preuve de l'existence de Dieu & que nombre de gens le lui donnent, elle en dût être plus sacrée, ni qu'elle dût être au dessus de l'examen & de la critique. Il faut bien qu'un homme qui s'y prend d'un ton si hardi, ait de grandes raisons. L'ordre de l'univers ne prouve, dit-il, rien autre chose, si ce n'est que l'univers est l'ouvrage de quelques autres êtres, il ne prouve nullement qu'il soit l'ouvrage de Dieu. Cet auteur nous accordera du moins que ces êtres sont des êtres intelligens, distincts de la matière, car s'ils ne l'étoient point, il seroient évidemment insuffisans pour rendre raison de l'ordre de l'univers. Que Dieu soit loué: l'ordre de l'univers prouve donc évidemment l'existence de quelque être intelligent, distinct de la matière: nous ne voulons rien de plus, quant à présent contre les Matérialistes. Que l'auteur ait un peu de patience, & on lui prouvera que le monde est l'ouvrage d'un seul être, & non de plusieurs êtres, que cet être intelligent infini, qu'il est Dieu. Mais en attendant nous lui mon-

tre-

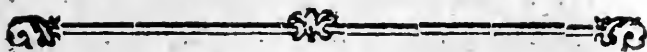
trerons que par son argument il s'enferme de lui même, & qu'il tombe dans la plus grande absurdité: Ou ces êtres intelligens distincts de la matiere, qui ont formé le monde, sont nécessaires, & indépendans, ou ils ne le sont pas. S'ils ne sont pas nécessaires & indépendans, ils supposent nécessairement un Dieu, du quel ils dépendent, & dont ils ont reçu l'existence: s'ils sont nécessaires & indépendans, ils sont Dieux eux mêmes, & l'auteur au lieu d'un Dieu qu'il rejette, est forcé d'admettre non seulement un Dieu, mais plusieurs Dieux. *Réflex. sur div. suj. part. 2. art. 2.* dans le tome 48. de la *Biblioth. raison.*

( 12 ) Chercher à éluder la force de cette preuve par des questions puérides & déplacées, comme fait l'auteur du système de la nature, c'est se moquer des lecteurs.

*En supposant, dit-il, qu'il soit impossible de concevoir l'univers sans un ouvrier, qui l'ait formé... où le placerons nous cet ouvrier? Est ce à nous, lui répond l'auteur des questions sur l'Encyclopédie, à lui trouver sa place? c'est à lui de nous donner la notre. Vous & moi nous sommes deux cirons, qui contemplons la machine de Marly. Il n'y a*

point de Machiniste, dit l'un, car nous ne l'avons jamais vu. Il y en a un, dit l'autre, car voilà un dessein immense exécuté. Tu ne peux deviner, dit le premier, où est ce prétendu Mécanicien: donc il n'existe pas. Il n'importe, dit le second, je ne suis qu'un ciron, il n'est pas dans ma nature de connoître parfaitement, & personnellement cet artiste; mais je crois raisonner juste, en pensant, qu'il y a un être intelligent, qui a fait la machine.





## CHAPITRE IV.

*Continuation du même Sujet.*



**P**rétendre avec l'auteur *du système de la nature*, que l'idée de l'ordre est une idée chimerique puisée dans nous mêmes & transportée en suite à l'univers, ou qu'elle n'est fondée que sur la supposition fautive, que tout est fait pour nous, en suite de la quelle nous donnons le nom d'ordre à ce qui nous est favorable, le nom de désordre à ce qui est opposé à notre bien être, & par conséquent qu'il n'y a point d'ordre réel dans l'univers, c'est aller non seulement contre l'évidence du fait, mais c'est avancer un amas de sottises, & de contradictions. (1)

1°. Cet auteur avoue que les révolutions *réglées & périodiques* des planètes sont celles qui ont fait naître dans notre esprit l'idée de l'ordre : ce n'est donc pas une idée chimerique qui n'a aucun objet réel hors de nous mêmes : des révolutions *réglées & périodiques* ce sont des révolutions, où il a de l'ordre.

2°. Il ne s'agit point de favoir comment nous acquerons l'idée de l'ordre, si nous la puisons dans nous mêmes, ou ailleurs : il s'agit de favoir si nous avons raison, ou tort de la transporter à l'univers & on soutient que nous avons raison. Nous sentons la diversité qu'il y a entre agir avec connoissance, & avec choix des moyens, pour arriver à un but déterminé, & agir sans dessein, & au hazard. Ainsi en voyant manifestement dans l'univers l'emploi des moyens les plus convenables pour obtenir une fin déterminée, nous sommes très fondés

à

à y transporter l'idée d'ordre d'intelligence, de dessein. Si l'on avoit tort de transporter cette idée à l'univers, on auroit également tort de transporter aux autres hommes l'idée d'intelligence que nous puisons dans nous mêmes. Nous ne les jugeons intelligents, que d'après certaines manières d'agir, que nous sentons par expérience être dans nous mêmes l'effet d'un principe intelligent. Aussi si cette idée est puisée dans nous mêmes, elle n'est point chimerique ; elle a un fondement réel. C'est dans nous mêmes que nous puisons les idées d'intelligence, d'action, qui ne sont point des idées chimeriques.

3°. En laissant à part que la supposition que tout soit fait pour l'homme n'est pas si déraisonnable, comme nous l'avons vû dans le Chapitre précédent, il est faux, que cet ordre ne nous paroisse excellent, que dans ce qui nous est favorable, & utile. Nous

ne reconnoissons pas moins d'industrie dans la structure du corps humain, parceque par la maniere dont ce corps est construit, il doit être sujet à souffrir, & il ne peut pas durer toujours : nous ne connoissons pas moins d'industrie dans la conformation des plantes, & des animaux nuisibles ; les phénomènes les plus effrayans, les plus funestes même ne nous frappent pas moins par le jeu par le quel ils sont opérés, quand nous parvenons à en découvrir la cause, que les autres merveilles de la nature.

Conclure qu'il n'y a point d'ordre ni de dessein dans l'univers, parce qu'il y a des êtres qui périssent continuellement, & que l'univers même sera détruit, c'est pousser le déraisonnement aussi loin que possible. Si un ouvrier étoit assez habile non seulement pour faire une montre ; mais pour y cacher à dessein un ressort, qui au bout d'un certain tems la réduiroit

en



en poudre, s'en suivroit-il que dans la construction de la montre il n'y a ni dessein ni industrie ? Tout ce qui s'en suivroit, feroit que l'horloger l'a formée pour ne durer qu'un tems déterminé. De quel droit prétendroit-on qu'une cause intelligente ne doit produire que des êtres indéstructibles & éternels ?

Aussi c'est une autre extravagance d'avancer qu'il ne peut y avoir de l'ordre dans un univers, où tout *est nécessaire*, tout découle nécessairement de l'essence des choses, & des *Loix générales*. Quand même tout seroit nécessaire dans la nature, ce qui est faux, en parlant d'une nécessité absolue & à la rigueur du terme, il en suivroit seulement qu'il a été nécessaire, que l'être intelligent qui a créé l'univers lui donnât ce même ordre merveilleux que nous y voyons : il ne s'en suivroit nullement qu'il n'y ait ni un dessein, ni un ordre réel.

Les

Les révolutions des planètes qui sont nécessaires d'une nécessité absolue selon nos Philosophes , & selon les autres d'une nécessité de conséquence, ne sont pas moins réglées & périodiques; donc la nécessité n'exclût point l'ordre. Il y a plus; cette nécessité même le suppose. Tout est nécessaire, disent-ils, parceque tout découle de l'essence des choses, & des Loix générales. Or où il y a des loix, il y a de l'ordre : des loix sans ordre sont une contradiction. Ainsi nos Philosophes sont forcés d'admettre l'ordre dans cela même, dont ils se servent comme de preuve pour le rejeter. (2)

Si (selon les Matérialistes il n'y a point d'ordre dans l'univers, parceque tout y est nécessaire, il n'y aura pour la même raison point de désordre. L'idée de l'un suppose l'idée de l'autre, & si la nécessité supposée n'empêche point qu'il y ait du désordre, elle n'empêchera pas non plus qu'il y ait

un ordre réel. Ce n'est donc que par une autre contradiction la plus manifeste que pour prouver que le monde n'est point l'ouvrage d'un être intelligent, ils étalent les désordres qui arrivent dans l'univers, les éruptions des volcans, les inondations des fleuves, les tremblemens de terre, les orages, les vents, les tempêtes, les maladies les pestes, la mort. Ainsi la réponse à cette objection, dont on parlera ailleurs, nous est fournie d'avance par eux mêmes. Tous ces désordres n'étant qu'une fuite des loix nécessaires de la nature, ne sont qu'apparens, & par conséquent il rentrent dans l'ordre & dans le plan général.

Les Matérialistes eux mêmes se servent de cette raison pour en disculper la nature, & pour étouffer nos plaintes. Plaisans Philosophes qui pendant qu'ils osent blasphémer contre Dieu, dans la supposition que le monde soit son ouvrage, ne nous permettent

pas

pas même de nous plaindre, dans la supposition qu'il ne soit que l'ouvrage du concours fortuit des atômes, dans la crainte sans doute de faire du tort à la matière brute.

Du moins, dira-t-on, si l'ordre de l'univers prouve que son auteur est un être intelligent, les désordres prouvent de même qu'il ne l'est point: l'on donc est quitte de part & d'autre pour les preuves. Réponse: l'ordre ne peut venir que de l'intelligence & les désordres peuvent avoir d'autres causes, comme par exemple la volonté du créateur: ainsi de l'ordre de l'univers on conclut que son auteur est nécessairement intelligent; on ne sauroit conclure le contraire du désordre. Ce que l'on tire de ces désordres contre la providence trouvera sa place dans un Chapitre à part. Cette intelligence du créateur doit même nous paroître d'autant plus admirable, que non seulement ces désordres particuliers n'ont jamais  
en-

encore pû altérer la marche constante de l'univers, mais au contraire ils servent à la maintenir. Savoir faire servir les êtres qui périssent à la conservation des autres, en tirer de nouveaux du sein même de la destruction, faire naître l'harmonie du tout de la discorde & de la guerre des élémens, ramener les désordres particuliers au plan général ; quelle intelligence ! quelle sagesse !

Pour ce qui est des monstres, ils ne sont, dit le même auteur du système de la nature, que des *combinaisons avec les quelles nos yeux ne sont point familiarisés* ; mais ces combinaisons n'en sont pas moins un suite des loix générales, qui doivent nécessairement les produire dans certaines circonstances déterminées : ainsi à proprement parler, dans leur production il n'y a point de violation de règles : ils appartiennent à l'ordre, & entrent dans le plan général. L'on n'en sauroit

roit donc rien conclure contre l'intelligence du créateur. Lorsqu'un corps qui se meut, en rencontrant un obstacle à droite change sa ligne de direction, en continuant son mouvement à gauche, il n'y a point de violation des loix du mouvement. Ces mêmes loix qui portent, que tout corps en mouvement doit se mouvoir en ligne droite s'il n'y a point d'obstacle, dans le cas qu'il y ait un obstacle le forcent à changer de direction. Aussi il y a des Philosophes qui prétendent qu'un système physique, où les monstruosités feroient impossibles, renverseroit l'état actuel de la nature, & les loix établies pour la productions des êtres, & la conservation des espèces, (3)

La raison pour la quelle on regarde ces combinaisons comme des monstres, c'est parceque l'on y voit une difformité, un écart du modèle tracé aux autres productions de la même espèce; on reconnoit donc dans ce mo-  
de.

déle un ordre & un deſſein. S'il n'y avoit pas un ordre, & un deſſein dans le modèle, comment en connoitrions-nous les écarts? Point de monſtres, où il n'y a point de figures déterminées & deſſinées ſur un modèle. Auſſi dans ces monſtres mêmes on voit toujours des traces ſenſibles de ce modèle de l'eſpèce. On peut les regarder comme des morceaux d'une architecture admirable qui ne ſont pas achevés, ou comme des morceaux d'ordres différens d'architecture combinés enſemble, qui ne ſuppoſent pas moins un architecte.

D'abord que l'on a dit que les monſtres ſont une ſuite des loix générales, demander pourquoi Dieu ne les empêche point, c'eſt demander pourquoi Dieu n'empêche point la nature d'agir ſelon les loix, qu'il a établies. Auſſi cette demande n'appartient pas à la queſtion préſente de l'ordre de l'univers. ( 4 )

L'auteur du *système de la nature* après avoir fait tous les efforts pour prouver qu'il n'y a point d'ordre, ni de désordre dans l'univers, qu'il n'y a point de but dans la nature, que la nature n'agit point à dessein: que les causes finales sont une chimère, reconnoit expressément les causes finales, & la force de l'argument qu'elles fournissent en faveur de l'existence de Dieu, en avouant que dans la supposition d'un Dieu unique, auteur de toutes choses, on ne peut se dispenser de lui attribuer une bonté, une sagesse, un pouvoir sans limites, d'après ses bienfaits d'après l'ordre que l'on croit voir régner dans le monde, d'après les effets merveilleux qu'il y opère. L'auteur convient donc qu'il y a un ordre dans l'univers, qu'on ne pourroit se dispenser d'attribuer cet ordre à l'intelligence, & à la sagesse de son auteur, dans la supposition que l'univers n'existe pas nécessairement. Or l'on ne voit pas



pas comment cet ordre s'évanouit dans la supposition contraire : s'il y a de l'ordre dans une supposition, il doit y en avoir également dans l'autre, car les différentes suppositions ne sauroient rien changer à la nature des choses. Toute la différence seroit, que dans la supposition qu'il n'y ait point de Dieu, on devroit attribuer cet ordre au hasard, ce qui est l'autre extravagance dont on va parler dans le Chapitre suivant, (5)



## NOTES.

( 1 ) *Systh. de la nat. part. 2. c. 4.*

( 2 ) On a dit qu'il est faux que tout soit nécessaire dans la nature en parlant à la rigueur du terme, parceque ce mot nécessaire est équivoque, & a besoin d'explication. Une chose est nécessaire à la rigueur du terme, lorsque son contraire renferme une contradiction. Cette nécessité ne dépend d'aucune supposition, & pour cela on l'appelle absolue. C'est dans ce sens qu'il est nécessaire que Dieu existe; mais ce n'est pas dans ce sens qu'il est nécessaire que la matiere existe, ou que le monde soit tel qu'il est. Il n'y auroit nulle contradiction dans ce que la matiere n'existât point, ou qu'il y eût un tout autre arrangement dans l'univers, d'autres propriétés des corps, d'autres loix du mouvement : ainsi la matiere, aussi bien que cet arrangement, ces propriétés, ces loix, n'existent que parceque Dieu l'a voulu. Il n'est donc pas nécessaire que la matiere existe, que les planètes tournent

nent autour du soleil, que les corps tendent vers un centre, que le feu brûle &c. hors que dans la supposition que Dieu ait créé la matière, qu'il ait donné cet arrangement aux planètes, ces propriétés aux corps, qu'il ait établi ces loix du mouvement &c. Or cette nécessité, ne découlant que de la libre volonté du créateur, n'est que conséquente, & n'ôte point la contingence des choses. Les matérialistes confondent ces deux sortes de nécessité pour tromper les lecteurs, & tous leurs argumens fondés sur cette équivoque ne sont que des sophismes. La nécessité dont ils parlent & qu'on leur accorde, n'est que *consé- quente*, & ils raisonnent comme si elle étoit *absolue*, ce qu'on leur nie, & qu'ils ne prouveront jamais. Comment prouveroient-ils qu'il y auroit de la contradiction, en ce qu'il y eût une planète de plus ou de moins, que le soleil tournât à l'entour de la terre, & non pas la terre à l'entour du soleil, qu'un corps montât au lieu de descendre &c.

Aussi ces mêmes Philosophes décelent leur mauvaise foi par leurs contradictions. L'auteur du *système de la nature* avoue

que les formes de la matiere sont *contingentes*, & après avoir avancé cent fois que *tout est nécessaire*, il enseigne, que *des soleils s'éteignent & s'encrouent*, *des planètes périssent*, & *se dispersent dans les plaines des airs*, *d'autres soleils s'allument*, *de nouvelles planètes se forment pour faire leurs révolutions*, & *pour décrire de nouvelles routes* : que la matiere par ses *combinaisons enfante des soleils*, qui vont se *placer au centre d'autant de systhèmes &c.* Les autres sottises que renferme ce galimatias ont été relevées par l'auteur des Observations sur ce livre autant méprisables qu'impies : nous nous contentons d'en avoir relevé la contradiction. *Systh. de la nat. part. I. c. 6. Observ. sur le livre c. 13.*

Pendant que ces Philosophes se tuent à nous persuader que *tout est nécessaire*, c'est quelque chose de plaisant d'en entendre d'autres qui bien loin d'admettre la moindre nécessité dans l'état présent des choses, prétendent qu'il n'y a pas même de la certitude, qu'il n'y a tout au plus que de la probabilité. Quoique jusqu'à présent nous ayons toujours vû qu'une pierre tombe d'abord qu'elle n'est pas soutenüe, qu'un globe en frap-

pant

pant contre un autre globe lui communique son mouvement &c. il n'y a, disent-ils, aucune raison d'où l'on puisse conclure qu'il arrivera toujours de même : nous ne savons si du pain semblable à celui qui nous nourrissoit autres fois nous nourrira encore aujourd'hui, si le soleil qui est tombé ce soir, se levera encore demain à l'ordinaire &c. Hum. *Oeuvr. Philosoph. tom. 2. Pens. Philosoph. De l'esprit. tom. 1. Diction. Philosoph. art. certinde.*

Ce qu'il y a encore de plus singulier c'est que l'auteur du *système de la nature* appuie lui même cette doctrine, en observant que l'expérience peut bien nous apprendre ce qui est, mais non pas ce qui a été, ni ce qui sera, ni ce qui peut être. C'est bien là vouloir porter la contradiction aussi loin que possible. *Systh. de la nat. part. 1. c. 6.*

Si tous ces Philosophes s'en tenoient à la notion des deux sortes de nécessité dont nous avons parlé, ils éviteroient tout cet embarras, & toutes ces contradictions. Il est vrai qu'alors ils ne pourroient plus se fonder sur la nécessité des choses pour prouver que le monde n'est pas l'ouvrage d'un être intelligent.

Mais en attendant qu'ils s'accordent ensemble, il nous sera permis de nous en tenir à cette notion reçue par tous les Philosophes de bon sens.

( 3 ) V. Stengel. *de Monstris*, Schott. *Physic. cur. tom. 1. part. 2. l. 5.* Bonnet-Contemplat. *de la nat. tom. 2.*

( 4 ) Il ne manque pas d'auteurs qui soupçonnent que les monstres, au moins ceux de l'espèce humaine, soient une suite de quelque trouble étranger postérieur à la création : d'autres prétendent que l'attention, & les soins de l'homme peuvent prévenir la plus part des monstruosité de son espèce. V. Derham *Theolog. Physiq. Des Essarts. Traité de l'educ. corp. des enfans.*

( 5 ) Si jamais cet auteur a entassé des contradictions les plus formelles, c'est sur le sujet présent des causes finales. *L'ordre & le désordre*, dit-il, part. I. c. 5. *n'existent point dans la nature : ibid. la vue des mouvemens périodiques & réglés qui se passent dans l'univers fit naître dans l'esprit de l'homme l'idée de l'ordre. ibid. en effet nous voyons des désordres dans ce monde.*

Part. 2. c. 6. la nature est effectivement depourvue de projets & d'intelligence. ibid. c. 5. nous ne pouvons douter que la nature ne soit très industrieuse : ibid. c. 3. la nature n'est point aveugle.

Part. 1. c. 5. part. 2. c. 6. Le tout ne peut avoir de but : part. 1. c. 4. la conservation du tout est le but commun vers le quel toutes les facultés des êtres semblent continuellement dirigées : ibid. la conservation est le but vers le quel nous la voyons (la nature) tendre sans cesse, qu'elle suit sans interruption, par la destruction & la reproduction de tous les êtres... forcés de subir ses loix, & de concourir au maintien du grand tout : part. 2. c. 5. La nature n'agit point au hasard.

Que le lecteur ne soit point surpris de ces contradictions. On ne sauroit les éviter toutes les fois que l'on veut renverser les idées naturelles, en allant contre les notions primitives & communes à tous les hommes. Le Philosophe ne sauroit être toujours sur ses gardes, pour empêcher que l'homme ne parle, & lorsque l'homme parle, il doit être en contradiction avec le Philosophe. L'idée, & la notion de l'ordre sont

de ce nombre : on a beau chercher à les supprimer, ou à les confondre, elles s'échappent malgré nous, & l'on ne sauroit s'exprimer que d'après elles. On a vu à la fin de ce Chapitre que l'auteur est forcé de supposer l'ordre, lors même qu'il le nie,







## CHAPITRE V.

*Du Hasard.*

Un ordre qui est l'effet du hasard est quelque chose de si répugnant, que les Matérialistes modernes n'osent pas le dire ouvertement, comme faisoient les Epicuriens qui en cela du moins étoient de bonne foi. S'ils étoient trompés, ils ne cherchoient point à tromper les autres; il avouoient sans détour que le monde a été formé par le concours fortuit des atômes; mais les Matérialistes modernes s'en defendent: ils prétendent, qu'on les calomnie, en les accusant d'attribuer quelque chose au hasard, & pour cela ils tâchent d'en confondre l'idée, & la notion.

Le hafard est *une cause aveugle, & fans connoissance*. C'est l'idée qu'en ont eû tous les Philosophes, qu'en ont tous les hommes: on dit que quelque chose est arrivée par hafard, toutes les fois qu'elle est arrivée, sans que l'on en ait eû le dessein, ni choisi les moyens. Aussi tout homme qui attribue quelque chose au hafard l'attribue à une cause aveugle, & fans connoissance. Or une cause aveugle & fans connoissance n'est pas moins une cause: donc le hafard n'est pas rien comme ces Philosophes le prétendent, ni un mot vuide de sens. Ainsi dire que tout a sa cause, c'est dire ce que tout le monde fait, & que personne ne nie, ce n'est pas exclure le hafard, tandis que cette cause est supposée être aveugle & fans connoissance.

Aussi il est faux que par hafard l'on n'entende qu'une cause que nous ne connoissons pas, & par conséquent que ce mot ne marque que l'ignorance

ce de ceux qui le prononcent. Nous ne connoissons pas la cause de la gravité, de l'attraction &c. & cependant nous ne disons pas que ces effets viennent du hasard.

On n'exclut point le hasard, en disant que cette cause est nécessaire. Le hasard est l'opposé de *l'intelligence*, & non pas de *la nécessité*. Ce n'est donc qu'un sophisme ridicule de dire que les phénomènes de la nature n'arrivent point au hasard, parce qu'ils arrivent nécessairement, qu'ils ne viennent pas d'une cause aveugle, parcequ'ils viennent d'une cause nécessaire. C'est dans cela que consiste la répugnance d'un système, dans le quel on suppose qu'un effet *ordonné*, c'est-à-dire un effet dont l'idée renferme celle *d'intelligence*, est l'effet d'une cause aveugle qui l'exclut. Dire que l'univers peut être une production du hasard, c'est autant que dire qu'un poëme, tel que l'Iliade d'Homère peut être formé par des

caractères d'imprimerie jettés au hasard, ou que l'on peut faire un discours avec les pieds. (2)

C'est en vain que l'on cherche à trouver la cause de l'arrangement actuel de l'univers dans des infinités de coups répétés de toute l'éternité, & que l'on s'enveloppe dans le jargon obscur *de chances, d'analyses des sorts de probabilités infinies, de compensations par des compensations, de tentatives de millions de milliards de millions de fois réitérées*, pour en imposer aux ignorans. En laissant à part qu'une durée infinie actuellement écoulée renferme une contradiction ; si dans tous ces coups répétés de toute éternité il n'y a point d'intelligence, il n'en résultera jamais un effet qui suppose de l'intelligence : le contraire seroit une contradiction. (3)

Dire que la combinaison d'où résulte l'ordre présent de l'univers est dans le nombre des combinaisons possibles,

bles; ce n'est pas ôter la répugnance qu'il y a; qu'elle soit produite par une cause aveugle, ou par le hasard. Cette combinaison est possible sans doute: si elle ne l'étoit point, nulle cause quoiqu'intelligente n'auroit jamais pû la produire; mais il faut distinguer deux sortes de possibilités. L'une est *intrinsèque*, & résulte de ce qu'il n'y a point de contradiction qu'une chose existe; mais cela ne suffit point pour qu'elle existe; il lui faut de plus la possibilité *extrinsèque*, c'est-à-dire qu'il y ait une cause qui lui donne l'existence dont elle est capable par la possibilité intrinsèque. Or si tout effet irrégulier & désordonné peut être l'effet d'une cause aveugle & sans connoissance, il n'en est pas de même d'un effet régulier & ordonné. Tout effet de cette nature ne sauroit être produit que par une cause intelligente, & par conséquent sans un principe intelligent il lui manque la possibilité extrinsèque,

sans

sans la quelle la possibilité intrinseque ne lui sert à rien pour le faire exister. Il ne répugne pas qu'il existe : il repugne qu'il existe par l'action d'une cause non intelligente. Ce n'est donc qu'en pure perte que nos Philosophes s'épuisent en calculs, pour montrer que la combinaison actuelle de l'univers n'a pas contre elle plus de combinaisons diverses possibles, que toute autre combinaison irréguliere, & défordonnée, que l'on accorde pouvoir être l'effet du hasard. La répugnance ne vient point du nombre plus ou moins grand des combinaisons diverses possibles; mais elle est fondée sur la nature de toute combinaison réguliere, qui renfermant un choix, un dessein, ne peut être l'effet d'une cause non intelligente.

Après cela il ne s'agit pas seulement de rendre raison de l'ordre présent de l'univers, il faut de plus rendre raison de la durée constante de ce  
mé.

même ordre. C'est ici que paroît plus que jamais l'insuffisance du hasard. Il y a plus ; le hasard même s'oppose à cette durée. Une combinaison à peine éclosse devroit disparoitre à l'instant pour céder sa place à une autre, & ce même mouvement perpétuel & fortuit des atômes qui l'auroit produite, devroit la détruire le moment d'après : ainsi après avoir réuissi avec toutes ces infinités d'infinités de tentatives à fabriquer un monde, on auroit à la fin perdu tous les frais,

En accordant même à l'auteur du *système de la nature* que la nature par les combinaisons diverses qui se font chaque instant, est peut-être occupée à produire des êtres nouveaux à l'insçu de ses observateurs, & rassemble dans son laboratoire immense les éléments propres à faire éclore des générations qui n'auront rien de commun avec celles d'apréésent, que d'autres soleils s'allument &c. ce que personne ne

croira, il y a déjà six mille ans que cette occupation de la nature n'a encore abouti à rien, que rien de nouveau n'est encore sorti de ce laboratoire, & que le monde continue d'être tel qu'il a été.

Dire que l'ordre présent de l'univers dure, parceque les atômes se sont enfin placés selon les règles de l'équilibre, par les loix du quel cet ordre doit nécessairement subsister, c'est avancer une contradiction. Point de règles, ni de loix, où il n'y a point d'intelligence, qui les ait établies. Après cela comment l'auteur, qu'on vient de citer, accordera-t-il cette nécessité que les choses demeurent comme elles sont avec cette occupation continuelle de la nature à produire des êtres nouveaux, à faire éclore des générations qui n'auront rien de commun avec celles d'à présent &c.

On laisse à part, que dans la supposition de ces infinités d'infinités, de  
ten-



tentatives per les quelles le hafard fe feroit effayé, pendant une éternité, à conftruire le monde préfent, il auroit dû y avoir pendant une infinité de fiècles de nèfs fans vilage, des yeux fans tête, des êtres moitié pierre, moitié animaux &c. Ce font là des chofes qu'on ne fauroit s'imaginer que dans le délire de la fièvre.

S'arrêter à répondre à l'objection puérile tirée des plantes formées de givre par la fumée, & par les vapeurs figés fur les vitres des fenêtres, des figures régulières de plantes, de payfages, d'animaux, de maifons &c que l'on trouve deflinées fur des pierres, & des cailloux, ce feroit fuppofer des lecteurs trop peu inftruits. On fait que toute exhalaifon fe partage en rameaux multipliés en raifon directe de leur diftance du foyer, ce qui lui donneroit la figure d'un arbre, fi elle étoit fubfiftante; & vilible dans toutes les parties, & par conféquent ces plantes ne

font qu'une suite des propriétés de la matière, & des loix générales du mouvement. Aussi aucune de ces figures que l'on regarde comme des jeux de la nature, ne s'étend au de là de la superficie, ou de la représentation du dehors des choses, il n'y en a même aucune sans défaut, & qui ne représente que très imparfaitement des êtres réels, Notre imagination a en cela beaucoup de part : de cent personnes qui prennent plaisir à examiner ces jeux de la nature, celui qui y découvre plus de beautés, & de perfections, est toujours le possesseur. Parceque dans des amas de lignes fortuites on voit des ressemblances avec des plans de villes, avec des maisons &c. dira-t-on que le hasard a bâti les villes &c. Aussi la plus part de ces figures sont l'ouvrage de quelque moule, qui a imprimé ses traits, & exercé l'activité de ses sels sur une matière d'abord molle;

&amp;

& durcie ensuite par l'air, les eaux, le soleil, ou les feux souterrains. (4)

---

## NOTES.

(1) Selon Cicéron. *L. 2. de Divin.* rien n'est si contraire à l'intelligence que la fortune, ou le hasard. Dans le style de cet orateur agir *témérairement, au hasard, sans dessein, sans intention, sans réflexion c'est la même chose.* *Id. de Offic. l. 1.*

*Plutarque. de fato. Desinitur fortuna causa per accidens eorum quae sine proposito in iis fiunt quae consilio aguntur.*

Selon l'idée de tous les hommes les jeux de hasard sont ceux où l'adresse n'entre pour rien, & ne peut diriger les événemens. On dit qu'un voyageur est arrivé par hasard à son gîte, lorsqu'il y est parvenu sans connoître le chemin : s'il l'a connu on ne dira plus qu'il y est arrivé par hasard.

L'auteur du *système de la nature* qui ne pouvoit pas s'empêcher de parler quelque fois comme parlent tous les

hommes dit lui même que *sans raison nous ne sommes que des aveugles qui se conduisent au hasard.* *Systh. Ec. part. 2. c. 10.*

La contradiction dans la quelle il tombe à ce sujet est remarquable. *Seroit-on, dit-il, bien étonné, s'il y avoit dans un cornet cent mille dés, d'en voir sortir cent mille six de suite? Oui sans doute, dira-t-on, mais si ces dés étoient tous pipés, on cesseroit d'en être surpris. Eh bien! Les molécules de la matière peuvent être comparées à des dés pipés.* Plaisant Philosophe qui apporte pour exemple de coups fortuits des coups amenés par le moyen de dés pipés, c'est-à-dire de dés construits à dessein pour amener toujours rasle de six. *Syst. de la nat. part. 2. c. 10. not. 40.*

Cet auteur répète la même contradiction, lorsque pour éviter l'absurdité qu'il y a de son aveu même à prétendre que l'Iliade a pû être formée par des lettres jetées au hasard il dit que pour produire le poëme de l'Iliade il falloit une tête *organisée*, comme celle d'Homère, qu'un *cerveau modifié d'une certaine manière*, est la seule *matrice* dans la quelle un poëme peut être concû & développé. Or qu'est ce qu'une tête

organisée, un cerveau modifié d'une certaine manière, qui le rend propre à être la matrice, où un poëme peut être conçu & développé qu'un ouvrage où il y a de l'intelligence & du dessein? Ces têtes des Poëtes organisées, ces cerveaux modifiés d'une certaine manière valent bien les dés pipés *Systh. de la nat. part. 2. C. 5.*

(3) La production d'un poëme, tel que l'*Enéide* par des jets fortuits des caractères d'imprimerie, qui a paru si absurde même à l'auteur du *système de la nature*, qu'il n'a osé la soutenir, qu'à l'aide des dés pipés ou des têtes organisées, n'a pas paru telle à l'auteur des *Vues Philosophiques*: qui a même entrepris d'en démontrer la possibilité dans les règles, par des calculs. On ne sauroit avancer avec plus de suffisance une plus grande pauvreté.

Deux caractères d'imprimerie *A. R.* ne peuvent, dit-il, se combiner que de ces deux facons *A. R. R. A.* donc je puis parier sans désavantage un contre un, que jetés au hasard ils donneront la syllabe *A. R.* qui est la première de l'*Enéide*. Si je veux même procurer une très grande probabilité d'obtenir cette syllabe *A. R.* je n'ai qu'à demander

que la tentative soit répétée un million de fois. Je pourrai gager que le hasard me donnera pour le moins une fois la syllabe *A R*, car s'il n'est pas absolument impossible, ce seroit grande merveille que la syllabe *R A* revienne un million de fois tout de suite. D'abord c'est bien mal débiter pour une démonstration. Il ne s'agit encore que de la première syllabe de l'Enéide, & l'auteur avoue qu'il n'est pas absolument impossible qu'elle manquât un million de fois tout de suite. La belle démonstration d'une chose dont on avoue que le contraire est possible!

Prenons maintenant, poursuit-il, les quatre premières lettres, qui forment le mot *ARMA*. Elles ont vingt quatre combinaisons différentes: il y a donc vingt quatre à parier contre un, que je n'obtiendrai pas la combinaison *ARMA*; mais en vingt trois reprises le pari devient égal & si on m'accorde un million de fois vingt trois reprises, je puis obtenir du hasard du moins une fois la combinaison *ARMA*.

Prenons ensuite les douze *ARMA VIRUMQUE*: elles peuvent se combiner de cent vingt millions de manières différentes. Il y a donc à parier cent vingt millions contre un, que le hasard ne fera point sortir

dans

dans l'ordre *ARMA VIRUMQUE*, mais en cent vingt millions de réprises l'égalité du pari revient, & dans un million de fois cent vingt millions de réprises je parie d'obtenir ce qui paroïssoit d'abord chimerique.

S'il s'agit après cela du vers entier, s'il s'agit de même de tout le poëme, la probabilité que le hasard ne la fera point sortir est immense: mais enfin c'est un nombre fini. Si l'on fait cent mille millions de millions de fois la tentative, le prodige ne seroit point que le hasard rencontrât l'*Enéide*: il seroit qu'il ne la rencontrât pas. Si donc il y avoit une infinité de caractères d'imprimerie, jetés de toute éternité, il y auroit une probabilité infinie, c'est-à-dire une certitude entière, que le hasard en auroit fait sortir l'*Enéide*. On doute avec raison que le hasard rencontre assez juste, pour faire un seul vers, s'il s'agit d'un seul coup; mais s'il s'agit d'une infinité de coups, on a tort, & on vous parle d'une infinité, & même d'une infinité d'infinités de coups, qui se répètent depuis toute l'éternité dans l'immensité. *Prémontv. Vues Philos. tom. 2.*

Après tous ces calculs qu'on est encore loin du compte! Si ces caractères d'imprimerie sont gravés sur des cubes, il faut supposer qu'ils soient imprimés

sur les six faces de chaque cube; autrement au lieu de la lettre, ils pourroient présenter un des cinq côtés blancs, ce qui augmenteroit incroyablement le nombre des combinaisons.

Que seroit-ce, si ces caracteres étoient gravés sur des corps irréguliers qui au lieu de cinq, pussent présenter huit, ou trente un côtes blancs? C'est encore un autre calcul qu'il faut ajouter au précédent: après cela chaque lettre peut tomber renversée de haut en bas, ou de bas en haut, couchée de droite à gauche, ou de gauche à droite: autres combinaisons à calculer. Aussi ces infinités n'y suppléent point: elles ne sont que verbiage, ou elles renferment une absurdité.

Il faut après cela supposer non seulement que ces caracteres soient gravés sur toutes les six faces des cubes, qu'ils tombent sans être renversés de bas en haut, ni être couchés de droite à gauche; mais qu'ils se rassemblent dans un espace déterminé; car s'ils étoient jetés par un coup de vent dans une campagne à perte de vue, loin de les trouver arrangés, on n'en trouveroit pas un demi-quart, qu'ils reçoivent tous à

peu



peu près une quantité égale de mouvement, pour n'être pas emportés à une lieue les uns des autres : qu'ils se rangent tous en ligne droite & horizontale, au lieu de se ranger en triangle, en cercle, en carré. qu'ils tombent sur une superficie plate, pour pouvoir garder leur place. Une démonstration qui a besoin de tant de suppositions ne paroît pas être des plus convaincantes.

L'auteur tâche de remédier à ces inconveniens, auxquels il sent très bien que le hasard ne seroit pas capable de pourvoir, en renfermant tous les caractères dans une boîte, & en les faisant sortir par une fente, qui n'en peut admettre qu'un seul à la fois ; & les laisse tomber doucement l'un après l'autre dans la position qui lui convient ; mais cela n'est pas démontrer que des caractères d'imprimerie jetés au hasard peuvent former le poëme de l'*Enéide* ; c'est ce jouer du lecteur. Des caractères enfermés dans une boîte, qui en sortent par une fente, qu'on y a ménagé à dessein, sont-ce des caractères jetés au hasard ? Le hasard a donc besoin d'une boîte avec une fente. Aussi l'on demandera à l'auteur qui est-ce qui les

a enfermés dans la boîte, qui est ce qui a construit la boîte même, & y a menagé une fente si á propos? Seroit-ce donc aussi le hasard? Cette boîte & cette fente ressemblent fort à la tête organisée & aux des pipés de l'auteur du système de la nature. On demandera après cela, on auroit dû même le demander avant tout, qui est-ce qui a formé les lettres, ou les caracteres, qui étant des signes destinés à peindre des idées, selon la définition de l'auteur même du système de la nature, supposent manifestement une intelligence, un dessein, & ont toujours été regardés comme un des chefs d'oeuvre de l'esprit humain? Ce sera le même hasard sans doute.

Si l'auteur s'étoit fait cette demande à lui même avant d'entreprendre sa démonstration prétendue, il se seroit épargné la peine de dire bien des sottises & des absurdités. Il paroît cependant qu'il se l'est faite, puisqu'il confesse que ce n'est là qu'une supposition gratuite qui n'a pas de réalité. Pour ne donner qu'une démonstration fondée sur une supposition gratuite, il valoit bien la peine de se donner la torture par tant de calculs.

Mais

Mais a quoi tient-il, dit-il encore, que cette supposition ne soit réelle? Réponse: à l'impossibilité, & à la repugnance qu'il y a, qu'un tout où il y a un dessein, un choix, une disposition régulière, & industrieuse, soit l'effet d'une cause aveugle & sans connoissance.

(4) *Ita ne vero quidquam potest casu esse factum, quod omnes habet in se numeros veritatis? . . . Aspersa temere pigmenta in sabula oris lineamenta efficere possunt. Num etiam Veneris Coae pulchritudinem effici posse aspersione fortuita putas? Sus rostro si huius A litteram impresserit, num propterea suspicari poteris Andromachum Ennii ab eo posse describi? Fingebat Carneades in Chiorum lapidicinis, saxo diffisso, caput extitisse Panisci: credo aliquam non dissimilem figuram, sed certe non talem, ut eam factam a Scopis diceres. Sic enim se profecto res habet, ut nunquam perfecte veritatem casus imitemur, Cic. de Divin. lib. I, V. Kircher, Mund, subterranean, part, 2.*





## CHAPITRE VI.

*De l'Ame, & de sa Spiritualité.*



C'est par la conscience, c'est-à-dire, par une connoissance intime & expérimentale, que nous avons de ses opérations, que nous sommes assurés que nous avons une ame, c'est-à-dire qu'il y a en nous un principe qui sent, qui pense, qui veut &c. Si nous ne le voions ni ne le touchons point, nous ne voions, ni ne touchons pas non plus la matiere en elle même; nous n'en connoissons que les effets: la conscience, que nous avons de l'existence de notre ame, & d'une bien plus grande certitude. On ne sauroit en douter sans que ce doute même déposât-en sa faveur, ce doute étant une  
 peu-

pensée. C'est ce qui a fait dire à Descartes, à Loke, & à d'autres Philosophes que nous sommes bien plus certains de l'existence de l'ame, que de celle des corps. (1.)

Ce principe n'existe point de lui même, mais il est évidemment contingent. Ses pensées, & toutes les autres modifications sont variables, & successives; nous sentons les bornes de son activité: il a donc une cause de son existence. Or non seulement cette cause est nécessairement un être existant de lui même, car autrement on tomberoit dans le progrès à l'infini; mais de plus un être distinct de la matiere. Ainsi en accordant même que la matiere soit improduite, on auroit dans notre ame une preuve invincible de l'existence de Dieu: l'homme n'a pas besoin de sortir de lui même, pour être assuré de cette vérité.

On a dit que la cause, dont notre ame tient son existence doit être né-

ces-

cessairement un être distinct de la matière, parceque l'ame elle même n'est pas matière. Penser, vouloir, sentir même est agir : or toute matière est inerte. C'est l'idée qu'en ont tous les hommes. Nous en avons parlé dans le Chapitre II.

A la faculté de penser, de vouloir &c. ajoutez le pouvoir, qu'a l'ame de mouvoir la matière, en remuant son corps, pouvoir dont tout le monde demeurera toujours persuadé, d'une persuasion intime, malgré toutes les subtilités des Philosophes. (2)

Nier que penser, vouloir, sentir, soit agir, c'est aller contre le sens intime. Si cela étoit, dit ce même Locke, que Voltaire, & d'autres Ecrivains ont voulu faire passer pour un grand fauteur du matérialisme, nous n'aurions pas même l'idée d'*action*, car où l'aurions-nous puisé? Leibnitz nous dit la même chose. (3)

On

On a dit que sentir même est agir, car la sensation ne renferme pas seulement le changement que les objets extérieurs causent dans l'ame, par le moyen des sens, ou la perception de ces mêmes objets; mais la conscience de ce même changement, ou de cette perception. Or toute connoissance importe une action.

Il ne sert donc à rien aux matérialistes de prétendre, après Loke, que toutes nos idées viennent des sens, que toutes les opérations de l'ame se réduisent à des sensations, que toutes les facultés ont pour base le sentiment, pour en conclure que l'ame dans toutes ces opérations est purement passive, & que par conséquent elle n'est rien autre chose que matiere. Loke, & tant d'autres Philosophes respectables, qui ont été avec lui de la même opinion que les idées viennent des sens; n'en ont pas tiré cette conséquence.

L'auteur du systhême de la nature leur

en fait mauvais gré & il en infère qu' en matiere de Religion les plus grands hommes ne font souvent que des enfans. Mais ces Philosophes raifonnoient juſte, & n' abuſoient point des termes pour en impoſer aux lecteurs.

(4)

Cet abus des termes eſt évident dans le raifonnement que font les matérialiſtes pour prouver que l' ame eſt purement paſſive dans les ſenſations. Ils entendent par *ſenſation* non pas l' impreſſion que les objets ſenſibles font ſur l' ame par le moyen des ſens, conjointement à la conſcience de cette même perception, comme tout le monde l' entend; mais ils n' entendent que cette impreſſion toute ſeule, ou des ſimples ébranlemens du cerveau. Tout le livre de *l' Eprit* qu' on a tant admiré n' eſt bâti que ſur cette équivoque.

Auſſi il eſt faux que toutes les idées viennent des ſens & que Locke ait

ait



ait été de ce sentiment. Ce Philosophe en indique une autre source, qui est la réflexion. C'est de cette source que viennent les idées d'unité, de nombre, de bien, de mal, de dépendance, de nécessité, d'action, de substance, de mode &c. Toutes ces idées, & d'autres semblables, ne sont tout au plus que postérieures, & conséquentes à celles, qui nous viennent des sens. Ce n'est que dans ce sens qu'on peut dire qu'elles se réduisent à la sensation & qu'elles ont pour base le sentiment; mais ce qui vient après, n'est pas toujours l'effet de ce qui précède. D'ailleurs les sens ne sauroient nous donner d'autre idée que celle de figure, de couleur, de son &c. Personne avant l'auteur du livre de *l'Esprit* ne s'étoit encore avisé de réduire à l'aide de trois tableaux le jugement exprimé par cette proposition, *la justice, qui par la mort d'un seul prévient la mort de cinquante hommes, est dans*

*un Roi , préférable à la bonté , à de simples sensations.* On ne peut pas nier que l'invention ne soit singulière: la folie de l'auteur ne l'est pas moins.

(5)

En accordant même que l'ame ne soit que passive dans les sensations il ne s'en suit point qu'elle le soit de même dans ses autres opérations. Réfléchir ce n'est pas être simplement passif; mais c'est agir. Ajoutez l'exercice du pouvoir qu'a l'ame de se rappeler ses idées, de les combiner, de les comparer ensemble, de juger de leur conformité, de leurs rapports, & sur tout celui de la volonté. On défie tous les Philosophes de trouver quelque chose qui exprime plus une action, que vouloir.

Les matérialistes sentent eux mêmes le besoin d'un principe actif, pour expliquer toutes ces différentes opérations, & pour cela ils accordent à la matiere organisée en cerveau le pouvoir

voir de *se modifier elle même, de se donner des mouvements, de se replier sur elle même.* Le cerveau, dit l'auteur du *système de la nature*, est une *harpe qui se pince elle même.* Si cela est contredire ce qu'il enseigne ailleurs, que tout mouvement est *acquis*, qu'il ne peut y avoir dans la nature des mouvements spontanés, n'importe. Il s'y trouve forcé: c'est le malheur du système. Aussi cette idée d'une harpe qui se *pince d'elle même*, est quelque chose de bien singulier, & de bien philosophique. (6.)

En laissant à part ce qui regarde l'inertie de la matiere, & n'en considérant que l'étendue, la nature même des opérations de notre ame, montre qu'elles ne peuvent nullement convenir à la matiere. Penser, juger, vouloir &c. sont des opérations tout-à-fait simples, & indivisibles: jamais homme, hors du délire, n'a osé dire *la moitié, ou le quart de ma pensée, un*

*morceau, ou une fraction de volonté, une aune, ou un pouce de mon jugement.* Or tout être composé de parties, & étendu ne peut être le principe de ces opérations; car comme chaque partie concoureroit pour sa part à l'effet total, cet effet total ne seroit qu'un résultat d'autant d'effets partiels qu'il y a de parties, & par conséquent divisible. Aussi pour la même raison un tel être ne peut pas en être le sujet.

Le mouvement, qui est reçu dans un corps qui se meut, est divisible en autant de parties qu'il y en a dans le corps qui est en mouvement. Si une boule qui est en mouvement venoit se briser tout d'un coup, chaque partie dont elle est composée continueroit de se mouvoir avec la partie du mouvement, qui lui est échû. Peut-on imaginer rien de semblable pour la pensée?

On à dit que jamais homme, s'il n'étoit en délire, n'a osé dire *la moitié,*

tié, le quart d'une pensée, cet homme s'est cependant trouvé: il y en a eû même plus d'un qui ont entrepris de disséquer la pensée pour prouver qu'elle est divisible. Ces hommes sont Collins, Voltaire, l'Auteur du *système de la nature*; il reste seulement à savoir s'ils n'étoient point en délire.

Supposons, dit l'auteur du *système de la nature*, qu'une pêche se présente à moi; mes yeux y apperçoivent d'abord la couleur, & la rondeur; en y portant la main j'y découvre mollesse, fraîcheur, pesanteur, si j'approche ce fruit à l'odorat, j'en éprouve l'odeur &c. en combinant ensemble toutes ces perceptions j'ai l'idée d'un tout que je nomme pêche. Voilà une pensée décomposée, disséquée, anatomisée. On demande seulement à l'anatomiste si quand j'aperçois d'abord la seule couleur de la pêche, ce n'est pas déjà une pensée, & si quand je m'occu-

pe successivement des ses autres qualités, ce ne font pas d'autres pensées. C'est bien se moquer des lecteurs que de faire de pareils argumens. (7)

Il est vrai que je puis sentir au même instant toutes ces qualités & avoir toutes ces pensées diverses; mais cela même prouve évidemment que leur principe est indivisible, & inétendu; car ce même *moi* qui aperçoit la couleur, & la rondeur, est celui qui sent la mollesse, & la fraîcheur &c. Si ce principe étoit composé de parties, la partie *A*, par exemple, qui aperçoit la couleur, n'étant pas la partie *B*, qui sent la fraîcheur, l'on ne pourroit pas dire *j'apperçois la couleur & je sens la fraîcheur &c.* le *moi* ne subsisteroit plus. Ce *moi* est de l'avis même de Bayle, une objection invincible contre la matérialité de l'ame, & une démonstration de sa spiritualité, aussi assurée que celles de Géométrie. (8)

Si un Théologien, pour prouver qu'une pensée peut être divisée en parties, eût dit par malheur: *un homme vous demande que feriez vous, si vous étiez le maître? Voilà deux idées qui vous se présentent l'une après l'autre: conduite à tenir, supposition que vous êtes le maître. Vous répondrez nous, que vous feriez du bien, & même à ceux qui vous ont offensé. Voilà encore deux idées, dont l'une est indépendante de l'autre: faire du bien, & en faire à ses ennemis. On a donc réellement des moitiés, des quarts de pensées: si un Théologien, dis-je, eût fait cet argument, quel sujet n'auroit-il pas donné à Voltaire de déployer son talent pour le ridicule? Cependant, qui le croiroit? C'est Voltaire lui même qui l'a fait. (9)*

Faudra-t-il renvoyer tous ces Philosophes à l'école, pour y apprendre que lors qu'on dit que l'ame a le pouvoir de composer ses pensées, on

n'entend rien autre chose, si ce n'est que l'ame a le pouvoir de combiner ensemble plusieurs idées, qui ne cessent point pour cela d'être physiquement des idées distinctes, & ne font une pensée que dans notre façon de les considérer, ou comme l'on dit *dans le sens logique*. C'est dans ce même sens que toutes les fois que nous apercevons plusieurs choses ensemble dans le même objet, soit par une seule & même action, soit par autant de pensées distinctes que nous en avons en même tems, on nomme cela une *idée composée* par opposition aux idées qu'on nomme *simples*, parcequ'elles n'expriment leur objet que sous un seul concept, comme les idées d'unité, d'action de vérité, de bien, de mal &c. & toutes les idées abstraites & universelles. Ainsi nos Philosophes jusqu'à présent n'ont disséqué que des êtres logiques, au lieu de pensées. Cette mé-

pri-



prise ne fait pas trop d'honneur à leur faveur.

Collins ne se méprend pas moins dans son opération. Il prétend démontrer que toute pensée est divisible, parce qu'elle a un commencement, une durée, une fin, en quoi il a été suivi par les mêmes auteurs que l'on vient de citer. *Je crois, dit Voltaire, la chose démontrée malgré toutes les écoles. Elle (la pensée) n'est pas divisible par des instrumens mécaniques; (cette remarque étoit bien nécessaire) mais elle est réellement divisée par le tems. Philosophes mal adroits, prenez garde que vos opérations portent à faux: ce que vous divisez c'est la durée, & non pas la pensée. Personne n'a jamais nié que la pensée ait un commencement, une durée, une fin, comme tous les modes successifs; mais elle est toujours simple, & indivisible. C'est elle qu'il falloit diviser, & non pas les tems. ( 10 )*

C'est

C'est un autre argument bien singulier que celui du même auteur tiré de la gravitation de la matière, de la végétation des plantes, de la vie, & des l'instinct des bêtes, pour anéantir la preuve de la spiritualité de l'ame, tirée de l'indivisibilité de la pensée. *La matière, dit-il, à nous d'ailleurs inconnue, possède des qualités qui ne sont pas matérielles, qui ne sont pas divisibles: elle a la gravitation vers un centre . . . Vous ne pouvez pas plus couper en deux la végétation d'une rose, la vie d'un cheval, l'instinct d'un chien que vous ne pouvez couper en deux une sensation, une affirmation, une négation. Votre bel argument tiré de l'indivisibilité de la pensée ne prouve donc rien du tout. (II)*

D'abord la végétation d'une plante n'est autre chose que son accroissement, occasionné par la dilatation des fibres, la circulation de la sève, l'arrivée des sucs, des sels, & des autres  
par-

parties de matiere qui augmentent , & agrandissent cette plante : or tout cela, est très divisible & très matériel. La gravitation n'est qu'un mode du mouvement qui est aussi matériel & divisible que le mouvement même. Pour ce qui est de la vie , & de l'instinct des bêtes , il n'est aucun point dans toute la Philosophie sur le quel on soit moins assuré. Les uns en font des purs automates , & alors tout y est divisible : les autres leur donnent pour ame un être spirituel qui finit avec le corps , & alors l'objection tirée de son indivisibilité n'a plus de force. Notre auteur traite de bêtes ceux qui donnent aux brutes des ames matérielles , de plus bêtes encore ceux qui ont avancé que ces ames n'étoient ni corps ni esprit ; il regarde de même oeil ceux qui leur donnent des ames spirituelles , & ceux qui en font des machines privées de connoissance , & de sentiment , il raille de tous les sentimens , & n'en établit

au.

aucun ; la chose reste donc absolument inconnue. Or la belle maniere d'argumenter, que de s'appuyer sur deux principes, dont l'un est démontré évidemment faux, l'autre est absolument inexplicable, & de les opposer à ce que nous connoissons tous par la raison, & par le sentiment intérieur. (12)

C'est donc d'un côté sur la connoissance que nous avons des opérations de l'ame & d'autre côté sur la connoissance que nous avons de la matiere comme d'une substance divisible, & étendue, qu'est fondée l'opinion de la spiritualité de l'ame & non pas sur l'ignorance des propriétés de la matiere comme nos Philosophes le prétendent, en apportant l'exemple des fauves, qui mettent des esprits partout, parcequ'ils ne connoissent point les causes naturelles. *Nous ne connoissons pas tout ce que peut la matiere : donc la matiere ne peut pas penser : c'est l'argument qu'ils nous prétent. Nous*

*connoissons que sentir, penser, vouloir, c'est agir, que ces opérations de l'ame sont indivisibles. Or nous savons que la matiere est inerte, étendue, divisible; donc ces opérations ne sauroient convenir à la matiere: c'est l'argument que nous faisons.*

Cet argument a parû invincible à Locke, qui dit pour cela *qu'il est impossible de concevoir que la matiere puisse tirer de son sein le sentiment, la perception, la connoissance, qu'il sera toujours autant au dessus des forces de la matiere de produire la connoissance, qu'il est au dessus des forces du néant de produire la matiere, que nous n'avons pas plus-tôt supposé un sujet dans le quel existent la pensée, la connoissance, le doute &c. que nous avons une idée aussi claire de la substance de l'esprit, que de celle du corps, que la pensée est un mode ou une action de l'ame, c'est-à-dire de l'esprit. ( 13 )*

Voltaire même a reconnu la force de ce raisonnement dans son Dialogue de Lucrece & de Possidonius. On seroit tenté de croire que cet auteur n'est pas toujours le même homme, tant il se contredit dans ses ouvrages divers, si l'on ne savoit que c'est là le partage de tout Ecrivain sans principes fixes, qui écrit au jour la journée pour répandre des doutes sur les vérités les plus évidentes, & cherche à briller aux dépens du bon sens, & de la raison.

De tout ce que l'on vient de dire il s'en suit qu'il est faux que l'ame nous soit *inconnue* qu'une substance immatérielle soit une *absence d'idée*, une *negation de tout ce que nous connoissons*, que le mot *Esprit* ne nous apprenne rien que l'ignorance de celui qui le prononce, sans y attacher aucune idée certaine. Ainsi nos Philosophes ne sauroient en conclure qu'elle n'existe point, qu'il vaut mieux at-

tri-

tribuer nos opérations à la matiere qu'on connoit. Oui ; si tout cela étoit vrai & si cela se pouvoit.

Un être dont on connoit l'existence, & les propriétés, n'est pas un être *inconnu* : nous connoissons l'existence de l'ame & ses propriétés. Un être dont on affirme quelque chose n'est pas une *absence d'idée*, si ce n'est que par *idée* on entend *image* : nous affirmons de l'ame qu'elle sent, qu'elle pense, qu'elle veut, qu'elle est simple, inétendue, indivisible. Aussi un être que l'on distingue clairement de tout autre être, n'est pas un être, dont on ait aucune idée certaine.

Conclure de là que c'est un être différent de tous les êtres que nous connoissons, c'est supposer ce que l'on devoit prouver, c'est-à-dire que nous ne connoissons d'autres êtres que la matiere. Le négatif, qu'il y a dans les termes *inétendu, indivisible* c'est du négatif purement grammatical, & fonder

la dessus un raisonnement pour prouver que l'ame est une négation, c'est une ineptie.

Si nous ne connoissons pas la substance intime de notre ame, nous ne connoissons pas plus celle de la matiere. De l'aveu même de nos Philosophes, elle est incompréhensible; nous n'en connoissons que les effets, d'où nous en inférons les propriétés. Or nous connoissons notre ame, & ses propriétés, par ses opérations: cette connoissance vaut bien l'autre.





## NOTES.

( I ) De ce que nous sommes plus certains de l'existence de notre ame que que de celle des corps, il ne s'en suit pas que l'on puisse douter de l'existence des corps. Berkley a poussé l'extravagance jusqu'au point de soutenir qu'il n'y a point de corps, que les corps n'existent que dans notre idée, & par conséquent que tout ce que nous voions, que nous touchons &c. n'est qu'apparence, & illusion. Bayle & l'Auteur du *Pyrrhonisme du sage*, ont voulu étayer cette extravagance pour renverser tout principe de certitude, & établir un Pyrrhonisme universel.

Non seulement cette hypothèse annonce la folie, & l'égarement de l'homme, en choquant le sens intime par lequel nous sommes invinciblement persuadés de l'existence des corps; mais elle insulte à la vérité de l'être suprême, en supposant qu'il nous trompe, & que sous le ministère apparent des sens il nous montre comme très réelle une mul-

titudes infinie d'êtres, qui toutefois ne sont que des prestiges. D'abord que quelque chose nous paroît de manière qu'elle ne pourroit nous paroître mieux, si elle étoit réellement telle qu'elle paroît, la nature nous porte à juger invinciblement que cette chose est telle qu'elle paroît. Si nous nous trompons dans ce jugement, ce seroit l'auteur de la nature qui nous tromperoit.

Ce seroit abuser de l'hypothèse Cartésienne, de prétendre sur ses découvertes, établir qu'il n'y a rien que de l'apparence dans les objets, & dans les qualités sensibles, pour en conclure que si Dieu nous trompe sur les qualités des corps, rien n'empêche qu'il ne nous trompe également à l'égard de leur existence. En accordant que les hommes se soient mépris sur les qualités sensibles des corps, l'erreur ne seroit venue que d'eux mêmes, qui auroient mal raisonné.

Aussi sans prétendre diminuer la gloire de Descartes, de Gassendi &c. sur l'explication des qualités sensibles, toute cette grande question entre les Cartésiens, & les Péripatéticiens, qui a fait tant de bruit, se réduit à une question

de

de nom. Le feu est chaud, la glace est froide, la rose est colorée, elle a une odeur agréable, disoient, les Péripatéticiens, & disent encore tous les hommes malgré toutes les découvertes de la nouvelle Philosophie. Non, s'écrioient les Cartesiens, l'odeur, la couleur, le froid, la chaleur sont des perceptions, ou des modifications de notre âme, qui par conséquent ne sauroient exister dans les corps qui sont incapables de sentiment. Or qui est-ce qui en disant que le feu est chaud, que la glace est froide &c. a jamais pensé dire que le feu, ou la glace ont des sentimens analogues à ceux, qu'ils excitent dans notre âme, que la rose voit sa couleur, sent son odeur? &c. On n'entend par cela rien autre chose, si ce n'est que ces corps différens ont la propriété d'exciter en nous ces perceptions, que l'on nomme chaleur, froid, couleur. &c. Que l'on demande à un paysan, si un fer rouge sent la douleur qu'il éprouve lui même quand il le touche; sans être Cartesien, il répondra simplement que ce fer ne souffre pas, mais qu'il a la force de bruler dès qu'il s'en approche. Les hommes en cela ne se trompent point

& les Cartesiens ne sauroient nier que que dans ce sens le feu ne soit chaud, la glace froide, la rose colorée &c. : ainsi tout l'avantage de leur systhême se réduit à une maniere plus nette, & plus philosophique, d'expliquer comment les corps concourent à exciter en nous les perceptions de leurs qualités sensibles. Ce que les Péripatéticiens expliquoient par des qualités occultes, (productives, ou occasionelles, n'importe) qui ne nous apprennent rien, les Cartesiens l'expliquent par la configuration diverse des parties, & par le mouvement; mais les Cartesiens ne nient point pour cela que ce qui occasionne en nous ces sortes de preceptions ne soit dans les corps quelque chose de réel. Assurer que la Philosophie moderne a découvert, & prouvé qu'il n'y a ni étendue, ni mouvement réel dans les corps, c'est une erreur, qui selon la remarque d'un savant auteur, va contre la bonne foi, & la probité. Gauch. *Lettres Critiq. Lettre 5. sur l'analyse de Bayle.*

Bayle avoue lui même que le systhême des Idéalistes est une folie : avec tout cela, je ne puis, dit - il démontrer qu'une folie soit une erreur. Assertion singuliere !

Qui

Qui dit folie, dit quelque chose de contraire, non seulement aux principes (quelconques) de la vérité, mais au bon sens, & à toutes les propriétés de l'ame saine, & intelligente. Ainsi le systhême d'un fol commetel, est dans le degré le plus profond de la fausseté. Avouer cette folie, & dire ensuite qu'on ne peut prouver qu'elle soit fausse, c'est se démentir dans les termes. *Analy. de Bayle pag. 405.*

Puisque nous sommes assurés de l'existence de notre ame par le sentiment intime, l'on ne voit pas ce que l'on y gagneroit à la voir, & à la toucher. *Ce qui met de l'obscurité dans cette question ce n'est pas que l'homme ne peut se voir lui même, comme dit l'auteur du systhême de la nature. L'ame ne se voit, ni ne se touche point. Elle fait mieux; elle se sent. Aussi quel propos absurde que celui de l'auteur du Dictionnaire Philosophique: ce seroit une belle chose de voir son ame. N'est ce pas là parler, comme si l'on disoit: ce seroit une belle chose de voir ce qui est invisible? Systh. de la nat. part. I. c. 7. Volt. Diction. Phil. art. ame.*

(2) Ce pouvoir accordé à l'ame de mouvoir la matiere allarime nos Philósofes, comme si c'étoit un pouvoir de causer un bouleversement total dans l'univers. Ils peuvent se rassurer la dessus: l'ame ne tient ce pouvoir que de son auteur, qui a eû le soin d'y mettre ses bornes. Aussi l'ame ne l'exerce-t-elle sur le reste de la nature, que par le moyen de son corps, qui n'est capable de le recevoir, ni de le communiquer que dans un certain degré. D'ailleurs eette difficulté ne nous regarde pas plus qu'eux mêmes puisqu'ils accordent à la matiere le pouvoir de se donner des mouvements. Il est vrai que pour cete raison ils le lui avoient d'abord ôté, comme nous l'avons vû dans le Chapitre II. Il ne falloit donc pas le lui redonner; ou s'ils sont revenus de leur crainte au sujet de l'activité de la matiere, ils peuvent en revenir de même au sujet de celle l'esprit. *Systh. de la nat. c. 7.*

Un être immatériel, disent-ils, n'ayant point des parties, pour répondre successivement à différentes parties de l'espace, ni ne pouvant avoir de point de contact avec les corps, ne peut se mou-  
voir

voir lui-même, ni communiquer le mouvement à la matière. Mais où est-il dit que l'ame se meuve, qu'elle agisse par le mouvement en le communiquant aux corps? Toute action ne se réduit point au seul mouvement, l'ame ne le communique point; elle le produit. Or cette production n'importe ni correspondance de l'ame à différentes parties de l'espace, ni point de contact avec les corps.

Si l'on ne connoit point le moyen par lequel l'ame produit le mouvement dans les corps, on ne connoit pas non plus comment les corps le communiquent les uns aux autres: tous les points de contact ne nous apprenent rien là dessus. Si cette réponse ne satisfait point, l'on dira que l'ame produit le mouvement dans les corps par sa seule volonté, & sans moyens.

Une action sans moyens éffarouche d'abord l'imagination; mais elle n'est pas contraire à la raison, qui nous montre qu'une suite infinie de moyens étant aussi absurde, qu'une suite infinie d'effets, l'on doit enfin venir à un effet produit sans moyens.

Cette réponse convient d'autant plus à notre cas, que l'ame en remuant les différentes parties de son corps, ignore entièrement quels mouvemens doivent se passer dans le cerveau, quels nerfs, & quels muscles doivent être mis en action. Pour pouvoir faire usage d'un moyen, il faut le connoître, & par conséquent il paroît que l'ame n'en employe aucun. Tous ces nerfs, ces muscles, ces organes ne sont nécessaires, qu'à fin, qu'en suite du mouvement imprimé par l'ame, il en résulte dans la machine un tel jeu déterminé; mais ils n'influent nullement à la production du mouvement. Ainsi l'objection tirée de ce que l'ame si elle rémuoit effectivement le corps, devrait connoître les fibres, qui doivent être mises en action, pour produire un tel mouvement déterminé, n'a plus lieu.

(3) *Loke Ess. sur l'entend. hum. L. 2. c. 22. Leibn. nouv. Ess. sur l'entend. L. 2. c. 21.*

(4) *Systh. de la nat. part. 1. c. 10.*

(5) *On présentera trois tableaux . . . dans l'un il (le peintre) lui peindra le Roi juste, qui condamne, & fait exécuter un criminel; dans le second le Roi bon, qui*  
fait



*fait ouvrir le cachot de ce même criminel, & lui détache ses fers : dans le troisieme il représentera ce même criminel ; qui s'armant de son poignard au sortir de son cachot, court massacrer cinquante Citoyens. Or quel homme à la vue de ces trois tableaux ne sentira pas que la justice, qui par la mort d'un seul prévient la mort de cinquante hommes, est dans un Roi préférable à la bonté? Cependant ce jugement n'est réellement qu'une sensation. Helv. de l'esprit Disc. c. I. On seroit seulement curieux de savoir comment le peintre dans ces trois tableaux exprimera les idées juste, bon, criminel, roi, but de prévenir la mort de cinquante par la mort d'un seul : sans ces idées, point de jugement. Or un peintre qui exprimeroit tout cela par des figures, & des couleurs, ce seroit un peintre bien admirable.*

(6) *Systh. de la nat. part. I. c. 7. 8.*

Prétendre que la matiere acquiert par l'organisation cette activité qu'elle n'a pas en elle même, que de brute & inerte, elle devient pensante *en s'animalisant* c'est étayer une absurdité par une autre absurdité. L'organisation n'importe qu'un changement de relation entre les parties

ties

ties diverses de matiere, qui ne touche rien à leur nature. Si elles ne pensent point étant à gauche, elles ne seront pas plus capables de penser étant à droite. *Des parties de matiere qui ne pensent point, ont beau être étroitement liées ensemble, elles ne peuvent acquerir par là qu'une nouvelle relation locale, qui consiste dans une nouvelle position de ces différentes parties, & il n'est pas possible que cela seul puisse leur communiquer la pensée & la connoissance.* Loke *Ess. sur l'entend. hum.* l. 4. V. Bayle *Diction. art. Dicéarque.*

Aussi ces auteurs, qui prétendent que la matiere aquier la faculté de penser par l'organisation, sont forcés d'admettre qu'il y a de la matiere organisée, qui malgré toute son organisation ne pense point. La faculté de penser, de leur aveu même, n'est propre que du cerveau: *ce viscere est le vrai siège du sentiment*; même d'après les observations de l'Academie Royale des sciences tout le cerveau ne sent point. Or le reste du cerveau, aussi bien que les autres parties diverses dont le corps humain est composé, ne sont pas moins organisées, que le corps calleux, ou toute autre partie du cerveau, dans la quelle on place le

sié-

siège du sentiment. Un homme qui vient de mourir est organisé, comme il l'étoit de son vivant, & cependant le cadavre ne sent point : un enfant qui vient de naître est organisé comme il le sera toute sa vie, & cependant, selon l'idée tout-à-fait singulière de l'auteur du *système de la nature*, il ne devient une masse vivante & agissante, c'est-à-dire, qui sent, qui pense &c. qu'après que son corps a pris une étendue considérable. *Systh. de la nat. Part. 1. c. 6.*

La preuve de cette assertion, qu'une matière brute & insensible peut cesser d'être brute, pour devenir sensible en s'animalisant, apportée par le même auteur, est admirable. C'est ainsi, dit-il, que le lait, le pain, le vin se changent en la substance de l'homme qui est un être sensible. D'abord c'est là un exemple, non pas une preuve. Il est vrai que les alimens se changent en la substance du corps de l'homme, qui s'en nourrit, que l'homme est un être sensible ; mais la proposition à prouver est que le corps de l'homme est sensible ; & que par conséquent la matière brute & insensible cesse d'être brute pour devenir sensible, en

se changeant en la substance du corps de l'homme.

L'auteur prétendrait-il encore d'avoir prouvé par l'observation que *quoique le vin n'ait pas les qualités, que nous appellons esprit, ou courage, cependant il en donne quelque fois à des hommes que nous supposons en être totalement dépourvus*, pour en conclure que de même la combinaison de certaines matières peut produire le sentiment? Nouvelle ineptie. Le vin ne donne ni esprit ni courage: il ne fait qu'introduire dans l'organe matériel une combinaison nouvelle, & si les actions de l'ame sont changées, c'est uniquement parceque l'organe, par lequel elle agit, est changé. On ne peut faire usage de cette observation, qu'après avoir prouvé d'ailleurs que l'ame consiste dans l'organisation, ou qu'effectivement, & dans la rigueur du terme, le vin donne de l'esprit & du courage. *Systb. de la nat. part. I. c. 8. 5. V. Castill. Observ. &c. c. 8.*

Il ne reste aux Matérialistes d'autre moyen pour se tirer d'embarras que de dire par une nouvelle absurdité, que toute matière soit brute, soit organisée, pense; mais alors la pensée ne sera plus

un résultat de l'organisation. On devra croire que les cailloux pensent, que le cadavre sent tout comme l'homme vivant. L'argument est de Bayle. *Diction. art. Dicéarque.*

C'est en vain qu'ils tâchent d'y remédier distinguant deux sortes de sensibilité, l'une *vive* qui n'est propre que de la matière organisée, & l'autre *morte*, qui est commune à toute la matière, & qui devient *vive*, d'abord qu'on lui ôte les obstacles pour le devenir, par le moyen de l'organisation. Ou toute la matière a la *sensibilité vive*, & par conséquent toute la matière soit brute, soit organisée, pense, & l'on n'ôte point l'absurdité; ou elle n'a que la *sensibilité morte*, c'est-à-dire elle ne pense point, & il reste toujours à expliquer comment une partie de matière, qui ne pensoit point étant à droite, parvient à penser étant à gauche, & quels sont les obstacles qui l'en empêchoient, & qui viennent à être détruits par l'organisation, qui n'importe qu'une situation diverse des parties. Aussi une *sensibilité morte* n'est qu'un mot vuide de sens, ou une contradiction. Le seul vrai obstacle

est

est l'inertie de la matière, & cet obstacle se trouve dans toute matière, soit brute, soit organisée.

(7) *Systh. de la nat. part. 1. c. 8.*

L'auteur ne s'en tient pas là : mais de ce que la pensée est divisible il conclut qu'un être indivisible en est incapable, & que par conséquent l'ame est divisible & matérielle. En vérité c'est une dérision.

Il est vrai qu'il se retracte ailleurs & se contredit en prétendant que non seulement la pensée, mais les formes mêmes de la matière sont indivisibles. *Ibid. note. 34.*

(8) Bayle. *Nouv. de la Repub. des Lett. Aout. 1684. Diction art. Leucippe.*

Ce *moi* incommode fort les matérialistes dans leurs explications physiques des opérations de l'ame par le mouvement. A quoi bon ces descriptions des nerfs répandus dans le corps, qui aboutissent au cerveau, comme les fils dont est composée la toile d'une araignée, aboutissent à un centre pour y porter tous les mouvemens qui se font à l'extrémité ? On ne leur conteste pas la toile ; on demande seulement, où est l'araignée ?

Aussi même sans cela , ils réussissent fort mal dans leurs explications. Si une sensation , ou une idée quelconque n'est rien autre chose qu'un mouvement qui se fait dans le cerveau , deux idées diverses seront deux mouvemens divers. Or deux mouvemens divers ne peuvent subsister ensemble dans le même corps ; mais ils se confondent nécessairement , & il en résulte un troisième mouvement composé , différent des deux premiers : il seroit donc impossible que l'on eût deux idées diverses à la fois. De là plus de terme de comparaison , plus de sujet d'affirmation ou de négation , plus de jugement. Si ces mouvemens divers appartiennent à des parties diverses du cerveau , l'une de ces parties ne sentant pas ce qui se passe dans l'autre , n'ayant pas l'idée qu'a l'autre , qui est ce qui comparera ces idées ensemble , & qui jugera ? Nous voila de nouveau dans le cas de demander où est l'araignée ?

Il est vrai , disent - ils , que les mouvemens se confondent , & se composent lorsqu'ils affectent le même sujet en même tems ; mais ce n'est pas le cas des mouvemens qui deviennent sensations. Ces mouvemens ne sont que des secou-

ses qui se succèdent si rapidement l'une à l'autre, que l'on n'apperçoit pas leur interruption, & qu'on ne distingue pas l'intervalle insensible qui les sépare: ainsi l'on croit avoir plusieurs sensations à la fois, quoiqu'on ne les ait que successivement. C'est ainsi que lorsque l'on tourne, promptement un charbon allumé, nous croyons voir un cercle de feu continu, & nous ne voyons qu'un charbon en différens endroits. On répond, que nous ne voyons le cercle de feu, que parceque le premier mouvement imprimé à l'organe subsiste aussi long tems, & plus qu'il ne faut au charbon, pour faire une seconde impression. Or si le premier mouvement du cerveau n'est pas fini quand le second divers commence, il faut que ces deux mouvemens se composent, & par conséquent que de ces deux sensations il en résulte une troisieme, qui ne sera ni l'une ni l'autre des premières, & la difficulté subsiste toujours.

Ajoutez que tout mouvement est susceptible de degrés divers. Or point de degrés dans les sensations: l'ame ne sent pas plus le bruit d'un coup de canon, que le son d'une flute. Elle sent à la



vérité que l'organe est plus fortement ébranlé dans le premier cas, que dans le second; mais cela elle ne le sent pas plus dans un cas, que dans l'autre. Aussi les degrés divers, dont tout mouvement est susceptible, ne changent point sa nature, & cependant un degré de mouvement de plus, change souvent le plaisir en douleur. Mais revenons *au moi*.

Bayle dans ce même endroit du Dictionnaire, qu'on vient de citer, dit qu'Epicure en donnant une ame aux atômes, d'après le système de Leucippe, auroit évité aisément la difficulté, qu'il y a à concevoir qu'un assemblage d'atômes déstitués d'ame, & de faculté sensitive, puisse devenir un être animé, & sensible. Si Epicure eût évité cette difficulté, il ne se seroit pas tiré si aisément de l'autre qui vient de ce *moi*, que suppose le conscience que l'ame a de ses opérations. Chaque atôme dont l'homme est composé étant distinct des autres atômes, n'auroit pas la conscience des pensées des autres, & le *moi* ne subsisteroit plus. Aussi le même auteur avoue que ce Philosophe n'auroit pas évité les autres objections très info-

lubles contre l'hypothèse des atômes animés, & sensibles, parmi les quelles il cite celles que propose Saint Augustin dans l'Épître 56.

Si cet auteur s'étonne qu'Épicure pour remédier au défaut de son système n'ait pas pensé à cet expédient, qui cependant, de son propre aveu, ne valoit pas beaucoup, nous ne nous en étonnons point. Donner une ame aux atômes c'eût été le ruiner de fond en comble. Si par ce mot *ame* il n'eût pas entendû un principe distinct de la matiere, il n'auroit pû se tirer des objections fondées sur l'indivisibilité de la pensée, & l'indivisibilité physique des atômes auroit été un remède insuffisant. Les atômes, quoique indivisibles par les forces de la nature, ne sont pas moins matiere, & ne laissent pas d'être réellement divisibles, & de pouvoir être divisés actuellement par la pensée. Il y a toujours une étendue, une configuration, un dessus, un dessous, un en haut, un en bas, une droite, une gauche. Le Philosophe de Gargettium n'a pas perdu beaucoup pour avoir vecû dans un tems, dans lequel il n'a pû profiter des lumieres du Philosophe de Rotterdam.

Ce

Ce même *moi* prouve évidemment que l'ame , ou le principe qui sent en nous & qui pense , est une substance. Pendant que les pensées se succèdent les unes aux autres , le *moi* reste toujours. Quand je pense aujourd'hui au spectacle; que j'ai vû hier , ce n'est pas un autre être qui ait succédé au premier : l'être qui y pense aujourd'hui , est ce même *moi* qui l'a vû hier. Il y a donc quelque chose de permanent , qui est le sujet de ces différentes modifications , & cette chose est une substance , car un mode ne sauroit être le sujet d'un autre mode. Ce n'est donc qu'une absurdité de dire que le corps est doué de l'ame, comme il est doué de la vue, & de l'ouïe qui ne sont que des propriétés. Aussi les mots *vue*, *ouïe*, par rapport au corps, ne signifient rien autre chose que la faculté, qu'ont les organes de transmettre au principe qui sent, les impressions des objets: ils ne signifient point l'effet, que les objets extérieurs produisent sur ce même principe par le moyen des yeux, & des oreilles. Ce effet importe le *sentiment* & la *conscience*. Or la propriété de sentir, d'avoir la conscience de

son sentiment, ne peut nullement convenir à la matiere.

C'est encore une autre absurdité de comparer l'ame à la végétation d'une tulippe, qui n'est qu'un mode. Si une tulippe pouvoit parler, dit l'auteur du Dictionnaire philosophique, *Et qu' elle te dit : ma végétation Et moi nous sommes deux êtres joints évidemment ensemble, ne te moquerois-tu pas de ta tulippe ?* Oui, si elle disoit, *ma végétation Et moi, nous sommes deux substances évidemment jointes ensemble.* Nous ne disons pas, *ma pensée Et moi nous sommes deux substances &c.* nous disons : *notre corps Et notre ame &c.* Si une tulippe eût pû entendre le Philosophe, elle se seroit bien moqué de ses propos ? Volt. *Diction. Phil. art. ame.*

On ne parle pas ici de mille autres propriétés des opérations de notre ame, qui montrent évidemment, qu'elles ne peuvent nullement convenir à un principe matériel, & que l'on peut voir dans Cicéron, dans S. Augustin &c.

Lucrece même a reconnu l'insuffisance des trois ingrédiens, dont il a composé notre ame, *la vapeur, l'air, la chaleur*, pour produire la pensée : il leur

en a ajouté un quatrieme, qui nous est inconnû , & qui n'a point de nom. Mauvois Philosophe ! Si ce quatrieme ingrédient est de la même nature que les trois autres, c'est à dire matériel, il n'aura pas plus de suffisance que les premiers.

*Jam triplex animi est igitur natura re-  
perta ;*

*Nec tamen hæc sat sunt ad sensum cuncta  
creandum.*

*Quarta quoque his igitur quaedam natura  
neceffe est*

*Attribuatur ; ( ea est omnino nominis ex-  
pers. )*

Lucr. de rer. nat. l. 3. v. 232.

V. Cic. S. Aug. de anima, Fenelon, Oeuv. Philos. Lami. De la connoissance de soi même, François Preuves de la Relig. &c.

( 9 ) Volt. Quest. sur l' Encyclop. Dieu.

( 10 ) Coll. Ess. sur la nat. de l' ame hum.

Volt. loc. cit.

( 11 ) Volt. *ibid.*

( 12 ) Volt. Mélang. de Philosoph. & de littérat.

Nous n' entrerons point ici dans la question sur l' ame des bêtes , pour dé-

cider si les bêtes ont une ame, & si cette ame est spirituelle ou matérielle, puisque cela est très indifférent à la question de la spiritualité de l'ame de l'homme. On répondra à la question sur l'ame des bêtes, quand on aura été dans les animaux, pour savoir ce qui se passe en eux, comme nous savons ce qui passe en nous. Le principe de leurs actions est un principe que la Philosophie n'éclaircira jamais, & notre ignorance sur ce point ne prouve rien contre le sentiment intime que nous avons de la spiritualité de nos opérations. Ce seroit une façon bien mauvaise de raisonner, que d'argumenter de l'ame des bêtes, qu'on ne connoit point, contre la spiritualité de notre ame que nous connoissons. Il faudroit prouver 1<sup>o</sup> que les bêtes ont un sentiment intime de leur existence, & de leurs opérations, qu'elles réfléchissent, & pensent comme nous, 2<sup>o</sup>. qu'avec tout cela elles ne sont que matiere. Or l'on ne prouvera jamais le premier, faute de connoissance; l'on prouvera encore moins le second, parce qu'il renferme une contradiction.

Nous remarquerons seulement, en passant qu'un principe qui n'est ni esprit,

prit, ni corps, tel que plusieurs Philosophes l'admettent dans les bêtes, ne renferme point une contradiction, comme l'assure l'auteur du *Dictionnaire Philosophique*, comme incontestable.

Pour prouver cette contradiction, l'auteur se forge une définition de l'esprit tout-à-fait singulière; *l'esprit est quelque chose, qui n'est pas corps*, d'où il en conclut, *le système de ces Messieurs revient à ceci: l'ame des bêtes est une substance, qui n'est point corps.* Non, ces Messieurs ne disent point cela; ils définissent l'esprit *une substance qui pense*, le corps *une substance composée de parties*: l'ame des bêtes est une substance, qui n'est ni composée de parties, ni pensante. Elle n'est pas composée de parties, donc elle n'est pas un corps, elle n'est pas pensante, donc elle n'est pas un esprit: il n'y a point là de contradiction. Volt. *Diction. Philosoph. art. corps.*

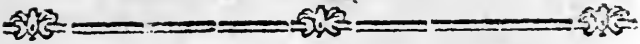
Affirmer, avec le même auteur qu'il seroit impossible à Dieu de créer une espèce de substance, dont l'homme ne pourroit connoître la nature, une substance qui ne seroit ni intelligente, ni composée de parties, une substance telle que ces

Philosophes supposent que peut être l'ame des bêtes, c'est renfermer dans les mêmes bornes la puissance de Dieu, & les lumieres de l'homme. Nous allons voir bientôt le même auteur, par une inconséquence la plus étrange se faire un scrupule de nier que Dieu puisse accorder la pensée à la matiere, & accuser les Philosophes, qui le nient, d'athéisme, & d'irreligion.

(13) Loke *Ess. sur l'Entend. hum.* l. 4. c. 10. l. 2, c. 23. c. 19.







## CHAPITRE VII.

*Digression sur Loke.*

On se flatte que se lecteur ne sera pas fâché d'être mis au fait d'une controverse sur la quelle nos Philosophes font tant de bruit, au sujet de la possibilité de la matiere pensante.

Si Loke a avancé que nous ne serons peut être jamais capables de connoître si un être matériel pense ou non que Dieu peut communiquer la pensée à la matiere, on doit regarder ces paroles comme une contradiction la plus grossiere, ou plutôt comme des paroles inconsidérément échappées, puisque l'auteur en mille autres endroits de son ouvrage établit des principes, par lesquels il démontre que la matiere ne peut pas penser. Ce n'est cependant  
que

que sur ces paroles que s'appuyent nos incrédules & fondent les éloges, qu'ils prodiguent à ce Philosophe Anglois. S'il ne lui étoit pas échappé ce propos inconsideré, ou s'il n'étoit pas tombé dans cette contradiction, il ne seroit plus cet *esprit sage, méthodique, ce logicien exact, cet Ecrivain modeste*: il seroit un de ces *raisonneurs, qui au lieu de donner l'histoire de l'ame, n'en ont donné, que le Roman.* (1)

C'est ici que se déploie la Religion, la modestie, la charité de l'auteur qui vient de donner ces éloges à Loke. Il craint que nier que Dieu puisse donner la pensée à la matiere ne soit déroger à sa puissance. *Vous bornez, nous dit-il, la puissance du créateur, & nous l'étendons aussi loin que s'étend son existence. Pardonnez nous de le croire tout puissant, comme nous vous pardonnons de restreindre son pouvoir. Vous savez sans doute ce qu'il peut faire, & nous n'en savons rien.*

*Vivons en freres. Adorons en paix notre Pere commun, vous avec vos ames savantes, & hardies, nous avec nos ames ignorantes, & timides. (2)*

Il est démontré que la pensée est indivisible, donc il répugne qu'elle soit un mode d'une substance divisible, & étendue. Or nier que Dieu puisse faire ce qui implique contradiction, ce n'est pas borner sa puissance. On ne la borne point en disant qu'il ne peut pas faire que la même chose existe, & n'existe point au même tems. *Vivons en freres*: cela est très bien; mais s'il étoit vrai que prétendre que Dieu ne peut point communiquer la pensée à la matiere c'est restreindre sa puissance; pardonner qu'on la restreigne, c'est pousser la charité un peu trop loin. Nous ne savons pas sans doute tout ce que Dieu peut faire; mais nous savons qu'il ne peut faire ce qui répugne. L'auteur, s'il veut être de bonne foi, doit avouer qu'il le fait lui  
auf.

aussi. Donc ceux qui affirment que Dieu ne peut donner le sentiment, & la pensée à la matiere, l'affirment avec raison, & non pas avec orgueil.

La contradiction qu'il y a entre la pensée & la matiere est avouée expressément par le même auteur dans ses *Elémens Philosophiques*. Mais Loke est enfin venu, *qui est*, dit-il, *le seul qui a ôté cette contradiction*, (3)

Nous avons déjà vû au contraire que Loke, dans plusieurs endroits de son ouvrage, établit les principes les plus propres, pour confirmer cette contradiction, jusqu'à en déduire qu'il est aussi impossible à la matiere de produire la pensée, qu'il est impossible au néant de produire la matiere : on seroit bien curieux de savoir comment il l'a ôté. *En recourant*, dit l'auteur, *tout d'un coup au créateur de toute pensée, & de toute matiere, en disant modestement : celui qui peut tout, ne peut-il pas faire penser un être matériel, un*

*atôme, un élément de la matiere?* Si cela est, on aura bientôt ôté la contradiction qu'il y a, qu'une chose existe & n'existe pas au même tems, qu'un triangle ait quatre angles &c. on n'a qu'à recourir tout d'un coup à l'auteur de toute existence, à celui qui a formé le triangle, & le quarré.

Aussi que devra-t-on dire du galimathias qui se trouve dans ces expressions du même auteur, qui son devenues les expressions favorites de nos beaux esprits, *la pensée pourroit bien être un présent que le créateur auroit fait à la matiere?* Veut-on dire par ces mots, que Dieu peut donner la pensée à la matiere comme on donne le vernis à une boiserie, la blancheur à une muraille, ou pour nous servir des expressions de l'auteur, & de celles du livre de *l'Esprit*, comme il nous à donné *des ongles, & des cheveux?* Il n'y a là que des substances ajoutées à d'autres substances, au lieu que la pen-

pensée n'est qu'un mode, ou une manière d'agir du sujet pensant, & par conséquent elle ne peut subsister que dans une substance intelligente. (4)

Veut-on dire par ces mots que Dieu peut faire présent à la matière de la faculté de penser, comme il a donné aux arbres la faculté de recevoir dans ses fibres la sève qui circule, de déployer les boutons de ses feuilles & de ses fruits? Me demanderez vous, dit le premier de ces deux auteurs, dans ses Mélanges &c. ce que c'est que l'ame de cet arbre? Il a reçu ces dons: l'animal a reçu ceux du sentiment. Qui a fait tous ces dons? Qui a donné toutes ces facultés? Celui qui fait croître l'herbe des champs. On n'avoit pas encore oui dire qu'un arbre eût des facultés. On appelle faculté la puissance qu'un être a d'agir par lui même, & par sa nature. Ainsi l'ame a des facultés, parceque par elle même elle a la puissance de sentir, de pen-

penſer, de vouloir : voilà ce qui ſe comprend. Mais on ne comprend pas ce que c'eſt que *les facultés d'un arbre*. La capacité de recevoir ſucceſſivement d'autres parties de matiere dans ſes fibres n'importe rien que de paſſif.

Outre cela, ſi les plantes n'avoient point de germes, on n'auroit plus qu'une matiere qui malgré ce don de Dieu, ne pourroit plus recevoir la ſève dans ſes fibres, ni déployer les boutons de ſes feuilles, & de ſes fruits. Leur faculté imaginaire que ſeroit elle alors devenue ?

Ajoutez que toute faculté étant une puissance qu'un être a d'agir par lui même, & par ſa propre nature; ſi la matiere avoit la faculté de penſer, cette faculté, ne ſeroit plus un don : elle appartiendroit à ſa nature. *Don*, & *faculté* ne s'accordent nullement enſemble : une faculté qui eſt un don, eſt une chimere. On auroit bientôt

poussé à bout nos Philosophes, si on les obligeoit seulement d'expliquer ce qu'ils entendent par ces mots : *la pensée pourroit bien être un présent, que Dieu auroit fait à la matiere.*

L'auteur sort un peu des bornes de la modestie & de la charité, en traitant les Théologiens de *superstitieux*, & en disant qu'ils sont *ce que les poltrons sont dans une armée, qui ont, & donnent des terreurs paniques.* Il trouve mauvais qu'ils se soient récriés contre le discours *sage* de Loke, *ne s'agissant point de Religion dans cette affaire*, mais d'une question *purement philosophique très indépendante de la foi, & de la révélation.* (5)

Les Théologiens savoient que la spiritualité de l'ame est un dogme de foi, établi dans les saintes Ecritures, enseigné par les Peres, décidé par les Conciles généraux : l'auteur devoit le savoir lui aussi, puisqu'il étoit Chrétien. Une question liée si étroitement avec  
le



le dogme ne sauroit être regardée comme *purement philosophique*.

Il est vrai que l'auteur dans les endroits cités ne nie point le fait; il ne dit point que ce qui pense en nous ne soit que matière: il dit seulement que Dieu pourroit bien donner la pensée à la matière. Mais nos Philosophes font bien du chemin en peu de tems: ce qu'ils n'avancent d'abord que comme un doute, devient bientôt une certitude. L'auteur met ailleurs en fait que la spiritualité de l'ame est *une invention de la politique Egyptienne*: que Dieu a donné des portions d'intelligence à des portions de matière organisée pour penser & qu'elle pense à proportion de la finesse des sens.

Collins est allé encore plus loin, & si Dieu, dit-il, peut donner à la matière la capacité de penser, *quelques systèmes de matière peuvent devenir par certaines compositions, ou divisions des êtres pensans*. Voilà donc de la

matière qui peut très bien se passer de ce Don de Dieu, & être pensante. Les Théologiens ont donc eû raison de se récrier contre de Loke : plut à Dieu qu'ils eussent été plus écoutés ! On s'est contenté de les traiter de *superstiteux*, de *poltrons*, d'*aveugles*, de *téméraires*; mais l'on a eû garde de répondre à leurs raisons. (6)

Il y a plus; l'on en vient aux récriminations & l'on accuse à son tour les Théologiens d'irreligion, même d'athéisme. On a déjà répondu ci dessus à l'accusation d'irreligion fondée sur ce qu'ils mettent des bornes à la puissance de Dieu, pendant qu'ils n'en mettent qu'à la capacité de la matière. La preuve sur la quelle se fonde l'accusation d'athéisme est encore plus singulière. Écoutons sur cela, le raisonnement de l'auteur du *système de la nature*, que Voltaire trouve d'une grande force, dans ce même ouvrage où il le refute, jusqu'à com-

pli.

plimenter l'auteur d'avoir confondu les téméraires, qui affirment avec un orgueil insupportable que l'être des êtres ne peut donner le sentiment, & la pensée à la matière, & de leur avoir imposé silence. Les Théologiens, dit l'auteur, d'après ces assertions (que Dieu ne peut donner à la matière la faculté de penser) se reconnoissent pour vrais Athées, & en effet d'après leurs principes il est aussi impossible que l'esprit ou la pensée produisent la matière, qu'il est impossible que la matière produise l'esprit ou la pensée. Ainsi voilà donc l'impossibilité de la création de la matière par un être immatériel, voilà la matière éternelle, & par conséquent plus de Divinité. ( 7 )

D'abord il faut remarquer, que l'auteur s'enveloppe dans les expressions. Il prend pour synonymes les mots *esprit*, & *pensée*, qui ne le sont point. L'esprit est une substance, &

la pensée n'est qu'un mode de cette substance. Les Théologiens disent que la matière ne peut pas produire la pensée. L'auteur en conclût-il, la pensée ne peut pas produire la matière? Les Théologiens en conviendront. En conclût-il, l'être pensant ne peut pas produire la matière? Les Théologiens nieront cette conséquence, & diront que la prémisse parle du mode, & la conséquence de la substance, à laquelle ce mode appartient.

Après cela ce raisonnement si vanté, si l'on peut donner ce nom à ce qui est le déraisonnement même, se réduit aux argumens qui suivent: un être purement passif ne peut rien produire; donc un être souverainement actif ne peut rien produire de même: celui qui ne peut pas donner à un être des propriétés contradictoires ne peut pas donner l'existence à cet être. Autant voudroit dire une maison ne peut pas  
fai-

faire un architecte ; donc un architecte ne peut pas faire une maison : un horloger ne peut pas donner à une pendule la propriété de marquer à la fois avec la même aiguille, & le même cadran, le tems vrai, & le tems moyen, donc l'horloger ne peut pas faire une pendule. ( 8 )



## NOTES.

(1) Volt. *Mélanges* &c. c. 15. sur *Loke*.

Il est bon de remarquer que si cet Ecrivain passe auprès de nos beaux esprits pour un génie profond, & un grand Philosophe, d'autres en ont porté un jugement bien différent. Le chevalier de Ramsay qui se connoissoit bien en hommes, & connoissoit ce Philosophe en particulier, l'appelle en écrivant à M. Racine, un génie superficiel qui a écrit les élémens de la Philosophie plutôt que des principes approfondis &c.

Nous n'en voulons pas pour cela à la réputation de ce Philosophe; mais nous avons crû devoir faire cette remarque pour ceux qui étant peu versés dans la Philosophie s'en laissent imposer par le nom de Loke. Ainsi au lieu de regarder ce qu'il a dit sur la possibilité de la matière pensante comme une contradiction la plus grossière, & peu honorable à un Philosophe nous avons mieux aimé de ne le regarder que comme un de ces

pro-

propos inconfidérés qui s'échappent quelque fois même au plus grands hommes. On ne déroge point à la réputation d'Homere en disant d'après Horace que ce Prince des Poètes sommeille quelque fois. *Oeur. de M. L. Rac. tom. 3. Lettre du Chev. Ramsay à Mr. Racine.*

(2) Volt. *Ibid.*

(3) Volt. *Metaph. part. I. c. 6.*

(4) Volt. *Dict. Philosoph. art. idées Helv. de l'Esprit Disc. I. c. 1.*

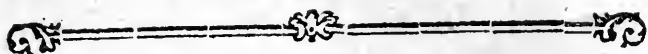
(5) Volt. *Lettre 13. sur Loke.*

(6) Volt. *Amusem. Litter. tom. 2. Collins Ess. sur. la nat. & destin. de l'ame humaine.*

On dit que Loke refuta victorieusement les raisons de Stillingfléet Evêque de Worcester; mais le seul qui le dit c'est Voltaire. Les autres prétendent au contraire que Stillingfléet poussa Loke en Philosophe éclairé & sur de sa marche, & que Loke se defendit en Philosophe qui fait pitié.

(7) *Systh. de la nat. part. I. c. 7. Volt. Dieu Quest. sur l'Encyclop.*

(8) V. Castill. *Observ. sur le livre intitulé &c. c. 9.*



## CHAPITRE VIII.

*Continuation du sujet précédent.  
Union de l'ame avec le corps.*



**I**l paroît que l'auteur du *Système de la nature* qui a attribué l'origine de l'opinion de la spiritualité de l'ame à l'ignorance, a reconnu lui même son tort, puisqu'il attribue ailleurs cette opinion à *une politique très profonde & très intéressée des Théologiens, pour soustraire une portion de l'homme à la dissolution, à fin de la rendre susceptible de récompenses, & de chatimens.*  
( 1 )

Les hommes n'ont pas eû besoin d'apprendre des Théologiens que toute matiere est inerte, que des opérations indivisibles ne peuvent venir que d'un prin-



principe indivisible & immatériel. D'ailleurs les Théologiens n'avoient pas besoin de l'immortalité intrinsèque, & par conséquent de la spiritualité de l'ame, pour établir le dogme d'une vie future: la seule immortalité extrinsèque leur suffisoit. Ils auroient même par là évité l'objection, que le feu ne sauroit agir immédiatement sur une substance immatérielle.

Mais ce n'est plus les Théologiens qui ont inventé le système de la spiritualité de l'ame, dit le même auteur dans la note 26, c'est Descartes: même les Théologiens avant ce Philosophe ont crû l'ame corporelle. Qu'il est beau de voir la même opinion attribuée tantôt à l'ignorance des hommes, tantôt aux Théologiens, tantôt à un Philosophe; des Théologiens qui forgent le système de la spiritualité de l'ame par politique & par intérêt, & qui parlent de l'ame comme d'un être matériel! En attendant que  
l'au-

l'auteur s'accorde mieux avec lui même, qu'il nous soit donc permis d'attribuer l'opinion de la spiritualité de l'ame à la nature. Aussi elle a été dans tous les tems l'opinion des sauvages, aussi bien que des Théologiens & des Philosophes. Nous avons observé, & notre auteur observe lui même, que dans tous les tems & dans tous les lieux les hommes incapables de concevoir la matiere comme principe des opérations & des Phénomènes dont ils étoient étonnés, ont eû recours aux *Esprits* pour les expliquer. De là est née selon lui, non seulement la croyance des Dieux & des génies du Paganisme; mais encore la notion d'un seul Dieu, & de l'ame humaine: ainsi pour trouver l'époque de l'idée de la spiritualité de l'ame, il faut remonter jusqu'à la Création. Le même auteur avoue par une autre contradiction la plus manifeste, que *rien de plus populaire de plus universellement répandû*  
que

*que le dogme de l'immortalité de l'ame. (2)*

Quand on conviendrait que Descartes a épuré le langage de l'ancienne Philosophie, & s'est exprimé plus exactement sur la nature de l'ame, il ne s'en suivroit pas qu'il ait créé la notion de sa spiritualité, & que personne n'en ait eû l'idée avant lui.

Pythagore, Platon, Aristote, Cicéron &c. ont enseigné la spiritualité de l'ame long tems avant Descartes (3) & le Philosophe François n'auroit tout au plus que l'honneur d'avoir distingué plus exactement l'esprit de la matiere, & d'avoir mis la preuve de la spiritualité de l'ame dans un plus grand jour; quoique cela même on pourroit le lui contester. Plotin disciple de Platon, Saint Augustin, Claudien Mamert en ont parlé dans les mêmes termes que Descartes, & en ont apporté la même preuve. (4) Ce que l'auteur avance des Théologiens, qu'ils

qu'ils ont crû l'ame corporelle, est une calomnie. (5)

Il est faux de même ce que prétendent certains Ecrivains, que la connoissance de la spiritualité de l'ame ne soit dûe qu'à la révélation. Les hommes en sont assurés par la connoissance intime & expérimentale qu'ils ont de ses opérations, & par la raison: la révélation ne fait que leur en donner une assurance d'un autre genre, & que mettre une borne aux futiles spéculations des Philosophes, par lesquelles il n'y a de vérité si évidente qu'ils ne réussissent à défigurer, & à confondre. Qu'il seroit à souhaiter qu'une telle borne eût été toujours respectée! (6)

Il est vrai, que le mot *esprit*, dont les hommes se servent pour désigner l'ame, exprime des êtres matériels, comme le *vin*, le *souffle*, &c. mais qu'il importe de quel mot l'on se serve, pourvu que l'on convienne de la chose? Si  
les

les hommes se font servis de mots qui expriment des êtres matériels, c'est parceque le langage n'ayant d'abord été formé que pour désigner des êtres matériels, ne leur en a fourni point d'autres. Celui de *vent*, de *souffle* leur a paru le plus propre pour indiquer un être invisible, parcequ'on le sent, mais on ne le voit pas, ou peut-être encore parceque la vie, dont l'ame est le principe, se manifeste dans l'homme sur tout par la respiration. Ils ne laissent pas pour tout cela de convenir que l'ame est un être simple, & inétendu. Si les hommes par ce mot *esprit* n'eussent entendu qu'un être plus délié, plus subtil, mais de la même nature que la matiere, à quoi leur auroit-il servi de peupler le monde d'esprits pour suppléer à l'insuffisance de la matiere? C'auroit été substituer la matiere à la matiere. Aussi par ce mot *esprit* ils ne prétendent point en donner la définition, ni expliquer ce qu'el-

qu'elle est; ils ne prétendent que la désigner. Lorsqu'il s'agit de la définir, ils la définissent une substance simple, inétendue, indivisible, qui pense & qui veut.

Si parmi les anciens Philosophes il y en a eu quelques uns, qui ont enseigné que l'ame n'est rien autre chose qu'une matiere plus subtile, & plus déliée; par ce mot *ame* ils n'entendoient point le principe qui pense, & qui veut; mais ce que nous disons *esprits vitaux* ou *animaux*. On a déjà vû dans le Chapitre X. du Tome I. la distinction que faisoient ces Philosophes entre *mens*, *animus*, & *anima*. Aussi la définition que nous donne Cicéron de ce qu'ils entendoient par *mens* ne peut mieux exprimer un être immateriel. (7)

Les vieilles objections de Lucrece fondées sur ce que l'ame naît, s'accroît, se fortifie, s'affoiblit, meurt avec le corps, que l'organisation plus

ou moins parfaite, & les autres causes physiques, comme la nourriture, la qualité de l'air que nous respirons, le climat, &c. influent sur nos facultés morales & intellectuelles, ces objections, dis-je, renouvelées par nos Philosophes avec un air d'importance ne prouvent nullement que l'ame ne soit rien autre chose que le corps. (8)

Toutes les fois que deux choses se perfectionnent, ou se détériorent dans le même tems, & dans la même proportion, il ne s'en suit pas qu'elles ne diffèrent point absolument l'une de l'autre; tout ce qui altère un effet n'en est pas nécessairement la cause. Pour que deux choses se perfectionnent, & se détériorent dans la même proportion, il suffit qu'elles dépendent d'une cause commune. Aussi paroissent-elles se perfectionner, ou se détériorer dans la même proportion, si l'une est une condition sans laquelle l'autre ne peut exercer son activité. Un pa-

reil argnment prouveroit que l'air, & le feu font la même chose, puisque le feu s'affoiblit, & s'éteint, à mesure, que l'air se raréfie, ou que l'humidité & la secheresse, qui changent beaucoup la force de la poudre à canon, en font la cause.

Aussi dans ces objections on va au de là du fait, & on suppose bien des choses gratuitement. Où est ce que ces Philosophes ont appris que l'ame naît & meurt avec le corps? Ils feroient bien embarrassés à le prouver. Le fait ne nous montre rien autre chose, si ce n'est que l'ame agit dans le corps d'abord que le corps a atteint le degré de consistance & de perfection nécessaire, & qu'elle n'agit plus dans un cadavre. De même ces expressions que l'ame *s'accroît, se fortifie, s'affoiblit*, avec le corps ne sont pas justes; on peut les passer à Lucrèce comme Poète; mais on ne fauroit les passer à un Philosophe. Nous ne voions ni l'accrois-

se-



fement, ni l'affoiblissement de l'ame; nous ne voions que le plus ou moins de facilité, & d'énergie dans ses opérations. Aller au delà c'est prendre pour prouvé ce qui est en question.

Or tout cela ne prouve rien autre chose, si ce n'est que l'ame dans l'état présent, ne peut exercer ses facultés que d'une manière dépendante du corps, en suite de l'union établie entre ces deux substances par le créateur. Comme ce seroit mal raisonner que de conclure de ce qu'un joueur de flûte joue mal avec un instrument mauvais, ou ne peut jouer rien du tout, si on lui ôte son instrument, que le joueur n'est rien autre chose que sa flûte; ce seroit de même mal raisonner, que de conclure de ce que l'ame dans l'état présent dépend du corps dans les opérations, qu'elle n'est rien autre chose que le corps.

Si nos Philosophes sentent quelque chose de plus que cette dépendan-

ce, & que c'est réellement le cerveau qui pense, c'est un privilège que nous n'avons point. On félicite l'auteur du *Dictionnaire philosophique* d'être certain de penser avec sa tête, comme il est certain de marcher avec ses pieds, de digérer avec son estomac. (9)

Ajoutez que cette même dépendance n'est pas vraie à l'égard de toutes les opérations de notre ame. Nous ne voulons certainement pas par le canal des organes, & la volonté n'en dépend point, si ce n'est en tant que les organes lui fournissent les objets sur les quels elle s'exerce. Aussi l'ame n'a que faire des organes pour connoître sa propre existence.

D'abord que cette dépendance n'est qu'une suite de l'union de l'ame avec le corps, on ne sauroit conclure que l'ame ne peut absolument ni penser, ni agir sans organes. Conclure de ce qui n'est vrai que dans une supposition à ce qui est généralement, c'est

mal

mal raisonner. L'auteur du *système de la nature* commet souvent cette faute, & on peut dire que tout son système sur les êtres immatériels ne porte que sur ce faux raisonnement. (10)

Il est vrai que l'auteur tâche ailleurs de redresser ses propositions par dire, non pas qu'il fut avoir des organes pour agir & pour penser; mais pour agir, & pour penser à *notre manière*. Dès lors son argument pour prouver que l'ame n'est que matiere n'a plus de force: ainsi d'une façon, ou d'autre, il raisonne toujours mal. (11)

Les Matérialistes ont beau s'écrier, avec le même auteur, que cette union des deux substances n'est qu'une chimere, qu'il est *impossible de concevoir comment un être matériel peut lier, renfermer, contraindre, déterminer un être fugitif, qui échappe à tous les sens, que résoudre ces problèmes par*

*des miracles, & faire intervenir la Divinité, c'est avouer son ignorance, ou le dessein de tromper les autres.* Dire que l'on ne peut concevoir le comment d'une chose, c'est faire une difficulté; ce n'est pas prouver que la chose est impossible, ni qu'elle renferme une contradiction. Il est démontré que ce qui veut & qui pense en nous n'est pas matière, & par conséquent qu'il y a en nous deux substances distinctes. Or que ces deux substances dépendent l'une de l'autre, c'est un fait, contre lequel une difficulté n'a point de force. A la vérité ce seroit une absurdité de dire que l'ame agit sur le corps par un choc, ou que le corps agit sur l'ame comme toute matière agit sur une autre matière en lui communiquant son mouvement; mais c'est ce qu'on ne dit point. Il y a une infinité de manières d'agir; nous n'en connoissons que très peu,

en-

encore les connoissons - nous très imparfaitement.

Beaucoup de Newtoniens soutiennent que dans l'action même d'un corps sur un autre il n'y a point de contact immédiat. Assurement cela est plus croyable de l'action de l'ame sur le corps, ou du corps sur l'ame, & si cela est, la difficulté de concevoir l'action d'un corps sur un autre corps sera pour le moins aussi grande que d'expliquer l'action du corps sur l'esprit.

( 12 )

Aussi ces expressions que le corps *lie, renferme* l'ame, ne sont pas justes: elles ne sont vraies que dans le sens figuré. La maniere d'exister des esprits par rapport à l'espace nous est inconnue, aussi bien que leur maniere d'agir sur les corps.

Les esprits n'existent certainement pas dans l'espace, ni ne l'occupent à la maniere des corps. C'est ce que les Scholastiques ont voulu indiquer en di-

fant que l'ame existe toute entiere dans tout le corps, & dans chaque partie du même corps: ainsi il n'y a nulle raison de tourner cette expression en ridicule. Si c'est là des mysteres; il y a des mysteres par tout. Que les Matérialistes nous expliquent comment le mouvement est renfermé dans le corps qui se meut, comment il passe & se communique d'un corps à l'autre, &c. Aussi le même auteur, qui sur la supposition fausse que toute action se réduit à la communication du mouvement, prétend que dès que l'on attribue de l'action à une cause quelconque, on est obligé de la regarder comme matérielle, avoue cependant qu'on peut ignorer *sa nature particuliere, & sa façon d'agir*. Qu'il nous soit donc permis de même de l'attribuer à une cause immatérielle, quoique nous ignorions sa nature particuliere & sa façon d'agir, sur tout étant démon-

tré

tré que cette action ne peut venir d'une cause matérielle. (13)

Chaque être est, dit l'auteur de *l'Evangile du jour*, ce qu'il est en lui même indépendamment d'un autre être, du moins quant à sa propriété essentielle, d'où il en conclût que l'essence de l'ame ne fauroit influencer sur celle du corps, tout comme *l'essence d'un cercle n'influe point sur celle d'un quarré*. Personne ne s'est jamais avisé de dire que l'essence de l'ame influe sur celle du corps; mais de ce que l'essence d'un être n'influe point sur celle d'un autre, il ne s'en suit pas qu'il ne puisse influencer sur sa maniere d'agir. Si le cercle & le quarré sont ajustés en sorte que chaque angle du quarré fasse faire au cercle une petite partie de son tour, il est évident que le cercle n'aura point un mouvement continué, comme il l'auroit, s'il étoit mis en mouvement par un autre cercle. De même l'essence de l'ame n'in-

flue point sur celle du corps, & l'une est tout-à-fait indépendante de celle de l'autre : le corps n'a pas besoin de l'ame pour être étendu, ni l'ame n'a pas besoin du corps pour être une substance qui pense ; mais il peut y avoir des relations établies entre ces deux substances, qui influent sur la maniere de leur opérations. (14)

Tout ce qu'on en peut conclure c'est que cette dépendance, & ces relations, ne découlant point de l'essence de l'ame, ni de celle du corps, ne sont qu'arbitraires, & par conséquent qu'il y a un être tout-puissant qui les a établies par sa seule volonté. Ainsi les difficultés que l'on fait contre l'union de ces deux êtres si différens nous fournissent une nouvelle preuve de l'existence de Dieu. (15)

D'abord que cette union de l'ame & du corps dépend de la libre volonté du créateur, ce seroit une question impertinente que demander, *pour-*

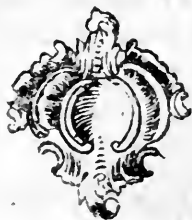
*quoi*



*quoi Dieu a-t-il voulu unir ensemble deux êtres si différens? Il vaudroit autant demander pourquoi Dieu a voulu créer des hommes? (16)*

*Dieu a-t-il créé toutes les ames à la fois, ou les crée-t-il successivement dans les corps, dès qu' ils sont capables d'être les instrumens de ses opérations? Nos lumieres naturelles ne nous découvrent rien là dessus. (17)*

*L'ame que devient-elle après la mort? Ce que Dieu veut. Cen'est pas encore ici le lieu d'en dire de plus.*



---



---

 NOTES.

(1) *Systh. de la nat. part. I. c. 7.*  
note 27.

(2) *Ibid. c. 13. V. la Grange Remarq. sur Lucrèce tom. I.*

(3) *Plat. in Phaed.*

*Cic. Tusc. quaest. l. I. Aristoteles . . . cum quatuor illa genera principiorum esset complexus, quibus omnia orirentur, quintam quandam naturam censet esse, a qua fit mens; cogitare enim, & providere, & discere, & docere, & tam multa alia, meminisse, amare, odisse, cupere, timere, angilactari, haec & similia eorum in horum quatuor generum nullo inesse putat.*

*Id. ibid. In animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei sumus, quia nihil sit animis admixtum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex.*

*V. Macrob. In Somn. Scip. l. I. c. 9. &c.*

Ce n'est qu'en établissant que tout n'est que matière, que Leucippe, Démocrite, Epicure se sont distingués des autres Philosophes comme fondateurs d'u-

d'une nouvelle secte: ils ont donc été des innovateurs, & par conséquent le systhème de la spiritualité de l'ame étoit avant eux le systhème de tous les Philosophes.

(4) *La Religion. natur. & révé. tom. 1. Dissert. 3. arr. 1.*

Quoique nous prétendions que Descartes n'a pas été le premier à distinguer avec exactitude & avec précision l'esprit de la matiere, nous sommes bien loin de souscrire à l'assertion de l'auteur des *Lettres Philosophiques*, qui après avoir parlé avec le dernier mépris des Scholastiques, qui ont soutenu la spiritualité de l'ame, n'épargne pas même ce Philosophe.

*Mille Scholastiques, dit-il, sont venus en suite, comme le Docteur irréfragable, le Docteur subtil, le Docteur angelique, le Docteur seraphique, le Docteur cherubique, qui ont tous été bien surs de connoître l'ame très clairement; mais qui n'ont pas laissé d'en parler comme s'ils avoient voulu que personne n'y entendit rien. Descartes ne pour découvrir les erreurs de l'antiquité, mais pour y substituer les siennes s'imagina d'avoir démontré que l'ame étoit la même chose que la pensée. Volt. Lettres Philosoph. Lett. 13.*

Ces auteurs n'ont jamais prétendu connoître l'ame très clairement : ce dont ils ont été bien sûrs, c'est qu'elle n'est pas matière, & ils en ont apporté des preuves qu'il falloit combattre, au lieu de s'égayer par une plate raillerie sur les épithetes, par les quels on a trouvé bon de désigner leur ordre, ou leur caractère particulier.

Ainsi l'on connoit le Docteur *seraphique*, le Docteur *subtil*, le Docteur *angelique*, mais l'on ne connoit point *l'irrefragable*, ni le *cherubique*, que l'auteur a inventé pour faire mieux sentir le ridicule, qu'il prétend jeter sur les Scholastiques. Descartes n'a jamais dit, *que l'ame est la même chose que la pensée*; il a dit que penser actuellement c'est son essence : ces deux choses sont très différentes l'une de l'autre. Il ne falloit point lui prêter une sottise pour le rendre ridicule, & au lieu de l'accuser de n'avoir découvert les erreurs de l'antiquité que pour y substituer les siennes, il falloit les refuter.

*Tant de raisonneurs, ajoute-t-il, aiant fait le Roman de l'ame, un sage est venu, qui en fait l'histoire.* Ce sage est Loke.

Or Loke n'a fait rien autre chose, que refuter les idées inées de Descartes,

distinguer les idées simples des composées, faire voir que les langages sont imparfaits, & qu'en exprimant ses pensées l'on abuse souvent des termes. Il n'y a point de Cours de Philosophie, où toutes ces doctrines ne soient enseignées. Si Loke les a peut-être mieux développées, c'est là bien peu de chose pour l'ériger en seul Historien de l'ame.

Mais il lui est échappé de dire que Dieu peut communiquer la pensée à la matiere. Voilà tous ses titres: un propos inconfidéré, ou une contradiction la plus manifeste. V. Chap. précéd.

(5) Si certains auteurs au lieu de mépriser les Théologiens, les eussent étudié, ils n'auroient pas avancé, comme a fait l'auteur du *système de la nature*, & celui qui l'on vient de citer, que plusieurs Peres de l'eglise dans les premiers siècles ont crû l'ame humaine, les Anges, & Dieu corporel. Ils auroient trouvé dans Pétau que l'erreur de croire Dieu corporel n'est attribuée qu'à Meliton Evêque de Sardes, que le sentiment de Tertullien sur cet article n'est pas bien clair, que tout au plus il se trouve dans Lactance des expressions peu exactes: mais nous ne parlons ici que de l'ame.

Tertulien , Synnesius , & quelques autres , d'après l'opinion de quelques anciens Philosophes, ont donné à l'ame une enveloppe extrêmement subtile , & déliée , par le moyen de la quelle après la mort de l'homme , elle retenoit la forme humaine : ce qui ne donne pas la moindre atteinte à sa spiritualité. Ils tâchoient par là d'expliquer comment on pourroit distinguer une ame d'avec l'autre , après qu'elles seroient séparées de leurs corps. Ce fut un excès de credulité aux visions une femme pieuse , qui affirmoit qu'une ame s'étoit montrée a elle revêtue des qualités sensibles lumineuse , colorée , & qui plus est , d'une figure extérieurement humaine , ce qui porta Tertullien à embrasser cette explication.

Saint Hilaire , Sait Irenée , le même Tertullien , & d'autres , en disant que l'ame est *corporelle* , qu'il n'y a rien d'*incorporel* que Dieu , par le mot *corps* entendoient toute substance crée finie , & limitée ou simplement *substance*. Il ne faut pas en être étonné : la signification du mot *corps* n'étoit pas encore fixée a désigner une substance étendue , & divisible. Ils en-

ten-

tendoient par là s'opposer aux Pythagoriciens, qui prétendoient que notre ame étoit une parcelle de la substance divine & avec lesquels il n'étoit pas question si l'ame est étendue, & divisible, ou indivisible & inétendue.

*Incorpoream esse animam, etsi difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen facilius esse persuasum. Sed ne verbi controversiam vel superfluo faciam, vel merito patiar, quoniam cum de re constat, non est opus certare de nomine: si corpus est omnis substantia, vel essentia, vel si quid aptius nuncupatur id quod aliquo modo est in se ipso, corpus est anima. Ita si eam solam placeat incorpoream vocare naturam, quae summe incommutabilis, & ubique tota est, corpus est anima, quoniam tale aliquid ipsa non est. Porro si corpus non est nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur, vel movetur, ut majori sui parte majorem locum occupet, & breviori brevior, minusque sit in parte, quam in toto, non est corpus anima: per totum quidem corpus quod animat non locali diffusione, sed vitali intensione porrigitur. Quare si animam corpus esse dicendum est, non est certe corpus quale terrenum est. Unde intelligitur anima, sive corpus, sive incorporea*

*dicenda sit, propriam quamdam naturam habere omnibus his mundanis elementis excellentiore substantia creatam. August. epist. 166. ad Hyeron.*

Le second des deux sens indiqués paroit avoir été celui de Tertullien, selon qu' il s'explique lui même en disant : *cum ipsa substantia corpus sit cujusque rei.* Tertull. *adv. Hermog.* Aussi dit-il ailleurs que l'ame a *proprium genus substantiae, soliditatis*, c'est-à-dire différente de la substance, & de la solidité de la matiere ; on ne peut pas interpreter le mot *propre* autrement.

(6) En accordant même que la connoissance de la spiritualité de l'ame ne soit dûe qu'à la seule révélation ce qui est faux, comme l'on vient de le prouver, il ne s'en suit pas que ce n'est que depuis dix sept cent ans, qu'on est certain de l'existence de l'ame, & de son immortalité, comme le prétend l'auteur du *Dictionnaire Philosophique* par une autre insigne fausseté. Dans les loix du peuple de Dieu, dit-il, il n'est pas dit un mot de la spiritualité & de l'immortalité de l'ame : rien dans le Décalogue, rien dans le Lévitique, rien dans le Deutéronome. S'il n'en est rien dit dans le Décalogue &c. il en est

est



dit assez dans la Génèse, où Moïse nous apprend que l'ame a été créée de Dieu, qu'elle est immortelle, qu'elle est l'image de la Divinité, que Dieu aiant formé de terre le corps de l'homme, il anima ce corps par un souffle divin. Aussi le même Moïse donne assez à connoître que l'ame ne périt point avec le corps, en defendant expressément de consulter les morts pour apprendre la vérité & cela dans le Déutéronome.

La denomination de Dieu d'Abraham, de Dieu d'Isaac, de Dieu de Jacob, si souvent répétée dans le vieux Testament annonce la même vérité, selon l'explication que Jesus Christ même nous en a donné dans l'Evangile. Aussi il en est assez dit dans les livres de Salomon.

Si Moïse n'en a pas parlé plus clairement dans les livres de la Loi, cela n'étoit point nécessaire, puisque les Juifs en étoient déjà ailleurs bien instruits & ce n'étoit nullement là l'objet de sa mission. *Gen. 2. Deuter 18. Matth. 22. Ps. 15. Eccli. 12.*

L'exemple des Sadducéens, dont l'auteur fait *une grande école des Juifs* quoiqu'ils ne formassent qu'une secte peu nombreuse, qui nioient l'immortalité de

l'ame, & qui cependant, dit-il, *occupent les premières charges* ne prouvent rien du tout. Nous voyons tous les jours des Déistes, & des Gens sans Religion occuper des grandes charges chez les Chrétiens ?

On seroit bien dupe, si on croioit que ces auteurs parlent sincèrement, lorsqu'après avoir dit que nous ne sommes certains de la spiritualité de l'ame que par la révélation, ils protestent de s'y soumettre : leur mauvaise foi, & leur artifice se montrent trop à découvert. D'abord ils prétendent que ce n'est que la révélation, qui nous apprend que l'ame est spirituelle ; après ils font tout leur possible pour obscurcir, & pour rendre douteuse la révélation, en insinuant que c'est une révélation de nouvelle date, & qu'elle n'a pas été faite aux Juifs : aussi prétendent-ils qu'elle n'a pas été connue dans les premiers siècles de l'Eglise, que plusieurs Peres ont crû l'ame corporelle.

(7) *V. note 3.*

(8) *Lucr. de rer. nat. l. 3. v. 446. & seqq.*

Lucrèce s'est contenté de dire que que dans les enfans l'ame est foible,

com-

comme leur corps : il n'a pas déraisonné jusqu'au point de dire que les enfans sortis du sein de leurs meres, & devenus adultes ne sentent, ni ne pensent point, qu'après que leur corps a pris une étendue considérable. C'est à l'auteur du *système de la nature* qu'il étoit réservé de renchérir sur le Poëte Epicurien. V. *Chapit. VI. note 6.*

( 9 ) Volt. *Diction. Phil. art. ame,*

Pendant que la plus grande partie de hommes, lorsqu'ils sentent, ne savent pas même qu'il se fasse du mouvement dans leurs organes, les Matérialistes sentent sans doute les divers mouvemens qui se passent dans leur cerveau : aussi quand l'objet qu'ils desirent est devant ou derriere eux, ils sentent que leur cerveau est poussé en avant ou en arriere.

Tant s'en faut que dans nos perceptions, ou dans nos sensations diverses, nous sentions les mouvemens divers, qui se passent dans notre cerveau, que Loke affirme au contraire comme une chose dont il est certain, que nos sensations n'enferment aucune idée mouvement, & que celui, qui n'auroit pas l'idée du mouvement par quelque autre voie, n'en

auroit aucune. Loke *Essai sur l'entend hum. l. 2. c. 14.*

L'expérience rapportée dans les Mémoires de l'Académie Royale des sciences de Paris, sur la quelle s'appuye l'auteur du *Systhème de la nature* pour prouver que c'est le cerveau qui sent, prouve tout le contraire. A mesure que l'on pressoit le cerveau d'un homme à qui ont avoit enlevé le crane, l'homme tomboit dans une espèce de léthargie, qui le privoit de tout sentiment. Or si le cerveau étoit sensible, plus il seroit pressé plus il sentiroit la pression. Donc ce qui sent, n'est pas le cerveau, & l'expérience de Mr. de la Peyronie fournit une preuve non pas de la sensibilité, mais de l'insensibilité du cerveau. *Systh. de la nat. part. 1. c. 8. note 31.*

(10) *Systh. de la nat. part. 1. c. 5.*

*Comment l'ame pense-t-elle hors du corps?* Réponse: nous ne le savons point; il faudroit avoir été hors du corps pour le savoir. Mais de ce que nous ne savons point de quelle maniere l'ame agit hors du corps, ni quelle est la nature de ses opérations, il ne s'en suit pas que hors du corps elle ne puisse agir, ni penser. Ce qui est certain c'est que

les facultés de l'ame ne dépendent point du corps, tout comme les propriétés du corps ne dépendent point de l'ame: l'ame n'a pas besoin du corps pour penser, comme le corps n'a pas besoin de l'ame pour être étendu. L'ame séparée du corps connoitra certainement sa propre existence: elle aura de plus toutes les autres idées qu'il plaira à son auteur de lui donner, par des voies proportionnées à sa nature, qui nous sont inconnues

*Qu'arriveroit-il, si l'ame étoit enfermée dans un corps dépourvu d'organes? Réponse.* Quand on dit que l'ame est enfermée dans le corps, qu'elle est unie au corps, on n'entend pas qu'elle y soit enfermée comme dans une boîte, ou qu'elle y soit unie, comme l'on unit ensemble un morceau de bois, & un morceau de cire: on n'entend rien autre chose, si ce n'est que dans plusieurs de ses opérations elle dépend d'un corps proportionné, & propre à entretenir cette dépendance, d'après les loix établies par le créateur. Il vaudroit donc autant demander ce qu'il en arriveroit, si l'ame dépendoit d'un corps, qui ne seroit point fait, pour qu'elle en dépende, ou

ce qui revient au même, si elle étoit unie à un corps, au quel elle ne seroit point unie.

( 11 ) *Systh. de la nat. part. I. c. 5.*

( 12 ) *V. Catéch. Philosoph. l. 2. c. 1.*

La difficulté qu'il y a à concevoir comment l'ame agit sur le corps, & le corps agit sur l'ame, a fait que de grands Philosophes ont nié que ces deux substances agissent l'une sur l'autre, & ont rejetté le systhême de l'influence physique : Descartes y a substitué le systhême des causes occasionnelles, Leibnitz celui de l'harmonie préétablie &c. mais, sauf le respect dû à ces Philosophes, il n'est point démontré que le systhême de l'influence physique renferme une contradiction, si ce n'est que l'on suppose une action de la matiere sur l'esprit semblable à celle qu'elle a sur une autre matiere.

Aussi les systhêmes de ces Philosophes pour expliquer l'union de l'ame avec le corps souffrent de très grandes difficultés. Nous n'entrerons point ici dans une controverse purement philosophique, d'autant plus que ces Philosophes reconnoissent la spiritualité de l'ame, & son union avec le corps : même

me ils n'ont imagine ces systêmes que pour ôter la difficulté qu'il y a de concevoir comment deux substances si diverses agissent l'une sur l'autre. Le beau moyen d'ôter cette difficulté que de nier un fait réel, certain, incontestable, comme font les Matérialistes!

( 13 ) *Systb. de la nat. part. 1. c. 7.*

Si l'on tranchoit le mot en disant que les êtres immatériels n'ont point de lieu, qu'ils sont nulle part; l'on parleroit peut-être plus philosophiquement, & l'on éviteroit bien des difficultés; mais les hommes accoutumés à concevoir tous les corps comme existans dans une espace déterminé, & séduits par l'imagination, ont transporté la même idée aux êtres immatériels, qu'ils ne sauroient de même concevoir comme existans sans se les figurer comme existans dans quelque partie de l'espace: de là l'axiome, que *rien ne sauroit exister nulle part*, qui n'est vrai qu'à l'égard des corps.

Il est vrai que les Philosophes ont tâché de rectifier ces idées, & ces façons de parler, en disant que les esprits ne sont point dans le lieu, où l'on suppose qu'ils existent, à la maniere des corps, qu'ils ne sont point dans une partie dé-

terminée de l'espace *circumscriptive*, qu'ils y existent de façon qu'ils sont tous dans tout, & tous dans chaque partie; mais si on les contraint à s'expliquer ils ne disent plus que des choses inintelligibles, ou contradictoires.

Ils n'ont peut-être point réfléchi que l'espace réel n'est rien autre chose que l'étendue des corps, qu'une espace distinct de cette étendue n'est qu'un être de raison, c'est-à-dire cette même étendue considérée par abstraction. Ainsi en pensant à l'espace on pense réellement à un corps, & par conséquent un être immatériel & inétendu exclut toute idée d'espace. Si l'imagination la lui attache, c'est que l'imagination qui ne sauroit concevoir rien d'inétendu, lui attache l'idée d'étendue.

Ceux qui ont fait de l'espace un être réel distinct des corps, comme Gassendi, se sont exposés à devorer de très grandes absurdités. Ou cet être seroit Dieu, ou il y auroit un être immuable, nécessaire, indéstructible, infini, éternel distinct de Dieu. Aussi l'idée singulière de Newton, que la création de la matière pourroit bien ne consister que dans l'impénétrabilité que Dieu auroit

don-



donné à l'espace, retombe dans le Spinozisme, ou dans l'opinion des ces Philosophes qui faisoient le monde produit d'une matiere préexistante, & éternelle.

Ceux qui font de l'espace une troisieme substance créée par Dieu diverse de l'esprit & de la matiere, comme Muschembroek, n'en retiennent point l'idée, ils la detruisent. L'idée de l'espace est l'idée de quelque chose de nécessaire, indéstructible, éternel. Aussi Dieu ne l'auroit créé qu'en pure perte. S'il a pû créer cette substance sans la créer dans une autre espace préexistant, pourquoi n'auroit-il pas pû de même créer les corps, sans cette substance préexistante? Ceux qui prétendent que l'espace n'est qu'un mode de l'immensité de Dieu, & par conséquent qu'il n'est rien autre chose que cette même immensité, n'ont apparemment pas réfléchi qu'ils admettoient en Dieu quelque chose de passif, de divisible, d'étendu. Si avant de vouloir définir la nature de cette étendue imaginaire distincte des corps, on eût cherché à s'assurer si cette étendue existe, on n'auroit pas tant disputé sur un être de raison. Aussi en disputant sur un être de raison, comme s'il étoit un

être

être réel, on ne pouvoit manquer de dire des choses inintelligibles, ou des absurdités.

Cette opinion que les êtres immatériels n'existent dans aucun lieu n'est pas nouvelle. On peut la trouver dans Aristote *l. 1. de celo c. 9.* dans Boëce *ap. D. Thom. 1. p. q. 52. a. 1.* dans S. Gregoire de Nyffe *dial. de an. & ressur.* dans S. Jean de Damas *l. 1. de fide c. 13.* dans S. Augustin *l. de immortal. c. 15. de Serm. D. in monte l. 2. c. 5. de quant. au. c. 25.* dans Albert le grand, Alexandre d'Ales, S. Bonaventure, S. Thomas &c. V. Gerdil *de la Spirit. de l'ame*, le Gendre *Traité de l'opin. l. 3. c. 4.*

L'axiome que rien ne peut agir où il n'est point, ne regarde que les corps. Il ne seroit pas vrai même à leur égard, si selon l'opinion de quelque Newtoniens, il y avoit une action *in distans*.

De ce qu'un esprit agit où il n'est point par une présence locale, il ne s'en suit pas, qu'il puisse de même agir dans tout lieu, & sur tous les corps. Son action est bornée par la loi du créateur à un tel corps déterminé, & cela est

être

être uni au corps : en être séparé c'est cesser d'agir sur ce corps,

D'après cette maniere de raisonner sur les êtres immatériels , certainement plus philosophique , & capable de satisfaire la raison , si elle ne satisfait point l'imagination , il ne reste plus de lieu à demander , *l'ame se meut-elle avec le corps , quand je marche avant , mon ame reste-t-elle en arriere ? Le siége de l'ame dans le corps est-il dans la glande pineale , ou dans le corps calleux , ou dans le plexus choroïdal ?* Toutes ces questions deviennent des questions ridicules , & impertinentes.

D'abord que les esprits ne sont dans aucun lieu , & n'ont aucun rapport avec l'espace , ils ne sauroient changer une distance qu'ils n'ont pas , ni l'on ne peut dire qu'ils soient près , ni loin , ni avant , ni en arriere. On ne sauroit dire que l'ame est dans le corps ; mais aussi l'on ne sauroit dire qu'elle est dehors : elle le régit , & elle est affectée de sentimens divers à l'occasion des mouvemens qui se font dans ses organes. C'est là tout ce qu'on peut dire : tout le reste n'est que verbiage.

Adeod. *Quid faciam, queso: nonne istis rationibus confici potest animas non esse in corporibus? Quod si ita est, nonne ubi sim, nescio?* August. *Quod tibi visum est non esse animam in corpore viventis animantis, quamquam videatur absurdum, non tamen doctissimi homines, quibus id placuerit, defuerunt, neque nunc arbitror deesse. Sed ut ipse intelligis, res est subtilissima, ad quam cernendam mentis acies purganda est.* August. *de quant. an. c. 26.*

(14) *Evang. du jour tom- 8. V. Ca- fill. Observ. sur le livre intit. systh. de la nat. c. 9. §. 10.*

(15) *V. Boulier Essai Philosoph. sur l'ame des bêtes part. 2. c. 5. Lamy de la connoiss. de soi même Traité 2. part. 2.*

*Modus quo corporibus adhærent spiritus omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, & hoc ipse homo est.* August. *de civit. Dei. l. 21. c. 20.*

(16) Dans le nombre des questions sottises & ridicules il faut mettre celle de l'auteur du Cathéchisme Chinois: *qu' ai - je à faire de ce petit être subalterne ( l'ame) quand je puis être animé par Dieu: à quoi me serviroit cette ame?* Sans nous arrêter à relever l'absurdité. qu' il y a à supposer que nous sommes animés par Dieu  
mé-

même, on répond seulement que l'ame nous sert pour être des hommes: si c'étoit Dieu même qui nous animoit; nous ne le serions plus, nous serions une autre chose.

Mais si l'ame humaine, dit-il encore, étoit *une petite personne renfermée dans nos corps, qui en dirigerait les mouvemens & les idées, cela ne marqueroit-il pas dans l'éternel artisan du monde une impuissance, & un artifice indigne de lui? il n'auroit pas été capable de faire des automates, qui eussent dans eux mêmes le mouvement & la pensée.* Volt. Cathéch. Chin. Entret. 3. *Une petite personne renfermée dans nos corps, en parlant de l'ame; cette petite personne qui en dirige les mouvemens, & les idées; des automates qui ont dans eux mêmes la pensée; Dieu artisan de toute éternité: voilà des expressions bien admirables.* En laissant à part, que ce n'est là qu'un amas de contradictions, & d'absurdités enveloppées sous un galimatias qu'il n'y a que des fots qui puissent le prendre pour de l'esprit, l'on répond que cela ne marqueroit rien autre chose, si ce n'est que Dieu a voulu faire des hommes, & non pas une

autre chose. Ce n'est pas à nous à rendre raison de sa volonté.

Même réponse à ceux qui diroient qu'il auroit mieux valû ne pas unir des êtres immatériels à des corps, qui ne leur servent que d'entrave, & qui mettent souvent un obstacle à leurs opérations. C'est pour avoir voulu chercher cette raison, que Dieu n'a pas voulu nous rendre, que les Platoniciens, & les Origenistes, ont imaginé que les ames ont préexisté aux corps, & que c'est en punition de quelque crime, qu'elles ont commis avant l'union, qu'elles ont été envoyées dans un corps comme dans un cachot.

(17) Il y en a eû, qui ont crû que les ames se propageoient des peres dans les enfans, tout comme les corps. Tertullien & Apollinaire ont été de la même opinion, qui duroit encore au neuvieme siècle. S. Augustin même semble y avoir incliné, n'ayant jamais pû se résoudre à souscrire à celle de S. Jérôme sur la création successive des ames; mais il faut remarquer que ces Peres pensoient au même tems que cette propagation ne contredisoit point la nature d'un être simple, & immatériel. Si en

ce.

cela ils ont mal raisonné, nous n'en prendrons point la défense. Sennert parmi les Philosophes, qui a été de même avis a été réfuté victorieusement par Vallisner. D'autres comme Leibnitz, Wolff &c. ont cru que toutes les ames ont été créées à la fois, & unies à des corps infiniment petits renfermés dans le corps du premier homme, suivant leur systhême particulier sur la génération. C'est un véritable rêve philosophique. Ainsi l'opinion de ceux qui admettent la création successive des ames, paroît être l'opinion la plus sensée.

Si une création successive doit être rejetée comme inutile, quant aux êtres dant la conservation, & la reproduction sont assurées par les loix générales, qui maintiennent & qui renouvellent le monde, on est forcé de l'admettre pour des êtres, qui ne se propagent point. Des Philosophes désespérés de ne pouvoir expliquer quelques mysteres de la nature physique, ont eû recours à l'intervention immédiate de la Divinité : Newton avoue qu'il en faut souvent revenir là. D'Alembert nous dit que souvent les meilleure raison est : *Dieu l'a voulu ainsi.* A plus forte raison il sera

pérmis d'y avoir recours, pour la création des êtres spirituels.

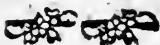
L'objection tirée de ce que le créateur de l'univers devoit continuellement éspier le moment d'envoyer vite une ame dans les corps, proposée sous des termes le plus grossiers par l'auteur du *Cathéchisme Chinois* n'est qu'une platitude, & une raillerie la plus indécente. Le création des ames entant qu'elle signifie l'effet, est succésive; mais entant qu'elle signifie l'acte de la volonté de Dieu qui en est la cause, elle est éternelle, comme lui. Par un seul & même decret éternel Dieu a voulu que telle ame existât dans tel moment, dans le quel il a prévu qu'il y auroit tel corps capable de lui servir d'instrument, & en vertu de ce decret cette ame existe au point nommé, sans qu'il soit nécessaire de supposer perpetuellement de nouveaux decrets, ou des créations nouvelles.

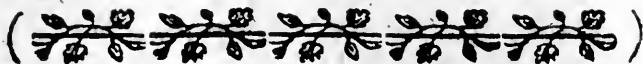
*Il faut qu'il (Dieu) travaille, dit-il, perpetuellement à forger des ames pour les éléphants, & pour les puces, pour les hiboux, pour les poissons, & pour les Bonzes. Oui, s'il étoit prouvé que les bêtes ont une ame spirituelle; mais en les créant il ne travailleroit pas plus continuellement, qu'en créant celles des hommes. Aussi ces*



*Bonzes* placés parmi les puces, les hiboux, les éléphants, font un effet admirable. On fait assez ce que cet auteur entend par les Bonzes. Autant auroit valû dire *Et pour l'auteur du Cathé- chisme Chinois.*

Aussi toutes ces questions n'ont rien à faire avec la question de l'existence de l'ame, & de sa spiritualité. On auroit bonne grace de nier l'existence d'un homme qu'on voit, & qu'on entend, ou de nier qu'il ait la raison, parce qu'on ne fait point d'où il vient, & comment il est arrivé, par mer, ou par terre, à pied, ou à cheval.





## CHAPITRE IX.

### *Preuves Métaphysiques de L'existence de Dieu.*



**O**n nomme preuves métaphysiques les preuves qui se tirent de l'idée même de la chose : celles dont on a parlé jusqu'ici ne sont que physiques, ou morales. Ce n'est pas pour cela qu'elles soient moins concluantes que les preuves métaphysiques. On les nommes physiques, ou morales, parce qu'elles supposent quelque chose dont on n'est certain que de ce genre de certitude qu'on nomme physique, ou morale, comme par exemple l'existence de la matiere & du mouvement, dont on n'est certain que du premier de ces deux genres de certitude ; mais

la

la certitude physique, ou morale n'est pas moins une certitude, qui exclut tout doute sur l'existence de la chose. Il ne faut pas s'en laisser imposer par nos Philosophes, qui prétendent qu'il n'y a de vraie certitude que celle qui vient d'une démonstration géométrique ou métaphysique. ( 1 )

Une des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu est tirée de l'idée que nous avons de l'être infiniment parfait, qui renferme évidemment l'existence. Concevoir cet être sans existence, ce seroit concevoir un être souverainement parfait sans une souveraine perfection. Or ce qui est évidemment renfermé dans l'idée d'un être appartient nécessairement à cet être, & est inséparable de lui: dont l'existence est inséparable de l'être souverainement parfait, qui est Dieu. C'est ainsi que nous concluons que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles rectes, parceque l'égalité de

trois angles à deux angles rectes est renfermée dans l'idée du triangle, Cette preuve est attribuée à Descartes; mais d'autres Philosophes l'ont apportée avant lui. ( 2 )

Il est vrai que nous ne sommes point en droit de conclure qu'une chose existe, de ce que nous en avons l'idée. Notre imagination nous présente l'idée d'un *Sphinx* ou d'un *Hippogrife*, sans que pour cela nous soyons en droit de conclure que ces choses existent. Oui, on en tombe d'accord toutes les fois que l'idée de la chose ne renferme point l'existence. L'existence n'est certainement pas renfermée dans l'idée du *Sphinx*, ou de l'*Hippogrife*. Descartes ne dit point, j'ai l'idée de l'être infiniment parfait, donc cet être existe: il dit l'idée de l'être souverainement parfait renferme l'existence.

Si de ce que nous avons l'idée de l'être infiniment parfait, ce Philo-  
fo-

sophe conclut ailleurs à son existence, c'est qu'il regarde cette idée comme un effet, dont il prétend, soit à raison, soit à tort, que le seul être infini peut être la cause. Nous ne prenons aucun intérêt à cette autre preuve de Descartes, dont il n'est pas ici question; mais il demeure toujours vrai, que ce Philosophe n'a pas fait même dans cette autre preuve, le sot argument, que lui prête l'auteur du *Système de la nature*. De ce que nous avons l'idée du *Sphinx* ou de l'*Hippogrife*, il ne s'en suit point que ces êtres existent, parceque l'idée du *Sphinx* ou de l'*Hippogrife* n'est pas un effet qui ne puisse avoir d'autre cause que le *Sphinx* ou l'*Hippogrife* même.

(3)

Quand un Philosophe tel que Descartes dit affirmativement, j'ai l'idée de Dieu, c'est-à-dire de l'être infiniment parfait; peut-on sans une hardiesse extrême lui répondre, comme

fait le même auteur, vous vous trompez, vous n'avez pas cette idée & il est impossible que vous l'ayez. Une semblable réponse devrait être précédée d'une démonstration complète de l'incompatibilité des idées, qui entrent dans celle, dont on dispute. Cette impossibilité viendrait-elle de ce que Dieu est une substance privée d'étendue, un être incorporel? Il faudrait faire voir que nous ne pouvons rien comprendre par l'entendement, & par la raison. (4)

De ce qu'il n'y a nulle incompatibilité dans les idées, qui entrent dans celle de l'être infiniment parfait, puisque des perfections simples, c'est-à-dire sans aucun mélange d'imperfection, ne s'excluent point les unes les autres, il s'en suit que cet être est possible. Or de ce qu'il est possible on en conclut nécessairement qu'il existe. C'est une autre preuve de la même vérité. Si cet être évidemment  
pos.

possible n'existoit point; puisqu'il ne sauroit exister que de lui même, la cause de ne point exister ne pourroit être que l'impossibilité intrinseque, c'est-à-dire la contradiction: cet être seroit donc au même tems possible, & impossible. Il seroit possible par la supposition, & par les preuves alleguées; il seroit impossible, parcequ'il ne pourroit pas tirer son existence d'ailleurs, & il ne l'auroit pas de lui même.

*Etrange facon de raisonner, s'écrie le même auteur du systhème de la nature, la Théologie seroit-elle donc l'unique science où il fût permis de conclure qu'une chose est, dès lors qu'elle est possible?*

La Théologie n'a pas à la vérité ce privilège; mais l'être infiniment parfait, l'être nécessaire à ce privilège, qu'on en peut conclure qu'il est, dès lors qu'il est possible. La raison de cela est, que l'être infiniment parfait n'a point de cause: ainsi il n'a

pas besoin de la possibilité extrinsèque pour exister, la seule possibilité intrinsèque lui suffit. Il n'en est pas de même des autres êtres, aux quels la seule possibilité intrinsèque ne suffit point pour exister, il faut de plus qu'il y ait une cause, qui leur donne l'existence.

Cette preuve tirée de la seule possibilité de l'être infiniment parfait est si évidente, qu'il y a des auteurs, qui pensent que cette proposition, l'être infiniment parfait existe, n'est pas tant une conséquence, qu'un développement de cette autre, l'être infiniment parfait est possible : elle retomberoit dans ce cas dans la preuve de Descartes.

S'il y a des Théologiens & des Philosophes qui prétendent que dans la preuve du Philosophe François il ya un défaut, d'autres ne l'y voyent point. Nous ne l'y voyons pas non plus ; mais chacun pense à sa façon. ( 5 )

De ce que quelques Théologiens & quelques Philosophes ont rejeté



quelque preuve de l'existence de Dieu imaginée par d'autres, parcequ'ils n'en ont pas d'abord été satisfaits, ou ils ont soupçonné qu'il n'y eût du sophisme; devra-t-on conclure que cette preuve soit fausse? Non; mais que tout le monde n'a pas le même tour d'esprit: on en concluroit tout au plus que cette preuve n'est pas assez clairement déduite, ou qu'elle est fondée sur un systhème particulier qui n'est pas assez démontré, ou qu'elle est sujette à des difficultés.

*On a entrepris, dit Clarke, de prouver l'existence de Dieu, & ses attributs par plusieurs argumens différens & peut-être que la plus part de ces argumens, s'ils étoient mis dans tout leur jour, & dégagés des raisonnemens faux & incertains, dont on les a quelque fois embarrassés paroitraient concluans & solides.* Cet auteur sage, & judicieux ne dit point que les preuves données par les autres Théologiens, &

par

par les autres Philosophes soient fausses : il dit, qu'elles sont quelque fois embarrassées de raisonnemens faux & incertains. Ainsi il leur préfère la sienne comme la plus convenable au but qu'il s'étoit proposé, d'éviter toute sorte d'embarras & de confusion. (6)

Si tous ceux qui ont tâché de donner de nouvelles preuves de l'existence de Dieu, en parlant de celles des autres, ne se sont pas tenûs dans les bornes judicieuses de Clarke, c'est là un effet de la jalousie contre ceux qui courent la même carrière. Ils font souvent comme les marchands qui cherchent à faire valoir leurs marchandises, aux dépens de celles de leurs voisins. Nous avons vû dans le Chapitre XIII. du Tome I. note 2. un grand Philosophe arriver jusqu'au point d'accorder quelque probabilité au systhême d'Épiqueure pour faire valoir une certaine preuve de l'existence de Dieu, qu'il avoit ima-

giné, aux dépens des preuves apportées par les autres Philosophes, ( 7 )

L'accusation d'Athéisme donnée à Descartes, à Pascal, à Clarke lui-même, comme à des gens qui ont trahi la cause de Dieu, par la foiblesse des argumens dont ils l'ont appuyée, ne prouve rien autre chose, si ce n'est que ceux qui dans la chaleur de la dispute leur ont donné cette accusation, n'ont pas assez ménagé les termes, & que la jalousie, & l'esprit de parti ont quelque fois dicté des injures non seulement aux Grammairiens, & aux Litterateurs, mais aussi a des Théologiens, & à des Philosophes, contre ceux qui avoient trouvé des argumens que ces diseurs d'injures auroient voulu avoir découvert, puisque ces reproches n'ont pas empêché que les Théologiens subséquens ne fissent usage de leurs preuves. ( 8 )

Aussi rejeter une preuve de l'existence de Dieu apportée par un auteur,

teur, ce n'est pas rejeter toutes les preuves de l'existence de Dieu. Aucun Théologien n'a jamais nié que l'existence de Dieu ne soit solidement prouvée par la nécessité d'un créateur, & d'un premier moteur de la matière, par l'ordre qui régné dans l'univers, par le consentement général de tous les hommes &c.

Dans les disputes, qui se sont élevées entre les Philosophes sur quelque une de ces preuves, il n'étoit souvent pas question de la validité de la preuve; la question ne rouloit que sur sa nature. Il s'agissoit de savoir, si cette preuve étoit rigoureusement *a priori*, ou non. Les uns le soutenoient, les autres le nioient, d'autres prétendoient qu'elle n'étoit pas *à priori*; mais ils ne la disoient pas pour cela *à posteriori*: ils lui donnoient une place entre deux, en la nommant *quasi a priori*: c'étoit une dispute de rang.

On

On nomme *a priori* toute preuve qui ne dépend d'aucune supposition, & dans la quelle on prouve un effet par sa cause. C'est dans ce sens que des auteurs ont avancé qu'il n'y avoit, même qu'il ne pouvoit y avoir de démonstration de l'existence de Dieu, vû que Dieu n'a point de cause. Ce sont là des vetilles de Scholastiques. Une preuve qui n'est pas rigoureusement *a priori*, ne laisse pas d'être concluante, & disputer si elle doit être nommée *à priori* ou *quasi à priori*, ou *a posteriori* ce n'est pas la rejeter.

C'est beaucoup moins rejeter une preuve que de lui préférer une autre. Entre les preuves de l'existence de Dieu unanimement reçues par tous les Philosophes, les uns ont donné la préférence à une preuve, & les autres à une autre selon qu'ils étoient plus affectés par une preuve, que par une autre. Les esprits entêtés de métaphysique ne le font pas beaucoup par les preuves

ves physiques, ou par les preuves morales; au contraire les Physiciens accoutumés à ne s'occuper que de l'étude physique de la nature, ne le sont guères par les preuves métaphysiques.

Aussi préfère-t-on quelque fois une preuve à l'autre, parcequ'elle paroît être plus à la portée du commun des hommes, ou plus décisive, plus claire, moins embarrassée. C'est par cette raison que Clarke préféroit sa preuve de l'existence de Dieu à celle des autres. Celle qui se tire des causes finales paroissoit la plus forte aux yeux de Newton, parcequ'elle est véritablement la plus frappante. (9)

C'est pour cette même raison que d'âges en âges des Théologiens subtils, & des Philosophes profonds, ont cherché de nouvelles preuves de l'existence de Dieu, & nullement parcequ'ils étoient peu contens de celles de leurs prédécesseurs, & les regardoient

doient comme peu concluantes. Comme parmi ces preuves il y en a de celles qui sont propres à faire impression sur les uns, plutôt que sur les autres, de celles qui demandent des réflexions plus subtiles, des connoissances plus profondes, & ne sont bonnes que pour les Philosophes, d'autres qui sans laisser d'être bonnes pour les Philosophes le sont aussi pour le peuple grossier, le zèle de varier & de multiplier ces preuves n'est que louable. Même sans cela, on ne sauroit jamais trop prouver une vérité de cette importance, sur tout dans un tems où l'on ne cesse de l'attaquer par des sophismes les plus captieux.

Que le lecteur juge à présent par lui même de la solidité de l'objection des matérialistes tirée de ce que *les Théologiens eux mêmes n'ont presque jamais été d'accord sur les preuves, dont on se servoit pour établir l'existence divine, qu'on n'est point jusqu'i-*

*ci parvenu à démontrer l'existence de cet objet intéressant (Dieu) d'une façon pleinement satisfaisante, pour ceux même qui veulent que nous en soyons convaincus, que d'âges en âges des nouveaux champions de la Divinité ont cherché de nouvelles preuves de l'existence de Dieu parcequ'ils étoient, sans doute, peu contents de celles de leurs prédécesseurs &c. (10)*

C'est sur quoi nous devons l'instruire, à fin qu'il ne s'en laisse pas imposer par leurs clameurs, & leurs calomnies. Ainsi nous ne nous arrêterons pas plus long tems sur ces preuves de l'existence de Dieu, ni sur d'autres tirées des notions immuables & éternelles qui servent des régle à nos jugement, de l'ordre moral &c. que la nature d'un abrégé ne nous permet point de rapporter plus en détail.





## NOTES.

( I ) On appelle certitude *géométrique*, *mathématique*, ou *métaphysique* celle qui vient du rapport, & de la liaison de nos idées : ainsi nous sommes certains que nous existons, que le tout est plus grand que la partie &c, certitude *physique* celle qui est fondée sur le témoignage de nos sens : ainsi nous sommes assurés de l'existence des corps, du mouvement &c. certitude *morale* celle qui est appuyée sur la déposition constante & uniforme d'un très grand nombre de témoins : telle est la certitude que nous avons qu'il existe une ville de Pekin, que tous les peuples ont crû l'existence de la divinité. &c.

Ces trois certitudes quoique d'un genre différent, font une égale impression sur tout homme sensé, & il y auroit également de la folie à résister à l'une ou à l'autre. Il y a plus ; la certitude physique, & la certitude morale s'appuyent tout comme la Géométrie, sur l'évidence de nos idées, sur l'impossibilité qu'une chose soit, & ne soit pas.

Je vois le soleil, donc j'existe : la conséquence est certaine. Je vois le soleil, donc le soleil existe ; celle-ci ne l'est pas moins, quoique d'un autre genre. Qu'est ce que sentir ? C'est être frappé par un objet. Un objet qui n'existe pas, peut-il me frapper ? Il seroit & ne seroit pas. Qu'est ce qui fait que tous les Historiens assurent que César a vaincu Pompée à la bataille de Pharsale ? C'est cette même bataille réellement gagnée par César. Si tous les Historiens se trompoient, il y auroit eû, & il n'y auroit pas eû de bataille de Pharsale, gagnée par César.

Aussi l'auteur du *Dictionnaire Philosophique*, qui met mal à propos la certitude, que nous avons de notre existence dans le nombre des certitudes Physiques, accorde que cette certitude, & la certitude mathématique sont de même valeur, quoiqu'elles soient d'un genre différent. Volt. *Dict. Phil. art. certitude.*

Il étoit nécessaire qu'il y eût ces trois genres de certitude, parceque tous les objets ne sont pas susceptibles d'une démonstration géométrique, ou métaphysique. Notre fortune, notre conservation, notre état, nos devoirs, tous

les liens de la société ne sont appuyés que sur la certitude physique, ou morale, ne portent que sur des faits. Ajoutez que les vérités métaphysiques ne peuvent être connues du plus grand nombre des hommes, par la voie du raisonnement. La Providence étoit trop sage pour ne nous donner pour guide d'autre certitude, que la certitude géométrique, ou métaphysique.

Un fameux Sceptique de nos jours avoue pour cela que la confiance que nous donnons à la certitude physique est une espèce d'instinct naturel, qu'aucune suite de pensées, aucun acte de l'entendement ne sauroient produire, ni réprimer. Il pouvoit faire la même réflexion sur la certitude morale. Hume *Oeuv. tom. 2.*

Ce n'est que par des sophismes les plus puérides que nos Philosophes tâchent d'ébranler ces trois genres de certitude, & d'en embrouiller la notion.

*Si vous aviez demandé à la terre entière avant le tems de Copernic, le soleil s'est-il levé, s'est-il couché aujourd'hui? Tous les hommes vous auroient répondu, dit l'auteur du Dictionnaire Philosophique nous en avons une certitude entière: ils étoient cer-*

rains, & ils étoient dans l'erreur. Non, ils n'étoient point dans l'erreur. Le soleil se leve, quand il paroît sur notre horifon, il se couche, quand il disparoit: son lever, & son coucher ne signifie rien autre chose. Depuis Copernic, comme auparavant, nous sommes certains par nos sens que le soleil paroît & disparoit, il ne peut y avoir là dessus ni doute ni erreur, si non parmi des cerveaux dérangés. De savoir si c'est le soleil qui fait le mouvement qu'il nous semble faire, ou si c'est la terre, c'est une autre question, dont nos sens ne sont pas à portée de juger. L'auteur de l'*Apologie de la Religion Chrétienne* ajoute à cette réponse d'autres réflexions, que l'on peut avoir dans la suite de l'*Apologie* &c. art. certitude.

*Les sortilèges*, dit le même auteur du Dictionnaire Philosophique les divinations, les obsessions ont été long tems la chose du monde la plus certaine aux yeux de tous les peuples; quelle foule innombrable des Gens, qui ont vû toutes ces belles choses, qui en étoient certains! Aujourd'hui cette certitude est un peu tombée. Il se trompe encore; la certitude du fait est toujours la même, c'est sur la cause,

ou sur les circonstances qu'il y a eû souvent de l'erreur. Ou ne peut pas douter qu'il n'y ait eû des effets surprénans, dont on ne comprenoit pas la cause, des gens qui prédisoient l'avenir & dont les prédictions se sont vérifiées par hasard ou autrement, des maladies singulieres, que l'on a quelque fois prises pour des obsessions; non seulement ces faits ne sont pas douteux; mais ils se renouvellent encore aujourd'hui. Quelle en étoit la cause? Y avoit-il du surnaturel? Voilà la question sur la quelle on peut former des doutes, sur la quelle on a souvent donné dans l'illusion, parcequ'elle n'est pas du ressort des sens. Aussi ce n'est pas du ressort des sens de juger si un extrait baptistaire a été antidaté ou non à notre insçu, les sens ne sauroient juger rien autre chose; si ce n'est que l'extrait baptistaire existe, qu'il y a telle date. Il ne peut y avoir en cela nulle erreur, & la certitude qu'on en a, ne sauroit jamais être fausse. Si des témoins fondés sur cet extrait antidaté à leur insçu pour des raisons secretes, & par un manége singulier déposeroient de l'âge d'un homme, l'er-

reur ne viendroit pas des sens; mais de la précipitation du jugement; on ne pourra jamais dire que ces témoins aient eû une certitude physique de l'âge de cet homme qui soit devenue fausse, ou qu'ils aient eû une certitude de ce qui n'est pas. Cet exemple apporté contre la certitude morale par le même auteur ne vaut pas mieux que les autres exemples, dont on a parlé ci dessus. Ainsi il est faux que la certitude physique, ou morale ne dure pas toujours, qu'elle devienne souvent une erreur, & par conséquent qu'elle ne soit qu'une pure probabilité, qu'il n'y ait d'autre certitude que la certitude géométrique, ou métaphysique.

On pourroit prouver par les mêmes raisons que nos Philosophes apportent contre la certitude physique, & morale qu'il n'y a pas même de certitude géométrique, ou métaphysique. Combien de fois d'habiles géomètres ont-ils crû prouver démonstrativement une proposition, qui après un mûr examen s'est trouvée fausse! Ils prenoient pour démonstration ce qui n'étoit qu'un paralogisme. Voila donc aussi des gens, qui avoient la certitude de ce qui n'est pas.

En

En concluerons nous que toute démonstration géométrique peut être de même un raisonnement faux, & qu'il n'y a rien de certain en géométrie.

C'est ce que nos Philosophes peu conséquens, ou hypocrites n'auront la moindre peine à nous accorder. Après avoir élevé la certitude géométrique, ou métaphysique sur les ruines de tout autre genre de certitude, en prétendant qu'il n'y en a point d'autre, ils cherchent à ruiner celle ci à son tour, en faisant des Traités exprès pour prouver qu'il n'y a presque point de vérité métaphysique certaine, & incontestable; ils enseignent qu'il faut mettre à la fin de presque tous les Chapitres de Métaphysique *non liquet*. Ainsi voilà à quoi aboutissent leurs efforts pour combattre toute certitude qui n'est point géométrique, ou métaphysique; à détruire toute sorte de certitude, & à introduire un scepticisme le plus insensé. C'est assez parlé pour à présent des différens genres de certitude. On aura ailleurs l'occasion de revenir sur ce sujet, où l'on traitera des preuves du Christianisme.

(2) Descartes *Princ. Philosoph. part. I Medit. 5. N. 14. 20. 21.*

On compte parmi ceux, qui ont apporté cette preuve avant Descartes, Saint Augustin, Saint Anselme, & plusieurs anciens Scholastiques, comme Aureolus, Egide, Denys le chartreux, Albert le grand, &c. V. *Fabrice Delect. arg. c. 10.* Clarke de l'existence de Dieu tom. 1. c. 4.

(3.) Cette autre preuve de Descartes se réduit en peu de mots au raisonnement suivant. J'ai l'idée de Dieu, c'est à dire d'un être infini; cette idée est un effet qui nécessairement a une cause capable de le produire; cette cause n'est certainement ni moi, ni aucun être fini, car tout ce qui est fini ne sauroit me donner l'idée d'un être infini; donc cette cause est Dieu lui même; donc Dieu existe. V. Descartes *Princ. Philos. Medit 3.*

Buddé oppose à ce raisonnement, qu'une idée qui exprime un être infini, n'est pas pour cela infinie, & que par conséquent elle peut très bien être produite par un être fini. Il paroît qu'il n'a pas bien compris l'argument de Descartes. Ce Philosophe ne dit point que l'idée de Dieu soit infinie, il dit seulement qu'elle exprime un objet infini: il ne  
par-



parle point de la réalité physique de l'idée; il ne parle que de la réalité objective. Il n'y a rien, dit-il, en moi, ni dans les objets externes de semblable à l'infini; j'ai beau ajouter des êtres finis à d'autres êtres finis, je n'aurai jamais l'idée de l'infini: il prétend même que nous ne connoissons ce qui est fini, que par rapport à l'infini. (V. Fabric. *Loco cit.*) D'autres Philosophes lui répondent peut-être mieux, qu'il est faux que nous ne puissions puiser l'idée de l'infini dans les êtres finis, dont on auroit écarté toute limite, que l'idée du fini suppose celle de l'infini. Hooke, qui prétend que l'idée de l'infini étant une idée simple, ne sauroit être puisée dans aucun autre être que dans l'infini, paroît confondre l'idée avec l'objet. L'infini est simple en lui-même, l'idée qui l'exprime peut être composée. Elle l'est en effet. L'idée de l'infini, est l'idée d'un être sans limites. Or cette idée renferme deux notions, celle d'être & celle de limites.

V. Hooke *Relig. nat. tom. 5. part. 1.*  
Ajoutez que cette preuve de Descartes suppose les idées inées, rejetées aujourd'hui par presque tous les Philosophes.

(4) V. Castill. *Observ. sur le livre in-  
dit. Systb. &c. c. 12. §. 9.*

(5) Ces Théologiens, & ces Phi-  
losophes qui prétendent que, comme de  
ce que l'égalité de trois angles à deux  
angles rectes est renfermée dans l'idée  
du triangle, on ne peut inférer que le  
triangle dont les trois angles sont égaux  
à deux angles rectes existe, de même  
on ne peut inférer que l'être souverai-  
nement parfait existe, de ce que l'idée  
de cet être renferme l'existence, ces  
Théologiens, dis-je, & ces Philoso-  
phes ne prennent pas garde que l'exi-  
stence n'est pas renfermée dans l'idée  
du triangle, comme dans celle de l'é-  
tre souverainement parfait. L'idée du  
triangle ne renferme que l'égalité de ses  
trois angles à deux angles rectes, ainsi  
je ne puis en inférer rien autre chose, si  
ce n'est que, s'il existe un triangle, il  
existe une figure dont les trois angles sont  
égaux à deux rectes. Il n'en est pas de mê-  
me de l'idée de l'être souverainement  
parfait. Cette idée renferme l'existence,  
tout comme l'idée du triangle renferme  
l'égalité des trois angles à deux angles  
rectes. Ainsi comme ce seroit ridicule  
de conclure de ce que l'égalité de trois  
angles

angles à deux angles rectes est renfermée dans l'idée du triangle, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles rectes, s'ils sont égaux; il le seroit de même de conclure de ce que l'existence est renfermée dans l'idée de l'être souverainement parfait, que cet être existe, s'il existe. Mais l'on en conclut absolument à l'existence, tout comme de l'idée du triangle on en conclut absolument à l'égalité de trois angles à deux angles rectes. Cette réponse est de Fénelon *Oeuv. Philosoph. part. 2. c. 1.*

Si cette preuve de Descartes n'a pas eû le bonheur de plaire à tous les Théologiens, & à tous les Philosophes, elle a paru très bonne & très concluante à Fénelon, à Antoine Perez, à Tournely, à Thomassin à Jacquelot, à Saurin, à Gastrell, à Henri Morus, à Mallebranche, à Lang, à Leibnitz & à plusieurs autres grands Philosophes.

(6) Clarke *Traité de l'exist. & des attrib. de Dieu. c. 1.*

(7) Nos Philosophes se servent de la même ruse dans un sens contraire: ils exagèrent la force des preuves qu'ils attaquent, loin de les déprimer. La

preu-

preuve qu'ils combattent est toujours, selon eux, la plus forte. Tantôt c'est l'unanimité des hommes à reconnoître l'existence de Dieu; tantôt ce sont les causes finales, qui sont la preuve la plus forte de cette existence, tantôt c'est la matière, tantôt le mouvement: toutes ces preuves deviennent chacune la plus forte tour à tour. Ils font en cela comme les gazetiers, qui pour relever le prix d'une bataille gagnée sur le parti contraire à celui auquel ils sont dévoués, exagèrent les forces de l'ennemi. Si cet ennemi étoit de leur parti, on en trouveroit l'armée tout d'un coup devenue plus foible de deux tiers. *Syst. de la nat. part. 2. l. 3. pag. 62. c. 4. pag. 89. 106. 133.*

(8) De ce que les Théologiens subséquens n'ont pas laissé de faire usage de ces mêmes preuves, malgré les contradictions qu'elles ont essuyé de la part de leurs prédécesseurs, l'auteur du *système de la nature* en conclut que les Théologiens ne sont pas difficiles sur les démonstrations qu'on donne de l'existence d'un être, qui jusqu'ici n'est rien moins que démontré. On en conclût mieux, que quand la jalousie, & l'esprit de parti

ont


ont cessé, l' on revient à la raison, qu' en examinant les choses de sang froid, on les apperçoit tout diversement que lors de l' echauffement des esprits, & dans la chaleur de la dispute. *Systb. de la nat. part. 2. c. 4. note 29.*

(9) Que l' on ne croie pas pour cela que Newton ait regardé comme faibles toutes les autres preuves de l' existence de Dieu. Newton ne s' est jamais proposé de donner des preuves de cette existence, ni d' examiner les preuves des autres: ce qu' il a dit sur celle qui est tirée des causes finales, il ne l' a dit que par occasion. C' est ce que tout sage Philosophe devroit imiter, en ramenant le lecteur de tems en tems de l' observation de la nature à la connoissance de son auteur. C' est là le meilleur fruit que l' on puisse tirer de toutes les recherches philosophiques. Mais Newton s' en est mal trouvé, dans l' esprit de nos Philosophes, d' avoir fait cette sage réflexion. De cet homme dont le vaste génie a deviné la nature, & ses loix, il est devenu un esclave des préjugés de son enfance, qui n' a pas osé de porter le flambeau de ses lumieres sur la Cbi-

nière , qu'on avoit gratuitement associé à  
cette nature , qui n'a pas reconnu que ses  
propres forces lui suffisoient pour produire tous  
les phénomènes , qu'il avoit lui même si heu-  
reusement expliqué. *Systh. de la nat. part.*  
*2. c. 5.*

(10) *Systh. de la nat. part. 2. c. 4.*



  
CHAPITRE X.*Attributs Métaphysiques de Dieu.*  


C'est maintenant le tems de voir comment cette idée d'une nature excellente & supérieure, que la nature a gravée dans l'esprit de tous les hommes, & dont l'existence leur est prouvée par tant d'argumens, se développe par le raisonnement. Nous avons déjà vu que la cause qui a donné l'existence aux êtres contingens, est nécessairement un être existant de lui-même : or de là on en conclut évidemment à tous ses autres attributs.

*L'être existant de lui même, est un être indépendant, soit dans son existence, soit dans ses propriétés. De qui dépendroit-il, s'il n'a point de cause ?*

*L'être existant de lui même existe nécessairement, d'une nécessité absolue.* S'il existe de lui même, il a dans lui même tout ce qui faut pour exister. S'il n'existoit point, il dépendroit.

*L'être existant de lui même est immense & éternel.* Ces deux attributs font une fuite de l'existence nécessaire. Une nécessité absolue d'exister embrasse tous les lieux, & tous les tems : donc cet être existe par tout, il a existé, il existera toujours. Nous nous accomodons ici au langage commun ; car à proprement parler, Dieu n'a point de rapport à aucun lieu, ni à aucun tems. ( 1 )

Si l'existence d'un être éternel est la chose la plus difficile à concevoir, c'est parceque nous voulons toujours mêler l'idée du tems à celle de l'éternité ; mais qu'on le conçoive facilement, ou non, l'existence de cet être n'en est pas moins démontrée.



*L'être existant de lui même est immuable.* Rien de contingent, ou de succésif peut avoir lieu dans un être, qui est de lui même tout ce qu'il est d'une nécessité absolue. Cet être ne fauroit rien acquérir, ni rien perdre. Ainsi point de succésion; ni de changement dans sa façon d'être, dans ses connoissances, dans ses volitions. Il n'y eut pas un tems dans lequel Dieu a voulu que l'univers n'existât point, & un autre dans le quel il a voulu que le monde existât: il n'y en aura pas un autre dans le quel il voudra qu'il n'existe plus. Dieu en créant l'univers n'a pas eû une nouvelle volonté, & n'a pas fait un nouveau decret; il n'en fera pas un troisieme, pour le détruire. Il a voulu de toute éternité que le monde existât dans un tel tems déterminé: ce tems arrivé, le monde a commencé à exister; ce tems fini, le monde n'existera plus, en vertu de ce seul & même decret éternel (2)

Si des êtres périssent & se succèdent continuellement les uns aux autres, ce n'est qu'en vertu de cette seule & même volonté, par laquelle Dieu les a créés périssables, non pas en vertu d'un nouveau décret, par lequel il veut les détruire.

Transporter à Dieu les changemens, qui arrivent dans l'univers, comme fait l'auteur *du système de la nature*, c'est mal raisonner; le peindre sans cesse occupé à produire, & à briser ses propres ouvrages, c'est une froide raillerie, & une impiété. Les changemens que Dieu produit dans ses ouvrages n'en supposent aucun dans sa volonté, ni dans ses desseins. Ce n'est que le terme qui varie: son action est toujours la même. (3.)

Les relations diverses, qui se fondent sur la variation du terme de l'action de Dieu, par exemple la relation au monde existant, & la relation au monde non existant, n'étant qu'extrin-

se-

seques, ne donnent pas la moindre atteinte à l'immutabilité de son être, ou de son action. De ce que nous lui rapportons le monde, tantôt comme existant, tantôt comme non existant, il ne s'en suit pas, que Dieu soit tantôt créant, tantôt non créant. Dieu est toujours créant le monde pour tel tems déterminé: ce n'est que le monde qui existe dans un tems, & n'existe point dans un autre. ( 4 )

Aussi dire que Dieu est immuable, ce n'est pas le rendre un Dieu inutile, comme le prétend le même auteur que l'on vient de citer. Dieu n'est pas privé d'action, puisque son action est éternelle comme lui. Les expressions de l'Ecriture, où il est dit, que Dieu se fache, qu'il se repent, qu'il résolut de détruire la race humaine qu'il à créé &c, ce ne sont que des expressions figurées, dont il n'est pas encore ici le tems de parler.

*L'être existant de lui même est immatériel.* Toute matière est variable, & contingente : nous l'avons vû dans le Chapitre I. L'être existant de lui même est immuable, & nécessaire. Aussi toute matière est composée de parties distinctes les unes des autres, & séparables du moins par la pensée. Si l'être existant de lui même étoit composé de parties, ou chacune de ces parties existeroit d'elle même, & dès lors chaque partie feroit un Dieu distinct, ou si elles n'existoient point d'elles mêmes, il y auroit dans l'être existant de lui même quelque chose qui n'existe pas d'elle même, & de produit, ce qui est une contradiction.

Ajoutez que la preuve de l'existence de cet être tirée de l'existence de la matière, & du mouvement, porte au même tems qu'il est un être distinct de la matière. S'il étoit matériel, on ne rendroit raison de l'existence de la matière que par la matière,

re, c'est-à-dire on n'en rendroit aucune raison.

On a déjà répondu d'avance aux difficultés qui se fondent sur ce qu'un être immatériel ne réveille aucune idée dans notre esprit, & par conséquent qu'il n'est rien, qu'un tel être ne sauroit produire, ni mouvoir la matière, &c. On va y ajouter quelque remarque dans la note. (5)

*L'être existant de lui même est un être infiniment parfait.* S'il lui manquoit quelque perfection, il seroit limité. Or qui est ce, qui lui auroit mis des limites, s'il est indépendant? Supposer qu'il se soit limité de lui même, c'est une absurdité.

D'ailleurs cet être est la cause de tout ce qui existe: il doit donc nécessairement avoir en lui même toutes les perfections des êtres créés. Or pourquoi n'en auroit-il point d'autres? Il peut certainement créer d'autres êtres plus parfaits les uns des autres à l'in-

fini ; donc il doit avoir en lui même d'autres perfections à l'infini. (6)

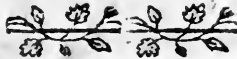
Ce seroit une autre absurdité de supposer quelque perfection, la nature de laquelle exclue l'existence. L'exclusion de l'existence est un défaut : donc ce seroit supposer une perfection qui n'est pas une perfection. Aussi l'exclusion de l'existence ne peut venir que de ce que la notion de la chose renferme une contradiction : tout ce, dont l'idée ne renferme point de contradiction, est possible. On défie les matérialistes de produire une perfection, dont l'idée soit contradictoire.

La limitation du nombre des perfections dans l'être existant de lui même ne peut pas venir non plus de ce qu'y aiant des perfections qui sont opposées les unes aux autres, un assemblage de perfections infinies répugne. Une perfection ne sauroit jamais exclure une autre perfection ; qui dit perfection, dit être tout simple.

Or

Or l'être ne s'oppose point à l'être ;  
son opposé n'est que la négation.

Les mêmes argumens qui prouvent que le nombre des perfections de l'être existant de lui même est infini, prouvent de même que chacune de ces perfections est infinie dans ses degrés. Un être dont les perfections sont infinies en nombre, infinies dans leurs degrés, c'est ce qu'on entend par l'être infiniment parfait.



---

 NOTES.

( 1 ) *V. c. 26. note 13.*

Suivant cette notion de l'espace, en disant que Dieu est immense on n'entend rien autre chose, si ce n'est qu'il voit, qu'il conserve tous les corps, qu'il agit sur tous. Demander où il étoit avant que le monde fût, s'il est au delà de cet univers, c'est faire une demande absurde. Il vaudroit autant demander quel est le corps, sur lequel Dieu agissoit, quand il n'y avoit point de corps, si Dieu agit sur quelque autre corps, outre tous les corps.

Ce n'est qu'en suite de la connoissance que nous avons des bornes de l'univers, dont l'étendue peut être plus grande à l'infini, que nous imaginons des espaces infinis, au delà de cet univers.

Faire dépendre l'immensité de Dieu de ce qu'il est dans ces espaces qui ne sont rien, c'est la faire dépendre d'une illusion de notre imagination. Lorsque pour s'accomoder au langage reçu, l'on dit, que Dieu est dans ces espaces, l'on  
n'en-



n'entend rien autre chose, si ce n'est que Dieu peut donner à ce monde une étendue plus grande, créer d'autres mondes, à l'infini.

On ne refuse point, pour la même raison, c'est-à-dire, pour s'accomoder au langage reçu, de se servir de cette expression, *Dieu est par tout*, qui est très vraie, pourvu qu'on l'entende comme il faut. Par tout il est vrai de dire que Dieu est; il n'y a aucun lieu, où l'on ne doive de dire, qu'il est. Aussi il est vrai de dire, que tout est contenu, tout se meut en lui; pourvu qu'on ne l'entende à la maniere que les poissons sont contenus, & se meuvent dans la mer, qui les environne. Ce seroit faire Dieu étendu & matériel, pour le faire immense. Tout est contenu, tout se meut en lui, parceque sans lui l'espace qui renferme tout être, & tout mouvement, n'existeroit point.

On doit raisonner de même sur le tems, qui n'est rien de réel distinct des êtres qui se succèdent les uns aux autres, comme l'espace n'est rien de réel distinct des êtres étendus. L'étendue considérée par abstraction est l'espace, la succession est le tems. Donc où il n'y

a point de succéſſion, comme dans l'être exiſtant de lui même, il n'y a point de tems.

Puiſque le tems n'est rien autre choſe que la ſuccéſſion, ou le changement des êtres, l'éternité n'est rien autre choſe que la permanence de l'être. Or cette permanence eſt toujours toute entière, & indiviſible, puiſqu'il n'y a point de ſuccéſſion, qui puiſſe la diviſer. Ainſi dans l'éternité de Dieu il n'y a point de partie qui précède, d'autre qui ſuit: les mots *avant*, *après*, *déjà* &c. ſont impropres à ſon égard, & la queſtion *quand* n'a pas en lui plus de lieu, que la queſtion, *où*. La queſtion *quand Dieu a-t-il créé le monde*, eſt auſſi impertinente que la queſtion, *où étoit-il, quand le monde n'exiſtoit point*.

Le tems qu'on diſtingue en Dieu, lorsqu'on le rapporte aux êtres ſucceſſifs, appartient tout à ces êtres, il n'eſt point en lui. On ne ſauroit dire, a la rigueur, que Dieu a été, ou qu'il fera; le terme même de *toujours*, qui eſt ſi fort pour les êtres créés, eſt trop foible pour lui, car il marque une continuité, non une permanence. On dit beaucoup plus

en

en disant simplement, & sans restriction,  
*Il est.* V. Fénel. *Oeuv. tom. 1.*

(2) Rien de plus sublime, ni de plus magnifique que l'idée de Dieu créant toutes choses par un seul, & même décret éternel, que nous donne l'Écriture, où il est dit, qu'il appelle ce qui est, comme ce qui n'est pas, qu'il a appelé dès le commencement toutes les générations futures : il appella les étoiles, qui répondirent, nous voici, & se présentèrent dans l'ordre qu'il leur a marqué. *Ad Rom. 4. 13. Ps. 41.*

*4. Baruch. 3. 34.*

Si le tems n'est rien autre chose, que la succession des êtres, & par conséquent avant qu'il y eût des êtres créés, il n'y avoit point de tems, comment pourroit-on dire, que Dieu a créé le monde dans un tems, plutôt que dans un autre ? Il est cependant certain, que le monde n'a pas toujours existé.

Réponse : d'autres mondes possibles à l'infini ont pû exister successivement, les uns après les autres, avant que ce monde existât. Parmi tous ces mondes possibles Dieu a donné l'existence à l'un, plutôt qu'aux autres : la place que ce monde occupe dans l'ordre de tous ces

autres mondes possibles, marque le tems dans le quel il a été créé. Ainsi demander dans quel tems le monde a été créé, c' est demander le quel dans l'ordre de tous les mondes possibles a reçu de Dieu l'existence, V. Bayle *Diction. art. Zabarella.*

(3) *Systh. de la nar. part. 2. c. 4.*

Il est surprenant de voir que cet auteur pendant qu' il refuse à Dieu l'immutabilité à cause des changemens qu' il produit dans l'univers, malgré tous ces mêmes changemens fait immuable la matiere, qui en est le sujet.

(4) Comme la variation du terme n'importe point de variation dans l'action de Dieu, de même l'éternité de l'action de Dieu n'importe point d'éternité dans le terme. On ne sauroit assez s'étonner qu' un auteur célèbre, qui passe pour un génie d' un ordre supérieur, pour prouver que le monde est éternel, ait pû faire ce sot argument. *Ceux qui ont de Dieu une idée raisonnable peuvent - ils comprendre que la matiere & les choses créées n' aient que six mille ans? Que Dieu n' ait usé que d' hier de sa puissance créatrice? Seroit - ce parcequ' il ne l' auroit pas pû, ou parce qu' il ne l' auroit pas vou-*

*là?*

lui? Mais s'il ne l'a pas pû dans un tems, il ne l'a pas pû dans l'autre: c'est donc parcequ'il ne l'a pas voulu; mais comme il n'y a point de succession dans Dieu, si l'on admet qu'il a voulu quelque chose une fois, il l'a voulu toujours dès le commencement. Il ne faut donc pas compter les années du monde: le nombre des grains de sable de la mer ne leur est pas plus comparable, qu'un instant. Lett. Persan. Lett. 99.

Il ne vaut presque pas la peine de répondre serieusement à de telles pauvretés. De ce que les Décrets de Dieu sont éternels, il ne s'en suit pas que le terme extérieur de ces décrets soit aussi éternel. Dieu a voulu de toute éternité que le monde existât; mais il n'a voulu qu'il existât que dans un tems déterminé. Le sophisme, que l'on vient de rapporter, prouveroit également l'éternité de l'auteur des *Lettres Persannes*, & de celui de *Telliamed*, qui à répété le même sophisme, comme un argument, qui seul renverse toutes les preuves de la révélation de Moïse, & toutes les traditions des peuples. Ces deux auteurs ont été créés parceque Dieu a voulu les tirer du néant. S'il l'a voulu aujourd'hui,

lui, il l'a voulu toujours, puisqu'il n'y a point de succession dans Dieu. Donc ces deux auteurs sont éternels.

(5) V. *Chap.* 25. 26.

Conclure qu'il n'existe point d'êtres immatériels, qu'un être immatériel, n'est rien, de ce qu'on n'en a point d'idée, c'est raisonner, dit Clarke, comme feroit un aveugle né, qui soutiendrait que la lumière, & les couleurs sont des choses impossibles, & contradictoires, par cette belle raison, qu'il n'en a, quant à lui, aucune idée. Clarke *Exist. de Dieu.*

Mais est-il vrai que nous n'avons point d'idée d'un être immatériel? Il faut se garder ici de ne pas confondre l'idée avec l'image. L'image ne suit que les objets qui frappent les sens, & peut-être seulement ceux qui frappent les yeux: il y a même des choses étendûes, dont on ne peut pas se former l'image. Or c'est autre chose n'avoir point d'image d'une chose, & n'en avoir point d'idée. On n'a pas une image différente d'une surface de dix neuf toises quarrées, ou de vingt une: on a une image confuse d'une certaine étendue,

due, on n'a pas l'image d'un étendue de vingt toises. Sera-t-il donc vrai qu'on n'a pas d'idée de ces objets, que ces objets ne sont rien? V. *Castill. Observ. sur le livre intit. Systh. &c. c. 1. §. 46.*

L'image des planètes, & des couleurs poursuit le même auteur, manquoient à Saunderson, quand il donnoit d'excellentes leçons d'Optique, & d'Astronomie. Souvent nous sommes autant de Saundersons : nous raisonnons, & nous raisonnons bien, sur des choses, dont nous n'avons aucune image.

On ne parle point ici de ces images que la fantaisie ou l'imagination, qui veut avoir sa part dans tout, a la coutume d'associer à l'idée des choses spirituelles. C'est sur cette sorte d'images que se fonde l'assertion de l'auteur de *l'Emile*, qui l'a copié dans Bayle, que *tout enfant qui croit en Dieu, est idolatre ou antropomorphite.* Il pouvoit dire *tout homme*, puisque même à l'âge de cinquante ans toutes les fois qu'on se forme l'idée de Dieu, d'un esprit, de notre ame, notre imagination joue à l'instant, & nous présente d'abord une espece de figure, une image. Ces images sont une suite de l'u-

nion de l'ame avec le corps, & d'ailleurs elles servent dans l'état présent à réveiller en nous l'idée de la chose, & à fixer notre attention, & c'est pour cela que Dieu même se révéla dans l'Écriture sous des images sensibles; mais toute personne qui fait usage de le raison n'a garde de les confondre avec l'idée, & de les prendre pour la chose même. C'est cependant ce qu'il faudroit prouver pour soutenir que tout homme qui croit en Dieu est un idolatre, ou un Antropormophite.

Aussi est-il vrai, que nous ne connoissons point ce, dont nous n'avons point d'idée? Nous ne manquons pas de Philosophes qui soutiennent, que nous n'avons pas l'idée du nombre vingt. Nous savons cependant que le nombre vingt est parement pair, qu'il est divisible par cinq, &c. donc nous le connoissons, quoique nous n'en ayons point d'idée: mais ôtons toute équivoque.

Tout ce, dont on connoit les effets, & les propriétés est quelque chose. Or nous connoissons les effets & les propriétés de l'être immatériel; donc, soit que nous en ayons l'idée, soit que nous ne l'ayons point, un être immatériel n'est



n'est pas rien. Les matérialistes ne sauroient prouver autrement la réalité, & l'existence de la matiere. La nature, ou l'essence de la matiere, de leur aveu même, nous est inconnue; le mot de *substance*, dit l'auteur des *questions sur l'Encyclopédie*, veut dire ce qui est dessous; mais *ce dessous nous sera éternellement caché*. Nous n'avons donc point d'idée de la matiere, dont la matiere n'existe point: elle n'est rien.

On ne sauroit se dispenser d'apporter ici un des grands argumens de l'auteur du *système de la nature*, pour prouver qu'il n'y a point d'être immatériel, qu'un être immatériel n'est rien, à fin que le lecteur puisse juger de la logique de nos Philosophes. *La nature*, dit-il, en supposant ce qu'il devoit prouver, c'est-à-dire que dans la nature il n'y a d'autres substances que la matiere, *est le grand tout, hors du quel conséquemment rien ne peut exister*. C'est comme si l'on disoit: la terre est le grand tout, qui résulte de l'assemblage de l'Europe, de l'Asie, & de l'Afrique; donc l'Amérique n'est rien, car hors du tout rien ne peut exister. *Syst. &c. part. I. c. 2. Castill. Observ. &c. c. 5.*

Ils ne fera peut-être pas désagréable au lecteur, que nous finissions cette note par parler de la beauté de Dieu. La beauté, nom toujours cher & aimable aux hommes, qui a sur eux tant de force, qui les attire, les charme, les subjuge, leur fait endurer sans peine les plus grands travaux; comment ne seroit-elle pas en Dieu, c'est-à-dire dans l'être infiniment parfait? Aussi nous trouvons qu'elle lui a été attribuée non seulement par Saint Augustin, Saint Thomas &c. mais par Platon, Herennius, Socrate, Plotin, Alcinous &c. Il ne s'agit que de voir comment elle peut convenir à un être immatériel.

Si l'on n'entend par beau que ce qui plait aux yeux, ou aux oreilles, il est évident qu'on ne sauroit le dire d'un être immatériel, qui ne tombe point sous les sens; mais cette définition du beau n'est pas juste. N'y a-t-il donc rien d'autre de beau que ce qui tombe sous les sens? On dit à chaque instant une belle action, un beau discours, un beau naturel, un bel exploit. Les Platoniciens, & les Stoïciens disoient, que tout ce qui est honnête, ou utile est beau. Hercule,  
Aven-

Aventin, selon la remarque de Servius *in 7. Enaeid. v. 559.* ont été nommés beaux par les Poètes à cause de la valeur. Ainsi quoique le nom de beau n'eût été d'abord employé, qu'à désigner des choses, & des propriétés corporelles; ce qu'on pourroit nier, il ne s'en suit pas qu'il n'y ait d'autre beauté, que la corporelle. Les mots *ame*, & *esprit* ne laissent pas d'exprimer un être immatériel, quoiqu'ils n'aient été d'abord employés qu'à désigner des êtres matériels.

Le beau, selon Croufaz, Leibnitz, Wolf, & d'autres grands Philosophes, est tout ce, dont la connoissance nous cause du plaisir. Dans ce sens, que peut-il y avoir de plus beau que Dieu? Si le plaisir, que nous cause la connoissance des choses créées est si grand, qu'il nous fait courir sans cesse après lui, nous transporte, & nous fait mépriser ces mêmes voluptés, qui ont tant de pouvoir sur les sens, que devra-t-on dire de la connoissance de Dieu, qui contient toutes les perfections des créatures, & les surpasse à l'infini?

Le beau, selon les auteurs du *Dictionnaire Encyclopédique art. beau*, consiste dans le juste rapport, ou dans la convenance

régulière des parties diverses, s'il s'agit d'un être matériel, ou des attributs divers, s'il s'agit d'un être incorporel, ce qui revient au sentiment de Saint Augustin, *ep. 8. ad Cœlest. De Gen. contra Manich. l. 1.* suivi en cela par le Pere d'André dans son excellent *Traité sur le beau*, qui le fait consister dans l'unité. Il est évident que dans ce sens il y a en Dieu une beauté parfaite; une beauté infinie, vu que ses attributs, qui sont infinis, ont entre eux un accord le plus parfait, ils sont une seule & même chose, ils ne font qu'un.

La beauté de Dieu ce n'est donc pas un rêve des Mystiques. Les esprits forts ou beau s'en moquer: dire que Dieu est beau, c'est parler très philosophiquement. Cette beauté est celle dont la connoissance nous inondera de plaisir dans l'éternité, qui ravit même à présent ces âmes choisies, qui la contemplant, & à qui Dieu en laisse entrevoir quelque rayon. Si tous ne la sentent point, c'est leur faute. Comment se feroit-elle sentir à des âmes de boue, qui courant après les plaisirs sensuels ne s'élevent jamais au dessus des sens, ou

à des impies, qui au lieu de s'occuper de la considération des attributs de Dieu, ne cherchent qu'à les combattre.

(6) On ne parle ici que des perfections simples, c'est-à-dire de celles, dont l'idée ne renferme point de négation, qui ne sont mêlées d'aucune imperfection, ni d'aucun défaut: celles qui sont mixtes de quelque défaut, ou de quelque négation, ne sauroient avoir lieu, dans l'être infiniment parfait, dans le quel il ne peut y avoir rien de négatif. Substance, par exemple, est une perfection simple; mais substance étendue ou matière est, une perfection mixte. La substance de la matière, ou la substance étendue, est composée de parties, & par conséquent bornée, divisible &c. ce qui importe une négation: le discours ou le raisonnement, en tant qu'il importe connoissance, est une perfection; mais cette connoissance n'étant que dépendante, successive, bornée, suppose & renferme une imperfection.

Toutes ces perfections, & d'autres semblables, ne sont en Dieu, que selon ce qu'elles contiennent de positif, ce que l'on entend par dire, qu'elles sont en Dieu *eminément*. Avoir *emi-*

*nement* une perfection, c'est avoir sans bornes une perfection, qui ne se trouve que dans un certain degré dans les êtres créés. Ainsi on dit de Dieu, qu'il possède *eminément* toutes les perfections des créatures: à l'égard des perfections simples, on dit qu'il les possède *formellement*.



---

**CHAPITRE XI.***Suite des Attributs Métaphysiques  
de Dieu.*

---

**L'**être existant de lui même est intelligent. Cet être est infiniment parfait : l'intelligence est une perfection. Son intelligence est d'ailleurs prouvée par l'ordre de l'univers. Aussi ce même être a créé des êtres intelligens : donc il est intelligent lui même. ( 1 )

*Quoi , nous dit l'Écriture, celui qui a formé l'oreille de l'homme sera privé de la faculté d'entendre , celui qui lui a donné des yeux sera incapable de voir, celui qui a créé l'homme raisonnable ne sera pas intelligent ?*  
( 2 )

Nous avons vû que la prétention de l'auteur *du systhème de la nature*, qu'un être dépourvû d'organes ne fauroit être intelligent, est mal fondée. En accordant même que notre ame dans l'étant présent, ne fauroit rien connoitre sans organes, ce qui est-faux, on en conclut mal à l'ame séparée du corps, ou aux esprits en général. Cette prétention est encore moins soutenable, lorsqu'on l'applique à l'être infiniment parfait. ( 3 )

L'intelligence de l'être existant de lui même n'est point sujette à erreur. L'homme n'est sujet à erreur, que parceque d'un côté il n'a qu'un certain nombre de notions, souvent confuses, & d'autre côté il ne fauroit connoitre plusieurs choses, qu'en comparant ensemble ses idées, c'est-à-dire par le raisonnement: or la comparaison peut être & est souvent défectueuse, & le raisonnement fautif. C'est une suite de l'intelligence bornée: celle de l'être existant de lui même est



infinie. Aussi cette intelligence est toujours certaine : elle exclut toute probabilité, tout doute. Si elle ne l'excluoit point, elle ne seroit point infinie. Ainsi en attribuant l'intelligence qui est une qualité, dont l'homme est doué jusqu'à un certain point, à l'être existant de lui même, on ne lui attribue point une qualité humaine ; on ne le rapproche point de l'homme ; au contraire on l'éloigne à l'infini.

L'intelligence de l'être existant de lui même embrasse tous les objets, non seulement tous les objets existans, mais tous les possibles. Une intelligence, qui n'embrasseroit point tous les objets possibles, ne seroit point infinie. D'ailleurs si parmi tous les êtres possibles Dieu a donné librement l'existence plutôt aux uns qu'aux autres, s'il peut la donner à d'autres à l'infini, il doit les connoître.

L'intelligence de l'être existant de lui même embrasse non seulement tous les objets qui existent, mais tous ceux

qui ont existé, & ceux qui existeront. Une intelligence infinie ne peut ni rien perdre, ni rien acquérir : elle doit donc voir tout à la fois tout le présent qui existe, le passé qui a existé, le futur qui existera.

S'il y a de la difficulté à concevoir comment on puisse connoître le futur qui n'existe pas encore, cette difficulté ne regarde que les êtres qui sont compris dans l'ordre des êtres successifs. De ce que de trois hommes qui marchent en file le second ne voit pas le troisième qui marche après lui, il ne s'en suit point que le spectateur immobile, qui est hors de la file ne les voie tous les trois au même tems. Il voit, que deux de ces trois hommes marchent l'un après l'autre ; mais par rapport à lui qui les voit, il n'y a ni avant, ni après, il les voit tous les trois présens. Or Dieu n'entre point dans l'ordre des êtres successifs, il est hors de la file : il n'y a par rapport à lui

lui ni passé, ni futur; mais tout est présent.

D'ailleurs cette difficulté regarde également le passé. N'exister pas encore; & n'exister plus, c'est la même chose. Si l'on n'a pas la moindre peine à accorder que Dieu voit tout le passé, on ne doit pas en avoir non plus à accorder qu'il voit tout le futur.

Dira-t-on que le passé laisse après lui des vestiges de son existence? Combien de choses n'en laissent point? Après cela Dieu ne connoitroit le passé que par ces vestiges, c'est-à-dire par voye d'argumentation, & de discours, ce qui est une façon de connoître imparfaite, indigne d'une intelligence infinie. (4)

De cette préscience de Dieu il n'y a rien à craindre pour la liberté de l'homme. Comme de ce que Dieu voit à présent que j'écris, quoique sa connoissance étant infallible il soit impossible que je n'écrive point, suppo-

sé.

lé qu'il me voie écrire, il ne s'en fuit pas que je n'écrive librement, parce que la nécessité que j'écrive n'est que conséquente, c'est-à-dire ne vient que de la supposition que j'écris; de même il ne s'en fuit pas que demain je n'écrirai pas librement, parce que Dieu voit dès aujourd'hui, il a vû de toute éternité que j'écrirai. L'aujourd'hui & le demain lui est également présent. Si la connoissance de ce que je fais aujourd'hui ne donne pas la moindre atteinte à ma liberté, la connoissance de ce que je ferai demain ne la lui donne pas non plus.

Si des Philosophes Payens embarrassés par cette difficulté, pour conserver à l'homme sa liberté, ont ôté la préscience à Dieu, l'on ne doit pas en être étonné, vû leur peu de métaphysique, & les idées fautives, qu'ils s'étoient formé sur la nature de la Divinité; mais on a bien sujet de l'être, en voyant que de nos jours, des gens qui  
pas-

passent pour des génies, se soient trouve embarrassés par une difficulté, qui n'embarrasse plus le moindre écolier. L'auteur *des Lettres persannes* nie absolument que Dieu prévoye les choses qui dépendent de la détermination des causes libres, Voltaire ne lui en accorde qu'une science conjecturale, & croit avoir fait assez que d'en faire un conjectureur plus fin que ne sont les hommes. ( 5 )

*L'être existant de lui même est tout-puissant.* La puissance est une perfection. S'il ne pouvoit pas tout, sa puissance ne seroit point infinie. Aussi pourquoi celui qui a créé ce monde, ne pourroit-il pas créer d'autres mondes à l'infini? Qui est-ce qui auroit mis des bornes à son pouvoir?

Un être tout puissant ne dépend, pour agir d'aucun sujet, n'a besoin de moyens, ni d'instrumens; il fait tout par sa seule volonté. C'est l'idée que nous en donne l'Écriture par cette expref.

pression , dont au jugement de Longin , on ne sauroit trouver rien de plus sublime : *Dieu , dit , que la lumiere se fasse , & la lumiere se fit* , ou selon le texte Hebreu qui paroît être encore plus énergique , *que la lumiere soit , & la lumiere fut* . Cette idée est bien plus conforme à la raison , que celle qu'en avoient les Philosophes Payens , qui ont regardé la création comme impossible . Il répugne bien plus qu'une puissance infinie ait besoin d'un sujet pour agir , qu'il ne répugne que quelque chose se fasse de rien : cette dernière proposition ne répugne même point du tout , la première renferme évidemment une contradiction . ( 6 )

Si Dieu employe des moyens , & se sert des causes secondes , pour produire les phénomènes de la nature , & pour maintenir l'ordre de l'univers , ce n'est pas parcequ'il en ait besoin : il pourroit tout faire par sa seule volonté . D'ailleurs , si l'on ne veut tom-  
ber

ber dans le progrès à l'infini, il faut admettre que ces moyens ont été créés sans moyen. Ainsi lorsque l'on trouve que les propriétés de la matière, & les loix du mouvement, sont insuffisantes, pour rendre raison de quelque phénomène, tout Philosophe sage & judicieux n'a pas honte de recourir à la volonté de Dieu immédiate, comme a fait le grand Newton. Si l'on a reproché à quelques Philosophes d'y avoir trop souvent recours, un fameux auteur de nos jours leur reproche au contraire en général de n'y avoir point recours assez souvent. (7)

*Qu'est ce qu'un être tout-puissant, dit l'auteur du système de la nature, qui ne vient jamais à bout de ses desseins, qui ne peut jamais communiquer à ses ouvrages la perfection, qu'il veut trouver en eux, qui ne réussit jamais à rien. (8)*

Que ceux qui font de pareilles objections, lui répond l'auteur des ob-

vations sur le livre cité, prennent garde, de ne pas *supposer à Dieu des projets, qu'il n'a point formé, de ne pas imaginer des desseins, qu'il n'a jamais eû.* (9)

Tout est ce qu'il a voulu, ni plus ni moins: il a voulu des êtres périssables, il a voulu leur communiquer telles perfections, & point d'autres, & les leur communiquer dans un tel degré & point dans un autre; les leur communiquer infinies, ce seroit une contradiction. (10)

Qu'un homme grossier ou imbecille, qu'un enfant, viennent nous dire, comment Dieu est tout puissant, s'il ne peut pas faire deux contradictoires, s'il ne peut pas mourir &c. ce ne seroit pas étonnant; mais que des gens, qui se donnent pour Philosophes avancent gravement de telles pauvretés, en vérité c'est une honte pour la Philosophie.



Supposer que Dieu fausse deux contradictoires , c'est supposer qu'il veuille , & supposer au même tems qu'il ne veuille pas la même chose ; ces deux suppositions se détruisent l'une l'autre ; elles ne sauroient être ensemble. Le pouvoir, ou pour mieux dire la capacité de mourir, &c. c'est une foiblesse, un défaut de perfection. S'il y avoit des troupes vraiment invincibles, on pourroit prouver par cet argument qu'elles sont inférieures aux autres en valeur, parce que les autres ont le pouvoir d'être vaincues, que les premières n'ont point. La remarque est de Saint Augustin.

*L'être existant de lui même est un être simple.* Non seulement cet être n'est pas composé de parties, ni ne sauroit avoir des modifications diverses ; mais il n'y a point en lui de modification distincte de sa substance. L'être existant de lui même ne peut être sans ce qu'il a, de même qu'il ne

peut être sans ce qu'il est. Il n'y a rien en lui qui ne soit immuable, qui ne soit pas lui : si l'on distinguoit en lui la modification de la substance, la puissance de l'acte ; on le distingueroit de lui même. Ainsi Dieu est tout connoissance, tout volition, & cette connoissance, & cette volition, c'est lui même. D'ailleurs les modifications ne peuvent exister, sans exister dans un sujet ; dès lors elles sont dépendantes dans leur existence : elles ne peuvent donc point se trouver dans un être dans le quel tout est indépendant. Il y a plus ; si elles n'existent point par elles mêmes, à plus forte raison elles n'existent point d'elles mêmes. Or supposer quelque chose, qui n'existe pas d'elle même dans l'être existant de lui même, c'est une contradiction. Les perfections de l'être existant de lui même ne sont point distinctes les unes des autres, comme par exemple, la justice est distincte dans l'homme de la  
sa-

sageſſe, & de ſes autres perfections. Si nous multiplions en Dieu les perfections, c'eſt par la faiblesſe de notre eſprit. Ne pouvant embraffer d'une ſeule vue l'infiniment parfait, nous ſommes contraints de nous repréſenter cet être par diverſes faces, ſuivant les divers rapports, qu'il a à ſes ouvrages; mais ces perfections ne ſont point diſtinctes en elles mêmes, elles ne ſont qu'une ſeule & même perfection, un ſeul & même être, l'être infini. Si elles étoient diſtinctes, il y auroit en Dieu autant d'êtres éxiſtans d'eux mêmes, qu'il y a de perfections: on pourroit lui en ôter, ou lui en ajouter par la penſée; dès lors il ne ſeroit plus infini. L'attribut qui réſulte de ces propriétés eſt ce que les Théologiens & les Philoſophes nomment *unité parfaite, ou métaphyſique, ſimplicité.*

---

 N O T E S.

( 1 ) De ce que l'on conclut que Dieu est intelligent, parcequ'il a créé des êtres intelligens, on en concluroit mal qu'il doit être aussi étendu, & matériel, parcequ'il a créé la matiere, qui est étendue. L'intelligence est une perfection simple: l'étendue renferme une imperfection. Un être, qui en produit un autre doit avoir tout ce qu'il y a de positif dans l'être qu'il produit; prétendre qu'il doit en avoir aussi tout le négatif, c'est une absurdité. Ce seroit prétendre qu'il ne peut y avoir plus de perfection dans la cause que dans son effet. Nul effet ne peut surpasser la perfection de sa cause; donc nulle cause ne peut surpasser son effet: quel raisonnement!

Ce sophisme de l'auteur du *système de la nature*, fondé sur ce que Dieu doit avoir toutes les qualités qui se trouvent dans les êtres créés, ne distinguant point les qualités positives des négatives, prouveroit également que Dieu est mortel,

su.

fujet à erreur, insensé, méchant &c. parcequ'il a produit des hommes mortels, sujets à erreur, & parmi lesquels il y en a des foux & des méchans. C'est à peu près le même sophisme que faisoit Zenon, pour prouver que le monde, ou le tout est intelligent, parceque quelques parties le sont. Cotta lui répondoit qu'il en auroit fallû aussi conclure, qu'il étoit musicien, maître à danser &c. Cic. *de nat. Deo.* l. 3.

On voit par là la raison, pour la quelle on dit que Dieu est *esprit*, on ne dit point qu'il est *corps*, quoiqu'il contienne non seulement les perfections de l'*esprit*; mais celles du corps. L'idée d'*esprit* est l'idée d'une perfection simple, qui ne renferme rien que de positif, au lieu que celle de *corps* présente une négation. Le Clerc, qui prétend qu'on ne nomme Dieu esprit plutôt que corps, que parceque l'usage a voulu qu'on le désignât par ce qui est plus noble, plus tôt que par ce qui l'est moins; mais qu'au reste l'on pourroit le nommer également l'un que l'autre, a mal raisonné. Aussi dire que Dieu contient toutes les propriétés des corps, c'est une

impiété. L'auteur a peut-être voulu dire les perfections, mais ces perfections n'étant que mixtes, Dieu ne les contient qu'eminemment il ne le contient pas formellement; ainsi l'on ne sauroit dire de lui qu'il est corps. Jo. Cler. *Pneumatol. Sect. 3. c. 3.*

( 2 ) *Psal. 93. v. 9.*

( 3 ) *V. Châpit. 8.*

( 4 ) On pourroit faire le même raisonnement sur ces décrets, que des Théologiens ont imaginé par rapport aux futurs, même à ceux qui dépendent de la libre détermination de la créature, pour fournir à Dieu un moyen de les connoître. Ne connoître le futur que dans ces décrets qui en sont la cause, est une manière de connoître aussi imparfaite, que celle de ne connoître le passé que dans ses vestiges qui en sont les effets.

Si ces Théologiens eussent pris garde que rapport à Dieu il n'y a rien de futur, comme il n'y a rien de passé; mais tout est présent, & conséquemment que Dieu n'a pas plus besoin de vestiges, ou de décrets, pour connoître ce qui est passé, ou ce qui est futur par rapport à nous, qu'il n'en a pour connoître le présent, ils auroient épargné bien de

dis-

disputes sur ces décrets, que d'autres Théologiens ont de la peine à concevoir comment peuvent s'allier avec la liberté humaine.

(5) *Lettres Persanes* lett. 67. Volt. *Lett. au Roi* de . . . .

(6) *Psal.* 32. 9. *Judith.* 16. 17. *Gen.* 1. 3. *Ec.* V. Tom. I. chap. 7. *Eternité du monde, système émanatif.*

(7) Comment expliquer ce qu'on ne comprend pas, si ce n'est en disant : Dieu l'a voulu ainsi ? Si les Philosophes ont quelque chose à se reprocher, c'est peut-être de ne pas donner plus souvent cette solution aux questions qu'on leur fait : ils n'en seroient pas plus ignorans, ni nous plus mal instruits : ils auroient de plus le mérite d'avouer au moins leur ignorance, & nous celui de ne pas chercher en vain à sortir de la nôtre. D'Alembert, *Mélang.* *Ec.* tom. 5.

(8) *Systh. de la nat.* part. 2. c. 4.

(9) V. Castillon *Observat. sur le livre Ec.* C 10. §. 12.

(10) Un être fini, qui auroit des perfections infinies, cesseroit dès lors d'être fini : il seroit Dieu. Aussi Dieu ne pourroit plus rien y ajouter, il auroit épuisé

fé la toute-puissance ; dès lors il ne seroit plus infini. Ainsi l'on ne pourroit pousser plus loin la demence ; qu'a fait Conrad Vorst , qui prétend prouver que Dieu n'est pas infini, parceque rien de ce qu'il a créé n'est infini. *Conr. Vorstius Tract. de Divin. attribut.*





## CHAPITRE XII

*Notion morale de Dieu.*

Un être existant de lui même, nécessaire, indépendant, éternel, immense, immatériel, infini, intelligent, tout-puissant, simple, (ajoutez tous les autres attributs moraux, dont on va parler dans les chapitres suivans) voilà la notion morale de Dieu. On ne l'appelle que morale pour la distinguer de la notion Métaphysique, dont on parlera dans la suite de ce chapitre.

Cette notion de Dieu n'est pas composée de seules idées négatives, comme le prétend l'auteur du *système de la nature*, & par conséquent l'idée de Dieu n'est pas la négation d'absolument toutes les idées, que les hommes

mes sont capables de se former, c'est-à-dire l'idée du néant. ( 1 )

Si la spiritualité, par exemple, est comme l'auteur le prétend, une négation de la corporeité, on peut dire avec autant de raison que la corporeité est une négation de la spiritualité. Aussi dire que l'homme est borné, périssable, changeant, c'est dire qu'il ne connoit pas tout, qu'il n'existe, ni n'agit pas par tout, qu'il n'a pas existé toujours, qu'il ne persiste pas toujours dans le même état. Or tous ces attributs ne sont que des négations : donc l'idée de l'homme fera aussi l'idée du néant. La matière, selon le même auteur, est infinie, indéstructible, éternelle &c. l'idée de la matière fera donc aussi l'idée du néant. Qui est-ce qui ne voit que toutes ces négations, ne sont que des négations purement grammaticales, qu'en effet ce sont des réalités, que ce que l'auteur prend pour des réalités, ce sont des vraies négations.

La négation qui se trouve dans l'idée de l'homme borné, périssable, &c. c'est une négation d'une plus grande perfection, de durée, de puissance, &c. qui sont quelque chose de positif. Or la négation de quelque chose de positif est un vraie négation: au contraire la négation de bornes dans les perfections, dans la durée, dans la science, dans le pouvoir &c. c'est une négation de négation, & par conséquent une réalité, quelque soit le mot par lequel on l'exprime. Ainsi il y a des mots, qui semblent positifs, & n'expriment cependant que quelque chose de négatif, il y en a d'autres, qui semblent négatifs, & qui cependant n'expriment rien que de très positif. (2)

Cette idée de Dieu n'est point une idée abstraite, c'est-à-dire composée de qualités que nous trouvons dans nous mêmes, & dans les autres êtres créés, dont on ôte toutes les bornes par abstraction, & conséquemment une  
 idée,

idée, qui n'a point de réalité objective. Cette idée est celle d'un être existant de lui même: elle est donc l'idée d'un être réel, même d'un être individû, puisque cet être existe nécessairement, & ne sauroit être qu'un seul. Point d'idée, qui ait plus de réalité objective, que l'idée d'un tel être.

( 3 )

Avancer que les Théologiens & les Philosophes ne s'accordent point dans la notion de Dieu, c'est avancer une insigne fausseté. *Il est fort remarquable, dit Descartes, que tous les Métaphysiciens s'accordent unanimement dans la description des attributs de Dieu, en sorte qu'il n'y a aucune chose physique, sensible, dont nous avons l'idée la plus palpable, sur la nature de laquelle les Philosophes ne diffèrent d'avantage.* Tous ceux, qui ont lû leurs ouvrages trouveront que Descartes a raison. ( 4 )

Si des Théologiens & des Philoſophes ont diſputé ſur la notion de Dieu, ce n'a été que ſur la notion métaphyſique ; c'est-à-dire ils ont diſputé le quel de tous les attributs dont eſt compoſée la notion de Dieu que nous venons de donner, eſt celui qui eſt pour ainſi dire la baſe, ſur la quelle portent tous les autres attributs, d'où tous les autres découlent, ou qui les exprime ſous un ſeul concept, & par conféquent dans le quel de tous ſes attributs on doit faire conſiſter cette notion, le quel doit être regardé comme le conſtitutif de ſon eſſence.

Les uns font conſiſter cette notion dans l'idée de *l'être exiſtant de lui même*, parceque tous les attributs de Dieu en découlent comme nous l'avons vû dans le Chapitre précédent, d'autres dans l'idée de *l'être infiniment parfait*, parceque cette idée exprime formellement tous les autres attributs, qui ne ſont, diſent-ils, contenûs que virtuellement.

lement dans l'idée de l'être existant de lui-même, de la quelle on ne les déduit, que par la voie des conséquences. Or ce n'est pas là n'être point d'accord dans la notion morale de Dieu qui est celle qui fixe nos connoissances sur son être, & sur sa nature, & sert à régler notre conduite. ( 5 )

Cette notion de Dieu ne varie point d'un siècle à l'autre, d'une contrée à l'autre, comme le prétend le même auteur, que l'on vient de citer. Comment cet auteur peut-il l'avancer, lui qui soutient que la science de Dieu ne s'est jamais perfectionnée qu'elle est restée par tout au même point que tous s'accordent sur quelques points généraux? Il auroit mieux dit, s'accordent sur tous les points. ( 6 )

Chrétiens, Juifs, Mahometans, tous s'accordent sur les attributs de Dieu essentiels, & primitifs: l'idée même qu'en eurent les Payens, a toujours été l'idée d'une nature excellen

te, immortelle, tout-puissante, &c. dont il ne peut y avoir rien de meilleur. Les sauvages n'en ont point une idée diverse, quoique moins développée.

Si les Payens ont attribué à Dieu des imperfections, c'est parcequ'entraînés par leur panchans criminels, & séduits par les sens, ils les ont pris pour des perfections, ou du moins ils ne les ont point regardé comme des imperfections. ( 7 )

Les absurdités avancées par leurs Philosophes ne viennent pas tant de ce qu'ils eussent sur la nature de la divinité une idée diverse de celle qu'en a tout homme raisonnable, que de ce qu'ils prenoient pour des Dieux des êtres qui ne l'étoient point. Ils ne pouvoient manquer de broncher lourdement, & de se contredire, en voulant accomoder l'idée de la divinité à des êtres finis, à des hommes.

Si au lieu d'en conclure à la fausseté de ces Dieux, ils aimèrent mieux défigurer, presque détruire l'idée naturelle de la divinité, c'est qu'esclaves de la crainte, ou du préjugé, ils n'ont eû la force de renoncer à l'erreur populaire, & ils ont mal raisonné. Aussi nous avons vû le cas que plusieurs entre eux faisoient de ces Dieux. ( 8 )

Cette notion de Dieu ne varie point d'un homme à l'autre, ni beaucoup moins dans le même individu. L'objection regarde sur tout les attributs moraux, dont on parlera dans la suite. Si les ames sensibles, sur tout les justes, sont plus portées à considérer Dieu comme bon, c'est parceque l'idée de sa bonté nourrit en eux les sentimens les plus doux, & réveille les idées les plus consolantes; mais elles ne le regardent pas moins comme juste. Ceux qui sont naturellement plus portés à craindre, ou à plus forte raison ceux qui



qui savent en avoir mérité les châtimens, font plus frappés de l'idée de sa justice, mais ils ne le regardent pas moins comme bon. Il n'y a que des cerveaux dérangés, des phrénétiques, des consciences bourrelées de remords, qui s'en forment l'idée noire que nous en présente l'auteur *du système de la nature*. (9)

Ceux qui sont chargés de l'annoncer au peuple le peignent tantôt comme juste, tantôt comme bon, selon les auditeurs divers aux quels ils ont à faire: ils cherchent à relever le courage des uns, & à ébranler les autres. D'ailleurs ils supposent les auditeurs déjà bien instruits. S'ils se laissent quelque fois emporter par le zèle à faire des peintures un peu trop fortes de sa bonté, ou de sa justice, & ne mesurent pas toujours les expressions, c'est que le don de parler avec justesse & avec précision, n'est pas de tout le

monde : tous ceux qui prêchent ne sont pas faits pour prêcher.

Si quelques Théologiens parmi les diverses sectes chrétiennes, font de Dieu un être trop facile, & débonnaire, d'autres un despote, & un tyran, ce ne sont que des conséquences, souvent mal tirées, de leurs systhèmes particuliers sur la prédestination, sur la grace &c. Demandez à Socin, à Calvin &c. si Dieu est juste, & bon; ils vous répondront d'abord qu'oui. Si l'idée de justice, ou de bonté ne s'accorde point avec leurs principes, c'est une inconséquence, dont c'est à eux à se purger.

Tous les attributs dont est composée cette notion morale de Dieu sont liés ensemble, qu'on peut les déduire tous également l'un de l'autre. De ce que Dieu est infiniment parfait, on en conclut qu'il existe de lui même, tout comme de ce qu'il existe de lui même on en conclut qu'il est infiniment parfait.

Si

Si des Philosophes partent de l'existence de lui même, d'autres de sa perfection infinie qu'ils supposent d'ailleurs déjà prouvée pour en déduire qu'il est infiniment parfait, ou qu'il existe de lui même, ce n'est pas là une pétition de principe.

La pétition de principe seroit, si les Philosophes par exemple qui prouvent que Dieu existe de lui même parcequ'il est infiniment parfait, ne prouvoient ensuite qu'il est infiniment parfait, que parcequ'il existe de lui même. Cette liaison, ou cette dépendance réciproque entre les attributs de Dieu est telle, qu'en supposant en lui une seule perfection infinie quelconque par exemple l'intelligence, on en conclut à toutes ses autres perfections. Une perfection infinie quelconque ne sauroit exister que dans un être infini; or dès lors qu'il est infini, il doit avoir toutes les perfections.

## NOTES.

(1) *Systh. de la nat. part. 2. c. 4.*

(2) Castill. *Observ. sur le livre 3<sup>e</sup>. c. 1. §. 53.*

(3) On a vû dans le Chapitre IX. *note 3.* qu' une des preuves de l'existence de Dieu apportées par Descartes est fondée sur ce que l'idée de Dieu a une réalité objective infinie: l'auteur du *système de la nature* dit qu'elle n'en a aucune. A qui croierons nous, à lui, ou à Descartes?

Puisque le même auteur qui fait cette objection, accorde tous ces mêmes attributs à la matiere, il sera donc vrai aussi de de dire, que l'idée de la matiere est une idée abstraite, & par conséquent que la matiere n'existe point. Les Galilée, les Descartes, les Newton, les Leibnitz, les Clarke, les s<sup>r</sup> Gravesande, &c. qui ont porté la physique à un si haut degré de perfection, n'auront travaillé que sur des chimeres

(4) Descartes *Resp. ad secund. object.*  
*Est enim notari valde dignum, quod omnes*  
*Me.*

*Metaphysici in Dei attributis (iis scilicet, qui per solam rationem humanam cognosci possunt) describendis unanimiter consentiant, adeo ut nulla sit res physica, nulla sensibilis, nulla cujus ideam maxime crassam, & palpabilem habeamus, de cujus natura non major opinionum diversitas apud Philosophos reperiatur.*

(5) Si l'on vouloit entrer ici dans une question très indifférente à notre sujet, on pourroit dire que cette notion *l'être existant de lui même* exprime également tout ce qui est exprimé dans celle *d'être infiniment parfait*, & par conséquent que ces Philosophes qui font consister la notion métaphysique de Dieu dans celle *d'être existant de lui même*, ont raison.

Qui dit *l'être existant de lui même* dit simplement *l'être*, or qui dit simplement *l'être*, dit tout, pourvû que l'on comprenne la force de ce mot. Simplement *être* c'est avoir tous les degrés, la plénitude de l'être, être tout être. Or toute perfection est quelque chose de positif, & appartient à l'être: un certain degré d'être est une perfection finie; tous les degrés de l'être, être sans limites, sont une perfection infinie. Donc qui dit simplement *l'être*, dit l'être qui

possède toutes les perfections , l'être dont les perfections n'ont point de bornes, l'être infiniment parfait. Cette notion est celle que Dieu paroît avoir voulu nous donner lui même dans l'Écriture, lorsqu'il dit à Moïse : *je suis celui, qui est ; tu diras aux enfans d'Israel : celui qui est, m'a envoyé vers vous.* Exod.

3. 13.

L'être est son nom essentiel, dont on ne sauroit dire, ni imaginer rien de plus grand. Ce seroit pour ainsi dire le dégrader, que de croire avoir besoin d'ajouter quelque chose à cette expression.

Quand on a dit qu'*il est*, le terme même d'infini n'y ajoute rien, il est entièrement superflû. Aussi cette notion est simple comme lui : y ajouter quelque chose c'est l'embarasser, & la confondre, en voulant la composer. V. Fénel. *Oeuv. tom. I.*

Dans le sens, que l'on vient d'indiquer, il n'y a, à proprement parler, d'autre être que Dieu, non seulement parceque l'être des créatures est un être précaire, qu'elles ne tiennent que de lui; mais parcequ'elles n'ont qu'un certain degré de l'être, non pas tout l'être, un être mixte de négation.

Newton a voulu entrer aussi dans la question du constitutif de l'essence, ou de la notion metaphysique de la Divinité, qu'il fait consister dans le domaine, ou dans la Souveraineté de l'être intelligent sur toutes les choses. *C'est la Souveraineté, dit il, de l'être spirituel qui constitue Dieu; c'est la vraie Souveraineté, qui constitue le Dieu suprême, c'est la Souveraineté fausse qui constitue les faux Dieux. . . C'est à cause de sa Souveraineté qu'on l'appelle le Seigneur Dieu, car le mot Dieu est relatif, & se rapporte à des serfs &c.* Newton *Princ. Mathemat. Philosoph. natur. l. 3 V. Chambers. Diction. art. Dieu.*

On ne sauroit souscrire à cette opinion, car quoique Dieu soit le Souverain, & le maître de toutes les choses parcequ'il est Dieu, il n'est pas Dieu précisément, parcequ'il est le Souverain & le maître de toutes les choses. La Souveraineté & le domaine sur toutes les choses découlent de sa perfection infinie: mais toutes ses perfections ne découlent point de la Souveraineté, & du domaine sur toutes les choses. Newton paroît l'avouer lui même expressément, puisqu'il dit: *de la Souveraineté vraie il s'en suit, que le vrai Dieu est vivant, in-*

telligent, puissant, & il s'en suit de ses autres perfections, qu'il est infiniment parfait.

Si les hommes n'entendent par le mot Dieu que le maître, & le Souverain, c'est qu'ils le prennent dans un sens plus restreint; ce n'est pas en vertu de la signification de ce mot, qui n'est relatif dans aucune langue, comme il est supposé faussement par l'auteur.

Appuyer cette prétention sur ce que l'on dit *mon Dieu, votre Dieu, le Dieu d'Israel*, & on ne sauroit dire, *mon infiniment parfait, votre infiniment parfait, l'infiniment parfait, d'Israel*, c'est l'appuyer mal. Ces manières diverses de parler ne dépendent que de l'usage. L'usage a introduit que l'on se servit de l'une & non pas de l'autre, comme il a introduit que l'on dise *mon homme, votre homme, l'homme du Roi*, & non pas *mon animal raisonnable, votre animal raisonnable, l'animal raisonnable du Roi*, ce qui seroit tout-à-fait ridicule. Aussi l'on ne dit point *mon Dieu, le Dieu d'Israel* pour exprimer la relation nécessaire qu'il a à des serfs; mais pour indiquer le Dieu que j'adore, le Dieu adoré par Israel, & pour le distinguer des dieux des Phé-



niciens, des Quirites &c. c'est-à-dire des faux Dieux adorés par ces nations.

Mais quoique nous ne saurions souscrire à cette opinion de Newton, nous sommes bien loin d'approuver les manières insultantes de l'auteur du *Système de la nature*, qui a traité ce grand Philosophe avec le dernier mépris, au sujet de cette opinion, que d'ailleurs il ne combat, que par des objections les plus pitoyables.

*Le Dieu de Newton n'est, dit-il, qu'un despote, c'est-à-dire un homme qui a le privilège d'être bon quand il lui plaît, injuste & pervers quand sa fantaisie le détermine: le monde n'ayant été de toute éternité... il faut en conclure que le Dieu de Newton étoit un Souverain sans sujets, & sans états. Quand il n'y avoit rien, de quoi étoit-il Seigneur? Quoiqu'il en soit, voilà toujours le Dieu suprême, qui a besoin de sujets, pour établir sa Souveraineté.... Quoiqu'il en soit, ce Seigneur, ce Roi spirituel, exerce-t-il vainement son empire spirituel sur des êtres, qui souvent ne font pas ce qu'il veut, qui luttent sans cesse contre lui, qui mettent le désordre dans ses états. Le diable, le faux Dieu; le mauvais principe, n'a-t-il pas un empire plus étendu*

que

que le Dieu véritable, dont sans cesse il renverse les projets? Systh. de la nat. part. 2. c. 5.

Newton sans doute n'auroit pas été terrassé par ces argumens. S'il avoit daigné répondre, il auroit dit, que toute dépendance n'est point un esclavage, & que l'auteur traduit mal le mot *serfs*, par le quel il n'entend que des êtres distincts, & dépendans, par le terme vil, & odieux d'esclave, que de ce qu'il y a des hommes, qui sont Rois, & Souverains, il ne s'en suit pas qu'en faisant de Dieu un Roi & un Souverain, on en fasse un homme, que c'est insinuer une idée la plus odieuse de la Royauté, & outrager tous les Monarques, que de la faire consister dans le privilégé d'être injuste, & pervers à sa fantaisie, que les hommes ne sont méchans que par impuissance, & que par conséquent le Souverain tout-puissant ne peut être méchant: qu'un Souverain, qui n'a qu'à vouloir, pour avoir autant de sujets, & d'états qu'il lui plait, n'est pas un Souverain sans sujets, & sans états, qu'il n'a pas besoin de sujets pour établir sa Souveraineté, mais pour l'exercer, que  
quand

quand il n'y avoit rien, Dieu ne laissoit point d'être le Seigneur de tous les êtres, aux quels il pouvoit donner l'existence par sa seule volonté, que les expressions de *lutter*, de *se révolter* contre Dieu ne sont rien moins, que philosophiques, que quoique les hommes fassent des actions, que Dieu désapprouve, Dieu est cependant toujours le maître, parcequ'il peut l'empêcher, que le Souverain véritable n'est pas toujours celui qui influe sur le plus grand nombre de sujets, que d'ailleurs le diable n'a de pouvoir, qu'autant que Dieu le permet.

Après avoir proposé de si pitoyables objections, il sied bien à cet auteur de s'écrier, en s'adressant à Newton: *o homme si grand, & si fort, quand vous êtes Géomètre, si petit, & si foible, quand vous êtes Théologien. &c.*

Voltaire a voulu aussi donner un coup de dent à ce grand Philosophe, en disant que sa définition de Dieu, *peut renir un peu de son Apocalypse.* C'est quelque chose d'étrange de voir comment de certains auteurs ne savent digérer, qu'un Philosophe tel que Newton ait reconnu la Divinité. *Volt. Rép. au systh. de la nat.*

(6) *Systh. de la nat. part. 2. c. 4.*

(7) *V. Tom. 1. Chapit. 6. Fausses notions de la Divinité.*

(8) *V. ibid. note 6.*


(9) *Systh. de la nat. part. 2. c. 3.*



---



---



---



---

## CHAPITRE XIII.

*Unité de Dieu. Deux Principes.*

---

**L'**être existant de lui même, ou l'être nécessaire, est un seul. Les raisons, qui nous forcent à en admettre l'existence, ne nous forcent à l'admettre que d'un seul. Pourquoi en admettroit-on plusieurs? ( 1 )

Si l'on admettoit plusieurs Dieux, on devrait admettre des Dieux infinis. Pourquoi seroient-il deux, plutôt que trois, que six, que vingt, &c.? Ces Dieux, étant distincts l'un de l'autre, seroient nombre : on auroit donc actuellement un nombre infini, ce qui est une contradiction & une absurdité.

Plusieurs Dieux, ou plusieurs êtres infinis distincts les uns des autres, sont tout à fait inconcevables; car ou ces êtres

êtres différoient dans quelque perfection qui se trouveroit dans les uns, & ne se trouveroit pas dans les autres, & dès lors ils ne feroient point infinis ; ou ils ne différoient point, & ils ne feroient qu'un seul, & même être infini. Plusieurs êtres infinis ne vaudroient pas plus, ou voudroient moins qu'un seul. ( 2 )

Si l'existence de l'univers nous force à admettre un être existant de lui même qui l'a créé ; la régularité & l'ordre, qui y regne ne prouvent pas seulement que cet être est intelligent ; mais qu'il n'est qu'un seul. Diverses pièces combinées de façon qu'il en résulte une maison régulière, montrent qu'elle est nécessairement l'ouvrage d'un seul Architecte, ou que si elle est l'ouvrage de plusieurs Architectes, ces architectes se sont accordés. Or tout accord suppose, importe dépendance, & l'être existant de lui même est essentiellement indépendant. ( 3 )

L'idée de Dieu est l'idée d'un être infini tout-puissant supérieur à tout, dont il ne peut y avoir non seulement rien de meilleur, ni de plus grand ; mais rien d'egal. Celui qui auroit des égaux, ne seroit pas le plus grand, & celui dont quelque chose ne dépendroit point, ne seroit pas tout-puissant : admettre plus d'un Dieu c'est le détruire.

Cette preuve de l'unité de Dieu est si claire, & au même tems si solide, que les Saints Peres s'y sont attachés singulierement, & l'ont employé avec succès, pour combattre les Payens. Elle découle de l'idée naturelle de la Divinité, que les hommes ont eû dans tous les tems. Ainsi il est faux, que la connoissance de l'unité de Dieu, comme le prétend l'auteur du *Christianisme dévoilé*, ne soit dûe qu'à la révélation. (4)

Il est vrai, que la révélation nous donne sur cet article une certitude d'un

autre genre , qu'elle a servi à garantir les croyans de cette confusion , que la pluralité des Dieux du Paganisme avoit jetté dans l'idée naturelle de la Divinité , que sur tout la lumière de l'Evangile a dissipé entièrement les ténèbres , qui régnoient sur une grande partie de la terre ; mais il ne s'en suit pas que les hommes sans la révélation , n'eussent jamais pû connoître par les seules lumières naturelles une vérité si conforme à la raison. Nous avons vû que l'idée d'un seul Dieu suprême s'est toujours conservée dans les Payens , au milieu de toute cette foule de Divinités , dont ils remplissoient l'univers. Ainsi lorsque les Peres de l'Eglise les rappelloient à cette idée , les Payens abandonnoient le poste de la pluralité de Dieux , & se retranchoient à dire que dans ces Dieux ils n'honoroient que plusieurs Ministres d'un seul Dieu suprême. ( 5 )



Cette preuve de l'unité de Dieu montre également l'absurdité du système de deux principes des Manichéens, & le bat en ruine.

Ces Herétiques ne sachant comprendre comment le mal soit physique, soit moral, se soit introduit dans le monde sous un seul Dieu bon, auteur & principe de toutes choses, admettoient, selon Bayle, deux principes égaux, & coéternels, dont l'un étoit essentiellement bon, & l'autre mauvais, à l'un des quels ils attribuoient le bien, à l'autre le mal.

Ces deux principes, selon quelque uns, se battent encore continuellement ensemble, & de ce conflit il en résulte le mélange du bien, & du mal, selon que l'un ou l'autre des deux combattans se trouve le plus fort: selon d'autres les deux principes s'étant une fois battus, & ne voyant pas de moyen de terminer une guerre, que l'égalité des forces auroit rendu éter-

nelle, ils en vinrent à une convention, par la quelle chacun garderoit ce qu'il avoit conquis, & s'abstiendroit à l'avenir de faire des incursions dans le pays de l'autre, c'est-à-dire de mettre obstacle à l'exercice de son pouvoir, ou à l'exécution de ses volontés. Dès lors le bon principe ne travaille qu'à dégager par artifice ce qu'il a dû céder par force à l'ennemi, en substituant à une guerre ouverte les ruses du cabinet. Les conséquences pratiques les plus affreuses, que les Manichéens tiroient de cette hypothèse, & les explications plus particulieres, qu'ils en donnoient, n'appartiennent point à notre sujet. (6)

Il ne faut pas beaucoup pour voir combien cette hypothèse est absurde, & choque le bon sens. Que feroit-ce qu'un Dieu, qui auroit un égal, qui trouveroit un obstacle insurmontable à ses desseins, qui auroit toujours à craindre les attaques, & les entreprises  
d'un

d'un rival, ou qui auroit dû passer une convention avec l'ennemi ? Dès lors il ne seroit plus infini, tout-puissant, bien heureux, indépendant, il ne seroit pas Dieu.

Il y a plus ; un être existant de lui même ne peut être qu'essentiellement bon : un être existant de lui même essentiellement mauvais, est une absurdité. L'être existant de lui même importe tout être, il ne sauroit importer aucune négation de l'être. D'où viendrait-il donc qu'un tel être fût essentiellement mauvais ? Etre mauvais c'est une négation de bonté, une négation de l'être.

Ces raisons *à priori*, c'est-à-dire tirées de l'idée de l'être infiniment parfait poussent les Manichéens, & tous les Dualistes à bout, de l'aveu même de Bayle ; mais cet auteur prétend que leurs raisons *à posteriori*, fondées sur l'expérience, qui nous montre dans ce monde un si grand mélange de mal, &

de bien, sont si fortes, qu'on ne fau-  
roit les forcer dans ce retranchement,  
même que si l'envie leur prenoit de  
nous attaquer à leur tour, il ne nous  
resteroit point d'autre parti à prendre,  
que celui d'en éluder l'attaque, en  
nous mettant derrière le rempart de la  
révélation.

Il s'en faut beaucoup que ces  
preuves à *posteriori* des Manichéens  
soient si fortes, que le prétend, l'au-  
teur, qui les a étalé avec art, dans  
plusieurs articles de son Dictionnaire,  
& proposé sous mille faces diverses,  
pour éblouir le lecteur. Puisque dans  
les *Eclaircissemens* il a corrigé lui même  
son expression, en disant non pas  
que les argumens des Manichéens sont  
insolubles effectivement; mais qu'ils  
lui paroissent insolubles; il ne trou-  
vera pas mauvais qu'il nous paroisse  
autrement. Aussi le même au-  
teur, en parlant des phénomènes de

la nature , convient qu' ils peuvent commodement s'expliquer par l'hypothèse d'un seul principe, que tout ce qu' un appelle variations, désordres, irrégularités de la nature , ne fauroit faire la moitié d'une objection contre l'unité de Dieu, que quand les Manichéens allèguent que puisqu' il y a dans le monde plusieurs choses, qui sont contraires les unes aux autres, le froid & le chaud, le blanc & le noir, la lumière, & les ténèbres il y a nécessairement deux principes, ils font pitié. Ce n' est que *l'homme malheureux & méchant*, qui fournit, selon lui, l'objection la plus forte contre l'unité de Dieu, en faveur du Manichéisme. Nous nous réservons à en parler plus en détail dans le Chapitre XVIII. & nous ne nous attachons pour à présent qu'à montrer combien la prétention de cet auteur, qu' il n' y a que la révélation qui nous fournisse des armes contre les Manichéens, & puisse nous mettre à

couvert de leurs attaques, est mal fondée. ( 7 )

Même en accordant que l'on ne puisse résoudre entièrement les objections des Manichéens, il ne s'en suivroit pas, que ces objections, ou ces preuves *a posteriori*, aient la moindre force. Une difficulté, quoiqu'insoluble n'a nulle force contre une démonstration. Or il est démontré, & l'auteur même l'avoue, que l'être existant de lui même doit être unique, infini, tout-puissant, & que par conséquent on ne trouve rien de plus absurde que l'hypothèse des deux principes éternels, & indépendens : tout ce que les Manichéens sauroient objecter en faveur des deux principes, contre l'unité de Dieu, est donc sans force. ( 8 )

La difficulté de répondre & de satisfaire pleinement à une objection ne prouve point la force de l'objection ; mais seulement la borne de nos connoissances, & la faiblesse de notre enten-

ten-

tendement. Combien d'objections, que l'on ne sauroit résoudre contre l'existence du mouvement, la divisibilité de la matiere à l'infini &c. Bien loin d'accorder quelque force à ces objections, on n'y prend seulement pas garde, & on les méprise, puisque l'une de ces deux choses est constatée par l'expérience, l'autre est démontrée par la raison. Accorder, l'on ne dit pas une grande force, beaucoup moins une force insuperable; on dit simplement quelque force, à une objection; pendant que l'on avoue au même tems que la chose est démontrée, c'est se contredire.

*La seule incapacité d'expliquer les expériences n'est pas une preuve, comme le prétend le même auteur, qu'une hypothèse n'est pas bonne, quelque belle qu'elle paroisse d'ailleurs. Dès lors que la réalité d'une hypothèse est démontrée, l'incapacité d'expliquer les expériences ne tient plus au défaut de*

l'hypothèse ; mais à l'imperfection de notre entendement.

S'il y avait une démonstration contre l'hypothèse de Copernic, quelques belles que soient les explications, qu'elle donne des Phénomènes, on auroit tout le droit de la rejeter, & les Copernicains n'en auroient aucun de nous opposer leurs explications.

Aussi à quoi pensoit Bayle en écrivant que *les Manichéens avec une hypothèse tout à fait absurde, & contradictoire, expliquoient les expériences cent fois mieux que ne font les Orthodoxes, avec la supposition si juste, si nécessaire, si uniquement véritable d'un premier principe infiniment bon & impuissant?* Expliquer les expériences par une hypothèse absurde, & contradictoire, est ce les expliquer ? Des explications fondées sur une hypothèse absurde & contradictoire, ce sont des explications qu'on ne peut pas donner sans choquer le bon sens, & la raison ;

or



or donner une explication, qu'on ne peut pas donner, c'est n'en donner aucune.

L'unité de Dieu n'étant pas seulement un dogme, dont nous sommes certains par la révélation; mais une vérité démontrée par la raison, il s'en suit que la prétention de l'auteur, qu'il n'y a que la révélation qui puisse nous mettre à couvert des attaques des Manichéens, & nous fournisse des armes contre eux, est une prétention fautive.

Les exemples tirés des dogmes de la Trinité, de l'Incarnation &c. par les quels il tâche d'étayer sa prétention, sont tout à fait étrangers à la question. Ce sont là des mystères qui surpassent la raison, au lieu que l'unité de Dieu est une vérité, qui est de son ressort, & ne surpasse point ses lumières naturelles. Autant vaudroit dire qu'il n'y a que la révélation, qui nous met en état de répondre aux sophis-

phismes des Pyrrhoniens contre l'existence du mouvement. La révélation nous donne sur l'article de l'unité de Dieu, une certitude d'un autre genre ; mais elle ne nous dit rien de plus, que la raison. (9)

Si l'on ne pouvoit répondre aux Manichéens que par la révélation, il s'en suivroit que l'unité de Dieu ne peut être connue par la seule raison, & par conséquent l'on devroit excuser non seulement les Dualistes, mais tous les Payens ; car autant vaut donner à Dieu un Collègue, que lui en donner cent. C'est ce que l'auteur insinue en disant, que si l'on avoit à faire, non pas aux Manichéens, qui admettoient l'Écriture en tout, ou en partie, mais ou à un Zoroastre, ou à un Plutarque, ce seroit autre chose : on ne sauroit les réduire. L'affectation de certains auteurs de donner tout à la révélation, sous le prétexte de l'exalter sur la raison, est toujours suspecte. (10)

La

La révélation ne nous apprend rien autre chose, si ce n'est que Dieu est bon, qu'il est un seul; elle n'explique point les expériences. *Si la seule incapacité d'expliquer les expériences est une preuve, qu'une hypothèse n'est point bonne*, celle de l'unité de Dieu ne deviendra donc pas meilleure par la révélation: l'auteur s'en moque, au même tems, qu'il fait semblant de la respecter.

Aussi après avoir dit, que la révélation est la seule, qui nous fournit des armes pour répondre aux objections de Manichéens, il dit ailleurs que la révélation fortifie ces objections parce qu'elle nous apprend de la chute du premier homme, de l'éternité des peines, de la prédestination, &c. Le beau moyen de nous fournir des armes contre les Manichéens, que celui de les rendre plus formidables! N'est ce pas là se moquer tout ensemble

ble de la révélation, & du lecteur?

( II )

Mais aussi est-il vrai, que les Manichéens, & en général tous ceux qui ont embrassé le dogme des deux principes, aient admis que ces deux principes sont égaux entre eux, & Bayle est-il exacte dans le fait ?

Le savant auteur de *l'histoire du Manichéisme* a observé que Bayle auroit mieux fait d'omettre dans son *Dictionnaire* l'article des Manichée, & des Manichéens, que de nous le donner si imparfait. Selon Manes, ou Manichée, il y a voit deux êtres coéternels, mais qui ne sont nullement égaux en connoissances & en pouvoir : entr'eux nulle transaction commune, & la puissance des ténèbres étoit tellement dans la dépendance du bon principe, que celui-ci pouvoit user de ces forces contre elle. Comment les Manichéens auroient ils pû penser autrement, eux  
qui

qui admettoient l'Écriture, du moins en partie, ou le dogme d'un seul Dieu est si clairement établi? (12)

Pour ce qui est de Zoroastre, & des anciens Perses, dans la doctrine des quels on prétend que Manes a puisé le dogme des deux principes, ils n'ont reconnu qu'un seul principe incréé, c'étoit le bon principe, Dieu en un mot : quant au principe du mal, ils le régardoient comme une chose créée, ou peut-être mieux, les deux principes, l'un du bien, & l'autre du mal, *Oromase* & *Arimanius*, n'étoient à proprement parler, que des causes secondes, & ne meritoient pas à la rigueur le nom de principe. Ils étoient l'ouvrage d'une autre cause, & la production de Dieu. (13)

Cela paroît d'autant plus évident, que les Perses prétendoient qu'Abraham étoit le premier fondateur de leur Religion. Il n'est point du tout vrai-  
sem-

semblable qu'ils l'aient alteré sur un point si fondamental, que le dogme de l'unité de Dieu.

Bayle nous apprend lui même, qu' *Arimanius*, ou le principe du mal, selon doctrine des Perses, & de Zoroastre, fera enfin vaincû, après plusieurs combats, & perdû sans ressource par Oromase, ou le principe du bien, ce qui marque évidemment une infériorité de forces, & de pouvoir, (14)

Le même auteur, à fin de prouver que parmi toutes les hypothèses imaginées par les Théologiens, il n'y en a aucune si éloignée de faire Dieu auteur du péché, que celle des Manichéens, dit, que les Manichéens, n'appelloient Dieu par excellence que le bon principe, que selon eux, il n'y avoit à proprement parler, que le seul bon principe, qui fût Dieu. Ainsi il trouve mauvais que dans le style des Orthodoxes, être Manichéen & faire Dieu auteur du péché passe pour la même chose

se, que lorsqu'une secte Chrétienne accuse les autres de faire Dieu auteur du péché elle ne manque jamais de leur imputer à cet égard le Manichéisme. N'est-ce pas là détruire ce qu'il avance ailleurs, que les deux principes des Manichéens étoient égaux, qu'ils étoient Dieux? (15)

Il est vrai, qu'en supposant que le principe du mal a été créé, qu'il est inférieur au Dieu bon, ni Zoroastre, ni les Manichéens, n'évitoient point l'embarras, qui se rencontre dans la supposition que le même être, qui est la cause du bien, soit aussi la cause du mal. En supposant qu'*Arimanius* est une production du Dieu bon, & qu'il lui est inférieur en puissance, la question revient, comment *Oromase* ou le principe infiniment bon a pû produire *Arimanius*, ou le principe du mal, comment il ne le persecute pas à outrance, il ne l'anéantit point. C'est une des objections de Bayle contre Mr. Hyde;

Tom. II, X mais

mais cette objection ne prouve rien autre chose, si ce n'est que l'hypothèse des deux principes est non seulement absurde, mais inconséquente. Il pourroit aussi se faire que Zoroastre, & les Manichéens se contentassent de décharger le bon principe d'être la cause directe, & immédiate du mal, qui est ce qui révolte le plus. Dites à un Chrétien que Dieu nous pousse au mal, il en sera d'abord révolté : dites lui, que c'est le Démon ; il s'en contente, & il ne va pas plus loin. Aussi Bayle semble reconnoître quelque conformité avec le dogme des deux principes, dans ce que les Chrétiens croient du Démon. (16)

Il s'en suit de là, que quelque répandu qu'ait été le dogme des deux principes, enseigné non seulement par les Manichéens, les Gnostiques, les Marcionites, les Perses ; mais par Platon, par Pythagore, & par d'autres anciens Philosophes, comme on le prétend sur l'autorité de Plutarque & de Saint Epipha-



ne, cela n'empêche point que l'unité de Dieu n'ait été reconnûe généralement par les Payens, & par conséquent l'on ne fauroit en conclûre rien en faveur du Polythéisme. (17)

---

## NOTES.

(1) V. Hug. Grot. *de verit. Christ. Relig.* l. I.

Clarke *Exist. de Dieu tom. I. c. 8.* porte cette preuve de l'unité de Dieu encore plus loin. S'il y avoit plusieurs Dieux, *chacune de ces natures*, dit-il, *étant indépendante l'une de l'autre, on peut fort bien supposer que chacune d'elles existe toute seule, & il n'y aura point de contradiction à imaginer que l'autre n'existe pas, d'où il s'en suit, que ni l'une ni l'autre n'existera nécessairement.*

(2) Cette preuve de l'unité de Dieu paroitra peut-être peu concluante à bien des gens parce qu'elle est fondée sur le fameux principe Leibnitien nommé le principe *des indiscernibles*, c'est-à-dire, qu'il ne peut y avoir deux êtres parfaitement semblables l'un à l'autre, ce qui

n'est pas reçu par tous les Philosophes, sur tout par les Newtoniens ; mais il faut prendre garde , que même en accordant que ce principe soit faux à l'égard des êtres créés , il n'en est pas de même à l'égard de l'être existant de lui même, de l'être infini. Deux êtres créés parfaitement semblables différoient toujours l'un de l'autre par leur existence individuelle : il seroit toujours vrai , que l'existence de l'un n'est pas celle de l'autre ; mais l'on ne sauroit imaginer rien de semblable dans deux êtres nécessaires , & infinis. L'existence individuelle est une borne de l'existence , qui ne s'étend pas au de là de certains limites , & cela par la libre volonté , ou en vertu du décret du créateur. Il ne peut donc pas y avoir d'existence individuelle diverse , où il n'y a point de cause de l'existence , comme dans l'être nécessaire , & infini. Ainsi deux êtres infinis n'auroient point d'existence individuelle , distincte l'une de l'autre : dès lors ils ne feroient exactement qu'un seul.

(3) Cette preuve est apportée par Origene , *l. 1. contra Cels.* Ceux qui la trouvent foible ont certainement tort.

Leur

Leur raison est fondée sur ce qu'on pourroit répondre à Origene, que ces Dieux divers se sont accordés en produisant cet univers; mais on a prévenu cette réponse, par dire que si ces Dieux s'étoient accordés, ils ne seroient plus indépendans. Remarquez qu'à l'égard de ces preuves diverses de l'unité de Dieu, apportées par divers Philosophes il en arrive de même, qu'à l'égard de celles de l'existence de Dieu en général. Chacun a son tour d'esprit qui lui est propre, & voudroit que tout le monde raisonnât à sa maniere, & d'après ses principes particuliers; tout ce qui s'écarte de cette maniere, & ne découle pas de ces principes lui paroît foible, ou faux. Ainsi l'on en concleroit mal, que les Théologiens & les Philosophes ne s'accordent point à reconnoître l'unité de Dieu, qu'on n'a point de preuves convaincantes, & démonstratives de cette vérité. Ajoutez, que la foiblesse qu'on prétend trouver dans quelques unes de ces preuves, ne vient souvent que de ce qu'elles n'ont pas été assez développées par leurs auteurs. V. Chapitre. IX. *Preuves Métaphys. de l'existence de Dieu.*

Aussi pour faire croire que les preuves de l'unité de Dieu apportées par les Théologiens, & par les Philosophes orthodoxes ne sont pas concluantes, il ne faut pas leur prêter des raisonnemens sots & ridicules, comme a fait l'auteur du *système de la nature*. Aucun Philosophe, que je sache, n'a jamais dit: *hors de Dieu il n'y rien*, pour en conclure que Dieu n'est qu'un: cette sottise est toute du cru de l'auteur. Tous les Philosophes disent, hors de Dieu il ne sauroit y avoir d'autre être infini, & nécessaire, & ils le prouvent.

Dire que Dieu est unique ce n'est pas dire que Dieu est l'unique chose: ces deux propositions sont très diverses l'une de l'autre. Ainsi en conclure que la matière n'est donc rien, ou qu'elle est Dieu c'est une autre sottise du même auteur. *Systh. de la nat. part. 2. c. 4.*

(4) V. Tom. I. Chapit. 9. 19. *Mysteres des Egyptiens &c. Polyth.*

L'auteur du *système de la nature* ne va pas si loin, que celui du *Christianisme dévoilé*: il accorde que les hommes se sont formé l'idée d'un Dieu unique d'après leurs lumières naturelles: mais il prétend, que cette idée n'a été qu'une suite de

l'opinion de l'ame du monde. Il est vrai que l'opinion de l'ame du monde renferme l'idée de l'unité de Dieu ; mais il est faux, que l'idée de l'unité de Dieu soit dérivée de l'opinion de l'ame du monde. Les hommes ont reconnu un seul Dieu long tems avant tous les systhèmes, ou les délires des Philosophes. Puisque l'auteur s'est dispensé d'apporter des preuves de son assertion, nous nous dispenserons de lui faire d'autre réponse.

Le même auteur prétend ailleurs, que l'idée d'un seul Dieu n'est qu'une idée que les hommes se sont formé par abstraction, en réduisant à force de subtiliser les propriétés diverses de la nature à l'idée générale de puissance, de vertu, d'énergie &c. On lui a déjà répondu dans le Chapitre 19. *du Polythéisme.*

( 5 ) V. Chapit. 4 §. *Fausse notions de la Divinité. Idolatrie.*

( 6 ) Ces conséquences pratiques, que les Manichéens tiroient de leur hypothèse sont rapportées par Saint Augustin, *de Haeres c. 46.* On peut voir aussi Mr. de Meaux, *Hist. des Variat. l. 11.* Maimbourg, *Hist. de S. Leon.*

On comprend de là la raison pour laquelle ces Hérétiques furent poursuivis

avec tant de zèle par le Pape Leon I. qui n'omit aucun soin pour les exterminer, soutenu en celà par les loix Imperiales, qui les condamnoient à perdre la tête, quelque part qu'on les trouvât dans l'Empire Romain. V. Cod. Justinleg. II. tit. 5. l. I.

(7) Bayl. *Diction. art. Manichéens, Pauliciens, Zoroastre &c.*

(8) On ne sauroit assez s'étonner que le même auteur, qui avoue que l'hypothèse des deux principes des Manichéens est la plus absurde, & la plus contradictoire aux idées de l'ordre, ait pû écrire que *le foible de leur secte ne consistoit pas comme il le semble d'abord, dans le dogme des deux principes.* Accorde qui pourra cette contradiction. Bayle *Diction. Art. Manichéens.*

(7) Bayl. *Eclairciss. 2. sur les Manichéens.*

(10) Id. *Diction. art. cit. ci dessus, note 7.*

(11) Id. *Diction. art. Pauliciens.*

(12) Beausobre *Hist. du Manich.* Chaussépîé *Diction. tom. 3., Mem. de Trevoix Juin. 735.*

(13) Hyde *Relig. veter. Pers.*

(14) Bayle *Diction. art. Arimanius.*

(15)

(15) Idem *Diſtion. art. Pauliciens.*

(16) Id. *ibidem Rem. H. V. art. Xenophanes.*

Ce n'est pas encore ici le lieu de parler de ce que les Chrétiens croient du Démon, & en quel sens le Démon soit nommé dans l'Écriture le *Prince de ce monde*, le *Dieu de ce siècle*, ni des fondemens de cette croyance; mais on ne faudroit se dispenser de relever le parallèle indécent que l'auteur fait du Démon avec Jésus Christ, dans le même article *Xenophanes*.

Quoiqu'il n'y représente pas le Démon aussi puissant que Dieu, il le fait néanmoins paroître en bataille contre Jésus Christ, & l'issue du combat est toute à son avantage. Vanini avoit déjà ébauché cet odieux parallèle entre l'Empire de Dieu & celui du Démon, en quoi cependant il s'est montré moins impie que Bayle, puisqu'il dit du moins quelque chose pour refuter ces blasphêmes, au lieu que Bayle ne dit pas le moindre mot, qui tempère l'objection. Les mêmes blasphêmes ont été répétés par l'auteur *du système de la nature part. 2. c. 5.* La seule idée de ce parallèle, que Bayle a pu détailler sans fremir, ex-

cite la révolte & l'indignation : on y avoit avec l'audace une fausseté infigne, une raillerie impie, un blasphême réfléchi. Nous ne nous attacherons qu'à son peu d'exactitude, & à sa fausseté.

D'abord l'image de deux combattans, d'une guerre en forme, remplie de défaites, ou de victoires mutuelles, & successives, appliquée à Jésus Christ, & au Démon choque toutes les règles de la justesse, & du bon sens. Deux Rois guerriers sont indépendans, sont à peu près égaux, & peuvent mesurer leurs forces. Jésus Christ est la puissance même, le Démon de lui même n'est qu'un néant. Supposer ici de l'égalité, c'est le comble de l'extravagance. Le Démon ne fait rien sur la terre sans la permission de Dieu : il n'auroit aucun pouvoir, s'il ne lui avoit été donné. Dans les enfers il ne triomphe pas, puisque c'est là le théâtre de son désespoir, & de son supplice. S'il blasphême contre Dieu, c'est une marque, & un aveu de sa défaite. Les emportemens furieux d'un criminel contre le Monarque qui l'a condamné, depuis quand seroient-ils devenus autant de triomphes remportés sur le Monarque? Si c'est là continuer le mal moral

pour



pour toute l'éternité, c'est parce que Dieu ne veut point l'empêcher. Il ne perd rien pour cela de sa béatitude, & l'ordre n'en est point troublé, puisque le mal qui s'écarte de l'ordre, y rentre par la punition. Dieu ne veut pas empêcher que le Démon le blasphème dans les enfers, tout comme il n'a pas voulu empêcher que Bayle le blasphémât dans cet article du Dictionnaire. Devra-t-on compter ses blasphèmes pour une victoire remportée contre Dieu? Les damnés dans les enfers ne sont au pouvoir du Démon, que comme un criminel est au pouvoir du bourreaux, qui exécute les arrêts de la Justice & les ordres du Roi. Il ne laisse pas pour cela d'être sujet du Roi, ni ne devient pas le sujet du bourreaux.

2<sup>o</sup> On croit dans le Christianisme que le but du Démon est de séduire les hommes & de les entraîner dans son malheur; mais on y croit au même tems que le Démon n'agit, & ne peut agir que comme tant d'autres agens extérieurs, qui quoiqu'occasions du mal n'en sont certainement pas les principes. Ces occasions n'entrent point dans le cœur; elles l'altèrent, le séduisent, mais sans

nuire à sa liberté. Quand il cède aux impressions & aux suggestions du Démon, il le suit précisément, comme il suit les attraits du monde, ou les pièges du scandaleux, ou les leçons des Philosophes de l'erreur; mais nulle cause dans l'univers ne peut être regardée comme *principe du mal moral*: c'est le coeur même, qui en le produisant, en devient le malheureux, & le seul principe. Ce n'est donc pas parler exactement, que de dire que les Chrétiens admettent en quelque sens les deux principes des Manichéens: le Démon ne peut être regardé en aucun sens comme principe du mal, & voilà l'édifice ridicule de son empire renversé. Il y a lieu de s'étonner, qu'un génie aussi peu crédule, & aussi peu superstitieux que Bayle, ait voulu lui donner tant d'influence & de crédit. Il a prétendu s'égayer; mais falloit-il le faire en calomniant la Religion, & en blasphémant Jesus Christ?

3°. Même inexactitude & fausseté dans le fait. Pour étaler la gloire & l'Empire du Démon, Bayle parcourt tous les siècles, & toute l'étendue de la terre, & ne trouve que des hommes qui vivent, & meurent aux gages de l'esprit malin: il diminue à sa fantaisie le nombre des

élus , & multiplie excéssivement celui des damnés. Ce n'est pas ici le lieu d'apporter les sentimens divers des Peres, & des Théologiens, sur la question si le nombre des damnés est plus grand que celui des élus, sur la quelle la révélation ne nous apprend rien: nous ne ferons qu'opposer le sentiment d'un autre Philosophe, dont on ne suspectera certainement pas la partialité au sentiment de celui de Rotterdam, pourque l'on voie la différence enorme, qui se trouve dans leurs calculs. Bayle prétend que pour un homme sauvé il y en a peut-être un million de damnés; Voltaire n'en suppose que trois cents. Ce n'est pas là une petite différence: évaluant le nombre des hommes à neuf cents cinquante millions, elle seroit d'un à trois mille. Aussi il s'en faut beaucoup que le calcul de Voltaire soit exact. Volt. *Henriade*. V. Gauchat *Lettres critiq.* lett. 25.

Mais quoiqu'il en soit de ces calculs téméraires, c'est toujours aller contre la vérité & contre le bon sens, que de compter les damnés pour autant de victoires, & de conquêtes du Démon. Ce n'est pas le Démon qui les arrache par  
for-

force à Jesus Christ : ils se perdent eux mêmes par leur volonté en suivant les séductions de l'un & en résistant aux graces de l'autre. Si le Démon réussit à les séduire, il ne sauroit le compter pour un triomphe sur Jesus Christ : il fait très bien qu'il ne réussit à les séduire, qu'autant que Dieu le permet, que quelque grand que soit le nombre des damnés, les projets de Dieu, qui ne veut sauver tous les hommes que dépendamment de leur liberté, ne sont pas détruits, que cela n'ôte rien à sa gloire, ni ne déroge rien à sa beatitude ou à sa puissance. Ce n'est pas pour triompher de Dieu; mais c'est par l'envie, qu'il porte au bonheur destiné aux hommes, qu'il cherche à les séduire, en triomphant d'eux : il ne sauroit que faire lui même des panegyriques de Bayle, qui se servant de l'hyperbole de Virgile, voudroit avoir cents langues, & cents bouches pour célébrer ses victoires.

( 17 ) Plutarq. *de Iside & Osiride*, Epiphani. *adv. Haeres.*

Si l'on vouloit mettre au nombre de ceux, qui ont admis l'hypothèse des deux principes des Manichéens, tous ceux qui ont regardé la matiere comme

un principe mauvais, comme les Platoniciens, ou qui ont admis des Divinités malfaisantes, comme tous les Payens en général, on auroit bientôt augmenté ce nombre à l'infini; mais ce seroit raisonner sans justesse & sans critique.

Les Platoniciens reconnoissoient deux principes des choses, Dieu, & la matiere; mais ils ne regardoient la matiere que comme un principe purement passif. C'est à la nature de ce principe, disoient-ils, essentiellement défectueux, qu'on doit attribuer le mal qui se trouve dans le monde, tout comme les défauts qui se trouvent dans l'ouvrage d'un artisan habile, qui travaille sur une matiere imparfaite, qui ne sauroit se plier à son gré, ne sont imputables qu'à la matiere, ils ne sont nullement imputables à l'ouvrier. Aussi attribuoient-ils le mal moral à la puissance, & à la liberté de l'ame essentiellement bornée & renfermée dans la matiere, qui lui donne une inclination violente vers les vices, & vers les crimes. On ne sauroit voir dans tout cela rien de commun avec l'hypothèse des deux principes, & l'on ne sauroit assez s'étonner que Bayle ait pû écrire que l'hypothèse des Platoniciens, au fond étoit une branche du

Manichéisme. Ajoutez que les Platoniciens, comme nous l'avons vû dans le Tome I. Chapitre VII. note 2. enseignoient que la matiere a été prduité: ils ne pouvoient donc pas la regarder comme principe dans le sens des Manichéens.

Si les Payens admettoient des Divinités envieuses, & malfaisantes, ce n'étoit là que des Divinités subalternes, qu'ils faisoient sujettes au seul Dieu suprême, comme nous l'avons vû dans le Tome I. Chapitre XIX. *du Polythéisme*: ils ne les confondoient point avec lui. Ainsi Bayle a tort de dire, que cette croyance de Payens rétombe dans le dogme des deux principes des Manichéens & que toute la différence consiste, dans ce que les Manichéens n'admettoient que deux principes, & les Payens en admettoient plusieurs, & que par conséquent les Payens pouvoient mieux répondre aux objections Manichéennes que les Chrétiens.

Ajoutez que les Payens ne rendoient pas moins un culte à ces Dieux malfaisans, qu'aux Dieux bons: ils ne croyoient donc point que ces Dieux étoient essentiellement malfaisans, comme le mauvais principe des Manichéens; car cela supposé, tout leur culte, & leur service

di-

divin auroit été inutile. Des Dieux essentiellement malfaisans ne peuvent cesser de nuire, & de faire du mal; on auroit beau chercher à se les rendre propices. C'est ce que leur objectoit Arnobe, pour montrer que dans la pratique ils démentoient eux mêmes leur croyance de ces deux espèces de Dieux.

*Arnob. l. I. adv. Gent.*

Bayle trouve, que les Payens auroient pû lui répondre, que les Tyrans les plus féroces se laissent quelque fois fléchir par les prieres, & font une très grande distinction entre ceux qui les honorent, & ceux qui les méprisent. Mais où est le Tyran qui n'ait pas la moindre bonne qualité, qui soit sourd à absolument tous les sentimens de la nature, qui soit essentiellement méchant? Ce n'est pas là répondre; c'est sortir de l'état de la question.

Le même auteur convient, que Plutarque donne trop d'étendue à l'opinion des deux principes; *car il est bien vrai, que les Payens ont reconnu, & honoré des Dieux malfaisans; mais ils enseignoient aussi par leurs livres, & par leurs pratiques, que le même Dieu en nombre, qui répandoit quelque fois ses biens sur un peuple, l'affligeoit quelque*

tems après pour se vanger de quelque offense. Pour peu que l'on lise les auteurs Grecs, on connoit cela manifestement. Disons la même chose de Rome . . . . Plutarque se trompe aussi, lorsqu'il veut que les Philosophes, & les Poètes se soient accordés dans la doctrine des deux principes. Ne se souvenoit-il pas d'Homere le Prince des Poètes, leur modèle, leur source commune: d'Homere dis-je, qui n'a proposé qu'un Lieu aux deux tonneaux du bien & du mal? Bayle Diction, art. Manichéens.







## CHAPITRE XIV.

*Liberté de Dieu. Destin.*



**L'**être existant de lui même est un être libre. S'il pouvoit être déterminé dans ses volontés, & dans ses actions par quelque cause extérieure, il seroit passif, & dépendant.

Il ne sauroit de même être déterminé par sa propre essence, car dès lors il ne seroit plus l'être infiniment parfait, la liberté étant une perfection. C'est à raison qu'elle est regardée dans l'homme même, comme sa plus belle prérogative. Comment donc ne se trouveroit-elle pas en Dieu; ou comment, si elle ne se trouvoit pas en Dieu, se trouveroit-elle dans l'homme?

Sans la liberté l'intelligence même seroit inutile. A quoi bon le pouvoir de connoître les diverses sortes de biens, avec les moyens divers d'y parvenir, si l'on n'avoit point la faculté de choisir ?

D'ailleurs si Dieu étoit déterminé par sa propre essence dans ses volontés, & dans ses actions, il créeroit à la fois tout ce qu'il peut, il le créeroit toujours, & par tout, ce qui est non seulement contre le fait ; mais contre la raison.

Il est de fait, que Dieu ne crée plus rien de nouveau, quoique de nouveaux mondes, de nouvelles espèces d'êtres à l'infini soient évidemment possibles, puisqu'ils ne renferment aucune contradiction.

Si Dieu créoit tous ces mondes à la fois, il y auroit des mondes infinis actuellement existans, & sa toute puissance seroit épuisée, Dieu ne pourroit plus faire rien de nouveau : or l'une

&

& l'autre de ces deux suppositions est absurde.

Aussi supposer que Dieu soit déterminé par son essence à faire ce qu'il fait, ce seroit ôter la contingence des choses. Tout seroit nécessaire dans son existence, & dans sa façon d'être. Or admettre cela ce seroit aller contre l'évidence, & contre les notions les plus communes, reçues par tous les Philosophes. Quelle contradiction y auroit-il dans ce que ce monde n'existât point qu'il y eût un tout autre arrangement des planètes, d'autres propriétés de la matière, & d'autres loix du mouvement? ( 1 )

Que les Payens aient admis, ou n'aient pas admis en Dieu une nécessité fatale, peu importe. S'ils avoient fait Dieu sujet au Destin, ils auroient pensé indignement de sa nature, & auroient mal raisonné; mais il s'en faut beaucoup que leur doctrine sur cet article soit telle que nous la présentent

nos Philosophes , pour combattre la Religion.

Le Destin n' étoit rien autre chose auprès des Payens que l' assemblage des causes secondes, qui en produisant leurs effets agissent nécessairement selon la détermination qui résulte de leurs forces , & de leur situation respective ; mais cette détermination dans les causes secondes suppose nécessairement une cause première , qui leur a donné ces forces , & qui a établi ces rapports. Tous les Philosophes qui admettoient la Providence, comme les Pythagoriciens , les Platoniciens , les Stoïciens, ne pouvoient l' entendre autrement. Ainsi loin de faire la Divinité sujette au Destin , ils faisoient dépendre le Destin de la Providence , dont-ils le regardoient comme une suite , s' ils ne le regardoient pas comme étant une seule & même chose avec elle. Marque de cela , les Epicuriens , & tous ceux qui nioient .

noient la Providence noient aussi le Destin.

Si les Philosophes Payens ont assujeti au Destin les hommes, & les Dieux, on ne doit les entendre que des Dieux populaires, c'est-à-dire de ces êtres physiques, comme par exemple le soleil, les astres, la terre, qu'ils appelloient Dieux, parcequ'ils les croioient animés par la Divinité en tant qu'elle étoit l'ame du monde, ou par des Génies; mais lorsqu'ils parloient du grand Jupiter, non pas de celui de la fable, fils de Saturne, & de Rhée, mais du seul Dieu suprême qui a formé le monde, ils ne le faisoient pas sujet au Destin; ils faisoient le Destin sujet à lui.

S'il semble que quelques fois ils aient assujeti lui même au Destin, ce n'étoit qu'en conséquence de sa sagesse, & de sa volonté, en tant qu'il ne peut agir contre les règles de la sagesse, ou contre les loix qu'il a lui mé-

me une fois librement établies. C'étoit là fonder l'immutabilité du Destin sur l'immutabilité de Dieu, non pas l'immutabilité de Dieu sur l'immutabilité du Destin. ( 2 )

De ce que Dieu est immuable il ne s'en suit point, qu'il ne soit libre, & de ce qu'il est libre il ne s'en suit point qu'il ne soit immuable: ces deux attributs ne s'opposent point l'un à l'autre, ni ne s'entre nuisent. Il n'est pas nécessaire pour être immuable, que Dieu n'ait voulu librement: il suffit qu'il ne puisse vouloir diversement de ce qu'il a voulu. De même il n'est pas nécessaire pour être libre qu'il puisse vouloir diversement de ce qu'il a voulu: il suffit que ce qu'il veut, il l'ait voulu librement, que cet acte de de volonté éternel, embrassant tous les objets, toutes les circonstances, & tous les tems, par lequel il a une fois voulu tout ce qu'il a fait, ait été libre. La nécessité de ne pas vouloir autrement

ment ne porte que sur la supposition qu'il ne le veut point, & par conséquent elle n'est pas contraire à la liberté. On s'accomode encore ici au langage commun; car à proprement parler, on ne peut pas dire que Dieu a voulu, ou qu'il voudra: on ne sauroit dire que simplement, il veut.

Aussi de ce que Dieu ne peut agir contre les règles de sa sagesse, il n'y a rien à craindre pour sa liberté. Etre libre n'importe pas agir sans raison. Tout homme qui veut quelque chose, s'il n'est pas fou, la veut sans doute pour quelque raison, mais il ne laisse pas pour cela de vouloir librement. Il suffit, à fin qu'il veuille librement, que la raison pour la quelle il veut, ne le force, ni ne le nécessite point à vouloir. (3)

Ainsi de ce que Dieu est libre, il ne s'en suit point, qu'il puisse sans raison briser ses ouvrages, les détruire, & bouleverser l'ordre de l'univers, ou

se jouer des hommes, en leur manquant de parole, ou en les rendant malheureux sans qu'ils l'aient mérité.

En faisant de Dieu un être libre, on n'en fait pas un être capricieux, ni un Déspote ou un Tyran, comme le prétendent l'auteur de la *Contagion sacrée*; & celui du *système de la nature*. Tirer de pareilles conséquences absurdes du dogme de la liberté de Dieu, c'est avoir une grande envie de blasphémer. (4)

Dieu est supérieur aux loix physiques de la nature, parcequ'il les a établies par sa libre volonté; mais non supérieur aux loix morales, ou aux loix de la vertu, parcequ'elles découlent nécessairement de ses perfections infinies.

Aucun Théologien dans la crainte de gêner la liberté de Dieu, n'a jamais supposé, qu'il n'étoit asservi à aucune règle, qu'il pouvoit agir injustement



ment, agir en insensé, se contredire, & se démentir. Dieu ne sauroit s'écarter des règles de sa sagesse, de sa justice, & de sa bonté. Il ne faut pas falsifier les dogmes de la Religion, pour les rendre odieux, & pour se procurer le plaisir de dire des blasphêmes.

Ne pouvoir pas s'écarter de ces règles ce n'est pas un défaut de liberté. L'homme vertueux en tant que vertueux ne peut pas commettre le mal & ne laisse pas pour cela d'être libre. La nécessité, qui en résulte de ne faire que le bien, n'est fondée que sur la supposition qu'il est vertueux. S'il commettoit le mal, il cesseroit d'être vertueux, & il continueroit à l'être par la supposition: ainsi il le seroit, & il ne le seroit pas au même tems.

Il en seroit de même, si Dieu pouvoit s'écarter des règles de sa sagesse, de sa justice, & de sa bonté, Il seroit bon, juste, & sage par la supposition, étant l'être infiniment parfait, & au  
mé.

même tems il ne le feroit point ; puisqu'il agiroit contre ses perfections. Ainsi dire que Dieu ne peut agir contre les règles de ses perfections , ou si l'on veut ainsi s'exprimer , contre les loix de son existence , c'est dire qu'il ne peut pas faire ce qui est contradictoire. Or le pouvoir de faire ce qui est contradictoire est un pouvoir chimerique qui n'appartient point à la liberté

Il est vrai que l'homme vertueux en se séparant librement de la vertu, peut ôter la supposition sur la quelle se fonde la contradiction qu'il y auroit, s'il faisoit le mal ; mais ce n'est pas dans cela que consiste la liberté. La liberté n'importe pas le pouvoir de faire le mal : à fin qu'un agent soit libre , il suffit, qu'il ait le pouvoir de choisir entre les biens divers. Le pouvoir de faire le mal n'est que la suite d'une nature bornée, qu'une imperfection , & un défaut.

## NOTES.

( I ) Cette absurdité de nier la contingence des choses , en conséquence du principe que Dieu est déterminé pour son essence à faire tout ce qu'il fait , a été avancé par l'auteur de la brochure intitulée *Dieu* , où il dit expressément que la contingence est *une contradiction, ainsi que le hasard, qu'il étoit nécessaire que le monde fût puisqu'il est, qu'il étoit nécessaire que le grand être opérât ces choses admirables, comme il est nécessaire que cet être suprême existe.* Le savant auteur des *Observations sur le livre intitulé système de la nature* lui nie cette conséquence, en tachant cependant d'accorder la supposition que Dieu soit déterminé par son essence à faire tout ce qu'il fait, avec la contingence des choses, parcequ'il demeure, dit-il, toujours vrai, que de la part des choses mêmes il n'y auroit aucune contradiction, si elles n'existoient point, & par conséquent elles ne laissent pas d'être contingentes; mais c'est là sauver le mot de *contingence*; en effet c'est la détruire. Un être contingent est un être  
qui

qui existe de façon, qu'il prouvroit ne pas exister. Or d'abord qu'il seroit impossible, & contradictoire que la cause qui lui donne l'existence, ne la lui donnât point, il seroit impossible, & contradictoire que cet être n'existât point: dès lors il cesse d'être contingent.

Si l'on définit communément l'être contingent par dire que c'est un être, dont la non existence en elle même, ne renferme point de contradiction, c'est parceque d'abord qu'il n'y a aucune contradiction de la part de la chose même dans ce qu'elle n'existât point, on n'en suppose aucune dans ce que la cause qui la fait exister, ne lui donnât pas l'existence: mais dès que l'on suppose de la contradiction dans ce que cette cause ne lui donnât point l'existence, cette définition de la contingence est défectueuse, & illusoire. Il importe peu de quel côté se trouve la contradiction qu'il y auroit, si la chose n'existoit point: cette contradiction affecte toujours la non existence de la chose, & en la changeant de place, on ne l'ôte point. S'il s'en suit que la chose peut être nommée contingente sous un certain égard, ou considérée en elle même &

sans

fans la rapporter à sa cause , il ne s'en suit pas qu'elle le soit en effet. Or quand on dit que les êtres créés sont contingens , on n'entend pas qu'ils peuvent être nommés contingens sous un certain égard , on entend qu'ils le sont effet , & l'on ne parle pas de la possibilité de leur nature , mais de leur existence réelle. Volt. Dieu. Castell. Observat. &c. c. 13. §. 39.

( 2 ) Plutarc. de Placit, Philosoph. L. 1. C. 2. Sen. de benef. l. 4.

Id. de Provid. c. 9. *Eadem necessitas & Deos alligat, irrevocabilis divina pariter atque humana cursus vehit . . . Ille ipse omnium conditor & rector scripsit quidem fata, sed sequitur: semper paret, semel jussit.*

Id. Quæst. natural. l. 1. *Nec Deus ob hoc minus liber, aut potens est; ipse enim est necessitas sua.*

V. Bayle Diction. art. Hipparque.

( 3 ) De ce que Dieu n'agit pas sans raison , il y a des Philosophes , qui en concluent qu'il ne peut agir diversement de ce qu'il fait , car d'abord que Dieu a trouvé par exemple dans ses attributs un motif de faire exister le monde , comme il doit nécessairement l'avoir trouvé puisqu'il n'agit point sans raison , il est

impossible que Dieu y trouvât des raisons contraires de ne pas faire exister le monde. Nous sommes fâchés de trouver ce Sophisme dans un auteur que nous respectons, du quel même nous avons emprunté bien des choses dans notre ouvrage.

Afin que les raisons de ne pas créer le monde fussent contraires à celles que Dieu a eû de le créer, il auroit fallu que les motifs de sa détermination lui eussent montré que créer le monde étoit indigne de ses attributs, en même tems qu'il a trouvé dans lui même que le créer étoit digne de son Essence. On accorde dans cette supposition que Dieu aiant trouvé dans lui même des raisons de créer le monde, n'a pû en trouver de contraires de ne pas le créer; mais il peut y avoir des raisons de faire une chose; & d'autres de ne pas la faire, sans que ces raisons se contredisent. Dieu a pû trouver qu'il étoit digne de lui de créer le monde sans qu'il ait pour cela dû trouver, que ce n'étoit pas digne de ne le pas créer: si créer le monde étoit digne de sa bonté; ne pas le créer étoit digne de sa liberté. Qui est-ce qui ne voit que ces raisons ne sont point contraires,

puis.

puisque l'une ne nie point ce que l'autre affirme, & que toute la contrariété n'est que dans le terme, qui est créer & ne pas créer. Nommer contraires les raisons qui portent simplement à faire le contraire, c'est manifestement équivoquer.


Nous savons par expérience que l'homme est libre : on pourroit cependant faire le même sophisme contre sa liberté, puisque, s'il n'est pas fou, il n'agit jamais sans qu'il s'y détermine par quelque raison. L'auteur le fait en effet ; mais il décele par là même son équivoque dans l'exemple qu'il apporte. *Un homme, dit-il, qui trouve dans sa prudence des raisons qui le déterminent à faire une action, ne peut pas en même tems y trouver des raisons, qui le déterminent à ne pas la faire.* Oûi, il ne peut les trouver dans la même prudence, parceque supposé qu'il soit de la prudence de faire une action, il ne peut pas être de la prudence de ne pas la faire ; mais qu'est ce qui l'empêche de se déterminer à ne pas la faire par des raisons tirées d'ailleurs que de sa prudence, qui par conséquent ne seroient point du tout contraires à celles qui le déterminent à faire cette

action? *Castill. Observat. &c. c. 13.*  
*f. 39.*

(4) *Contag. sacr. c. 2. Systb. de la nat.*  
*part. 2. c. 3.*





  
CHAPITRE XV.*Optimisme.*  


**L**e pouvoir de choisir entre les biens divers paroît à quelques Philosophes ne pas convenir à Dieu parcequ'il est, disent-il, nécessairement déterminé à faire toujours ce qui est le meilleur. Il ne lui reste donc point de choix, car le meilleur en tout genre ne sauroit être qu'un seul. C'est là le fondement du systhème que l'on nomme de *l'Optimisme* ioutenû par Leibnitz, Pope, Mallebranche, Wolf &c, suivant le quel le monde présent est le meilleur de tous les mondes possibles, sur quoi on va satisfaire le Lecteur, en ôtant toutes les équivoques que l'on commet dans cette matiere.

Quand on dit que Dieu doit toujours faire nécessairement ce qui est le meilleur, entend-t-on ce qui est le meilleur par rapport à lui? Dieu ne peut rien acquérir, ni rien perdre, il n'est pas plus grand ni plus heureux parcequ'il y a des créatures, que s'il n'y en avoit point: de ce qu'il y a des êtres créés, ou de ce que ces êtres sont doués de plus ou moins de degrés de perfection, il n'en résulte rien à son préjudice. Il peut donc choisir, & toute la raison de créer, plutôt que de ne pas créer le monde, de créer des êtres doués d'un certain degré de perfection, plutôt que d'un autre, est sa seule volonté.

Entend-t-on par meilleur ce qui est plus propre pour parvenir à son but, & pour remplir ses desseins? S'il s'agit du but immédiat, qui est l'ordre actuel de l'univers, il est évident que les moyens que Dieu a de l'obtenir également, sont infinis. Prétendre le con-

trai-

traire c'est déroger à sa Puissance, & à sa sagesse. S'il s'agit du but médiat, & essentiel, qui est sa propre gloire; il peut la tirer également de la manifestation de sa bonté, comme de celle de sa justice, ou de ses autres perfections. Toutes les perfections de Dieu sont également infinies, sont toutes la même chose : elles son Dieu même. Aussi Dieu trouve-t-il dans sa puissance, & dans sa sagesse infinie, le moyen de faire servir à sa propre gloire le mal même qu'il permet. Il n'y a donc pour lui de systhême, ni de moyen qui soit le plus propre à remplir ses vues: ainsi rien ne le gêne dans son choix, puisqu'à cet égard il n'y a rien pour lui qui soit absolument le meilleur. ( 1 )

Entend t-on par meilleur, ce qui est le meilleur en soi, ou par rapport à nous ? Prétendre dans ce sens que Dieu doit faire toujours le meilleur c'est une absurdité : c'est prétendre que Dieu ne peut rien produire de borné,

qu'il doit porter la perfection de ses ouvrages à l'infini, que ses ouvrages ne sont pas dignes de lui, s'ils ne sont aussi parfaits que lui même.

Il n'y a point de degré de perfection ni de bonheur, qui ne puisse augmenter encore à l'infini. Prétendre que Dieu doit donner aux êtres créés tous les degrés possibles de perfection, & qu'il doit nous faire tout le bien qu'il peut, c'est le réduire à l'inaction, & à l'impossibilité de rien faire. Il ne sauroit s'arrêter nulle part dans ses ouvrages, ni ne pourroit produire absolument rien, il ne pourroit nous faire aucun bien, quelque grand qu'il fût, car il y auroit toujours du meilleur. C'est ainsi qu'en dépouillant le système de *l'Optimisme* de son faux brillant, on n'y trouve que confusion, & qu'absurdité. Quelque favorable que ce système paroisse à la bonté de Dieu, il lui ôte non seulement la li-  
ber+

berté ; mais il borne sa puissance, & sa sagesse. ( 2 )

Le systhême de l' *Optimisme* est non seulement insoutenable *a priori*, mais il est évidemment faux *a posteriori*.

Un triste expérience nous apprend qu' il y a du mal dans ce monde, & que tout n' y est pas bien, du moins par rapport à l' homme, soit dans l' ordre physique, soit dans l' ordre moral. Oseroit - on soutenir qu' un monde, où il n' y eût point de maladies, des misères, de calamités, de combats des élémens, de vices & de passions, ne feroit pas meilleur que le monde actuel ? Nos Philosophes mêmes l' avouent lorsqu' ils reviennent au bon sens, & à l' expérience, ou lorsqu' il s' agit de blasphémer la Providence ; ils déploient alors toutes les forces de leur éloquence en faveur de l' existence du mal.

Lequel croirons nous ? Est - ce Bayle qui exagère les maux de ce monde pour fortifier les objections des

Manichéens, ou Pope, qui veut nous persuader que tout est bien? Est-ce Voltaire, qui dans son *discours sur la nature de l'homme*, prouve le même axiome, & se fait le panegyriste de Pope: ou le même Voltaire dans son poëme sur le désastre de Lisbonne où il se raille de la maxime de Pope, & se fait son censeur? Nous n'en croirons ni l'un ni l'autre; mais seulement notre propre expérience. (3)

Un mal ne cesse point d'être un mal parcequ'il est nécessaire, ou qu'il contribue au bien du tout. La belle raison pour persuader un homme, qui souffre de la goutte, que de lui prouver en règle qu'elle est nécessaire, ou pour consoler un homme qui va mourir, que de lui apprendre qu'il va contribuer à la nourriture des vers, & des corbeaux! (4)

Prétendre qu'il étoit nécessaire qu'il y eût du mal, a fin que ce monde fût le meilleur de tous les mondes  
pos-

possibles, c'est un paradoxe qui choque le bon sens. Laissons aux Poètes, & aux orateurs ces combats des éléments, dont il en résulte l'harmonie, & l'équilibre du tout, lesquels cependant les Philosophes ne regardent pas comme des combats, puisqu'ils y voient manifestement une unité de dessein : Dieu n'auroit-il pas pû bâtir le monde sur d'autres loix, qui excleroient tous ces combats, qui sont pour les hommes une source de tant de malheurs ? Suivant le système de Burnet, & d'autres Philosophes, un seul petit changement dans la position de l'axe de la terre auroit suffi à nous donner un équinoxe, & un printems perpétuel. ( 5 ).

Vouloir accomoder cette doctrine à l'ordre moral c'est un paradoxe encore plus révoltant. Prétendre que les passions, c'est-à-dire des sentimens opposés au bien, maintiennent la vertu, que la vertu ne fauroit naitre que

du vice, quelle extravagance, quelle folie! Si Dieu en tire le bien, ce bien ne vient que de lui seul: ce ne sont pas les vices, & les passions qui y conduisent.

Le système de *l'Optimisme* n'a donc pas même l'avantage prétendu de résoudre mieux la question sur l'origine du mal. Les Théologiens & les Philosophes Orthodoxes la résolvent très bien, comme nous le verrons dans le Chapitre XVIII. sans avoir recours à un système qui est faux de droit, & de fait. La résoudre par dire, que d'un côté le mal étant nécessaire afin que ce monde soit le meilleur de tous les mondes possibles, & d'autre côté que Dieu étant déterminé nécessairement à faire ce qui est le meilleur, a dû nécessairement permettre le mal faute de pouvoir mieux faire, c'est sauver sa bonté aux dépens de sa puissance, & de sa sagesse. Autant vaudroit sauver sa bonté aux dé-  
pens



pens de la Providence , comme ont fait quelques Philosophes Payens , ou aux dépens de l'unité , comme les Manichéens. Sauver la bonté de Dieu aux dépens de ses autres perfections , ce n'est même pas la sauver , c'est la détruire. La bonté de Dieu ne seroit pas infinie , si sa puissance , & sa sagesse ne l'étoient aussi.

Ajoutez que Dieu dans ce systhème ne permettroit pas seulement le mal ; mais il le voudroit d'une volonté directe , & positive ; il en seroit lui même l'auteur dans toute la rigueur du terme. Le mal dans ce systhème n'est pas seulement une suite de l'imperfection inséparable de toute nature bornée ; mais il est un moyen nécessaire , a fin que ce monde soit le meilleur : ainsi Dieu le voudroit par cette même volonté directe par laquelle il veut la fin. De là les conséquences les plus affreuses pour la morale cachées sous le

le feuillage des plus beaux vers, dans l'ouvrage du Poëte Anglois. ( 6 )

Concluons. Le systhême de l'Optimisme *à priori* est une absurdité, *à posteriori* est un rêve. Leibnitz qui passe pour en être l'auteur ne l'a proposé, si nous l'en croions lui même, que comme un jeu d'esprit, & pour se divertir. ( 7 )

Dieu ne peut rien faire, qui soit indigne de lui, & par conséquent dans toutes les créatures on voit des traces de sa sagesse, de sa bonté. C'est là le langage simple, mais au même tems solide & majestueux de l'Écriture, où il est dit que Dieu approuva ses ouvrages comme bons, non pas comme les meilleurs de tous les ouvrages possibles. Toute autre expression n'est qu'enflure; on n'y trouve que le langage de l'enthosiasmé, & du délire.

Le seul sens, dans lequel il est vrai de dire que Dieu fait toujours le meilleur, est du côté de l'agent. Toute  
ac-

action de Dieu, en elle même ne peut être que parfaite, & infinie comme lui: mais il n'en suit pas que toute la perfection qui se trouve dans son action, doive aussi se trouver dans l'ouvrage, qui en est le terme. Le terme de l'action divine peut être plus ou moins parfait: il ne pourroit même jamais égaler la perfection, qui se trouve dans l'action, puisqu'il ne sauroit être infini.

Toute action de Dieu en elle même, a une bonté morale infinie, puisqu'elle se rapporte nécessairement à lui, dont il ne peut y avoir rien de plus digne, ni de plus parfait. Tous les ouvrages de Dieu ont pour but la manifestation de sa gloire, de sa sagesse, de sa bonté, & de ses autres perfections; mais cette manifestation étant susceptible de degrés divers à l'infini, ne sauroit jamais avoir tous les degrés possibles, & par conséquent c'est à lui à les déterminer par sa seule volonté.

Aussi

Aussi toute action de Dieu en elle-même est très parfaite par rapport à la fin prochaine, ou immédiate qu'il s'est proposé dans ses ouvrages. Rien ne manque aux êtres créés, pour remplir leur destination, & l'on peut dire dans ce sens que tous les êtres créés sont parfaits. Ils sont tous parfaits dans leur genre & par rapport à leur destination.

Il en est de même des moyens, que Dieu a choisis, pour obtenir l'ordre présent de l'univers. Ces moyens sont tous assortis, & accommodés à cette fin on ne pourroit pas mieux : on ne sauroit y trouver ni défaut, ni superfluité. Mais cela n'empêche point que Dieu n'eût pû obtenir la même fin par d'autres moyens tous également propres & dignes de sa sagesse, qui lui sont possibles à l'infini. ( 8 )

## NOTES.

( 1 ) Je suis sûr qu'un Copernicien après avoir bien crié contre le système de Ptolomée, contre l'embarras de tant de cercles, & d'épicycles, contre l'inutilité de la vitesse prodigieuse du firmament &c. avouera, s'il y fait quelque attention, que tous les défauts qu'il croit trouver dans cette hypothèse, pourroient être compensés par des avantages : qui ne se rencontrent point dans la mécanique plus simple du mouvement de la terre.

Dès qu'on contemple l'idée d'une science insuie, on voit la possibilité de cette compensation.... On comprend que la rapidité inconcevable des Sphères celestes pourroit avoir des usages merveilleux par rapport à des parties de l'univers, qui sont au delà de la portée de notre vue : en un mot, que si le système de Ptolomée est faux, il ne laisse pas d'être possible, & par conséquent très digne de la sagesse du créateur. Bayle Diction. art. Synergistes.

( 2 ) La conséquence que l'optimisme ôte à Dieu la liberté, n'est pas admise.

mise par Leibnitz, & par les autres Optimistes, qui prétendent que la nécessité qui résulte de ce que Dieu est déterminé à faire toujours ce qui est le meilleur, n'est que morale, & par conséquent qu'elle ne s'oppose pas à la liberté; mais ou l'on confond toutes les notions, ou l'on ne se tire pas bien d'affaire.

La nécessité morale de faire une chose, selon la notion commune, n'est qu'une très grande difficulté de faire le contraire. Or il est évident que dans ce sens il ne peut y avoir en Dieu de nécessité morale de faire quelque chose, puisque rien ne sauroit lui résister; & que toutes choses sont également soumises à sa Puissance: ainsi toute nécessité qui seroit en Dieu, ne pourroit être que métaphysique.

Si avec Leibnitz & les Optimistes on fait consister la différence entre la nécessité métaphysique, & la nécessité morale, dans ce que l'opposé de la nécessité métaphysique est ce qui est contradictoire, & l'opposé de la nécessité morale est ce qui n'est qu'inconvenient, on se joue des mots, puisqu'inconvenient

nient est en Dieu la même chose que contradictoire. Dieu ne pourroit faire ce qui est inconvenient, sans cesser d'être infiniment parfait, c'est-à-dire, sans cesser d'être ce qu'il est, d'être Dieu. La nécessité morale revient donc en Dieu à une vraie nécessité métaphysique, dont l'opposé est une contradiction, & par conséquent quelque morale qu'il plaise de la nommer à ces Philosophes, elle ne peut aucunement s'allier avec sa liberté.

(3) Bayle *Diction. art. Manichéens, Pauliciens &c.* Pope *Essai sur l'homme.* Volt. *Discours sur l'homme, Poème sur Lisbonne.*

(4) Ce *bien du tout*, mot favori des Optimistes, n'est qu'imaginaire, puisqu'on ne sauroit déterminer en quoi il consiste, où il réside, & à l'avantage de qui il peut tourner. En laissant à part l'extravagance qu'il y a à mettre les hommes à un même niveau avec les bêtes, en les destinant réciproquement les uns pour les autres, on ne sauroit comprendre ce que c'est que contribuer au bien des êtres irraisonnables, des êtres inanimés, qui en sont incapables, & qui l'ignorent. Si par ce *tout*, au bien du

quel on prétend que tout contribue on entend autre chose que le plan du créateur, ce *tout* est une chimere. Il n'y a entre tous les êtres créés aucune liaison essentielle; il n'y a dans tous, qu'une unité de dessein, & de rapports: ainsi ou l'on prononce un mot vuide de sens, ou l'on dit la même chose que tout le monde dit. Il reste donc toujours à prouver que Dieu n'a pas pû choisir d'autre plan, ni l'exécuter par d'autres moyens.

(4) Burnet, *Theor.* 1. 2. Pluche *Spect. de la nat.*

Ces auteurs prétendent qu'en effet la situation de l'axe de la terre étoit perpendiculaire au plan de l'écliptique avant le déluge, & c'est au changement de cette situation de l'axe de la terre qu'ils attribuent le déluge même, & tous les changemens survenûs ensuite dans notre globe. D'autres Philosophes ont fortement combattû cette hypothèse, mais nous ne parlons pas ici du fait, nous ne parlons que de la possibilité. Il est vrai que de cette position de l'axe de la terre il en suivroit d'autres inconvéniens, dont l'égalité même de jours, & des nuits, & un printems perpétuel en seroient un,



comme il est démontré par Keil; outre cela la chaleur deviendroit insupportable entre les deux tropiques, ou sous l'équateur: mais qui est-ce qui oseroit soutenir que Dieu ne sauroit empêcher ces inconvéniens & y trouver mille compensations, dans les trésors de sa sagesse, & de sa puissance? La trop grande chaleur qui régne même à présent sous l'équateur n'est-elle pas compensée par les vents qui soufflent continuellement de la terre, ou du côté de la mer, & par les pluies? L'absence du soleil sous les pôles pendant six mois, est compensée par des crépuscules d'autant plus grands, qui leur annoncent le lever du soleil deux mois avant qu'il paroisse sur l'horison, & qui leur procurent une aurore perpétuelle. *V. Mem. de Trevoux, Mars, Avril 1746. Keil Astron. Lect. 20. Pluche spect. de la nat. tom. 4. part. 2. entret. 4.*

L'obliquité présente de l'écliptique diminue tous les jours selon les observations de plusieurs grands Astronomes, de maniere que la situation de l'axe de la terre deviendra un jour perpendiculaire au plan de la même écliptique, qui se confondra avec l'équateur. Nous aurons alors un printems, & un équinoxe très

long dans nos climats. Bien entendû que cela n'arrivera qu'en 138000. ans selon le calcul du Chevalier de Louville, ou même après un tems la moitié plus long, selon le calcul d'autres Astronomes.

( 5 ) Si Dieu nous avoit imprimé lui même les passions, il est évident qu'il n'y auroit plus de raison de les condamner, qu'il seroit légitime, louable même de les suivre: ce seroit céder à Dieu même & remplir ses desseins. C'est la conséquence avouée expressément par l'auteur, qui par une maxime si détestable ne tend rien moins qu'au renversement total de la morale, qui porte sur le devoir de combattre les passions, & de leur résister.

Aussi Dieu dans ce systhême étant non seulement l'auteur des passions, mais de leurs oeuvres, aux quelles il nous détermine inévitablement par leur moyen, à fin de remplir ses desseins, c'est à Dieu même que l'on devoit imputer tous les crimes, qui dès lors ne seroient plus imputables à l'homme, & cesseroient d'être des crimes. L'homme, dans ce systhême, n'a desormais qu'à suivre tou-

te la fougue de ses désirs : il excusera, il justifiera même ses plus affreux excès.

(6) *Ce que nous m'écrivez touchant ma Théodicée est très vrai ; vous avez frappé au but. Et je suis surpris que personne jusqu'à présent, ne se soit apperçue que j'ai voulu me divertir. Les Philosophes ne sont certainement pas toujours obligés d'agir sérieusement : en inventant des hypothèses, comme vous le remarquez fort bien, ils font des épreuves de la force de leur esprit. Leibn. Lettr. à M. Pfaff.*

Nous sommes d'autant plus portés à le croire, que nous ne saurions nous persuader que Leibnitz ait jamais pû faire sérieusement les sophismes qu'il a fait, ni apporter des raisons si pitoyables que celles qu'il a apporté en faveur de son système, hors qu'en plaisantant.

Comme un moindre mal est une espèce de bien, ainsi un moindre bien est, dit-il, une espèce de mal, & par conséquent un monde, qui fût moins bon, seroit mauvais. S'il étoit possible ; ajoute-t-il encore, qu'il y eût un monde meilleur que celui-ci, il y auroit quelque chose à corriger dans l'ouvrage de Dieu, ce qui est contraire à l'i-

dée de la sagesse infinie. Leibn. *Théodic.*  
*part. 1.*

Comment un si grand Philosophe n'auroit-il pas vû que tous ces raisonnemens ne portent que sur une expression peu exacte, ou sur une équivoque? Ce qu'on regarde dans un moindre mal comme une espèce de bien ce n'est pas le mal même; c'est la conservation de ce bien actuel qui nous seroit ôté, si ce mal étoit plus grand. Dans un mal quelque moindre qu'il soit, on ne sauroit trouver que du mal: un moindre mal est toujours un mal positif, & un moindre bien est toujours un bien.

Rendre meilleur un ouvrage ce n'est pas toujours le corriger. On peut le rendre meilleur en lui ôtant des défauts ou en lui ajoutant précisément de nouveaux degrés de perfection, des beautés nouvelles. Or ce n'est que dans ce dernier sens que Dieu peut rendre ce monde meilleur: nommer cela le corriger, c'est abuser manifestement du terme.

Passons sur ce peu d'exactitude dans le terme: ce n'est point du tout déroger à la sagesse de Dieu que de dire qu'il y a quelque chose à corriger dans son ouvrage, d'abord que l'on suppose en même

tems

tems, qu'il n'y a que lui seul qui soit capable de le faire. Ce seroit l'ouvrage qui seroit sujet à correction, ce ne seroit pas Dieu; mais Leibnitz vouloit se divertir, en jouissant de l'embarras dans le quel il jettoit par ces petits sophismes des adversaires moins aguerris que lui: aussi il n'en a pas imposé à Clarke, ni à d'autres grands Philosophes qui l'ont battû en ruine. V. Moniglia *Dissert. cont. Mater. part. 3. 4. Sez. 3. 4.*

Ce n'est sans doute qu'en plaisantant que ce Philosophe Lutherien a étayé son systhême par un hymne à l'usage de l'Eglise Romaine, où au sujet du péché d'Adam, dont les démerites en raison de mal, ont été infiniment surpassés par les mérites de Jesus Christ en raison de bien, on trouve ces expressions: *O fœlix culpa &c. o certe necessarium Adae peccatum &c.* expressions qui n'ont d'autre sens que celui, dans le quel on diroit de l'incendie d'un palais, au quel on auroit substitué un autre plus magnifique, qu'il a été nécessaire, qu'il a été heureux, puisqu'il a donné occasion, d'en bâtir un meilleur. Diroit-on pour cela que cet incendie n'a pas été un malheur?

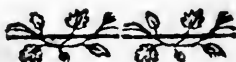
(7) *Viditque Deus cuncta quae fecerat, & erant valde bona.* Gen. I.

C'est en vain que Wolf prétend, qu'en Hebreux *valde bonum* vaut autant qu'*optimum*, le meilleur de tout, en tâchant par là de trouver un fondement de l'*Optimisme* dans l'Écriture. Sans lui opposer l'autorité d'autres savans dans la langue Hébraïque, qui le lui nient, nous ne ferons que remarquer que cette expression, *vidit Deus cuncta quae fecerat, & erant valde bona* n'est qu'une récapitulation de cette même approbation que Dieu avoit déjà donné en détail aux êtres créés dans les jours divers de la création, de chacun des quels il est dit : *& vidit Deus quod esset bonum.* Or si par ce mot on entend ce qui est le meilleur de tout, chacun de ces êtres auroit été le meilleur tour à tour, ce qui est évidemment contradictoire. Le titre *de bon*, dans ce sens ne sauroit convenir à plusieurs, car le meilleur de tout ne peut être qu'un seul : il ne convient qu'à Dieu. C'est donc forcer le texte que de vouloir expliquer par *optima* cette expression *valde bona*, qui ne signifie rien que de positif. Wolf *Theol. nat. part. I. c. 3.*

Bien loin que ce systhême trouve le moindre fondement dans l'Écriture, il contredit manifestement un fait qui nous est attesté par l'Écriture même; c'est à-dire la malédiction, que Dieu a donné à la terre après le péché. Cette malédiction doit certainement avoir opéré sur elle quelque changement, qui a détérioré sa première constitution, & empiré son état, & par conséquent l'on doit croire qu'elle a été meilleure avant le péché: son état présent n'est donc pas le meilleur de tous les états possibles, puisqu'il a été précédé par un autre supérieur.

(8) C'est sur tout dans ces deux derniers sens que plusieurs Peres de l'Église ont donné à ce monde le titre d'*Optimus*, c'est-à-dire de *parfait*. Pré-tendre trouver le systhême de l'*Optimisme* dans cette expression, ou dans d'autres semblables, c'est les forcer. Les Peres dispu-toient contre les Payens avec le quels il n'étoit point question d'*Optimisme*, ou en général contre ceux qui blasphémoient la Providence, en faisant valoir contre elle les défauts, qu'ils pre-tendoient y avoir dans l'ouvrage de Dieu. Il suffisoit aux Peres de leur mon-

trer qu'il ne sauroit y avoir rien de défectueux, ou qui ne réponde pas parfaitement aux vues, & aux desseins de son auteur; il n'étoit point du tout nécessaire de soutenir qu'il ne pût y avoir absolument rien de meilleur, que Dieu n'auroit pû parvenir également à l'exécution de ses desseins, par d'autres moyens. V. Moniglia, *Dissert. cont. i Mater. part. 3. Sez. 3. §. I. &c.*





  
CHAPITRE XVI.*Attributs Moraux de Dieu.*  


**D**ieu est *sage, bon, juste, saint, vé-*  
*ritable dans ses paroles, & dans*  
*ses promesses.*

L'objet de la sagesse en tant que vertu morale, est de n'agir que pour une fin vertueuse & digne de louange, celui de la bonté est de faire du bien, celui de la justice est le maintien de l'ordre, la sainteté consiste dans l'amour de la vertu, & dans l'opposition au vice. Tous ces attributs sont des perfections : ils se trouvent donc nécessairement dans l'être infiniment parfait. C'est sur cela que porte la preuve des attributs moraux de Dieu, qui par conséquent n'ont pas été imaginés,  
pour

pour établir des rapports entre lui & nous. (1)

Ces rapports sont ce qui déplaît à quelques uns de nos Philosophes, sur tout au soi-disant Lord Bolingbrok, qui ne trouvant pas la moindre difficulté d'admettre les attributs métaphysiques de Dieu, dont nous avons parlé dans les chapitres précédens, lui refuse seulement les attributs moraux. (2)

Si l'on n'attribue point à Dieu le courage, la tempérance &c. ce qui est une de grandes objections du même Lord, c'est parceque le courage suppose une difficulté, un obstacle à vaincre, un danger à mépriser, & qu'à Dieu rien ne résiste, rien ne lui est difficile. La tempérance ne peut avoir lieu, où il ne peut y avoir d'excès à modérer. (3)

Toutes ces attributs sont infinis comme toutes les autres perfections, qui sont en Dieu; & par conséquent il s'en

s' en faut bien qu' en les supposant en Dieu on en fasse un homme en lui attribuant des qualités humaines, comme le prétend l'auteur du *système de la nature*. Attribuer à Dieu sans limites des perfections qui ne se trouvent dans l'homme que dans un degré limité, ce n'est pas rapprocher Dieu de l'homme; c'est l'éloigner à l'infini.

Parmi les attributs moraux de Dieu, la bonté est celui, qui a toujours brillé d'une manière particulière sur tous les autres, dans l'idée que les hommes ont eû de la nature divine. Témoin l'épithète *de très bon*, qui précédoit celle de *très grand*, dans le langage des Payens lorsqu'ils louoient leur Jupiter. (4)

Si tu es un Dieu, représenterent les Schytes à Alexandre, tu dois faire du bien aux hommes, & non pas leur ôter ce qu'ils possèdent. C'est à peu près le même discours que les Américains tinrent aux Espagnols. (5)

En

En effet comment pourroit - on méconnoître cette bonté de Dieu, si l'on en voit par tout des effets dans les biens sans nombre, dont il nous a comblé? Il n'en est pas de même des maux, qui sont sur la terre, sur les quels on n'est pas fondé à lui attribuer de la malice, comme nous le verrons bientôt. (6)

Ainsi même selon les Payens la meilleure méthode d'imiter les Dieux étoit de faire du bien: ils disoient que jamais l'homme n'approchoit d'avantage de la nature divine, quelorsqu' il fauvoit un autre homme. (7)

Si les Payens ont admis des Divinités malfaisantes, nous avons vû ailleurs quels étoient ces êtres, auxquels on donna d'abord le nom de *Dieux*, dont la signification n'étoit pas encore déterminée, & l'on attacha en suite l'idée de la Divinité, par une confusion arrivée dans le mot; qui en causa une autre dans l'idée de leur nature.

(8)

C'est

C'est justement la difficulté que les Payens avoient à comprendre comment un Dieu essentiellement bon pût être cause du mal, qui leur a fait imaginer ces autres Divinités subalternes, & a été la source du dogme des deux Principes.

Cette bonté de Dieu n'exclut nullement la justice, ni ses effets. Où trouve-t-on qu'il soit de la bonté d'aller contre l'ordre, & laisser le crime impuni? Ce seroit une bonté sotte, & par conséquent indigne de Dieu, & contraire à ses perfections.

Cette idée fautive de la bonté de Dieu est celle qu'il plait à nos Philosophes de se former, sous le prétexte de l'honorer, & de le faire aimer des hommes. Le beau moyen d'honorer Dieu, & de le faire aimer, que de lui attribuer une bonté qui déshonoreroit même un Prince de la terre, & le rendroit méprisable à ses sujets! Mais l'idée d'un Dieu juste ne peut que porter l'épouvante dans le cœur du méchant, & le troubler dans le cri-

me : il faut donc tâcher de l'écarter. C'est là l'intérêt qui règle leurs idées, & sur lequel porte leur zèle ; l'intérêt des vices & des passions.

Pendant qu'ils blasphément ainsi contre Dieu, ils ont l'impudence d'avancer que c'est les Théologiens qui le blasphément, & le rendent haïssable, en faisant de Dieu un être cruel, ou pour nous servir de leurs expressions qu'on ne sauroit répéter sans fremir d'horreur, un monstre qui se plaît à voir souffrir ses créatures, un bourreau, un Tyran, dont la seule idée est capable de troubler les hommes par des craintes continuelles, & de leur rendre la vie malheureuse, même insupportable. Combien de fois devra-t-on répéter que pour rendre odieux les dogmes de la Religion, il ne faut pas les déguiser ?

Comme de l'idée de la bonté de Dieu que nous donnent les Théologiens on exclut toute foiblesse, toute

imbecillité, & toute imperfection; ainsi l'on exclut toute idée de vivacité, de caprice, & de cruauté de celle de sa justice. Dieu ne se propose dans ses punitions que le maintien de l'ordre, il ne punit point par colère, il ne punit qu'autant que l'ordre l'exige, & ses punitions n'excèdent jamais le démerite des coupables. C'est dans cet ordre qu'il se plait, lorsqu'il punit, non pas dans les souffrances de ses creatures: il n'approuve pas la punition comme étant leur malheur; mais comme un acte de ses perfections.

( 2 )

S'appuyer sur des expressions figurées, qui se trouvent dans l'Écriture, ou sur les images tantôt d'un lion, qui dévore sa proie, tantôt d'une ourse à qui on a enlevé ses petits, & sur d'autres semblables qui ne se rapportent qu'aux effets de sa justice, & ne désignent que l'éclat de ses punitions, c'est manifestement en abuser.

Cette justice de Dieu ne remplit d'effroi que les méchans : les justes ne craignent que de la mériter en déchant de leur justice, & cette crainte les rend humbles, attentifs, prudens, ne les rend pas malheureux. On peut rappeler sur cela nos Philosophes à leur propre expérience, puisqu'on ne sauroit croire qu'ils aient été toujours méchans, & que dans toute leur vie il n'y ait eû aucun tems qu'ils aient passé dans l'innocence, du moins celui de leur première jeunesse. Ils avoient alors cette crainte, & ils n'étoient certainement pas malheureux.

Ces deux attributs de bonté & de justice, comme toutes les autres perfections, ne sont en Dieu qu'une seule & même chose, qui est Dieu même ; ils ne diffèrent que dans les effets. Ce Dieu essentiellement juste qui punit est ce même Dieu essentiellement bon qui fait du bien : ainsi comme il ne laisse pas d'être juste lorsqu'il fait du bien, il ne laisse pas d'être bon, lorsqu'il



punit. Il ne fait que produire des effets divers; mais il demeure toujours le même.

Ces effets divers ne se contredisent, ni ne s'empêchent point les uns les autres, car ils ont chacun leurs limites. Les combats qu'on suppose entre la bonté & la justice de Dieu sont imaginaires, & faire battre ensemble ces deux attributs ce n'est pas seulement une froide plaisanterie; mais une impiété. Les effets de la justice commencent où finissent ceux de la bonté: ce n'est pas là se battre, ni s'entretenir; c'est s'accorder. Aussi ce n'est que dans un sens figuré que l'on dit que la bonté arrête la justice, ou la justice, arrête la bonté.

De ce que les effets de ces deux attributs sont limités, il ne s'en suit pas que ces deux attributs le sont aussi. La puissance de Dieu ne laisse pas d'être infinie quoiqu'elle ne produise, ni même ne fauroit produire que des ef-

fets limités. C'est là l'équivoque perpétuelle que l'on commet sur cette matière : on suppose toujours qu'une cause infinie ne sauroit produire que des effets infinis. (10)

C'est à la sagesse de Dieu, qu'il appartient de fixer ces limites aux effets de la bonté, & à ceux de la justice, selon les rapports divers qui se fondent sur la grandeur, sur l'autorité, sur la providence, & sur l'infinité de son être.

Ces rapports s'échappent à notre vue, & nous ne saurions jamais les comprendre, parcequ'ils sont infinis. Demander pourquoi Dieu produit tantôt des effets de bonté, tantôt des effets de justice, pourquoi tantot il ne porte pas plus loin les uns, tantot il porte si loin les autres, tantôt il punit, tantôt il diffère la punition, c'est démence, & témérité. Quand nous le comprenons point, c'est alors le tems de dire avec Saint Paul: *o profondeur des*

*des tresors de la science, & de la sagesse de Dieu : que ses jugemens sont incompréhensibles, & ses voies sont inconcevables. ( 11 )*

De ce que nous ne comprenons point ces rapports il s'en suit que ce seroit mal juger, que de juger des actions de Dieu, & de ses devoirs, comme des actions & des devoirs des hommes. Les rapports des hommes sur lesquels se fondent leurs devoirs, sont bornés à l'ordre relatif à leur faiblesse, à leurs besoins, à leurs intérêts ; ceux de Dieu sont infinis, & ont pour terme l'ordre absolu & universel. Ainsi telle action qui seroit illicite, & injuste dans l'homme, ne l'est point en Dieu.

C'est là le sens des passages de l'Ecriture, où il est dit que *les voies des hommes ne sont pas les voies de Dieu, que les voies de Dieu sont éloignées de celles des hommes, autant que le ciel est éloigné de la terre. (12)*

S' en servir, comme fait Bayle, pour conclure qu' autres font les principes moraux des actions de Dieu, autres ceux qu' il impose aux hommes, & par conséquent qu' il n' y a point de principe immuable de morale, que la notion de juste & d' injuste est arbitraire, c' est un blasphème & une dérision. Les principes de morale sont immuables: ils se fondent sur l' essence même de Dieu. De là ils ne sauroient être que les mêmes pour Dieu & pour les hommes, & en leur imposant des loix, Dieu ne leur impose, pas des loix sévères & capricieuses, qu' il ne suit pas lui même; mais des mêmes principes on tire des conséquences très différentes, par leur application diverse à des cas, & à des états entièrement différens. La diversité est alors dans l' application; elle n' est point dans le principe. (13)

Oseroit on nier cette application proportionnelle à l' égard de Dieu, puisque

que nous la voions même à l'égard des hommes? Un particulier qui commet, ou qui ordonne un meurtre est injuste, le Souverain qui condamne à mort un criminel ne l'est point. Dira-t-on que les Souverains sont au dessus des loix de la justice, ou qu'il y a une justice diverse pour les Souverains, une autre pour les particuliers? Ce n'est que les rapports des uns qui ne sont pas les mêmes, que ceux des autres. Les particuliers n'ont d'autre rapport aux autres hommes, que comme à leurs semblables, les Souverains y ont de plus le rapport comme à leurs sujets, parmi les quels c'est de leur devoir de maintenir l'ordre, & ils ont pour cela l'autorité nécessaire: ainsi du même principe appliqué aux uns & aux autres partent des opérations différentes; mais le principe demeure toujours le même. Le meurtre commis par un particulier sans autorité, est contre l'ordre, ordonné par le Souverain sert

à le maintenir. C'est donc toujours ce même ordre qui défend le meurtre, & le rend injuste dans un particulier, qui le permet, le rend même juste, vertueux, louable dans le Souverain.

Toute la confusion, qui régné dans cette matiere, ne vient que de ce qu'on ne simplifie pas assez les idées. On prend pour le principe de l'honnêteté, ou de la justice morale, ce qui n'en est que l'application, & par conséquent l'on confond ce qui n'est qu'une justice particuliere, subalterne, conséquente, qui varie selon l'application diverse du principe à des états, & à des êtres divers, avec la justice générale, & immuable, qui est l'ordre.

Permettre, par exemple, le mal, lorsqu'on peut l'empêcher, est injuste: ce n'est là qu'une conséquence tirée du principe général de la justice appliqué à l'homme. Cela une fois établi pour le principe même, il s'en suivra que Dieu ne peut pas permettre le mal, sans

pé-

pécher contre sa justice & sa Sainteté. Mais ce qui est contre l'ordre dans l'homme, ne l'est pas en Dieu : ainsi en parlant de Dieu, on ne peut pas dire que permettre le mal est contre la justice, & la sainteté. C'est là la clef pour résoudre les objections contre les attributs moraux de Dieu, fondées sur l'existence du mal moral, dont on va parler dans le Chapitre XVIII.



## NOTES.

(1) De ce que ces attributs de Dieu ont des rapports aux créatures, il ne s'en suit pas qu'ils soient contingens. Ce n'est que le terme extérieur de leurs opérations, qui est contingent, mais ces attributs sont essentiels, & toujours les mêmes, tout comme sa puissance est essentielle & toujours la même, quoique le monde soit contingent. S'il n'y avoit des créatures actuellement existentes, ils auroient toujours des rapports aux créatures possibles.

(2) Bolingbr. *Oeuv. tom. 3.*

Il est vrai que cet auteur par une contradiction la plus grossière affirme dans le même endroit, que *les oeuvres de Dieu montrent sa sagesse & sa puissance infinie, & nous obligent de lui attribuer toutes les autres perfections, tant celles que nous pouvons concevoir, que celles qui surpassent notre compréhension*, & dans le volume 5 il se donne pour défenseur de la bonté de Dieu, contre les Athées, & les Théologiens : il va même jusqu'à accuser Moïse d'avoir mal parlé de cet attribut de Dieu, & d'en avoir



avoir défigure la notion. Accorde qui pourra ces contradictions.

Il y a plus; après avoir dit que les oeuvres de la création ne montrent nullement la bonté, & la justice de Dieu, avec les quelles les Phénomènes qu'on observe dans l'univers sont pour la plus part en opposition manifeste, il nous fournit lui même la réponse à son objection, en disant que *là où nous ne voions pas la sagesse divine, il faut nous en prendre à notre imperfection, qu'en la voiant en tant de choses, dont la connoissance est à notre portée, il seroit absurde de ne la pas reconnoitre là même, où nous ne la voions qu'imparfaitement, ou point du tout.* On n'a pour répondre à son objection contre la bonté & la justice, qu'à y accommoder ce qu'il dit ici de la sagesse.

(3) On renvoie sur cela le lecteur à ce que l'on a dit dans le Chapitre XVI. *Attributs Métaphysiques de Dieu,* sur les perfections simples, & les perfections qu'on appelle mixtes.

Il en est de même de l'humanité, de la tendresse, de la compassion, &c. qui sont des sentimens fondés sur l'identité de nature entre nous & les autres hom-

mes,

mes, ou des émotions de la partie inférieure de notre ame, qui supposent une foiblesse, & ne sont des vertus, qu'en tant qu'on les dirige librement à un objet vertueux, ou qu'elles servent à nous détourner de l'indifférence pour nos semblables, de la cruauté &c. On ne sauroit les attribuer à Dieu, que dans le sens figuré.

(4) *Sed ipse Jupiter, id est juvenis Pater, quem conversis casibus appellamus a juvenando Jovem, a Poetis pater Divumque, hominumque dicitur; a majoribus autem nostris optimus maximus, & quidem ante optimus, id est beneficentissimus quam maximus, quia majus est, certeque gravius prodesse omnibus, quam opes maguas habere. Cic. de nat. Deo. L. 2.*

(5) Q. Curt. l. 7. C. 8.

(6) Cicéron, dans l'endroit cité, après un dénombrement exact des utilités que l'homme tire des plantes, & des animaux, conclut son discours par une expression la plus énergique, en disant qu'il semble que la providence ait travaillé pour les voluptés du genre humain, comme si elle eût été Epicurienne. *Ex quibus tanta percipitur vo-*

*lup-*

*luptas, ut Pronoea nostra Epicurea fuisse videatur.*

V. Sen. *de Benef. l. 4. c. 5. 6. 7.* Rien cependant de plus beau, de ce qui nous est dit sur cette matiere dans le *Psealme 8.*

(7) Cic. *Pro Lig. Strab. l. 10.*

Saint Gregoire de Nazianze s'est servi de la même pensée, qu'il a trouvé très conforme à la bonne Théologie. *Esto misero Deus, Dei misericordiam imitando. Nihil enim tam ex Deo habet mortalis, quam ut beneficia largiatur.* Greg. Naz. *orat. de am. paup.*

C'est en cela que l'Evangile fait consister expressément la maniere d'imiter la perfection de notre Pere celeste, puisque *l'estote ergo vos perfecti, sicut & pater vester celestis perfectus est*, suit immédiatement après la description des effets de sa bonté, qui s'étend sur les bons & sur les méchans: *qui solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super justos & injustos.* Matth. v. 5. 45. 48.

On ne sauroit souffrir sans indignation de trouver dans Bayle, parmi tant de bonnes choses sur cette matiere, la bouffonnerie autant froide qu'impie, & tout à fait déplacée du Chirurgien qui s'a-

genouilla devant la Statue de Charles VIII.

Donner occasion de profit à quelqu'un sans le vouloir, est-il un acte de bienfaisance, & de bonté? Ainsi quel rapport entre Dieu, & ce Prince, pour prouver que les hommes tiennent pour Dieu, ce qui a envers eux un caractère de bonté? Aussi cet auteur dans le même article insinue le venin du système des deux principes, dont on a déjà parlé dans le Chapitre XIII. Bayle *Dict. art. Périclés.*

( 8 ) V. Tom. 1. Chap. 5. & 6. *Faus-  
ses notions de la Divinité. Idolatrie.*

Si c'étoit une opinion commune chez les Payens que la Divinité se plait à opprimer tout ce qui est eminent, & à bouleverser la disposition des choses humaines, par la réduction des grands à la condition des petits, & par l'élévation des petits à la condition des grands, nous le croions aussi dans le Christianisme : même rien de si souvent répété dans l'Écriture, où il est dit que Dieu se plait à abaisser les plus hautes montagnes, & à briser les cedres du Liban, c'est-à-dire qu'il se plait à abaisser le faite des grandeurs, & des prospérités

hu-

humaines, qu'il fait descendre les puissans de leur siège, pour y placer les petits, & fait rentrer les riches dans la misère pour y substituer le pauvre, qu'il tire de la poussière. Ces expressions sublimes & magnifiques, valent bien mieux que l'image triviale, & indécente du jeu de bascule, dont Bayle n'a pas eû honte de se servir dans un sujet si grave, & dans une matière si auguste. Bayl. *Diction. art. Esope, Rem. 1.*

Mais il ne s'en suit pas, & l'on est bien loin de le croire, que Dieu s'agisse en cela à peu près comme un Roi qui pour se divertir, ou par une pure ostentation de sa puissance, & de ses forces, s'occupoit à faire applanir des montagnes, combler des vallées, dessécher ici des marais, inonder ailleurs des Campagnes sabloneuses, ou beaucoup moins par une humeur jalouse des prospérités humaines, & envieuse de notre bonheur. Dieu fait en cela ce qu'exigent de lui sa sainteté, sa justice, sa providence. Il n'arrive que trop souvent que les riches, & les grands abusent de leur puissance, & de leur grandeur: voilà ce qui leur attire le renversement de leur  
for-

fortune, par un juste chatiment. Dieu n'est pas envieux de leur prospérité: il est ennemi de l'orgueil, & des vices qui la suivent. C'est ce qui a été reconnu par Herodote, qui après avoir parlé de quelques uns qui ont été précipités dans la misère, autrement que ne portoit leur dignité, il en apporte pour raison que Dieu ne souffre nullement, qu'autre que lui ait une grande opinion de soi même, ce qui paroît assez justifier cet écrivain d'avoir attribué de l'envie à la Divinité, quoi qu'il en semble à Bayle, qui l'en a accusé. De là la crainte & la défiance des grandes prospérités que nous inspire la Religion, qui nous les fait regarder comme étant les plus exposées à l'orgueil, & aux traits des vices & des passions. Herod. *hist.* l. 7. Bayle *Dict. art. Périclés.*

S'il y a eû des Payens, qui ont attribué, au sens propre, à la Divinité une humeur chagrine, envieuse, jalouse des prospérités des hommes, ils ont mal senti de sa nature, ou ce n'étoit là que le langage d'une passion aveugle, qui les faisoit parler contre l'idée naturelle qu'ils en avoient d'ailleurs. On ne doit pas être plus surpris d'entendre dire à

Ar-

Artaban que notre vie si courte, & néanmoins assaisonnée d'un gout si agréable, est une preuve que Dieu porte envie au genre humain, que d'entendre un vieux debauché tenir de pareils propos parmi les Chrétiens. On ne sauroit décider la quelle soit plus grande de l'impieeté d'Artaban, ou de celle de Bayle, qui trouve cette pensée admirable, jusqu'à s'écrier : *où sont les Philosophes Grecs qui n'eussent dû dire de cette manière de penser, ce que dit Pyrrhus, quand il eût été reconnoître l'armée Romaine : l'ordre de bataille de ces barbares, dit-il, & leur façon de camper, n'ont rien de barbare. Il est vrai qu'il ajoute : c'est aux Chrétiens à rectifier cela : mais c'est une derision, Bayle Diction. art- Artaban fils d'Histaspes.*

(9) Cet attribut de Dieu par le quel il punit est ce que les Payens appelloient *Nemesis*, ou *Adrastia*, qui signifie indignation, & non pas envie du bonheur d'autrui : l'envie du bonheur, ou la joie du malheur, d'autrui étoit appelé *Itonos*, ou *Epicheracachia*. Or toute indignation n'est pas vicieuse, quoiqu'en tant qu'elle importe une émotion de l'ame, on ne puisse l'attribuer à Dieu,

que dans un sens figuré, comme on lui attribue la colére, & la vengeance. En parlant de Dieu elle n'importe que blâme, punition, & appartient à la justice. Ainsi on trouve dans Ammien Marcellin qu'elle est prise pour la justice même; Platon dit qu'elle en est la messagere, & Dion Grisoſtome l'explique par l'équité qui préſide à la fortune, c'est-à-dire à ces viciffitudes d'élévation & d'abaiſſement, de proſpérité & de malheur qui ſe voient dans le cours des choſes humaines, ce qui ſert à éclaircir ce que nous venons de dire dans la note précédente. Amm. Marcell. l. 14. c. 11. Plat. l. 4. de *Repub.* Dion Grifoſt. *orat.* 64.

Si quelques auteurs Payens, en parlant de Dieu, ſe ſont ſervi du mot *Itonos*, ils ont parlé peu exactement, ou il faut juger de cela, comme des murmures que des hommes peu religieux répandent contre le ciel dans leurs diſgraces. Cette réponse eſt de Bayle, qui par conſéquent pouvoit ſ'épargner tant de peine qu'il ſ'eſt donné, pour prouver qu'Herodote a attribué de l'envie à la Divinité. Bayle *Diſtion. art. Périclès.*



(10) V. Chapitre X. *Attributs Mé-*  
*raphysiques de Dieu.*

(11) *O altitudo divitiarum sapientiae,*  
*& scientiae Dei ! quam incomprehensibilia*  
*sunt judicia ejus , & investigabiles viae ejus !*  
Paul ad Rom. II. v. 33.

(12) *Non enim cogitationes meae , co-*  
*gitationes vestrae , neque viae vestrae , viae*  
*meae , dicit Dominus. Quia sicut exaltan-*  
*tur coeli ac terra !, sic exaltantur viae meae*  
*a viis vestris , & cogitationes meae a cogita-*  
*tionibus vestris : Is. 55. v. 7. 8.*

(13) Bayle *Diction. arz. Pyrrhon.*

La supercherie de l'auteur, qui dans cet article faisant manifestement allusion au passage de l'Écriture, que l'on vient de citer, en corrompt le sens, & rend l'*exaltantur*, c'est-à-dire sont éloignées, supérieures, par opposées, est une de celles, qui vont contre la bonne foi, & la probité.

Il ne valoit pas la peine de s'arrêter dans le corps du Chapitre à prouver que Dieu est véritable dans ses paroles, & dans ses promesses, étant d'ailleurs une chose qui est si claire par elle même. Dieu est la vérité : aller contre la vérité ce seroit aller contre lui même. Tromper à bonne fin, comme on trompe souvent les

malades pour leur bien, c'est foiblesse & impuissance; on ne recoureroit point à la tromperie si l'on eût d'autres moyens de les engager à faire ce qui leur est utile. Tromper à mauvoise fin c'est non seulement foiblesse, mais malice. Or point de foiblesse dans un Dieu tout-puissant, point de malice dans un Dieu essentiellement bon.

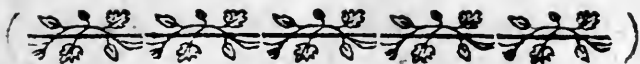
Bayle a trouvé à propos sur ce point de s'arrêter aux objections qu'on a fait à Descartes qui établit comme le seul fondement de la science humaine que Dieu ne peut être trompé, ni trompeur, tirées sur tout de l'Écriture, ou il est dit que Dieu fit prêcher à Ninive qu'elle seroit détruite dans quarante jours, qu'il a envoyé à quelques Prophètes l'esprit de mensonge, &c. & de la maniere sage avec laquelle les médecins se comportent souvent avec leurs malades, les peres avec leurs enfans, aux quelles il prétend que Descartes répondit fort mal. Pour ce qui est des passages de l'Écriture, nous ne souscrivons point au jugement de Bayle. Descartes y répondit très bien en disant que la Prophetie de la destruction de Ninive n'étoit que comminatoire, & dé-

pendoit d'une condition, que les autres expressions de l'Écriture, doivent s'entendre dans un sens figuré. S'il a biaisé un peu sur les autres c'est à lui à se défendre, ce qu'il a prétendu faire dans sa *Méditation VI*. Certainement ce qui dit de l'instinct, qui trompe un hydro-pique en le portant à boire, paroît être sans justesse. L'instinct naturel qui pousse l'hydro-pique à boire ne le trompe point, puisque boire est le vrai remède de son besoin actuel. C'est à la raison à juger si le soulagement de ce besoin actuel ne l'expose pas à un mal plus grand: ainsi c'est lui qui se trompe, il n'est pas trompé par l'instinct.

Disputer si Dieu peut tromper, abstraction faite de ce qu'il le veuille, ce qu'on accorde être impossible, comme étant contraire à ses attributs, c'est à dire s'il ne lui manque rien de ce qui est nécessaire pour tromper, comme l'adresse, & la supériorité des connoissances sur ceux qu'on trompe, c'est une question inutile, puisqu'elle porte sur une impossibilité, & qui sonne toujours mal, encore que l'explication qu'on y oppose la ramene à un sens orthodoxe, comme il est avoué par Bayle même.

Il pouvoit donc s'épargner la peine de regaler le Lecteur des pièces d'une dispute entre trois Ministres des Eglises Wallonnes d'Utrecht, de Middelbourg & de Bois-le-Duc, dont l'un soutient une proposition vraie dans le fond, mais qui est une des plus futiles, qu'il y eût jamais, & qui est certainement indécente, l'autre avance une impiété en soutenant que Dieu peut vouloir tromper, & qu'il trompe effectivement les hommes, le troisieme se raille d'Aristote, & des scholastiques, & tâche de donner du ridicule à Saint Thomas. Bayle *Diction, art. Rimini (Gregoire de.)*





## CHAPITRE XVII.

*Béatitude de Dieu.*

**D**ieu est suffisant à soi, parfaitement heureux. Comment l'être tout puissant, dont dépendent tous les êtres, & qui ne dépend d'aucun, l'être qui est tout l'être par essence, ne suffiroit-il pas à soi; comment ne pouvant rien perdre ne seroit-il parfaitement heureux, & comment la connoissance qu'il a de ses perfections, ne produiroit-elle pas en lui une complaisance, une béatitude infinie?

Cette félicité parfaite est si propre de la nature Divine, que, selon la remarque de Bayle, il y a eû des Philosophes assez impies, pour nier qu'il

y eût un Dieu ; mais ils n'ont point poussé leur extravagance jusqu'à dire, que s'il existoit, il ne seroit point une nature parfaitement heureuse. Les plus grands Sceptiques de l'antiquité ont dit, que tous les hommes ont une idée de Dieu, selon la quelle il est une nature heureuse, parfaite dans sa félicité, & non susceptible d'aucun mal. Le bonheur étoit la propriété la moins séparable, que l'on enfermât dans son idée : ceux qui lui ôtoient l'autorité, & la direction du monde, lui laissoient au moins la félicité, & une immortelle béatitude. (1)

Ce seroit se former une idée bien grossière de la nature de l'être suprême, que de craindre que les péchés des hommes ne troublent sa félicité, & avancer qu'un Dieu outragé à chaque instant par ses sujets seroit le plus malheureux de tous les êtres. Dieu, à parler exactement, n'est pas *offensé*, ni

*outragé*, par les péchés des hommes dans le sens qu'un homme est offensé, & outragé par un autre, c'est-à-dire, que cette offense nuise à son bonheur, & à son être. Au dessus de tous les efforts des hommes, les crimes réunis d'un million d'univers ne peuvent donner la plus légère atteinte à son repos, ni lui rien ôter de sa gloire essentielle: Dieu n'en conçoit point de tristesse, il les désapprouve, & les condamne, non pas comme contraires à son bonheur; mais comme contraires à l'ordre & à ses loix. Voilà ce que la Religion appelle *offense, outrage*: si nos Philosophes savoient seulement leur Cathéchisme, ils ne débiteroient pas de pareilles pauvretés.

Comme on ne peut rien ôter au bonheur de Dieu, & à sa gloire, ainsi on ne peut rien y ajouter. Lorsqu'on dit que Dieu cherche sa gloire, on n'entend rien autre chose, si ce n'est

qu'il cherche à la manifester par ses oeuvres.

Cette manifestation qui exige & mérite tout l'hommage des créatures, est ce qu'on appelle *gloire accidentelle*, qui est susceptible de degrés divers, & peut croître à l'infini.

Ainsi *travailler à la gloire de Dieu*, c'est concourir à cette manifestation, en le faisant connoître aux autres; le *servir*, c'est suivre ses intentions, obéir à ses volontés; lui *rendre gloire* c'est lui rendre l'hommage qui lui est dû.

Detourner le sens de ces expressions, comme fait l'auteur de la *Religion essentielle*, est se plaire à donner de l'équivoque, & du ridicule aux vérités les plus simples. Aussi se moquer du zèle qui anime les travaux des ouvriers de l'Évangile, en condamnant le motif sublime de travailler pour Dieu, & en les peignant comme des fanatiques, qui non contents de rendre simple-



plement service aux hommes, veulent avoir la satisfaction de se dire qu'ils rendent service à Dieu même, c'est une froide raillerie qu'on lance contre la Religion, parcequ'on l'ignore, ou parce qu'on veut l'ignorer. (2)

C'est encore la même équivoque, que de dire, avec le même auteur, que Dieu, étant l'être suffisant à foi, est par là même *désintéressé*, qu'il ne fait rien, qu'il n'exige rien *pour lui*, que dans ses oeuvres dans dessein, tout est *pour l'homme*, qu'il n'a dans tout ce qu'on nomme Religion d'autre intérêt que celui de l'homme, d'autre prétention, que de le voir heureux, sans prétendre pour soi même quelque avantage, que ce soit : que l'homme étant par sa nature un être indigent, doit nécessairement souhaiter son propre avantage, y aspirer directement, & par conséquent qu'on ne sauroit où *prendre dans cet être indigent le desir*  
de

*de rendre des services à l'être, qui n'a besoin de rien, & de ne penser qu'en dernier ressort à lui même, qui a besoin de tout. (3)*

C'est ainsi que cette idée sublime, ce terme auguste, *l'être suffisant à soi*, que les idées les plus variées, les plus pompeuses, ne rendroient pas encore dans toute son énergie, ne tend chez nos Philosophes qu'à dégrader les perfections de Dieu, & à rendre l'homme sacrilège. Après avoir étalé des mots fastueux sur l'être de Dieu qui se suffit à lui même, ils en concluent non pas précisément sa félicité, sa béatitude infinie ; mais l'indépendance de l'homme.

Dieu est parfaitement désintéressé du côté du besoin. Ne pouvant ni perdre ni acquérir, il est évident que les actions des hommes ne peuvent lui nuire ni lui faire du bien. De là suit-il que sa grandeur suprême ne mérite rien

rien, n'exige rien, non comme bien comme service utile; mais comme hommage dû à sa Majesté par ses créatures?

Le désintéressement pris dans ce dernier sens feroit contre l'ordre, & envelopperoit sous cet attribut de l'être suprême, un caractère qui déroge à sa sagesse. Mais aussi dans ce sens on ne peut pas dire, que Dieu cherche sa gloire par intérêt, puisqu'il ne lui en résulte aucun avantage; mais c'est l'ordre qui le veut, non comme quelque chose d'utile mais comme quelque chose, qui lui est due. Le mot intérêt renfermant l'idée de besoin est trop bas pour lui: on ne sauroit l'employer au propre, en parlant de Dieu.

Quel est le Chrétien qui pense, comme le suppose l'auteur qui se plaît à défigurer la Religion, pour la rendre ridicule, que s'il prie Dieu, s'il le loue, Dieu *lui doit être bien obligé,*

ter.

terme aussi faux que trivial dans une matière si auguste ? Les Chrétiens ne regardent pas leurs hommages, comme avantageux à Dieu, ils croient seulement qu'ils lui sont agréables, c'est-à-dire qu'ils sont conformes à ce qu'exigent & méritent ses perfections, que Dieu par conséquent les approuve, & les récompense. Ces idées sont justes & conséquentes.

Il est vrai que Dieu, étant *l'être suffisant à soi*, il n'exige rien pour lui-même, dans le sens *d'avantage*, & que dans ce sens il fait tout pour l'homme; mais il ne s'en suit pas qu'il doive renoncer à ce qu'exigent sa grandeur, & ses perfections, & ne rien exiger dans le sens de *devoir*, qu'il ne puisse avoir pour but sa propre gloire. N'avoir pas pour but sa propre gloire, c'est-à-dire ce qu'exigent la grandeur de son être, & ses perfections, ce seroit aller contre l'ordre, & manquer

à soi même. Ce but qui seroit vicieux dans l'homme, parceque l'homme ne mérite rien, que rien ne lui est dû, est essentiel à Dieu. Aussi Dieu a-t-il concilié ensemble ces buts différens, en faisant dépendre le bonheur de l'homme de ce que l'homme lui doit. Telle est l'économie de la Religion, dans la quelle en genre *d'avantage*, il n'a en vue que l'homme, & en genre *de gloire* il n'a d'autre vue, que la manifestation de ses attributs.

De ce que l'homme, par sa nature n'étant que misère, ne doit rien à Dieu dans le sens *d'avantage*, puisqu'il ne sauroit lui procurer aucun bien, il ne s'en suit pas qu'il ne lui doive rien dans le sens *d'hommage*. Le pauvre qui ne peut rien pour l'utilité du riche, ne lui devra-t-il donc point d'honneur & de respect, si ce riche étoit son supérieur?

Auf.

Aussi, dans l'économie de la Religion, l'homme en rendant à Dieu ce qu'il lui doit, travaille à son bonheur. Ainsi le desir de son bonheur n'exclût point, il embrasse même ce qu'il doit à Dieu. C'est justement parceque l'homme est par sa nature un être indigent qu'il doit à Dieu tout l'hommage, sans quoi il ne sauroit être heureux. (4)



## N O T E S.

( 1 ) Sext. Empir. *Adv. Mathemat.* l. 8. *Lucr. de Rer. nat.* l. 1.

V. Bayle *Diction.* art. *Spinoza Rem.* N. *num.* 5. où il manie très bien cet argument contre le Philosophe Juif.

Cet acte par se quel Dieu se complait en lui même est un de ceux aux quels il faut accomoder ce qu'on a dit dans le Chapitre précédent sur les conséquences diverses qu'on tire du même principe appliqué à des êtres divers. Se complaire dans ce qui le mérite, & qui nous appartient en propre est conforme à l'ordre morali; se complaire dans ce qui ne le mérite, ni ne nous appartient point, y est opposé. Se complaire en soi c'est donc un attribut en Dieu, & c'est vicieux & injuste dans l'homme. Toutes les perfections de l'homme sont mixtes d'imperfections, l'homme n'a aucun bien qu'il ne tienne de son auteur, il n'est de lui même que misère, & que néant.

( 2 ) *Relig. Essent.* tom. 1.

( 3 ) *Ibid.* tom. 12.

(4) Le même auteur se raille pour cela de la distinction usitée de ce que l'on doit à Dieu, & de ce que l'on doit à soi même, *qui a donné lieu*, dit-il *à beaucoup de gens d'en faire un article bien séparé. Ils lui font, pour ainsi dire, sa portion, ils destinent un certain tems à lui rendre ce qu'ils appellent des hommages, enfin ils rendent à Dieu ce qu'ils lui doivent, il doit être satisfait.*

Cette distinction usitée est très solide: il est des rapports avec soi, il en est avec Dieu, & ceux-ci forment un vrai devoir. On appelle devoir de l'homme à l'égard de lui même, la peine inévitable qu'il a à désirer, & à chercher son bonheur, & l'obligation de ne le chercher que suivant les règles de l'ordre. Il est d'autres devoirs envers Dieu qui forment à juste titre un article séparé. Par un rapport essentiel, la créature doit à son créateur des sentimens analogues à la Majesté de son être: ainsi il est la vérité - elle doit y conformer son intelligence, & croire ses oracles; il est la grandeur, elle doit s'humilier, s'anéantir devant lui; il est l'équité, la sagesse, elle doit suivre ses loix;



loix ; il est le bien suprême , elle doit l'aimer , le desirer &c.

Il est vrai que cet hommage de l'homme est relatif à son bonheur. Il ne peut remplir ces devoirs immuables, sans être juste, & dès lors sans être heureux ; mais ce bonheur n'est qu'une suite du devoir. Dans Dieu, & dans l'homme tout est lié, parceque tout vient d'un principe, qui est l'ordre, & tout y rentre. L'homme en se rendant ce qu'il se doit à lui même suit l'ordre des choses, il obéit à la loi qui lui prescrit l'amour réglé de lui même : en rendant ce qu'il doit aux perfections de Dieu il travaille à son propre bonheur ; mais enfin ces suites mutuellement liées n'empêchent point la distinction exacte des devoirs, dont les uns se rapportent directement à Dieu , sans laisser, pour cela de se rapporter à son propre bonheur, qui en est la suite, les autres se rapportent directement à son bonheur, sans laisser pour cela de se rapporter à Dieu qui lui en a fait un devoir.

Ainsi toutes les oeuvres de l'homme se rapportent également à Dieu , & à lui même , mais les unes ont pour leur ob-

jet direct ce qu'il doit à Dieu, les autres ce que son bonheur exige de lui. C'est ce que l'auteur appelle par une froide plaisanterie, faire à Dieu sa portion,





## CHAPITRE XVIII.

*Providence de Dieu. Origine du mal.*



**R**efuser à Dieu l'administration soit physique, soit morale de l'univers c'est lui refuser la sagesse, la bonté, la justice, la sainteté. Comment un être sage auroit-il pû faire un ouvrage, & l'abandonner en suite au hasard, donner l'être à des créatures sans pouvoir à leur conservation & à leurs besoins, leur prescrire des devoirs, leur imposer des loix, & rester indifférent sur leur exécution. ( 1 )

Parmi toutes les opinions impies il n'y en a aucune qui soit plus destructive de la Divinité que celle qui lui ôte cette administration & refuse la Providence. Si les hommes étoient

toujours conséquents , on feroit très fondé à mettre ceux qui la nient au rang des vrais Athées. Que l'on voye ce que nous avons dit dans le Chapitre VI. note 9. du Tome Premier, à l'égard d'Epicure. (2)

C'est sous le rapport de son ouvrage que tout être créé est digne de la Providence de Dieu. Les êtres même les plus vils & les plus méprisables à nos yeux ne le sont pas moins. Ils ont tous leur destination, & comme il n'a pas été indigne de la grandeur de Dieu de les créer, ce n'est pas indigne de lui de pourvoir à leur conservation. Ces Philosophes qui restreignoient le Providence de Dieu aux seules choses célestes, ou aux seules espèces universelles, raisonnoient de lui comme du Preteur, dont il est dit qu'il negligé les petites choses, sans s'arrêter aux minuties. (3)

Aussi l'opinion qui refuse à Dieu la Providence est le renversement de  
 tou-

toute Religion & de toute morale, dont elle fasse les fondemens. D'abord que l'on suppose une Divinité qui ne se mêle, ni ne se soucie de rien, qui est indifférente sur nos actions; à quoi bon l'honorer, à quoi serviroit de lui rendre un culte, sur quoi porteroit la morale?

La pensée de Diocle qui voyant Epicure fort assidu aux temples ne put s'empêcher de s'écrier; *quelle fête, quel spectacle pour moi! . . . Tous mes soupçons s'évanouissent, & je ne vis jamais mieux la grandeur de Jupiter, que depuis que je vois Epicure à genoux*, cette pensée, dis-je, rapportée par Diogene Laërce, & admirée par Bayle, est une pensée fautive. Un Jupiter, tel qu'on suppose avoir été celui d'Epicure, n'étoit rien moins que grand, & ne méritoit aucunement ses hommages. Pour mériter des hommages il ne suffit point d'une supériorité, & d'une perfection de nature; il faut qu'il y ait

des rapports entre elle & nous. Aussi quelle perfection de nature que celle d'un être stupide comme le Jupiter de ce Philosophe? Ainsi s'il est vrai qu'Épicure ne reconnoissoit point la Providence, en adorant dans son Jupiter un être qui ne prenoit seulement pas garde à ses adorations, ni ne s'en soucioit point, ou il étoit un franc hypocrite, ou il étoit le plus sot de tous les hommes. Autant auroit valu se prosterner devant une statue de Phidias, ou un tableau d'Apelles. (4)

Non seulement cette opinion qui refuse à Dieu la Providence est le renversement de toute Religion, & de toute morale; mais elle ôte à l'homme tout appui, toute consolation aux justes, tout frein aux méchants. Quel courage, quelle force à pratiquer la vertu pour un homme convaincu qu'il y a un Dieu qui voit ses efforts, & qui lui destine la couronne! C'est un soldat qui combat sous les yeux de son

fon Roi. Auffi quel foutien dans les disgraces, & dans les malheurs que de fe dire que celui qui les permet eft notre pere, qu'il ne les permet que pour notre bien, qu'il peut nous tirer à l'inftant du profond de l'abyme, ou qui nous en tient compte, pour nous en récompenser dans une autre vie! Si l'on ôte la Providence on tombe dans le hafard, ou dans la fatalité; quoi de plus infuffifant pour nous foutenir dans les malheurs, & pour calmer nos chagrins! ( 5 )

Refufer à Dieu la Providence à fin de le décharger d'un foin continuel qui lui donneroit une occupation pénible, & le rendroit moins heureux, comme faifoient les Epicuriens, ou pour lui epargner le deboire d'être le trifté fpectateur, & le témoin des outrages que lui font les hommes, c'est avoir une idée bien groffiere de fa nature, & de fa perfection infinie. L'adminiftration de l'univers ne lui coute pas

plus de peine que la création. C'est par ce seul & même acte de volonté par le quel il l'a créé, qu'il en a arrangé tous le plan de façon que tout dût y arriver dans la succéssion des tems selon ce qu'exigent ses attributs, & les bésoins ou les mérites de ses créatures, sans qu'il doive rien y changer ou y ajouter de nouveau : il ne fait autre chose en l'adminiftrant, que ce qu'il a déjà fait en le créant. C'est en le créant qu'il a disposé & arrangé tous les événemens qui devoient servir à la récompense des justes, ou au châtiment des méchants, à mettre un frein aux uns, & à consoler les autres. On a assez parlé dans le Chapitre précédent des outrages que les hommes font à Dieu : ainfi il ne reste qu'à voir si dans le plan de la Providenc<sup>e</sup> tout est arrangé selon la sagesse, la bonté, la justice, la fainteté. (6)

Pour ce qui est de ce que nous appellons désordres physiques, faisons dé-



déplacées , éléments en discorde , la terre qui s'ébranle , la mer qui sort de ses limites , les montagnes qui s'embranchent , les contagions qui détruisent les hommes & les animaux &c. nous avons vû ailleurs que tout cela , de l'aveu même de Bayle , ne fait pas une demi-objection contre la sagesse , & la Providence de Dieu. Tout cela n'est qu'une suite des propriétés de la matière , & des loix du mouvement : ainsi tous ces désordres ne sont qu'apparens : en effet ils appartiennent à l'ordre , & entrent dans le plan général.

(7)

Tout ce qu'on peut tirer de ces désordres contre la Providence c'est qu'ils sont une source de maux infinis pour l'homme , dont ils rendent l'existence malheureuse. L'homme malheureux sujet à la douleur , aux souffrances , aux maladies , condamné à pleurer dès la première entrée dans ce monde , comme dans une *vallée de larmes* ,

voilà

voilà une des deux seules objections que Bayle regarde comme les plus solides contre la bonté de Dieu. Ajoutez la guerre des passions qu'il a à soutenir dans lui même & dont-il est le jouet. qui le déchirent & le rendent malheureux, étant pour lui une source de chagrins, de tristesse, de désespoir. ( 8 )

Nous ne dirons pas que tous ces maux font des suites nécessaires de la matière, qui ne sauroit être que finie & limitée; & par conséquent sujette à des impressions diverses à des divisions, à des changements, quoique cette réponse paroisse très bonne, & soit employée par les Matérialistes pour disculper la matière. Le plaisir exige, dit l'auteur du système de la nature, *que toutes les impressions & tous les mouvemens qu'un objet excite en nous soient analogues à notre organisation, à notre temperament, à notre nature individuelle modifiée par l'habitude, & une*  
in-

*infinité de circonstances . . . il faut que l'action de l'objet qui nous remue . . . loin de s'affaiblir, ou de s'anéantir aille toujours en augmentant : il faut que sans fatiguer, épuiser, ni déranger nos organes, cet objet donne à notre machine le degré d'activité dont elle a continuellement besoin. Quel est l'objet qui réunisse (ou qui puisse réunir) ces qualités? Quel est l'homme dont les organes soient susceptibles d'une agitation continuelle sans s'affaïsser, sans se fatiguer? . . . où trouver dans la nature (nécessairement finie) des objets capables de nous fournir en tout tems une dose d'activité proportionnée à l'état d'une organisation que sa mobilité rend nécessairement sujette à des variations perpétuelles? . . . Pour être heureux sans interruption il faudroit que les forces de notre être fussent infinies: il faudroit qu'à sa mobilité il joignit une vigueur, une solidité que rien ne pût altérer; ou il faudroit que les objets*  
qui

*qui lui communiquent des mouvemens pûssent acquerir, ou perdre des qualités suivant les différens états par lesquels notre machine est forcée de passer successivement : il faudroit que les essences des choses changeassent dans la même proportion que nos dispositions. Pour être à l'abri du mal physique, il faudroit que l'homme fût tout seul plus fort que la nature entière, ou qu'il fût hors de cette nature . . . que tous les êtres perdissent leur essence pour lui &c.*

Cette réponse très solide à un certain égard revient à ceci, que Dieu n'a pû communiquer à la matiere essentiellement finie des perfections infinies, ce qui auroit été une contradiction, & par conséquent ne déroge en rien à sa puissance ; mais avec tout cela il n'en est pas moins certain que Dieu auroit pû trouver dans sa sagesse mille compensations à ces suites nécessaires de l'imperfection de la matiere : ainsi il paroît que la difficulté subsiste toujours.

Nous ne dirons pas non plus que ces maux contribuent, ni même qu'ils sont nécessaires à notre bonheur, puisque sans eux nous ne connoîtrions pas le bien. Cette réponse a été aussi trouvée très bonne par l'auteur du *système de la nature*, qui observe que c'est par la douleur que nous sommes avertis de ce que nous devons craindre ou éviter, sans quoi nous ne serions plus en état de pourvoir à notre conservation, ni de rendre notre existence heureuse. Aussi le bonheur pour être senti, dit-il ailleurs, ne peut être continu, le malaise peut seul nous faire goûter le bien être. Pour quoi ne pourrions-nous pas nous servir de cette raison pour disculper Dieu, puisque le Matérialistes s'en servent pour disculper la nature ? Il paroît cependant qu'il n'est point dans la nature du bien ni du mal de ne pouvoir être continu, & être communiqué le second instant, le troisième &c. comme le premier. Aussi

sup-

supposé, dit Bayle, que le premier sentiment de notre ame ait été le plaisir, ou la douleur; elle à pû trouver cet état commode, quoiqu' elle ignorât la douleur, ou incommode, quoiqu' elle ignorât le plaisir. *Je voudrois bien savoir, poursuit - il, si en supposant une chose très aisée, savoir qu' il y eût deux soleils dont l'un se levât quand l'autre se coucheroit, il ne faudroit pas conclure que les ténèbres seroient inconnues au genre humain. Si ce qu' on dit est vrai (que sans le mal nous ne connoissons point le bien) il faudroit aussi conclure que l'homme ne connoitroit pas la lumiere, il ne sauroit pas qu' il est jour, qu' il voit les objets.* Ajoutez que cette réponse va contre le fait. Dans l'état de l'innocence l'homme auroit senti selon la remarque du même auteur, sans aucun mélange d'incommodité, toutes les douceurs d'un état heureux, sans être sujet ni aux maladies, ni aux chagrins, & sans que ja-

mais

mais ni les élémens, ni les animaux lui eussent été contraires. On ne nous accusera pas d'avoir affoibli les objections des adversaires, ni de nous être contentés des premières réponses qui se présentent à l'esprit pour résoudre la difficulté tant bien que mal; nous nous montrons même beaucoup plus scrupuleux que les Matérialistes. (10)

Aussi nous ne nous arrêterons pas à calculer la somme des biens & des maux de la vie, pour montrer que la somme des biens surpasse celle des maux. Ce sont là des lieux communs sur les quels on s'est exercé, & l'on s'exerce encore tous les jours pour & contre, mais non pas toujours avec justesse: prétendre faire de cela une matière de calcul c'est folie, d'autant plus qu'entre les biens & les maux il y en a de ceux qui ne sont que relatifs à nos dispositions, à nos habitudes, à nos passions qui sont diverses dans les hommes divers: ce qui est un

mal pour l'un n'est pas regardé comme un mal par l'autre. Ce ne sont que des hommes d'une humeur chagrine & atrabilaire, nous dit l'auteur même du *système de la nature*, qui s'obstinent à ne voir que du mal dans l'univers : les âmes sensibles & reconnoissantes y voyent par tout des traces de la sagesse & de la bonté du créateur dans les bienfaits sans nombre qu'il répand sur elles à chaque instant. Aussi l'homme accoutumé à jouir de ces bienfaits n'y prend souvent plus garde, & ne tenant compte que du mal parce qu'il est extraordinaire, ne le tient pas des biens qui lui sont devenus familiers. Nous ne nous arrêtons pas sur cette question, d'autant plus que s'il étoit même démontré que la somme des biens surpasse celle des maux, cela ne serviroit à rien pour justifier la Providence, supposé que permettre le mal fût contraire à la bonté, & à la sagesse de Dieu : un quart  
d'heu -



d'heure de mal de tête formeroit contre elle une objection aussi forte que cent ans d'une vie passés dans les douleurs les plus cruelles. ( II )

Ainsi ne nous tenant qu'à ce qui est certain, nous dirons seulement qu'il y a certainement des biens dans la vie, malgré tous les maux qu'il plait à des ames ingrates, à des hommes d'une humeur chagrine & atrabilaire d'exagérer, ce que personne n'oseroit nous contester ; que la vie même & l'existence est un bien. L'auteur du *système de la nature* avoue que ceux qui se plaignent le plus amèrement de la rigueur du destin, tiennent pourtant à leur existence par des fils, souvent imperceptibles, qui les empêchent d'en sortir, que tant que nous desirons la continuation de notre être nous ne sommes pas ex droit de nous dire complètement malheureux, que tant que l'espérance nous soutient, nous jouissons encore d'un très grand bien. Il n'y a

que l'excès d'une passion aveugle, ou le délire qui puisse nous faire penser autrement. Or d'abord qu'il y a des biens dans la vie, que la vie même en est un, il ne nous faut rien de plus pour sauver la bonté de Dieu, & pour fermer la bouche aux détracteurs de la Providence. C'est de lui que nous tenons ces biens; nous sommes donc forcés de reconnoître en lui de la bonté. Si ces biens n'excluent pas tous les maux, c'est uniquement parcequ'il ne nous a pas donné des biens plus grands, que ceux qu'il nous a donné sont finis & limités. Mais où trouera-t-on qu'un bienfait laisse d'être un bienfait, parcequ'il n'est pas plus grand, que la bonté de Dieu ait été obligée de nous faire tous les biens possibles? Si un homme pour être bon dans toute l'étendue de ce mot, doit faire aux autres tout le bien qu'il peut faire, faute de quoi on devroit lui attribuer de l'indifférence, ou de la malice; il n'en est

est pas de même de Dieu. Tout le bien qu'un homme peut faire à un autre homme est limité, celui que Dieu pourroit nous faire n' à point de bornes, il peut croître à l'infini: il ne peut donc nous le faire justement parcequ'il est tout-puissant. Ainsi, quelque grand que ce fût le bien qu'on prétend qu'il auroit du nous faire, il y en auroit toujours un autre plus grand, le défaut du quel seroit un mal, & l'homme ingrat ou impie trouveroit toujours de quoi se plaindre de la Providence, ou de la blasphémer. Que l'on se tienne bien à cette réponse, le mal ne vient que de ce que Dieu ne nous a pas fait un bien plus grand. Or déduire qu'il n'est pas bon, de ce qu'il ne nous a pas fait un bien plus grand c'est en déduire une conséquence dont la fausseté saute aux yeux. Il faudroit auparavant prouver que Dieu doit nous faire tout le bien possible, ce que les

incrédules ne prouveront jamais , parcequ'il implique contradiction. (12)

Si l'on vouloit absolument exiger de la bonté de Dieu qu'elle trouvât des compensations à ce défaut d'un bien plus grand qu'elle ne nous a pas accordé, nous ne nous arrêterons pas à demander de quel droit : nous dirons seulement qu'elle les a trouvé ; mais ce n'est pas à nous à en déterminer le genre selon nos souhaits, nos caprices, & nos passions. La compensation que la bonté de Dieu conjointement à sa sagesse a trouvée aux maux aux quels nous sommes sujets est dans les moyens qu'elle nous présente pour nous en garantir par l'industrie & par la raison, dans les remèdes qu'elle nous a fournis, dans les consolations qu'elle nous accorde. Si nous n'en faisons point usage, c'est notre faute. De combien de maux nous ne sommes redevables qu'à nous mêmes ? La bonté de Dieu devoit-elle s'ac-

comoder non seulement à nos besoins; mais à nos passions, à nos vices mêmes? Elle a trouvé sur tout une compensation dans la sagesse & dans la vertu qui se raffine, se perfectionne, & ne deploye jamais mieux toute sa force, que dans les malheurs. C'est dans les malheurs que l'on porte aussi loin que possible le courage, l'amour du vrai, du juste, de l'honnête, ce qui est un avantage solide & réel, bien plus préférable à la délivrance de tous les maux. (13)

Il ne sert à rien de dire que nous n'avons que faire des maux pour exercer la vertu, que l'homme dans l'état de l'innocence, quoiqu' exempt des maux n'auroit pas laissé d'être vertueux. On ne parle pas ici de l'homme tel qu'il étoit dans l'état de l'innocence, ni de la vertu en général; mais de l'homme tel qu'il est dans l'état présent, & de la vertu propre à son état actuel, qui est une vertu de

combat, puisqu'elle a à vaincre & à assujettir les passions, & consiste principalement dans la patience à supporter les malheurs. Aussi cette objection est hors de sa place, puisqu'elle porte sur un état dont la connoissance ne nous est donnée que par la seule révélation, & nous ne parlons ici que d'après les seules lumières de la raison. Si l'on veut y mêler la révélation, la question n'en devient que plus facile à résoudre, puisque la révélation nous apprend que le mal est entré dans le monde par le péché, en punition du quel Dieu a cessé d'exercer cette Providence particulière, entièrement gratuite, & à laquelle d'ailleurs il n'étoit point obligé, qui écartoit tous les maux aux quels les hommes devoient être naturellement sujets.

( 14 )

Mais comment accorder la permission de péché, tant de celui du premier homme qui lui a été si préjudiciable, & à sa postérité, que de tout péché en

général, avec la bonté & la sainteté de Dieu? L'homme malheureux, & l'homme méchant, ce sont de l'avis de Bayle les deux objections plus fortes contre la Providence. Nous avons déjà assez parlé de celle qui regarde le mal physique, ou l'homme malheureux: nous allons parler de celle qui regarde l'homme méchant, ou le mal moral, dans le Chapitre suivant.



---

 N O T E S.

( 1 ) Parmi les attributs de Dieu il n'y en a aucun qui ait été si généralement reconnu par les Payens d'après les seules lumières de la raison. Témoin la coutume de tous les peuples, soit Grecs, soit Romains, soit barbares de consulter les Dieux, & de les invoquer dans les affaires les plus importantes, de les remercier dans les prospérités, de leur attribuer leurs victoires dans les guerres, la sûreté & le bonheur de la république. On trouve même dans Caton la formule des prières que leur adressoient les gens de la campagne pour les fruits de la terre, pour les bestiaux &c. Les Généraux d'armées, & les Consuls en rendant compte au sénat & au peuple de ce qu'ils avoient fait dans les guerres, ou dans l'administration des provinces ne parloient presque jamais du bonheur de leurs armes &c. qu'en l'attribuant aux Dieux.

L'Abbé de Saint Réal a eû sur cela une opinion singulière. Il prétend qu'ils ne parloient de la sorte que par adresse &  
par



par artifice, pour éviter l'envie que pouvoit exciter leur mérite personnel, & pour rendre moins odieux le récit de leurs exploits, en rejettant sur la faveur des Dieux tout ce qu'ils avoient fait d'éclatant, & de merveilleux. On pourroit douter que des gens si avides de la gloire aient pû se résoudre à sacrifier cet amour à la politique en diminuant leur mérite personnel par une fausse modestie. L'humilité & la modestie n'ont jamais été leurs vertus favorites. Aussi quelle modestie, que de renoncer à leur qualités personnelles pour se donner pour des gens distingués par les Dieux à préférence des autres hommes? S'il y a de l'orgueil à se donner des talents, de la prudence, de la valeur sur les autres, il n'y en a pas moins à se donner pour les favoris de la Divinité à l'exclusion des autres, ce qui est également propre à exciter l'envie. Si c'est fanfaronade que d'attribuer les grandes actions à la supériorité de ses qualités personnelles; les attribuer à une préférence sur les autres dans le choix & dans le secours de la Divinité l'est aussi, & une fanfaronade vaut bien l'autre. Combien de fois les protestations affectées

que

que dans le bien qu'on a fait on n'a été que l'instrument de Dieu, sous le dehors trompeur d'une humilité fautive cachent un orgueil le plus fin ! Mais quoiqu'il en soit, si ce qu'on vient de dire de cette coutume des Payens ne prouve pas que tous ceux qui parloient de la sorte crussent la Providence, il prouve du moins quelle étoit l'opinion générale, à la quelle l'impie de quelque particulier trouvoit cependant bon de s'accommoder par politique. V. S. Réal *De l'usage de l'Hist. Disc. 7.* Bayle *Dict. art. Timoléon.*

On laisse les passages lumineux qui se trouvent par tout dans leurs Philosophes, leurs Historiens, leurs Poètes sur l'article de cette croyance, aussi bien que les preuves les plus frappantes qu'en apporte Cicéron avec son éloquence ordinaire. V. Socrat. apud Plat. In *Criton. Apolog. Socrat. Plato de legib. l. 18. Polit. l. 7. Etb. l. 1.* Zen. Pythag. apud *Laert. l. 7.* Cic. *de nat. Deo l. 1. l. 2.* Sen. *Tract. cur bonis mala accidant,* Plutar. *de placit. Philos. l. 1.*

T. Liv. *Dec. 2. l. 2.* Denis d'Halicarn. *l. 1.* Polybe *Paneg.* Herodot. *l. 8.* Thucid. *Hist.* Ammian. Marcell. *Annal.*

l. 1. Sophoc. *Elect.* Hom. *Odyss.* Virgil. *Eclog* 3. *Aeneid.* l. 3. Horace l. 1. *Ode* 13. Ovid. l. 1. *Metamorph.* *Amor.* l. 3. &c.

( 2 ) Nous avons déjà vu dans le Chapitre VI. note 9. du Tome premier que le soupçon, qu'Epicure en niant la providence ne parloit pas sincérement, n'est pas sans fondement. On pourroit même ajouter qu'il y a des raisons très-fortes de croire que ce Philosophe la confessoit positivement, du moins dans ses discours. Tous les usages de la Religion étant fondés non pas sur l'existence de Dieu; mais sur le dogme de la Providence, & tous les inconveniens qu'on peut craindre de l'Athéisme découlant aussi naturellement & aussi nécessairement de l'opinion qui nie la providence; comment sans cela les Athéniens si ardens à poursuivre tous ceux qui étoient seulement soupçonnés d'Athéisme eussent-ils souffert Epicure, ou s'en fussent-ils laissé imposer par le culte hypocrite que ce Philosophe rendoit aux Dieux? D'ailleurs si fins & si deliés n'eussent-ils pas été fort stupides sur le chapitre de la Religion? Ils se seroient laissé jouer comme des enfans.

fans. La remarque est de Mr. Du Rondel *de vit. & mor. Epic.* Si cette profession que faisoit Epicure de croire la Providence dans ses discours ne s'accorde point avec ce qu'il enseignoit dans ses livres; cela ne doit pas nous paroître plus étonnant, que de voir Lucrèce, qui a pris à tâche de mettre le systhème de ce Philosophe dans son plus grand jour, la reconnoître dans ces mêmes livres où il la nie. Qu'est-ce en effet que cette force supérieure & inconnue qui se joue des dignités & abaisse les grandeurs humaines?

*Usque adeo res humanas vis abdita quæ-*  
*dam*

*Obterit, & pulcros fasceis, saevasque se-*  
*cureis*

*Pröculcare, ac ludibrio sibi habere vi-*  
*detur.*

L. 5. v. 1225.

Aussi ce Poëte dès le commencement même de son poëme invoque Vénus, ce qui eût été fort inutile, & fort déplacé s'il eût cru que les Dieux ne se mêloient point de nos affaires. Vouloir faire passer cette invocation comme un jeu d'esprit

prit, ou comme une imitation des autres Poëtes, qui commencent leurs poëmes par invoquer les Muses, c'est donner une réponse tant bonne que mauvoise, pour dire quelque chose, & ne pas demeurer court. Aussi comment pourroit-on accommoder, cette réponse à la prière qu'il fait dans le même livre 5. v. 105. au sujet de la destruction du monde, qui pourroit bien, dit-il, en parlant à Memmius à qui il dédia son ouvrage, arriver de leur vivant, *quod procul a nobis flectat fortuna gubernans?* (d'autres lisent *natura* au lieu de *fortuna*). On a beau s'obstiner avec Bayle à ne voir dans cela qu'un reste des préjugés de l'enfance, ou un effet de l'habitude de parler comme les autres: ceux qui y voyent un de ces sentiments de la nature qui s'échappent malgré nous, ou un effet de la conviction intime qui arrache souvent aux Philosophes des confessions fatales à leurs systhèmes, & les force à se contredire, raisonnent bien plus sensément. On est bien plus fondé à reconnoître de l'inconséquence, & de la duplicité, dans ce qui n'est qu'un systhème particulier, que dans ce qui est un sen-

sentiment naturel & commun à tous les hommes.

La correctif que Bayle prétend que Lucrèce a mis dans ces vers à la façon commune de s'expliquer, en substituant *fortuna* ou *natura* à *Deus* ou *Dii*, ne vaut rien, puisqu'il donne à cette fortune ou à cette nature l'épithète de *gubernans* qui renferme évidemment une providence. Ainsi Bayle auroit pû s'épargner d'apporter l'exemple des Protestants, qui voulant d'un côté s'accomoder à l'usage commun lorsqu'on fait mention des parens décedés, & ne voulant d'autre côté donner atteinte à leur croyance, substituent la parenthèse, *que Dieu veuille avoir son ame*, à celle *que Dieu absolue* qui est usitée chez les Catholiques. Bayle *Dist. art. Lucrèce Rem. L.*

( 3 ) L'idée de cette Providence, qui descend jusqu'aux plus petits détails dans l'administration de l'univers, est l'idée qui nous est donnée dans l'Écriture, où il est dit que Dieu prend le soin de la nourriture des corbeaux, qu'il l'étend jusqu'aux petits moineaux, que le moindre de nos cheveux ne s'échappe à sa connoissance &c. V. *Ps. 106. g. Luc. 12. 6. Matth. 10. 29. &c.*

L'o.

L'opinion de ceux qui attribuent aux Anges l'administration des choses d'ici bas, en quoi plusieurs font allé contre la bonne Philosophie, d'autres même contre l'Écriture, comme les Gnostiques qui attribuoient aux Anges la formation du corps de l'homme, n'est point du tout contraire à la Providence. Supposé que Dieu les ait destiné à causer de certains événements, comme en effet nous l'apprenons dans l'Écriture à l'égard de plusieurs, il ne s'en suit pas qu'ils soient comme des supplémens de sa Providence, ni que Dieu leur ait abandonné le soin de l'univers comme un Monarque foible ou oisif qui se repose sur ses ministres; pour ne pas se donner une occupation pénible, ou de laquelle il se sent incapable. Dieu se sert des Anges, comme il se sert (avec proportion) de ses Ministres sur la terre, pour accomplir ses desseins. De tels instrumens ne dérobent rien à sa gloire; au contraire ils en montrent mieux la sagesse, & l'autorité: ils ne font qu'exécuter ses ordres; mais c'est toujours lui qui ordonne, & qui prescrit. C'est là ce qu'on croit dans le Christianisme. Ainsi il y a bien loin de cette croyance

à l'opinion qu'avoient les Payens sur leurs Génies, ou à ces intelligences qui font si fort du gout de Bayle pour donner la raison des événemens, sur tout de ceux qu'on appelle casuels, fortune, bonheur, malheur. En laissant à part que cette hypothèse nie indirectement la Providence, elle n'est pas digne d'un Physicien. Les principes mécaniques sont surs & immuables, étant fondés sur les loix du mouvement, qui ne varient jamais. Ainsi tout bon Physicien loin de les abandonner ne s'attache qu'à les connoître & en développer les ressorts. On ne conçoit pas comment des intelligences pourront être associées à ces principes, pour en produire, ou pour en améliorer les effets.

(4) Bayle veut absolument trouver du grand dans ce culte fol ou hypocrite, qu'Epicure rendoit aux Dieux. *Pourquoi ne voudrions nous pas, dit-il, qu'Epicure ait eu l'idée d'un culte que nos Théologiens les plus orthodoxes recommandent comme le plus légitime & le plus parfait? Ils nous disent tous les jours, que quand il n'y auroit ni paradis à espérer, ni enfer à craindre, on seroit pourtant obligé d'honorer & de servir Dieu.* Le parallèle de la doc-



trine d'Epicure avec la charité parfaite du Christianisme, est en vérité admirable. Sans discuter ici la doctrine du *pur amour*, & à n'en parler que suivant la raison, ces hypothèses d'Epicure & des Théologiens sont d'une différence énorme. Les Chrétiens adorent un être infini, & par conséquent infiniment respectable & aimable; il mérite donc par lui même & sans autre motif ultérieur, tout notre amour. Mais quelle *Majesté* que celle du Dieu d'Epicure, une *Majesté* stérile qui ne voit rien, qui ne se soucie de rien, qui ne récompense rien, & par conséquent qui ne mérite rien? A l'égard de cette précision de *l'enfer*, & de *paradis*, ou des peines & des récompenses en général, à parler exactement, elle est impossible. En vain l'homme voudroit exclure les idées de récompense: elles entrent nécessairement dans l'idée de Dieu, & sont essentiellement renfermées dans l'hommage qu'il lui rend. Quoiqu'il ne se propose pas actuellement ce motif, il est sur qu'il en est inséparable, étant impossible d'aimer Dieu sans mériter ses dons.

Il y a plus; (et voilà, dit un savant auteur, ce qui montre le faux des

argumens qui portent sur une abstraction impossible ) en posant un principe absurde ils justifient une pareille conséquence. Nous devons aimer Dieu pour lui même : donc quand il n'y auroit ni peines ni récompenses nous devrions l'aimer. Cela est faux ; parce qu' alors il ne seroit plus lui même, c'est-à-dire infiniment parfait. Mais n'être pas obligé d'aimer Dieu c'est une chose absurde & impie. D'accord : il est également absurde & impie d'ôter les peines & les récompenses. Ainsi comme du vrai naît le vrai, d'une chose impossible naît l'impossible & d'une impiété une autre impiété. V. Gauch. tom. 6. Lect. 55.

Bayle ne se tient pas seulement à admirer la piété exemplaire d'Epicure : il arrive jusqu'à la préférer à celle des Chrétiens. *Les Chrétiens les plus devots, s'il sont sinceres, avouent, dit-il, qu'ils servent Dieu parce qu'il punit, & qu'il récompense.* D'après ce qu'on vient de dire ci devant, si Dieu ne punissoit ni ne récompensoit point ; les Chrétiens ne le serviroient point, car il ne seroit pas un être infini, il ne seroit pas Dieu. Mais c'est autre chose ne servir Dieu que parce qu'il est ce qu'il est, & par conséquent

quent un Dieu qui punit, & qui récompense, & n'avoir en vue en le servant que ses récompenses, ou ses châtimens. Celui qui n'auroit d'autre vue, ni ne se proposeroit d'autre objet dans son culte, non seulement ne seroit pas un chrétien des plus dévots; mais il ne le seroit point du tout. Je ne fais si Bayle jugeoit peut-être des sentimens des Chrétiens par les siens propres; mais il est sur qu'en parlant de la sorte il a montré de s'entendre bien peu en dévotion & en Christianisme. Bayle *Diction. art. Epicure Rem. G.*

(5) Bayle en mettant aux prises un Prêtre d'Athènes avec un Epicurien fait admettre à celui-ci que la doctrine de la Providence est utile pour porter les hommes à la vertu, & pour les détourner du vice, ce que l'auteur se donne ailleurs la peine inutile de confirmer par la preuve sublime tirée des écriteaux *Dieu se voit*, qui se trouvent affichés dans les hôtelleries; mais il le fait ajouter qu'il ne s'agit pas dans cette question de chercher ce qui peut avoir été établi comme une invention utile; mais ce qui émane véritablement des lumières de la raison, & fait terminer ensuite la dispu-

te à l'avantage de son Epicurien, en le supposant vainqueur & prouvant sans réplique au Prêtre Athénien qu'avouant avec lui que le frein de la Providence étoit une invention utile, il devoit aussi reconnoître que le dogme qui nie cette providence émane véritablement des lumières de la raison, sur quoi son mignard de Prêtre ne trouve rien à répondre. Nous n'entrerons pas ici dans la question si une opinion fautive peut jamais être utile, sur quoi il y auroit bien des choses à dire. On parle d'une doctrine qui a une influence générale & intrinsèque pour porter les hommes au bonheur, & qui est utile à tout égard, c'est-à-dire qui est vraiment utile; non d'une opinion qui par accident peut leur procurer quelque utilité passagère, contrebalancée d'ailleurs par l'erreur à laquelle elle les induit, qui est un mal.

Si l'on vouloit s'en rapporter à l'auteur du *système de la nature*, la question seroit bien tôt décidée, puisqu'il enseigne expressément que *c'est sur son utilité que la vérité fonde sa valeur & ses droits, que l'utilité est la pierre de touche des systèmes, des opinions &c.* il se sert même

de

de cette doctrine pour prouver que l'opinion qui nie, l'existence de Dieu est vraie, parcequ'elle est utile, à ce qu'il prétend, & que la Religion est fautive, puisqu'elle est pernicieuse. Il est vrai qu'ailleurs il se contredit; mais c'est sa coutume. Qu'il est beau de voir que pendant qu'un Philosophe nie que l'utilité d'une opinion dépose en faveur de sa vérité, pour ne pas être forcé à admettre la Providence, un autre se fonde sur cette utilité même pour prouver la vérité de l'Athéisme! Ainsi en revenant à Bayle, nous lui dirons seulement que son Prêtre étoit bien sot, qu'il ne faut pas choisir de tels défenseurs à fin de montrer par leur défaite que la cause qu'ils soutiennent n'est pas bonne. Aussi un Prêtre des idoles étoit-il un personnage propre pour la soutenir? Bayle *Diction. art. Epicure Rem. T.*

Nous parlerons ailleurs des motifs insuffisans que nos Philosophes substituent au dogme de la Providence, pour nous animer à la vertu, & pour mettre un frein aux vices: nous ne ferons ici que remarquer ce qu'ils substituent à ce même dogme pour nous consoler dans les malheurs. La consolation que nous

présente l'auteur du *système de la nature* consiste dans un fer qui tranche tout d'un coup le fil de nos jours. *La mort, dit-il, est le remède unique du désespoir ; c'est alors qu'un fer est le seul ami, le seul consolateur qui reste aux malheureux.* Il nous cite sur cela l'exemple les Japonois qui sur le moindre sujet ne font point difficulté de se plonger un couteau dans le sein. L'auteur des *Lettres Persannes*, plus doux & moins cruel, nous conseille des breuvages forts, qui puissent de nouveau rendre notre ame capable de recevoir des impressions qui l'égayent, en changeant la disposition de nos organes, & nous cite l'exemple des Orientaux. Faudra-t-il s'arrêter à réfuter de pareilles démenes ? Enlever l'homme hors des réflexions est-ce le consoler, & interrompre pour un tems le souvenir de sa misère, est-ce la lui ôter ? Pour ce qui regarde le suicide, nous en parlerons ailleurs. Aussi quelle inconséquence que de nous conseiller ces remèdes dans le système de la fatalité ! Si c'est dans la fatalité des choses que je ne puisse m'en servir, à quoi bon me les conseiller ? Ne demeureront-ils pas toujours inutiles ? Où est donc la triste,

ou l'extravagante & foible consolation que nous me presentez: vous n'avez donc qu'à vous retirer, vous avec votre breuvage fort, & vous avec votre fer que la nature (douce & tendre mere) a travaillé pendant des milliers d'années à former dans le sein de la terre pour preparer le remède à mes malheurs. *Systh. de la nat. Part. 1. c. 4. Lettres Persan. Lettre 31.*

(6) Apprendre à connoitre dans la suite des événemens naturels, & de ceux que nous appellons casuels, la disposition & l'arrangement d'une Providence supérieure, qui les a amené, & qui en dispose pour l'accomplissement de ses desseins, c'est le meilleur fruit que l'on puisse tirer de la lecture de l'Histoire. Là c'est une terreur panique qui fait perdre une bataille la mieux concertée, une poignée de gens, une riviere enflée tout d'un coup par la fonte des neiges qui arrête les pas d'un conquerant cruel & sanguinaire, une mort arrivée; lorsqu'il étoit sur le point d'accomplir les plus vastes desseins, qui termine sa course & ses forfaits; là c'est un propos échappé sans dessein, une action obscure d'un particulier, une jalousie ou un

intérêt personnel qui décident du sort d'un empire &c. Mais ce n'est pas à ces petits événemens qu'il faut s'en tenir; il faut remonter à la cause première, à la Providence qui les a menagés & qui les fait servir à ses vues, qui est ce qui répand sur l'Histoire une espèce de vie, qui l'anime, sans quoi elle est morte & stérile. Aussi c'est à quoi se sont tournés soigneusement ces Pères de l'Histoire, les Xénophon, les Polybe, les Herodote &c. & c'est faute de cela que la plus part de nos Histoires modernes sont froides, insipides, languissantes, dont on ne sauroit tirer presqu'aucun fruit. Il paroît que quelques uns de nos Historiens, en cela contraires à ceux du Paganisme, se fassent une honte de paroître religieux.

S'arrêter au manège d'une maîtresse, à une intrigue de galanterie, au dépit d'une grande Reine pour un pair de gants &c. pour développer les plus grands événemens, & s'en applaudir comme d'une grande découverte, c'est quelque chose de bien bas. En laissant à part qu'il n'y a point de justesse à nommer ces petites causes des événemens, quand, à proprement parler, elles n'en ont été que des occasions, & que c'est



manquer de jugement que d'attribuer avec l'auteur de l'*Esprit* la situation présente de l'Europe aux larmes de Véturie, sans lesquelles Rome auroit peut-être été prise par les Volsques, quand on pourroit l'attribuer avec un même droit au crime de Tarquin, à la maîtresse de Catilina, aux oies du Capitole &c. qui est-ce qui nie que de petites choses aient souvent influé sur les plus grands événemens? mais cela en vertu d'une Providence supérieure, qui les a fait servir à ses desseins, & qui faute de celles-la auroit également obtenu le même effet par d'autres moyens. Aussi c'est au plan, & à l'arrangement de cette Providence qui décide du sort des Monarchies, de l'établissement ou de la décadence des Empires, que la grand Bossuet ramène ses lecteurs dans son *Discours sur l'histoire universelle*, & Mr. Rollin dans son *Histoire ancienne*. Que certains écrivains avec toutes leurs découvertes, & leurs rares anecdotes qui ne s'accordent pas toujours avec la vérité historique. & ne sont puisées la plus part que dans la chronique scandaleuse, ou fondées sur des oui dire, que ces écrivains, dis-je, sont petits vis à vis de ces grands hommes!

( 7 ) Bayle *Diction. art. Manichéens*  
*Rem. D.*

( 8 ) Bayle *Diction. art. Manichéens.*

( 9 ) *Systh. de la nat. part. 1. Chap.*  
**15.**

Cette défectibilité essentielle à la matière, qui ne sauroit être qu'imparfaite & limitée, est ce que quelques anciens Philosophes vouloient indiquer en disant qu'elle est essentiellement mouvoise; mais ils s'expliquoient mal. Sur quel fondement s'aviferoit-on de dire que la matière est mouvoise par sa nature, en voyant les services, & les agrémens infinis qu'elle nous procure? Elle n'est que finie & limitée. Aussi en laissant à part que même s'il fût vrai que la matière est mouvoise de sa nature il ne s'ensuivroit pas qu'elle dût être regardée comme un principe du mal, puisqu'elle n'en seroit tout au plus qu'un principe passif, entant qu'elle auroit résisté à la forme que lui auroit voulu donner l'ouvrier, & ne se seroit pas laissé plier à songré; en laissant, dis-je, cela à part, on ne sauroit résoudre par cette explication la question sur l'origi-

ne du mal , qu' en supposant la matiere éternelle & improduite, ce qui est faux. Ainsi l' on ne voit pas comment en posant un principe évidemment faux on résolve mieux cette question que dans la supposition très vraie de la création, comme nous l' avons déjà remarqué ailleurs.

De ce principe faux , c' est - à - dire de la supposition de la matiere incréée , d' autres Philosophes partoient pour exclure la Providence , Dieu n' ayant ni le droit ni le pouvoir de lui ôter son état essentiel , & la changer à son gré. Bayle trouve ces Philosophes très - conséquens , la doctrine qui exclut la Providence étant très - bien liée avec leurs principes , & pour cette raison il les préfère à ceux qui admettant une matiere improduite & éternelle admettoient cependant la Providence. *Cette impieté, dit-il, une fois posée, que Dieu n' est point le créateur de la matiere, il est moins absurde de soutenir, comme faisoient les Epicuriens, que Dieu n' est pas l' auteur du monde & qu' il ne se mêle pas de le conduire, que de soutenir, comme faisoient plusieurs Philosophes, qu' il l' avoit créé, qu' il le conservoit, qu' il en étoit le directeur. . . c' étoit*

toit une vérité intruse : elle n'entroit point dans leur systhème par la porte, mais par la fenêtre . . . leur orthodoxie étoit une production bâtarde & monstrueuse : elle étoit sortie de leur ignorance par accident, & ils n'en étoient redevables qu'à l'incapacité de raisonner juste. Il auroit voulu que ces Philosophes pour être conséquens eussent admis une erreur & une impiété de plus. C'est bien avoir un gout excessif & un étrange amour pour la Logique, que de la préférer à une vérité, de quelque part qu'elle vienne, soit par la porte, soit par la fenêtre, Ajoutez que la véritable inconséquence de ces Philosophes n'étoit pas de dire, il est une matiere incréée, & cependant il est une Providence; mais de dire il est une Providence, & cependant il est une matiere incréée. S'ils eussent bien raisonné, au lieu de conclure, il est une matiere incréée, donc point de Providence, ils auroient dû conclure plus naturellement, il est une Providence, & un moteur, donc il a créé la matiere. Remarquez encore que les Epicuriens ne partoient point du principe de la matiere incréée pour exclure la Providence, mais de la nature parfaitement heureuse, de la Di-

vinité, dont ils foisoient confister le bonheur dans la tranquillité, & dans l'inaction. L'exactitude, & l'érudition de Bayle se trouvent ici en défaut. Bayle *Diction. art. Epicure Rem. 5.*

Cette réponse tirée de ce que la matière ne peut être que finie est la même qui est indiquée par un des Peres de l'Eglise, qui dit en parlant des maux & des biens, *semper ea partim a natura profiscuntur*, (les maux physiques) *ut senectus, et infirmitas . . . partim vero in nobis ipsis sunt collocata*, (les maux ou les biens moraux) *ut cupiditates spernere, aut voluptatibus modum non ponere &c. Quorum tamen que tute dominus es, horum principia (du bien & du mal moral) non aliunde querere velis; sed quod proprie malum est (le mal moral) id ab ultronea & voluntaria electione principium sumpsisse scito. Basil Homil. II.*

Bayle qui trouve cette réponse très bonne dans Crysippe Philosophe Payen à l'égard du mal physique, dont il est ici question uniquement, jusqu'à dire qu'un Payen n'auroit pu rien dire de plus raisonnable dans l'ignorance où il étoit de la cause du premier homme, qui est la vraie cause de nos misères, la trouve mauvoise  
dans

dans Saint Basile: il passe même à l'actuser d'avoir reconnu que le mal ne peut venir de Dieu, & lui reproche d'après Pfanner Théologien Allemand d'avoir trop accordé aux Marcionites. Si c'est là être de bonne foi, on le laisse juger au Lecteur. Si Saint Basile n'a pas peut-être mieux développé sa pensée, devoit-il le faire dans une Homélie, où il n'étoit point du tout question de donner un système sur l'origine du mal, ni de réfuter celui des deux principes, comme Bayle le suppose? Saint Basile ne parle dans cette Homélie que du prodige de la création. Vouloir y trouver un traité complet de controverse sur le Manichéisme, c'est n'avoir ni équité, ni justesse: exiger qu'un Pere en disant rapidement un mot contre une erreur relative à la matière qu'il traite dans une instruction familière, épuise la question dans ce mot, & réfute à fond tous les Herétiques, c'est la prétention la plus déraisonnable. Bayle *Diction. art. Pauliciens*, *art. Crisippe*. Tobias Pfanner *Theolog. Genri. c. 9.*

Que l'on remarque ici une fois pour toutes que les Saint Peres dans leurs discours, aussi bien que dans leurs livres

ne refutoient que les objections que leur faisoient les ennemis, qu'ils combattoient, & qui de l'aven même de Bayle combattoient fort mal. Cét auteur est fâché de voir que les Manichéens, les Marcionites &c. n'aient pas été plus aguerris à la dispute: il auroit voulu que leur cause fût tombé entre les mains d'un Philosophe tel que Descartes, dans l'esperance sans doute de la voir triompher de la vérité, souhait bien digne d'un Chrétien. Ainsi il trouve que les réponses des Peres étoient foibles vis à vis, non des objections qu'on leur faisoit; mais de celles qu'auroient pû leur faire des ennemis plus aguerris. Mais les Peres devoient-ils donc se faire eux mêmes des objections qu'on ne leur faisoit pas, & prévenir les sophismes qui seroient né dans la tête de Bayle au dix septieme siècle? C'est à lui qu'il étoit réservé d'employer son génie à étayer & à faire revivre des erreurs déjà terrassées, en rencherissant sur les Herétiques mêmes qui les ont inventé, & de fournir de nouvelles armes à l'irreligion & à l'impieté. Le projet n'est certainement pas utile ni prudent, pour ne dire rien de plus fort. En vain cherche-t-il à le justifier en disant qu'il est

toujours bon d'humilier la raison humaine : elle a assez de sujets de s'humilier, fans que l'on tâche de jeter des ténèbres toujours dangereuses sur les vérités même les plus importantes. Ce n'est certainement pas sa propre raison que cet auteur vouloit humilier par un si grand étalage d'une Logique la plus captieuse ; c'est celle des autres. Bien entendu qu'il n'avoit en vue que celle des Chrétiens ; car pour les Payens il les justifie, en prétendant qu'il répondoient mieux aux objections des Manichéens.

C'est encore une autre supercherie du même auteur, dont on doit apprendre au lecteur à se défier, que de prétendre trouver le dogme des deux principes dans ces expressions qu'on trouve dans les saints Peres, que Dieu étant bon par nature ne peut nuire à personne, qu'il n'est pas l'auteur du mal, que le mal ne sauroit venir de lui. D'abord il ne faut pas confondre, comme fait Bayle, le mal physique avec le mal moral, que les Peres distinguoient exactement, comme nous venons de le voir dans Saint Basile. Or en disant que Dieu ne peut être auteur du mal, ils entendoient particulièrement le mal moral, qu'il est



hors de doute qu'il ne peut pas venir de Dieu. Aussi le mal physique n'étant qu'un défaut d'un bien plus grand, il est vrai de dire que Dieu n'en est pas l'auteur à la rigueur du terme. Un défaut d'un bien ultérieur étant une négation ne sauroit être le terme d'une action. Si Dieu le permet, il n'en est pas pour cela l'auteur, ni ne le permet point par volonté de nuire, ou par méchanceté de nature; mais ou en punition, ou pour d'autres fins toutes dignes de sa sagesse & de sa bonté. Ajoutez que les Peres ne regardoient point la douleur, les maladies &c. comme des vrais maux, puisqu'elles servent à l'exercice de la vertu, qui est un bien. Bayle s'est servi sur tout de cette supercherie à l'égard d'Arnohe. Ce Pere dans l'endroit cité par Bayle ne dispute nullement sur l'origine du mal, ni avec des Manichéens: il dispute contre les Payens, qu'il prétend convaincre d'inconséquence dans le culte qu'ils rendoient à des êtres malfaisans. Ainsi il convient d'abord au commencement, comme d'une chose avouée de part & d'autre que la Divinité étant bonne par son essence ne sauroit nuire à personne.

par méchancete de nature : *divina illa vis ab nocendi procul est dimota ac disjuncta natura* : il accorde qu'on ne doit nullement attribuer à Dieu la cause du mal, quelque soit la maniere de la quelle on doive l'expliquer , sur quoi il ne dispute point : *quidquid potis est causam calamitatis inferre quid sit primum videndum est, & ab Dei nomine longissima debet differitate seponi*, & il passe en suite à prouver sa thèse contre les Payens, en quoi il réussit admirablement bien, comme il est avoué par Bayle même. Où est ici, on ne dit pas le dogme, mais la moindre trace, & jusqu'à l'ombre même du dogme des deux principes? Si Bayle est aussi exact dans l'exposition de la doctrine des anciens Philosophes & des Poëtes, que nous n'avons pas le même intérêt de discuter, qu'il l'est dans celle de la doctrine des Saints Peres, son grand Dictionnaire est une bien mauvaise compilation, & un bien mauvais guide. Un savant auteur à déjà remarqué que les quatre seuls textes des Peres qu'il cite sur ce seul point de controverse, sont tous tronqués, alterés, défigurés. Ainsi que peut-on penser de cette compilation immense dont son va-

ste Dictionnaire est rempli? Bayle *Dict. art. Manichéens*, Arnob. l. 7. Gauch. *Lettres crit. lett.* 55.

(10) *Systb. de la nat part. I. Chap. 11. 15.* Bayle *Dict. art. Pauliciens Rem. E.*

August. *de Civit. Dei l. 14. c. 10.* 28.

(11) C'est sur ces lieux communs, comme il les appelle lui même, que Bayle n'a pas eu difficulté d'employer six pages, c'est-à-dire douze colonnes entières d'un grand *in folio* à l'article *Xenophanes*. Aussi il y revient dans les articles *Manichéens*, *Pauliciens*, *Tullie* &c. & cela pour se contredire dans l'article *Périclés*, où il soutient qu'il n'est pas vrai que dans ce monde l'homme souffre plus de maux que de biens, que c'est notre ingratitude, notre orgueil, & notre humeur insatiable qui nous fait parler de la sorte, & conclut avec Saluste dans la préface de la guerre de Jugurtha, *falso queritur de natura sua genus humanum*. Id. *Nouv. de la Répub. des Lettr. août. 1684.* C'est là avoir une grande envie de brouiller bien du papier, & de faire bailler les Lecteurs. Son Rédacteur avoue qu'il y a même quelque

défordre dans les idées de l'auteur : il pouvoit ajouter que c'est un chaos d'idées sans vérité, sans liaison, sans justesse.

( 12 ) *Systh. de la nat. part. I. c. 16.*

( 13 ) C'est là la réponse de Lactance, sur la quelle l'infidélité & l'inexactitude de Bayle n'est pas moindre que celle que nous avons remarqué au sujet de S. Basile. Lactance dans son Chapitre 13. *de ira Dei*, après avoir rapporté l'argument d'Epicure, ou Dieu veut ôter le mal de ce monde, & ne le peut, ou il le peut & ne le veut; s'il le veut & ne le peut, c'est impuissance, ce qui est contraire à la nature de Dieu; s'il le peut & ne le veut pas, c'est méchanceté, & cela n'est pas moins contraire à sa nature, ce Pere, dis-je, y répond que *Dieu peut ôter le mal: mais il ne le veut pas, & qu'on ne l'accuse pas pour cela d'être méchant; car s'il laisse subsister le mal, il donne au même tems la sagesse, d'où résulte la connoissance & la jouissance de Dieu, qui est le souverain bien. L'on ne connoitroit point le bien, si auparavant l'on n'avoit connu le mal: ôtez le mal, & vous ôtez la sagesse, & pour la*

foi-

*foible douceur d'être délivré de tous les maux passagers, on perdrait le plus grand de tous les biens.*

Sur ce raisonnement de Lactance Bayle accumule plusieurs pages de réponses toutes également inutiles & disparates. Il veut prouver 1° qu'Adam & Eve auroient été heureux s'il n'avoient péché, sans éprouver aucune misère, 2° que les Saints sont heureux dans le ciel sans avoir besoin d'éprouver des alternatives de bien & de mal, de tristesse & de joie. C'est là ne pas comprendre, ou détourner malicieusement le sens du passage en question. Lactance parle du mal physique, & non pas du moral, il parle du bien moral qui est la vertu, non pas du bien physique qui est le plaisir. Epicure, ajoute-t-il, *n'a pas vû qu'en ôtant les maux (physiques) on ôte en même tems la sagesse, & qu'il ne reste dans l'homme aucun vestige de cette vertu qui consiste à supporter avec courage la rigueur des maux.* Pourquoi lui faire dire ce qu'il ne dit point, c'est-à-dire que sans le mal physique on ne pourroit être heureux, que sans le péché ou le mal moral, on ne connoitroit point la vertu? C'est là se battre contre

son ombre, ou pousser l'imposture & la calomnie aussi loin que possible, pour décrier les Peres, & montrer la Manichéisme triomphant.

Voltaire égaré sous un si mouvois guide, dans le quel il alloit copier de tems en tems quelque impieté, trouve aussi l'argument d'Epicure bien pressant, & que Lactance y répond fort mal, en disant que Dieu veut le mal, mais qu'il nous a donné la sagesse avec la quelle on acquiert le bien, & puis, ajoute-t-il, *nous avons une plaisante sagesse*. Voyons si cet argument d'Epicure est si pressant & si Lactance y répond si mal. *Ou Dieu veut ôter le mal, (physique) & ne le peut?* Réponse: si par ôter le mal on entend ôter la déféctuosité essentielle à tout être créé, en lui communiquant une perfection infinie, Dieu ne le peut point, parcequ'il implique contradiction: si par ôter le mal on entend suppléer à cette déféctuosité, & en empêcher les suites par des voyes que lui offre sa sagesse, & sa puissance, Dieu le peut, mais ne le veut point. *S'il le peut, & ne le veut point, c'est méchanceté.* Réponse: ne pas faire à la créature un bien plus grand, ce n'est point méchanceté.

ceté, Aussi permettre un mal qui est une suite naturelle des choses, pour procurer à l'homme un plus grand bien dans l'exercice de la vertu, c'est se proposer une fin très digne de sa sagesse & de sa bonté. *D'où vient donc le mal dans ce monde?* Réponse: de l'état d'imperfection essentielle à la créature. Pour répondre à ce trait cynique par le quel l'auteur finit son objection, & puis nous avons une plaisante sagesse, on n'a qu'à ajouter, en effet la plaisante sagesse, que celle de l'auteur du Dictionnaire. Volt. Diction. Philos.

(14) Cette Providence particulière, par la quelle dans l'état de l'innocence Dieu écartoit tout les maux, étoit suivant ce que nous apprend la Révélation une pure grace, de façon que rien n'auroit empêché que Dieu n'eût pû laisser l'homme innocent sujet aux malheurs, qui sont une suite naturelle de sa nature, & de celle des choses. C'est ce qui nous est enseigné dans l'Écriture, dans les Peres, & par les décisions de l'Église. Il est donc faux que dans l'idée de la Religion Dieu ne puisse permettre qu'une créature innocente soit sujette à des malheurs. On n'a qu'à ouvrir sur cela

les livres de Job, & de Saint Augustin, que l'on cite mal à propos sur cette opinion *L. 3. de lib. arbit. Retract. l. 1. de dono persev. c. 11. 12. V. Merlin. Véritable clef des oeuv. de S. August. part. 2.*

Il est faux de même que les Théologiens partent de ce principe pour prouver le péché originel. Les Théologiens le prouvent par la Révélation, & s'ils tâchent d'en donner une preuve ultérieure par les maux aux quels l'homme est sujet dans l'état présent, ce n'est qu'en supposant auparavant comme une chose déjà prouvée par la Révélation, que l'état de l'homme n'a pas été toujours tel, d'où ils concluent qu'il y a eû quelque raison pour la quelle Dieu a cessé d'exercer sur lui cette providence gratuite, qui le rendoit exempt de tous les maux, ce qui ne peut être que le péché. Quand nos Philosophes se mêlent de Théologie, ils font pitié.

Nous n'ignorons point qu'il y a des Théologiens qui en accordant d'après les décisions de l'Eglise que l'état de *pure nature*, c'est-à-à dire de l'homme innocent, & au même tems sujet aux malheurs, est possible à l'égard de la créature, en tant que l'exemption de

tous



tous les maux ne lui étoit pas due, soutiennent qu'il est impossible à l'égard de la bonté de Dieu, & de ses autres attributs: mais nous n'entrerons pas ici dans cette controverse. Nous remarquerons seulement que peut-être ces auteurs ne parlent pas simplement des maux qui sont une suite naturelle de la nature des choses; mais des maux actuels qui semblent être quelque chose de plus. Dans les passions sur tout, telles que nous les éprouvons dans l'état présent, il paroît un caractère de violence & d'usurpation contre la quelle la raison déchue de son empire, & le libre arbitre trop affoibli n'auroient point de force sans la grace de Jesus Christ: ainsi ces Théologiens pourroient bien peut-être avoir raison. Mais dire que Dieu n'auroit pu créer l'homme sujet à tous les maux aux quels il est sujet dans l'état présent, ce n'est pas dire absolument qu'il n'auroit pû le créer sujet à aucun mal quelconque.

Dans les maux actuels, aux quels nous sommes sujets dans l'état présent, & sur tout dans la revolte & dans la violence des passions, les Payens eux mêmes ont entrevû quelque chose qui ne semble pas portée par la nature des


cho-

choses, un dérangement survenu par quelque cause accidentelle & ils en ont soupçonné la vraie origine, qui est le péché, ce qui les a fait imaginer l'hypothèse de la préexistence des ames à leur union avec le corps. Quelque absurde que soit cette hypothèse faite de connoître le péché originel, dont la connoissance n'est due qu'à la seule Révélation, ils raisonnoient toujours mieux que les Manichéens & nos Philosophes. Dire il y a un seul principe de toutes choses, ce principe est essentiellement bon, & il y a cependant du mal; donc il y a une raison pour laquelle ce bon principe à pu le permettre sans déroger à sa bonté, c'est bien mieux raisonner que dire, il y a du mal; donc Dieu n'est pas bon, ou il y a deux principes des choses. V. Bayle *Diction. art. Ovid. Tullie.*



  
CHAPITRE XIX.

*Continuation du même sujet. Prospérité des méchants.*



Puisque dans le Chapitre précédent on a déjà satisfait à la question sur l'origine du mal physique; ce que l'on va dire dans le Chapitre présent, sur l'origine du mal moral, n'en deviendra que plus clair.

Nos impies modernes nous demandent sous le nom emprunté de Manichéens, de Pauliciens &c. par quelle fente le péché, ou le mal moral, s'est-il glissé dans ce monde sous un Dieu bon, sage, saint? On leur répond, par l'abus que l'homme a fait de sa liberté. Voilà non seulement la fente; mais la porte. Il ne s'agit donc

donc que de voir si Dieu a pu donner à l'homme cette liberté, dont il pouvoit abuser, sur tout ayant prévu qu'il en abuseroit, sans déroger à sa bonté, à sa sagesse, à sa sainteté. (1)

Prétendre que ce n'étoit pas de la bonté de Dieu de donner la liberté à l'homme qui pouvoit en abuser, c'est aller contre le bon sens & la raison. La liberté est un bien: il est donc digne de sa bonté. Elle importe une activité, un pouvoir de se déterminer, qui est une perfection réelle. Il n'y a même rien qui nous donne mieux l'idée de pouvoir, que la liberté, & sans elle nous n'aurions peut-être aucune, nous ne le connoîtrions pas même en Dieu. C'est sur tout par la liberté que nous nous distinguons des brutes, & des autres êtres inanimés: même à quoi nous serviroit-il d'être intelligens, si nous n'étions pas libres, à quoi bon la connoissance des biens divers, & des moyens divers d'y parvenir, sans

le pouvoir de choisir? Dieu n'auroit donc pû créer que des automates & des cailloux.

C'est par là liberté que nous aimons Dieu par choix, en nous arrachant volontairement à tout, pour nous unir à lui par préférence, ce qui contribue à la beauté de l'ordre moral, & à la gloire de l'être suprême, en laissant lieu à un genre d'hommage qui lui est dû, même au seul hommage proprement tel. Les êtres inanimés annoncent bien sa gloire; mais ils ne l'annoncent qu'en étalant aux yeux des êtres intelligens la beauté, & la sagesse de leur structure, & de leurs rapports, ils n'entendent pas leur propre langage: c'est une voix muette & sans sentiment; à parler proprement & à la rigueur ce n'est pas un hommage. Aussi sans la liberté peut-être que l'homme pourroit être heureux; mais il ne pourroit posséder son bonheur sous le titre de mérite ce qui est certain.

tainement un avantage. Concluons de nouveau : la liberté est un bien. (2)

Si de cette liberté qui est un bien il en peut naître, & naît quelque fois effectivement le mal moral, c'est parce qu'elle est finie, & se ressent de l'imperfection essentielle à la créature. Même à parler philosophiquement & à la rigueur, on ne sauroit dire que le péché naît de la liberté : il ne naît que de l'abus que l'homme en fait. Il est vrai que l'homme ne pécheroit point, s'il n'étoit pas libre, faute de pouvoir ; mais il n'est pas vrai de dire que s'il ne péchoit point il ne seroit pas libre, comme si la liberté importât nécessairement le péché. Le péché tient à la liberté comme à une supposition, sans la quelle il seroit impossible, non pas comme à une cause nécessaire. C'est une équivoque dont il faut se garder. (3)

Pour que l'homme n'abusât jamais de ce don, il faudroit que sa perfection fût infinie. Comme ses connois-  
fan-

ances sont bornées, & les impressions que les choses font sur les sens peuvent tantôt être utiles sans être agréables, & tantôt pernicieuses sans être désagréables, il s'en suit qu'il peut quelque fois tomber dans l'erreur, & faire un mauvais choix, qu'il peut être quelque fois plus vivement ému par l'impression faite sur les sens, que par ce que lui représente la raison, qu'il ne donnera peut-être pas toujours l'attention nécessaire aux motifs, qui devroient l'attacher à ce qui est vertueux. Pour ne pouvoir point pécher il devoit posséder toutes les vertus, & les posséder dans un degré le plus eminent, ou plus tôt dans un degré infini, puisqu'il n'est pas possible qu'aucun vice dans toutes les circonstances imaginables n'ébranle une vertu finie. Ce privilège si admirable seroit une participation exacte de la sainteté immuable de Dieu même. Ainsi prétendre que Dieu devoit créer l'homme impeccable.

cable , c'est prétendre qu'il devoit le créer infini, ce qui implique contradiction. (4)

Dire que la liberté est un bien ; mais que supposé l'abus qu'en fait l'homme elle devient un mal , & que par conséquent Dieu doit la lui ôter, c'est dire une absurdité. L'abus que l'homme fait d'une chose ne change point sa nature : ainsi quoique il naisse quelque fois un mal de la liberté , elle demeure toujours un bien. Prétendre que Dieu devoit le lui ôter c'est prétendre qu'il n'a pas pû la lui donner ; car donner un bien qu'on peut se trouver , qu'on fait même positivement qu'on se trouvera dans le cas de devoir ôter , c'est contre la prudence, la sagesse, & la bonté. Donc si dans quelque cas Dieu devoit ôter la liberté à l'homme, il n'auroit pû la lui donner, ou s'il a pû la lui donner, il n'y a point de cas dans le quel il doive la lui ôter. Si Dieu a pû faire ce don



à l'homme, s'il a même été de sa bonté de le lui faire, ce n'est pas aller contre sa bonté que de le lui conserver: c'est même conforme à sa sagesse & à sa providence.

C'est à cela que se réduit la réponse que Dieu permet le péché pour ne pas donner atteinte à la liberté de l'homme. Ce ménagement pour la franc arbitre ( pour nous servir de l'expression quoiqu' impropre de nos Philosophes ) n'est pas un droit de la part de l'homme, ni n'importe point une foiblesse & une indulgence de la part de Dieu; mais n'est qu'un accomplissement de son propre décret, par le quel il a voulu créer des êtres libres, une conservation de ses propres dons, & un maintien de l'ordre qu'il a établi lui même. En conservant à l'homme la liberté, il ne fait rien autre chose que ce qu'il fait en conservant à tous les autres êtres créés les propriétés qu'il leur a donné. Ain-

si une fois établi que Dieu nous a voulu donner la liberté, il est évident qu'il ne peut rien faire (le premier décret subsistant) qui y donne atteinte. Cette proposition est d'une certitude métaphysique, & par conséquent la réponse dont on vient de parler est très solide.

C'est ici que se déploie toute la Rhétorique de Bayle en présentant la même objection, que Dieu en prévoyant l'abus que l'homme feroit de la liberté doit la lui ôter, sous douze faces différentes, pour éblouir le lecteur, & en l'étayant par les comparaisons d'une mere qui permettroit à sa fille d'aller au bal, lorsqu'elle prévoit qu'elle y perdra son innocence, pour ne pas gêner sa liberté, d'un pere qui pour ne pas faire violence à son fils, ne lui ôteroit point un couteau avec le quel il veut se percer, d'une Reine tombée dans l'eau & prête à se noyer, qu'un laquais feroit bien de la

retirer en la prenant par les cheveux, dût-il lui en arracher la moitié, ou d'une Dame bien ajustée, tombée dans un précipice, dont on devoit la retirer, au hazard de mettre en désordre ses rubans & sa coëffure. En laissant à part l'indécence de la comparaison de la mère qui permet à sa fille d'aller au bal, proposée quatre fois par l'auteur dans toutes les circonstances les plus libres & prèsqu'obscènes, qui de son aveu même a choqué quelques personnes de sa communion, & de celui de son Rédacteur est choquante pour toutes les communions, & à la puérilité des autres, nous ne nous arrêtons qu'à leur peu de justesse, & au défaut de Logique de celui qui les a employé.

( 5 )

1°. Le bal par lui même, du moins un bal tel que celui qui semble être supposé par Bayle, a une influence intrinsèque pour porter au mal, & contient une forte séduction, sur tout si

l'on y ajoute les propos indérens que la mere prévoit qu'on y tiendra à sa fille. Or la liberté n'influe point dans le péché: la liberté est séduite, elle ne séduit point. Un phrénétique ou un enfant ne sauroient se servir du couteau sans se faire du mal, l'un par le dérangement de sa fantaisie & le trouble de ses sens, l'autre par inexpérience. Est-ce donc que l'homme ne sauroit de même se servir qu'en mal de la liberté? Le comparer à un couteau entre les mains d'un phrénétique ou d'un enfant, quelle justesse? 2°. Où trouve-t-on que le motif de ne pas gêner sa liberté, ou de ne lui pas montrer de la défiance soit une assez bonne raison pour exiger d'une mere de laisser aller sa fille au bal? Si elle la laisse aller; sur tout ayant prévu la perte de son innocence, elle fait donc un mal & elle est responsable de celui de sa fille. Ce seroit autre chose, si la mere avoit eû des raisons assez fortes  
qui

qui l'eussent obligé de le lui permettre: dans ce cas elle ne feroit point de mal en le permettant, & la chute de sa fille ne lui seroit point du tout imputable. Qu'on dise la même chose du couteau qu'on ne sauroit trouver aucune raison qui obligeât un pere à la laisser entre le mains d'un furieux, ou d'un enfant. C'est ainsi que les vols, les incendies, les meurtres, les cruautés, les adulteres, les viols &c. qui sont une suite inévitable, & un triste appanage de la guerre, s'ils sont imputables à un Souverain qui l'entreprend trop légèrement, ou par ambition, ne le lui sont nullement, s'il a une juste raison de la faire. Or Dieu comme conservateur de l'ordre général qu'il a établi, dans le plan duquel il entre qu'il y ait des créatures libres, & comme exécuteur de ses propres décrets, a une raison très-digne de sa sagesse de ne pas ôter à l'homme la liberté qu'il lui a donné: il se doit à

lui même de conserver ses dons, & d'accomplir ses décrets. Le péché qu'il permet ne lui est donc pas imputable, & ne fait aucun tort à sa bonté. Qu'on voye sur cela ce que nous avons dit dans le Chapitre XV. des différentes obligations qui naissent du même principe appliqué à des êtres divers. Ainsi les comparaisons de Bayle ne sont que des disparates, & ses argumens ne sont que des sophismes. Nous ne dirons rien des autres parallèles apportés par la même auteur, où il n'y pas un grain de bon sens, & dont le ridicule saute aux yeux. La liberté de l'homme sous l'image des cheveux d'une Reine, ou des rubans d'une Dame, c'est en vérité quelque chose de bien juste, & de bien brillant.

Mais il n'est plus question de couteau à ôter avec violence, de bal à défendre, de cheveux à arracher, ni de coëffures à déranger: Bayle croit enfin consommer sa tirade de démon-  
stra-

strations en disant fort, au long que Dieu pouvoit, même en laissant la liberté, empêcher tout le mal, par une *grace efficace par elle même, ou infailliblement suivie de son effet.* Oui, on l'accorde; mais il ne s'agit point ici de ce que Dieu peut faire; il s'agit de ce qu'il doit. Or comment Bayle prouvera-t-il que Dieu doit donner à l'homme cette grace victorieuse, (quelque soit la manière qu'on l'explique, n'importe) si ce n'est en supposant qu'il doit absolument empêcher le mal, qu'il ne peut avoir de raison de le permettre, ce qui est précisément ce qu'on lui nie, & qu'il devoit prouver? Seroit-ce parce que sans cette grace il auroit fait à l'homme un bien de moins? Mais comment prouvera-t-il qu'une bonté infinie doive faire à l'homme tout le bien possible, qu'un bien cesse d'être un bien, parcequ'il peut y en avoir un autre plus grand. (6)

Si la permission du mal moral n'est point du tout contraire à la bonté, & à la sainteté de Dieu ; elle l'est beaucoup moins à sa puissance, & à sa sagesse. Elle n'est point contraire à sa puissance, puisqu'il ne le permet que parce qu'il le veut, & autant qu'il le veut : il peut l'empêcher toutes les fois qu'il le veut, il l'empêcheroit toujours s'il le vouloit. Aussi elle n'est pas contraire à sa sagesse, car quoique le péché soit un désordre, ce n'est qu'un désordre particulier, qu'il fait faire tourner à l'exécution de ses desseins, & rentrer dans l'ordre général, dont le but est la manifestation de sa gloire & des ses attributs, ce qu'il obtient également en le punissant, ce qui nous manifeste sa justice, ou en le pardonnant, ce qui nous manifeste sa miséricorde, & en tirant souvent les plus grands biens, ce qui nous annonce sa providence, & sa sagesse. (7)

On



On ne dit pas pour cela que Dieu permet le péché pour en tirer le bien, qu'il le permet à fin de manifester sa justice en le punissant, qu'ayant à choisir entre un monde parfaitement bien réglé & orné de toute vertu, & un monde tel que celui-ci, où le péché & le désordre dominant, a préféré celui-là parcequ'il y a trouvé mieux les intérêts de sa gloire. Dire que Dieu manifeste sa providence dans le crime même, ce n'est pas dire, qu'il permet le crime pour manifester sa providence, Ces deux propositions, qui d'abord paroissent semblables, sont d'une différence enorme. La premiere en supposant en Dieu des desseins pleins de sagesse dans la permission du péché, rend hommage à sa sainteté, & à sa gloire, en reconnoissant qu'il fait la faire briller dans le théâtre même du crime; mais cela ne vient pas du crime, il ne vient que de lui seul, qui en le permettant fait encore y trouver  
les

moyens de manifester ses perfections. La seconde proposition a un sens bien différent: elle suppose que le péché devient à Dieu le motif de ses oeuvres, ou tout au moins le moyen nécessaire pour développer ses perfections, ce qui est faux. Est-ce donc que Dieu n'auroit pas trouvé également sa gloire dans un monde vertueux? L'idée est absurde, & jamais Théologien ne l'a proposé: il ne faut pas faire dire aux Théologiens ce qu'ils ne disent point. Ce n'est que par ignorance, ou par une équivoque affectée & insidieuse que parceque le Théologiens, d'après ce que la foi leur apprend, disent que Dieu sçait tirer sa gloire du mal même, on voudroit regarder le mal comme la fin que Dieu se propose, & un moyen essentiel pour en tirer des effets salutaires. Non, rien de semblable. L'un est un trait de foiblesse & de malice, l'autre d'une sagesse & d'une bonté infinie. Bayle en voulant  
prou-

prouver dans les formes que quoique Dieu ait mieux trouvé sa gloire dans un monde tel que celui-ci, auroit dû lui préférer un monde vertueux, parce qu'il faut toujours préférer l'honnête à l'utile, & l'on ne doit jamais faire marcher l'utilité devant l'honnêteté, se bat contre son ombre, & le blasphème qui se trouve dans le parallèle d'un pere qui laisseroit casser les jambes à ses enfans à fin de faire paroître l'adresse qu'il a de rejoindre les os cassés, avec Dieu qui permet le péché pour de justes fins, ce blasphème dis-je, est tout de lui seul. (8) Passons à la prospérité des méchans.

L'homme méchant & heureux ; voilà la troisieme objection contre la Providence. *Dans tous les tems & dans toutes les nations*, dit Bayle, (Diction. art. Rufin,) *sans en excepter ni notre siècle ni le Christianisme, la prospérité des méchans a fait murmurer contre Dieu, & inspiré plusieurs doutes sur la Providence.*

dence. D'autre côté on a répondu toujours & par tout à cette objection : puisque donc elle n'a jamais cessé de revenir, non obstant toutes les réponses, il faut conclure qu'elle a quelque chose de fort spécieux, & je ne sai quelle proportion avec notre entendement qui fait qu'elle y rentre sans nulle peine, la chassâ-t-on à coups de fourche. L'auteur avoit mieu rencontré dans le même Dictionnaire *art. Diagore*, où après avoir remarqué que l'amour excessif que Diagore portoit à ses ouvrages, dont celui qui les lui avoit dérobbé [par un crime heureux, en tiroit toute la gloire, est ce qui le porta à nier la providence, il conclut par dire que *jamais la prospérité d'un malheureux homme a fait douter de la Providence à ceux qui se ressentoient de cette prospérité, ou qui du moins, n'en recevoient aucun mal.* L'amour propre, l'interêt, l'orgueil; voilà ce qui fait que cette objection revient toujours

non

non obstant toutes les réponses, & non pas sa conformité avec notre entendement. Les méchans nous font incommodés, & on voudroit en être délivré: notre orgueil nous fait regarder nous mêmes comme seuls vertueux; ainsi l'on se flatte d'être épargné dans le châtement, ce qui seroit un témoignage public rendu à notre vertu. ( 9 ) Mais voyons si cette objection en effet est si conforme à notre entendement & à la raison.

D'abord si la raison nous dicte qu'un Dieu essentiellement juste ne peut point laisser le crime impuni; elle ne nous dicte pas qu'il doive toujours le punir d'abord. Une justice qui puniroit toujours d'abord, ne laisseroit jamais aucun lieu au repentir, & seroit par la même indigne de l'être infiniment parfait, dans le quel elle doit être unie à la bonté, à la sagesse, & à ses autres attributs. S'il punissoit toujours d'abord, l'impiété & l'irreligion trou-

trouveroient dans cela même de quoi l'accuser, & sa providence ne seroit pas à couvert de leurs blasphêmes.

Du moins, dira-t-on, Dieu devoit punir toujours d'abord tout ceux qu'il prévoit qu'il ne se répentiront point, & mourront endurcis dans le péché. On l'accorde pour un moment: c'est déjà renoncer au principe prétendu si conforme à la raison, que de le restreindre, & avouer qu'il n'est pas vrai dans toute sa généralité. Mais si ce méchant qu'on suppose devoir mourir endurci dans le crime sert à quelque chose dans les desseins de Dieu, le punir d'abord ne seroit-il point contre la sagesse, & la providence même, qui s'en sert comme d'un instrument? Le principe se trouve donc faux, même dans ce cas. En effet combien de fois à l'occasion du châtement de certains scélérats illustres, d'ailleurs libéraux, généreux, utiles à la patrie (par vertu, ou par ambition n'importe.)

te) enlevés par une mort prématurée, ou dechûs de leur poste, on accuse la Providence d'avoir privé tant de pauvres de leur secours, l'état de son soutien, les peuples de leur appui? Ainsi cette punition subite n'auroit pas même l'avantage prétendu d'étouffer dans sa source les murmures des hommes audacieux, & impies, ou ignorans, & de leur ôter l'occasion de se plaindre de la Providence, Aussi ne seroit-ce pas là rendre la vertu mercenaire? car on doute fort qu'un homme qui auroit toujours à son côté le bourreau prêt à l'étrangler sans autre forme de procès à l'instant même qu'il vole, montrât un grand amour pour la justice à ne point voler. (10)

Ajoutez que l'homme se trompe souvent dans ses jugemens en prenant des coupables pour des vertueux, que ce qu'il appelle des vertus ne sont quelque fois que des grands vices cachés sous le dehors imposant de

la vertu : ainsi toutes les fois que Dieu scrutateur des coeurs puniroit un méchant que l'on croit vertueux, on l'accuseroit de punir la vertu même. Souvent un délit, qui nous semble mériter les plus grands supplices, est pardonnable, parce qu'il a été commis par foiblesse, par surprise, ou par erreur, & celui d'entre deux hommes, que l'on juge souvent également coupable même celui qui le paroît d'avantage, l'est moins. Dieu connoit le degré de malice de chacun des deux, & par conséquent doit y proportionner le châtement ; nouveau sujet de murmures ; on l'accuseroit d'injustice & de partialité.

Ces méchans qui semblent n'être né que pour devenir le fleau du genre humain, tels que ces monstres que l'on vit de tems en tems s'asseoir sur le throne des Césars, ces brigands heureux qui ont devasté la terre &c. servent dans les desseins de Dieu au châti-

ti.



tiement des peuples coupables, & souvent un méchant est puni par un plus grand méchant que lui; souvent Dieu les laisse prospérer & arriver au faite de la puissance, & de la grandeur, pour que leur punition n'en devienne que plus éclatante pour instruction & pour frein des autres, & pour qu'elle porte la marque qu'elle ne vient que de lui seul. On ne fait presque point d'attention à la chute d'un particulier obscur, qui reste inconnue à la plus part des hommes; les chûtes qui nous frappent ne sont guères que celles de ceux qui nous ont frappé auparavant par leur élévation & par leur prospérité. Le renversement d'une fortune médiocre peut être l'ouvrage des hommes; les lieux les plus élevés, les plus hautes montagnes ne sont abattues que par la foudre. ( 11 )

Ces buts, ces desseins très conformes à la raison, & très dignes de la sagesse & de la Providence de Dieu

font 'ce que nous ignorons , & qui excède les bornes de nos connoissances. Ce sont là des mysteres impénétrables à notre foible raison , & il y auroit autant de témérité à prétendre les deviner , qu'il y en a à les nier. Mais dès que la raison nous montre qu'ils sont possibles, on ne sauroit rien conclure contre la Providence de la prospérité des méchans, quoique nous ne puissions pas connoitre ces fins, ni les deviner , & tous nos doutes contre elle ont leur source non pas dans la raison , mais dans notre curiosité. Ce doutes ne reviennent , quelque chose que l'on fasse pour les chasser , que parce que l'homme est curieux & téméraire  
( 12 )

Il y a plus ; non seulement la raison ne nous dicte point que Dieu doive punir toujours d'abord les méchans ; mais elle ne nous dicte pas non plus qu'il ne puisse en différer la punition à une autre vie à venir , à la connois-

fan-

fance de la quelle cette même prospérité constante de plusieurs grands scélérats pendant toute cette vie-ci conduit naturellement la raison, même si elle n'étoit point démontrée d'ailleurs, comme nous le verrons dans le Tome suivant. Une fois accordé que Dieu pour ses fins peut différer le châtement des méchans pour un tems, comme nous venons de le prouver, on ne sauroit nier qu'il ne puisse le différer pour un tems plus long. S'il peut le différer un jour, un an; il peut le différer dix, trente, quatre vingt ans, il peut le différer jusqu'après la mort. La vie d'à présent & la vie avenir, que nous regardons comme deux choses différentes, ne sont réellement, & devant Dieu, que deux parties qui ne font qu'un seul & même tout. Ce n'est dans ces deux vies que la continuation de la même toile, & du même dessein, dont nous ne voyons qu'un commencement & une partie.

Ce raisonnement par le quel de la prospérité constante des méchans on déduit l'existence d'une autre vie, n'a pas été inconnu aux Payens, comme nous l'apprenons dans Cicéron &c. & la croyance de cette vie à venir n'est pas une invention pour disculper la Providence; mais une suite nécessaire de cette même Providence, & de la justice de Dieu, d'ailleurs démontrée, & évidente à la raison.

Supposons pour un moment que cette autre vie ne soit pas d'ailleurs démontrée, on n'oseroit certainement pas dire qu'il soit démontré qu'elle n'existe point. Ainsi dire, d'un côté il n'y a point d'autre vie que celle-ci, (ce qui n'est nullement prouvé) il y a d'autre côté des méchans impunis & heureux tant qu'elle dure, dont il n'y a point en Dieu de justice & de Providence, (ce qui est contraire à une vérité d'ailleurs démontrée) quel raisonnement! Il est certain, il est évident,

dent, il est démontré que Dieu est juste, qu'il ne sauroit manquer de Providence, & cependant il y a des méchans heureux dans cette vie-ci, il y en a donc une autre, dans la quelle il se réserve de leur faire sentir les effets de sa justice, & d'accomplir les desseins de sa Providence: voilà ce qui est conforme à la raison. Ainsi la Providence n'a pas besoin de punir toujours les crimes dans cette vie, pour être absoute de l'accusation que lui intentent les impies au sujet de la prospérité des méchans, comme s'expriment Diogène au sujet de la mort d'Harpale & Claudien à celui de la chute de Rufin. Tous ses detracteurs auroient dû, même sans cela, être mis hors de cour. (13)

Si la raison de mettre un frein aux autres méchans semble exiger que de cette vie même Dieu punisse quelque fois le crime par un châtement présent, qui paroît le plus propre à frapper des

hommes sensuels qui ne sont guidés que par les sens, & qui réveille en eux de tems en tems l'idée des châtimens futurs; elle n'exige pas qu'il le fasse toujours. Le frein que le châtement met aux crimes ne consiste pas dans le tems, mais dans la certitude du même châtement. Aussi si la crainte du châtement d'une autre vie n'est pas un frein capable d'arrêter les méchans, parce qu'ils le regardent comme éloigné, & qu'ils espèrent toujours d'être en tems de l'éviter; il en seroit de même des châtimens de cette vie, qu'ils pourroient toujours se flatter qu'ils ne viendront pas si tôt. Il n'y auroit donc qu'un châtement subit qui pourroit les arrêter; mais nous avons vû que Dieu peut le différer, & que rien n'exige qu'il se serve d'un tel moyen, qui seroit d'ailleurs inutile pour fermer la bouche aux impies, & pour justifier sa Providence. (14)

## N O T E S,

(1) Disculper Dieu d'être l'auteur du péché en lui ôtant la préscience de l'abus que l'homme auroit fait de sa liberté, comme font les Sociniens, & l'auteur des *Lettres Persannes*, c'est admettre une erreur, & une impiété inutile. Si c' étoit de la bonté & de la sainteté de Dieu d'empêcher tout mal moral; la seule possibilité de l'abus que l'homme pourroit faire de sa liberté suffiroit pour que Dieu n'eût pû la lui donner. Bayle auroit pû s'en tenir là, au lieu de substituer à la préscience de la chute de l'homme une science conjecturale de cette même chute, tout-à-fois indigne de Dieu, exposée sous l'image indécente, & sous des mots presque obscènes d'une mere qui en voyant par une fenêtre la maniere de la quelle sa fille se défend peut en conclure sans crainte de se tromper qu'elle succombera. Bayle *Diction. art. Pauliciens. Lettres Pers. Lett. 31.*

( 2 ) Si l'on n'accorde pas que l'homme puisse être heureux sans la liberté, c'est qu'on pourroit en douter avec raison. On ne sauroit être heureux sans connoître son bonheur, & il paroît que sans la liberté il ne sauroit y avoir des êtres intelligens: ainsi l'homme qui ne seroit pas libre ne le connoitroit point, car il ne seroit point intelligent.

Cette réponse tirée de ce que la liberté est nécessaire à fin que l'homme puisse aimer de Dieu par choix, & mériter son bonheur est apportée par Saint Basile. Bayle qui pour s'en moquer le fait souvenir du Paradis, où les élus, quoiqu'ils ne soient pas libres à pecher, aiment Dieu volontairement, & ne laissent pas de mériter, se montre bien peu informé de ce pays, & bien peu versé en Théologie. *Faut-il donc les comparer, à des esclaves, dit-il d'un air insultant, qui n'obéissent que par force? A quoi songoit Saint Basile?* Les Saints du Paradis y aiment Dieu sans doute volontairement, ils ne l'aiment point par force & malgré eux, car cet amour n'est pas contraire, il est même très conforme à leur volonté; mais ils l'aiment par une nécessité heureuse qu'ils ont choisi eux  
 même.



même en l'aimant librement sur la terre, & qui en est la récompense; ils ne l'aiment point par choix, il ne méritent point, leur état est un terme où tout est immuable. Voilà ce que disent les Théologiens. Falloit-il leur faire dire ce qu'il ne disent point, & confondre des états, & des objets si différens? A quoi songeoit Bayle? Bayle *Dict. art. Marcionites Rem. F.*

Inférer que le raison de laisser lieu à l'homme de mériter en le créant libre ne contente pas en conscience ceux-là mêmes qui l'apportent, quelque semblant qu'il fassent d'en être contents, parce qu'elle ne contente pas lui même, c'est avancer une assertion sans preuves, & supposer dans les autres ce même esprit ténébreux tourné à la chicane & à l'impie, qui est la seule raison pour laquelle il ne se contente point des réponses dont tout homme raisonnable & de bon sens se trouve satisfait.

Avancer avec la même auteur qu'un monde où l'homme fût forcé à mériter, où il fût déterminé au bien moral comme il l'est au bien physique, seroit meilleur qu'un monde qui renferme la possibilité du mal moral, quelle absurdité. Cette absurdité a été répétée par les auteurs de la *Contagion sacrée*

& du *système de la nature* &c. qui l'ont apparemment copié dans le *Sophiste de Rotterdam*. L'homme *forcé à mériter, déterminé au bien moral, comme il l'est au bien physique*, c'est-à-dire libre & non libre: a-t-on jamais entendu de contradiction plus formelle dans les termes? Aussi soutenir qu'un tel monde où l'homme ne seroit pas libre, & par conséquent où il n'y auroit ni bien moral, ni vertu, & où toutes les créatures en seroient aussi incapables que les cailloux, la plante, ou la brute dépourvue de raison, est le seul digne de la sagesse & de la bonté du créateur, c'est prétendre que Dieu n'a pû créer que des brutes, des plantes, & des cailloux. C'est sur cela que porte la réponse de *Saint Basile*, dont on a parlé ci-dessus. Prétendre que le plan d'un monde qui en laissant à l'homme la liberté laisse lieu au mérite & à la vertu est moins conforme à la sagesse, & à la bonté de Dieu, *qu'est-ce dire autre chose*, dit ce *Pere*, *si ce n'est qu'une nature qui n'est pas douée de raison, est plus excellente qu'une nature raisonnable, & que les êtres qui n'ont ni mouvement ni intelligence valent mieux que ceux qui confèrent, qui jugent, qui*  
choi-

choisissent ? Rien assurément n'est plus profond, plus judicieux que ce raisonnement : cela vaut bien mieux que tout ce fatras d'objections, dont Bayle a rempli tant d'articles de son Dictionnaire. S'il avoit voulu réfléchir sur cette profondeur de lumieres de Saint Basile dans la doctrine de cette Homélie, il n'auroit pas dénaturé une de ses pensées pour la critiquer sans respect, & sans justesse. Basil. Homil. *Quod Deus non sit auctor peccati.* Bayle *Dict. art. Pauliciens.* Systh. de la nat. part. 2. c. 3 Contag. sacr. c. 2.

(3) Cette équivoque est souvent commise par Bayle afin d'éblouir & de surprendre le lecteur. *Un principe, dit-il, infiniment bon & saint doit créer l'homme non seulement sans aucun mal actuel, mais aussi sans aucune inclination au mal.* On l'accorde; mais la liberté n'est pas un mal, elle est un bien; le pouvoir de faire le mal n'est pas une inclination au mal, & en être susceptible n'est pas y être déterminé. Ce n'est cependant que sur cette équivoque qu'on avance que la liberté est un mauvais présent, & qu'on la compare à la robe empoisonnée que Déjanéire donna à Hercule. Si tout ce

dont

dont on abuse est un mouvois présent; Dieu auroit donc aussi mal fait de donner aux hommes des yeux, & des mains &c. parcequ'il y en a qui jettent de regards lascifs, qui tuent, qui volent &c. Répétons de nouveau; l'abus que l'on fait d'un don est mouvois; mais le don n'en devient pas mouvois: l'abus qu'on en fait ne change rien à sa nature; Il demeure toujours un bien. Bayle *Dist. art. Panliciens. Rem. D.*

(4) Cette réponse a déjà été donnée par Origene; en refutant la quelle Bayle montre la même justesse qu'au sujet de celle de Saint Basile dont on a parlé ci-dessus. Il envoye Origene aussi en Paradis, où il lui montre les Bienheureux fixés irrévocablement au bien, sans être immuables, infinis, comme Dieu. Mouvois raisonneur, & Théologien encore pire. Bayle n'entend pas, ou feint de ne pas entendre la réponse d'Origene. - Les Bienheureux ne sont fixés irrevocablement au bien que par un décret libre de Dieu, & leur bonheur invariable n'annonce point en eux une impeccabilité absolue & essentielle: il suppose au contraire le choix libre qu'ils ont fait de la vertu, & par con-

Équent leur ancienne *péccabilité*. C'est précisément pour ne pas avoir péché, lorsqu'ils auroient pû le faire, qu'ils sont placés dans un état, où le péché leur est désormais réellement impossible: mais encore une fois, il ne l'est que dépendamment de la volonté de Dieu. L'impeccabilité qu'auroient tous les hommes sur la terre, d'après le dogme de Marcion, n'étant point une récompense, ni ne dépendant point de la libre volonté du créateur, ce seroit une *impéccabilité* attachée à leur essence, ils ne la devroient à Dieu qu'entant qu'il leur a donné l'existence, & par conséquent ce seroit, comme nous l'avons remarqué, une participation exacte de l'infinité, de l'immutabilité, de la sainteté de Dieu même. Voilà ce qui répugne & implique contradiction: ainsi où est le parallèle avec les Saints du Paradis? Après une bévue si grossière, qui confond deux choses si disparates, il sied bien à Bayle de dire que le Marcionite qui n'a rien à repliquer à cette réponse d'Origene *s'est payé de la plus mauvaise réponse*. Bayle *Dict. art. Marcionites. Rem. 6.*

( 5 ) Bayle *Diction. art. Pauliciens.*

( 6 ) Bayle *Dist. art. Marcionites. Paticiens.*

Le sophisme perpétuel, que fait Bayle sur cette matiere, est de ne considérer la bonté que sous une idée abstraite. Il ne veut considérer qu'une bonté toute pure, & pour nous servir de ses expressions *in supremo gradu; ut octo*, c'est-à-dire dans le plus haut degré d'abstraction, & de cette bonté, qu'il appelle lui même une bonté idéale, il en déduit ses conséquences. Or une bonté abstraite, idéale, n'existe nulle part, & comme elle ne sauroit faire aucun mal, ainsi ne pourroit faire aucun bien. Toute bonté réelle existe dans un sujet, ou fini comme l'homme, ou infini comme Dieu; ainsi il doit y avoir nécessairement de l'accord, des dépendances, des relations entre elles & les autres devoirs, les autres vertus, ou les autres perfections qui se trouvent dans le sujet dans le quel elle existe. A force d'abstraction & de la separer des autres perfections & des autres devoirs on n'en fait plus qu'une véritable & aveugle imbécillité: un homme qui ne seroit que bon

seroit un stupide & un sot. A plus forte raison elle doit donc s'allier en Dieu avec ses autres attributs de juste, de sage, de tout-puissant, & aux rapports divers qu'il a à ses créatures de Souverain, de maître, de cause universelle &c. Ainsi au mot de *bonté* que l'on substitue le mot *Dieu*, ou *la bonté de Dieu*, & l'équivoque paroitra à découvert. Qui dit *la bonté* n'annonce qu'une bonté abstraite & idéale, qui dit *Dieu*, ou *la bonté de Dieu* annonce un être bon, tout puissant, juste, sage &c. ou la bonté de cet être. Or si dire que c'est de la *bonté* de faire tout le bien possible éblouit d'abord la raison, & surprend notre jugement; dire qu'un être bon, mais au même tems tout-puissant, juste, sage &c. doit le faire, c'est avancer une chose dont l'absurdité saute aux yeux.

V. Bayle *Dict. art. Origene.*

Si nous nous sommes servi en parlant de la bonté de Dieu d'une expression impropre en disant qu'elle existe en lui comme dans un sujet, ce n'a été que par amour de brieveté, & pour épargner un plus long circuit. Elle n'existe pas en Dieu comme dans un sujet : elle est identifiée avec lui, & avec ses au-

tres perfections, elle est Dieu même. Non seulement notre remarque ne perd par là rien de sa force ; mais elle n'en dévient que plus juste & plus évidente.

Mais Bayle convient enfin lui même que le meilleur moyen d'expliquer le mal moral est de recourir au libre arbitre. *C'est le seul parti qu'on puisse prendre, il faut passer par là nécessairement.* Ajouter qu'après cela on se trouve au milieu d'un carrefour, dont lui disoit un docte Abbé de ses amis, *j'ai quatre chemins autour de moi, celui des Calvinistes celui des Jansenistes, celui des Thomistes, & celui des Molinistes. La première route est contraire au Concile de Trente, la seconde aux constitutions des Papes, la troisième à la raison, la quatrième à Saint Paul. &c.* c'est se jeter dans une controverse tout-à-fait étrangère à la question, pour fermer de nouveaux doutes, & confondre le lecteur par une disparate qui n'annonce qu'un manque de justesse, & où l'on n'apperçoit que le projet de railler, & que l'impiété. Ainsi nous le laisserons au milieu de son carrefour avec son Abbé qui n'étoit certainement pas des plus doctes. Bayle *Dict. art. Pauliciens.*



(7) Parmi les biens que la sagesse de Dieu a sçu tirer du péché du premier homme, les Chrétiens regardent avec raison comme le plus grand la manifestation de sa grandeur & de sa sainteté infinie dans la maniere dont il a exigé qu'il fût réparé, & les avantages que cette reparation a procuré aux hommes qui veulent en participer aux fruits; mais ce n'est pas encore ici le lieu d'en parler.

(8) Bayle *Dict. art. Pauliciens.*

V. Chapitre XV. *Optimisme.*

(9) Si on trouve les mêmes doutes dans le Roi Prophete; ou il ne fait que proposer sous son nom ceux des autres, ou ce ne sont que de ces doutes involontaires qui viennent quelques fois même aux plus grands saints, qui ne sont pas toujours exempts de toutes les faiblesses de l'humanité; mais que d'ailleurs il rebute par la considération des desseins imperscrutables de la Providence, & de la fin funeste des méchans. On trouve la même chose dans Gerémie. Ce n'est sans doute que par amour propre que le Prophete Jonas trouvoit mauvais que Dieu n'eût pas détruit la ville de Ninive, pour ne pas passer pour

avoir annoncé une ruine , qui n'arrivoit point. C'est par un aigreur de caractère, & par un zèle peu éclairé que les Apôtres n'étant pas encore investis de la vertu d'en haut, auroit voulu que Jesus Christ fit descendre à l'instant le feu du ciel sur les Samaritains, qui lui avoient refusé l'entrée dans leur ville. *Pf. 72. Hierem. c. 12. Jon. c. 4. Luc. c. 9. v. 54.*

(10) Aussi parce que Dieu prévoit que ces méchans ne profiteront pas du tems, & des graces qu'il leur accorde, il ne laisse pas pour cela de leur faire un bénéfice véritable, & l'abus qu'ils en feront librement ne change point sa nature. S'il leur devient un bénéfice inutile par leur faute; il ne l'est pas à Dieu, pour manifester sa misericorde: ainsi il y a toujours une fin digne de lui.

Le parallèle de la justice humaine qui doit punir d'abord le crime, s'il se peut, avec la Divine, est fautif et impertinent. Qu'on se rappelle ici de nouveau ce que nous avons dit des devoirs & des conséquences diverses, qui naissent du même principe appliqué à des êtres divers. Le justice humaine

ne punit que l'acte externe, qui est préjudiciable à la société, et ce qui se passe dans le coeur n'est pas de son ressort; ainsi elle ne doit avoir aucun égard au repentir: la justice humaine n'est pas sûre, comme la Divine, qu'en différant le châtement le criminel ne lui échappera point, & par conséquent elle s'exposeroit à laisser le crime impuni: on ne sauroit supposer nulle fin à la justice humaine de le différer; même ce seroit une cruauté que de laisser pourrir des années un criminel dans un cachot, en le surchargeant d'une peine de plus, d'ailleurs inutile à le sauver de l'arrêt porté par les loix. Aussi arrive-t-il quelque fois que le bien public exige qu'on diffère le supplice d'un coupable? La justice humaine dans ce cas peut le différer, le pardonner même, s'il le faut. *Excellent arte non debet mori.*

(12.) Ce n'est pas à dire pour cela que Dieu laisse prospérer les méchans afin qu'en multipliant leurs crimes ils lui procurent le plaisir de les punir par un plus grand châtement. Cette idée revolte la raison, & comparer, comme fait Bayle, la conduite de Dieu à celle d'un Prince, qui donneroit à un de ses sujets un gouverne-

ment, où il prévoit qu' il se rendra coupable de haute trahison, pour pouvoir le punir du dernier supplice, ou à cet Eutrapius dont il est parlé dans Horace, qui donnoit à ceux à qui il vouloit nuire des habits magnifiques, qui leur inspirant de l' orgueil, & fomentant en eux l' oisiveté & l' amour du plaisir & de la débauche, le réduisoient enfin à être gladiateurs, ou valets de jardinier, est un vrai blasphème. Si un méchant heureux en abusant de sa prospérité multiplie ses crimes, & s' attire un plus grand châtiment, c' est sa faute, & non le motif, le but de la Providence.

On ne dit point que le but du Seigneur soit la multiplication des crimes du coupable, & l' augmentation du châtiment; on dit que si le Seigneur laisse prospérer sur la terre certains impies, cette prospérité n' altère point sa sagesse, qu'en la permettant il ne s' ôte pas le moyen de montrer sa justice, qu' il trouve même une occasion de la faire briller avec plus d' éclat. Il ne faut pas déguiser les dogmes de la religion pour les blasphémer. Bayle *Diction. art. Origene. Horat. l. 1. epist. 18.*

C' est ici que se montre la délicatesse de Bayle, qui se scandalise de cette expression

pression de Glaudien au sujet de la prospérité des méchans.

. . . *Toluntur in altum.*

*ut lapsu graviore ruant* . . . . .

Cet *ut* lui fait horreur. On ne sauroit, dit-il, en soutenir l'idée sans frissonner : vous donnez à l'être infiniment parfait, & par conséquent d'une bonté infinie, un motif, & une cause finale, qui bien loin de contenir quelque vestige de bonté, marque le caractère le plus tyrannique, & le plus malin qu'on puisse concevoir. Aussi se met-il à prêcher Claudien, & à le refuter en lui disant, faites taire la raison, obligez-la d'acquiescer à l'autorité.

Dieu l'a dit, Dieu l'a permis, cela est donc vrai, juste, sagement fait, sagement permis.

Qu'il est plaisant d'entendre un Philosophe si conséquent citer à un auteur Payen l'autorité de la Révélation ! La méprise est forte. Si un Théologien Catholique avoit aussi mal raisonné, quels reproches ne lui auroit pas fait le Critique inexorable de Rotterdam ?

Que la conscience timide & délicate de Bayle se rassure : cet *ut* ne désigne pas le motif ; il ne marque que l'événement. Il n'indique pas la fin que Dieu se propose dans la prospérité des méchans, mais ce qu'il en suit, & ce qui arrive par leur

faute. Au pis aller la Poète auroit mal raisonné, & la Religion n'est pas responsable des expressions peu exactes, & des opinions absurdes des Payens.

Mais Claudien n'est que le masque; Bayle sous ce personnage attaque un texte du Prophète, & d'autres passages de l'Écriture, où il est dit que Dieu leur dresse un piège (aux méchants) en les rendant si heureux, qu'il les abaisse en les élevant, qu'il a fait le méchant pour se gloire dans le jour de la calamité, expressions qui ne marquent point l'objet positif des voies de la Providence, & ne se rapportent qu'à l'événement. C'est là la vraie clef de sa méprise volontaire. Bayle n'ignoroit pas le vrai sens de ces passages, ainsi que de celui de l'Exode sur la dureté de Pharaon, de I. C. sur l'aveuglement des Juifs, de S. Pierre sur la punition de Judas, e. c. aussi clairement expliqués dans un sens vrai, plein d'équité, & conforme à tous les principes de la Religion; mais il avoit envie de blasphémer. Bayle *dict. art. Rufin. Ps. 72. Prov. c. 16. v. 4.*

(12.) Il s'en suit de là que quoique la conduite de la Providence contienne

notre égard des obscurités impénétrables, entant que nous ne saurions connoître tous ses desseins, ni déterminer les fins qu'elle se propose, n'est pas pour cela un mystere, puisqu'elle porte sur un principe infallible & évident à la raison, qui est la sagesse infinie de Dieu. C'est ainsi que les conclusions géométriques ne laissent pas d'être certaines puisqu'elles émanent nécessairement d'un principe évident, quoiqu'elles ne soient point évidentes par elles mêmes. Ainsi Bayle a tort de mettre la Providence de niveau avec les mysteres de la Trinité, de l'Incarnation &c. qui ne portent sur aucun principe évident à la raison, pour en déduire qu'on n'en doit jamais disputer avec certains gens, qu'on ne doit la prouver, ni refuter les objections que l'un fait contre elle, que par la Révélation. Mais Bayle en disant cela se faiscit fort de combattre après la Révélation & de la renverser par la raison, & sous le dehors, trompeur d'une soumission affectée il se moque de la Religion, en faisant semblant de la respecter.

(13) Diog. ap. Cic. l. 3. de nat Deo.

*Saepe mihi dubiam traxit sententia mentem  
Curarent superi terras, an nullus inesset  
Rector, & incerto fluerent mortalia casu,  
&c.*

*Abstulit hunc tandem Rufini poena tumultum,*

*Absolvitque Deos. Jam non ad culmina rerum*

*Injustos crevisse queror: tolluntur in altum,*

*Ut lapsu graviore ruant &c.*

Claud in Rufin. l. 1.

Sans nous arrêter à l'indécence qui se trouve dans les expressions d'arrêt d'absolution prononcé en faveur de la Providence, & de la Providence prise à partie, & citée en justice, que Malherbe, critiqué en cela par Balzac, a emprunté de ce Poëte Payen au sujet de la mort du Maréchal d'Ancre, nous disons seulement que même si Harpale, Rufin, & le Maréchal n'eussent pas été punis de cette vie, on n'auroit aucun droit d'accuser la Providence, n'y ayant rien qui l'oblige à châtier les méchants dans cette vie, & pouvant y avoir des

rai-



raisons de permettre qu'ils meurent impunis & heureux, très dignes de la sagesse de Dieu.

Remarquez que si le châtement de Rufin disculpe la Providence aux yeux de Claudien, celui de Cinna, & de Varrus ne la disculpe pas de même à ceux de Cicéron. Tant il est vrai que l'homme curieux & téméraire qui voudroit pénétrer tous ses desseins, & en juger selon ses foibles lumières trouvera toujours de quoi ~~se~~ accuser. Qu'importe, dit-il dans le livre 3. de la nature des Dieux, que ces deux scélérats aient enfin reçu la récompense de leurs forfaits ? Est-ce que leur châtement a empêché qu'ils n'eussent tué tant d'honnêtes gens, & causé tant de maux à la république ? C'eût été bien mieux d'empêcher ces maux, que de leur en faire enfin porter la peine. Mais Cicéron raisonnoit fort mal. Il en est de ces maux causés par les méchans tout comme des inondations, des pestes, des incendies, des tremblemens de terre, & de tous les autres maux physiques, que nous avons vû que Dieu peut permettre sans déroger à sa sagesse & à sa bonté : ainsi on n'a qu'à y appliquer la même réponse. Lors qu'on

nom-

nomme certains scélérats illustres, & ces monstres de Souverains, que Dieu a donné quelque fois aux peuples dans sa colère, des pestes, des fléaux du genre humain, ce n'est pas là seulement une expression poétique, mais c'est vray à la lettre, & à parler Philosophiquement.

( 14 ) De ce que la Providence n'exige point que les méchans soient toujours punis dans cette vie, & qu'il ne puisse y avoir des justes malheureux, il s'ensuit qu'on ne sauroit rien conclure au préjudice, ou à l'avantage de quelqu'un, précisément de ce qu'il est heureux, ou malheureux. Il est prospéré, donc il est juste; il est puni, donc il est coupable: voilà ce qui est mal raisonner. C'est le raisonnement que faisoient les amis de Job, dont Dieu même a voulu confondre l'ignorance & la témérité. Ajoutez que dire, il est puni, donc il est coupable, est une pétition de principe la plus manifeste. Tout malheur n'est pas une punition: on ne peut donc le regarder comme une punition, qu'en supposant le crime qu'on veut prouver. Il faut sur cela se bien garder des jugemens téméraires, en voulant pénétrer les desseins impercrutables de la Providence.

Le malheur en général ne sauroit être une preuve du crime, ni la prospérité ne sauroit être une preuve de vertu & d'innocence. Cela d'autant plus dans la Religion Chrétienne qui nous apprend à regarder les malheurs comme une épreuve, un exercice de la vertu, une occasion de mérite, un moyen par le quel Dieu veut nous détacher du monde, une faveur qu'il accorde à ses élus.

Mais comme la Providence chatie véritablement quelquefois le crime dans cette vie pour les raisons dont on a parlé ci dessus, cela n'empêche point que lors que le crime de quelqu'un est constaté, on ne soit très fondé à regarder les malheurs qui lui arrivent comme un vrai châtiment; sur tout quand les circonstances qui l'accompagnent nous font entrevoir un arrangement, une combinaison qui marque une intelligence & une force supérieure, qui les a amené par des voyes impreuées, qui les fait sortir de la classe des événemens ordinaires, en se jouant de tous les conseils de la prudence humaine, & de toutes les dispositions les mieux concertées. Sans une Révélation expresse ce n'est là qu'une probabilité; mais dans presque toutes

les

les actions de la vie se règle. t - on sur autre chose que sur des probabilités? En attribuant de certains désastres & malheurs publics à quelque grand abus, qui régné dans une ville ou dans une nation, c'est don agir très prudemment que d'en procurer la reforme & de travailler à à l'extirper. Le fanatisme n'est qu'à vouloir attribuer avec certitude un tel désastre à telle cause, comme si l'on en eût reçu une Révélation expresse, & que l'on eût assisté au conseils du tres-haut en quoi manque souvent un zèle peu éclairé, & qui doit être réprimé, sur tout s'il attaque non le vice public; mais celui des particuliers, ou du Gouvernement.

Ne pas reconnoître dans ces circonstances la main de Dieu, & un châtiement de la Providence, parce que dans ces malheurs publics les justes se trouvent enveloppés aussi bien que les coupables, c'est mal raisonner. Si tous ne sont pas coupables du même crime, ils le sont peut-être d'un autre, qui ne donne pas moins à Dieu le motif, & le droit de les punir, ou s'ils ne sont coupables d'aucun, ce qui est difficile en parlant des adultes, leur malheur parti-

cu-

culier étant une suite du malheur commun, on en doit raisonner comme de tous les autres maux physiques, qui sont une suite du plan général. Comme Dieu ne doit pas faire des prodiges pour châtier les méchans; mais il se sert pour cela des causes naturelles, que sa sagesse a arrangé de maniere que dans tel tems elles dûssent produire tel effet, pour servir à sa vengeance; ainsi il ne doit point faire des prodiges pour sauver les innocens.

Si l'impiété de Diagore, lorsque le vaisseau au bord du quel il se trouvoit éssuya une rude tempête, eût été constaté, & que vû les circonstances on eût été fondé à attribuer cette tempête à un châtiment de son crime, il se seroit tiré bien mal d'affaire en montrant d'autres vaisseaux battus par la même tempête, & en demandant s'il étoit donc aussi lui même sur ces vaisseaux. Cette réponse de Diagore, que Bayle admire jusqu'au point de conclure qu'elle doit apprendre aux fidèles, & aux Orthodoxes qu'il ne faut point alléguer à toute sorte d'incrédulés les raisons qu'on emprunte du vrain ordinaire de la Providence, est une pen-

pensée très fautive. En laissant à part que ceux qui étoient à bord des ces autres vaisseaux pouvoient être coupables d'autres crimes, on auroit pû lui répondre: Diagore ne se trouve point sur tous ces vaisseaux; mais tous ces vaisseaux se trouvent malheureusement sur la même mer, où se trouve Diagore. Bayle *Dict. art. Diagore.*



  
CHAPITRE XX.*Incompréhensibilité de Dieu.*  


L'être existant de lui même est infini; il y a donc une disproportion infinie entre lui & tout entendement fini, & par conséquent on ne sauroit jamais comprendre toute sa nature, ou son essence. (1)

Cet attribut ou cette propriété de l'être infini est aux croyans une raison de l'adorer avec plus d'humilité, & avec plus de respect; mais nos Philosophos en tirent une conséquence tout-à-fait opposée, c'est-à-dire, qu'on n'en sauroit prouver l'existence, que les hommes ne devroient en parler, ni s'en occuper, sur quoi ils s'en rapportent à la sentence de Socrate, attribuée par

d'autres à Ariston, *quod supra nos, nihil ad nos.* (2)

*Comment s'assurer, dit l'auteur du système de la nature, de l'existence d'un être qu'on ne pourra jamais connoître? . . . Que conclure de tout cela, si non qu'il n'existe pas . . . s'il faut être un esprit infini pour le comprendre, les Théologiens peuvent-ils se vanter de le connoître eux mêmes? A quoi bon en parlent-ils à d'autres? . . . l'incompréhensibilité de Dieu devoit convaincre les hommes qu'ils ne devoient point s'en occuper.* (3)

D'abord être *incompréhensible* ce n'est pas la même chose que *contradictoire*. C'est sur cette équivoque que l'Auteur dit que Clarke, au lieu de dire que l'essence de Dieu, ou de l'être existant de lui même, est incompréhensible, eût parlé plus exactement, s'il eût dit qu'elle est impossible. Les couleurs sont incompréhensibles à un aveuglé: sont-elles pour cela impossibles

&



& contradictoires? Aussi avoit-il peut-être oublié que la matiere selon lui existe d'elle même: l'essence de la matiere est donc impossible. (4)

Etre incompréhensible ce n'est pas la même chose qu'être inconnu. Ne connoitre quelque chose qu'à certains égards, & dans un certain degré, n'en avoir pas une idée adéquate, ce n'est pas n'en avoir aucune idée, ne la connoitre point du tout; entre ne pas connoitre tout, & ne rien connoître, il y a une grande diversité. Or lorsqu'on dit que Dieu est incompréhensible, on n'entend rien autre chose, si ce n'est qu'on ne sauroit connoitre toute l'étendue de son être; on n'entend pas qu'on n'en sauroit connoitre absolument rien. Même sans avoir une idée adéquate d'une chose, on peut en avoir une idée claire & juste. Saunderfon n'avoit certainement pas une idée adéquate des couleurs, & il en avoit cependant une idée claire, puisqu'il en

parloit très-pertinemment, & en tiroit les conséquences les plus justes. Aussi comment l'Auteur peut-il nommer inconnu un être, dont la croyance est de son propre aveu un effet nécessaire & inévitable de l'impression que font sur nous les Phenomènes de la nature, qui a été, & qui sera toujours la croyance de tous les hommes? (5)

Tous les hommes savent que Dieu est l'être existant de lui même, essentiel, indépendant, éternel, tout-puissant, source & auteur de tout ce qui existe, & de tout ce qui peut exister, juste, sage, saint, e. c. Sans approfondir la hauteur impénétrable de ces objets, toujours il est vrai que connoître Dieu sous cette idée, c'est le connoître clairement : c'est pouvoir assurer infailliblement qu'il existe, & se former une idée de ses perfections, non pas compréhensive, mais suffisante pour connoître, & pour méditer sa grandeur, pour lui rendre nos hommages.

Si

Si parce que nous ne connoissons pas toute la nature, & l'essence de Dieu, nous ne devons point nous en occuper, nous devrions donc aussi ignorer la matiere, dont l'essence & la nature, de l'aveu même de nos Philosophes, aussi bien que l'essence de tous les êtres, nous est inconnue. Les Physiciens qui s'en occupent sans cesse feront donc les gens les plus déraisonnables du monde : ils se donnent une peine inutile. S'ils disoient que l'existence & les propriétés de la matiere nous sont prouvées par les sens, nous répondrons que l'existence & les attributs de Dieu nous sont prouvés par la raison. Si l'étude de la nature ou de la matiere est utile pour pourvoir à notre bien-être physique, & à notre conservation; celle de la divinité est utile, nécessaire même, pour connoître, & pour remplir nos devoirs, & pour atteindre notre vrai bonheur, & notre destination.

Ainsi si l'on veut imposer silence aux Théologiens, parce qu'ils ne savent pas plus de la nature de Dieu, que le moindre artisan; il faut l'imposer de même aux Physiciens, & aux Philosophes. Les Newton, les Descartes, les Leibnitz, les Keil, les Muschenbroech ne connoissent pas plus la nature ou l'essence de la matiere que le moindre artisan. Qu'ils s'en aillent donc avec toutes leurs expériences, leurs observations, leurs calculs, & qu'ils ne nous rebattent plus les oreilles de gravité, d'attraction, d'élasticité, de quarrés des distances, de loix du mouvement, e. c. Aussi pourquoi les Athées nous raisonnent-ils sans cesse de matiere?

Mais comme les Physiciens attentifs, qui s'occupent de l'étude de la nature, quoiqu'ils n'en connoissent pas mieux le fond, y découvrent plus de propriétés, de rapports, en connoissent mieux les manieres d'agir, & en déter-

mi-

minent plus sûrement les effets, qu'un paysan grossier, faute d'observation & de capacité ; ainsi les Théologiens, quoique ils ne connoissent pas plus l'essence de Dieu que le moindre artisan, y connoissent plus d'objets, & les connoissent avec plus de précision & de noblesse : s'ils n'en connoissent pas plus que l'artisan ; cela n'est vrai que pour le fond de sa nature, mais non pour le développement des verités, & de ses perfections. Dieu se manifeste & se peint dans ses œuvres : plus on les médite, plus on découvrira donc en lui de perfections, quoiqu'on ne parvienne jamais à pénétrer tout le fond de son être, & l'on trouve à la fin une borne insurmontable, à laquelle le plus grand Théologien n'est pas moins contraint à s'arrêter que l'homme le plus idiot. Niera-t-on dans la science de Dieu ce progrès de carrière inépuisable, qui se trouve même dans les sciences humaines ? (6)

S'il est donc utile que les Physi-  
ciens fassent part aux autres de leurs  
lumières, & suppléent à leur défaut d'é-  
tude, & d'observation, faute de loisir  
ou de capacité ; il est utile de même  
que les Théologiens, parlant de Dieu,  
tâchent de réveiller & de développer  
l'idée que tous les hommes ont natu-  
rellement de la Divinité, mais qui se  
trouve souvent assoupie dans les uns,  
faute de ne pas s'en occuper, moins  
développée dans les autres, faute de  
méditation ou de capacité & sur tout de  
s'opposer aux Philosophes de l'erreur,  
qui font tous leurs efforts pour l'étein-  
dre, ou pour la défigurer. C'est là le  
vrai but des Théologiens, & non pas  
celui que leur suppose l'Auteur du Sy-  
sthème de la nature, de *montrer leur  
savoir, & de nous soumettre à leurs  
vues.* Le but de montrer leur savoir  
paroît bien plus tôt avoir été celui des  
Philosophes Payens, qui raisonnoient à  
partir de vue sur la Divinité, sans ja-  
mais

mais se fixer à rien, & toujours féconds en sophismes pour détruire & pour semer des doutes manquoient toujours de raisons pour établir la vérité. Plût à Dieu que ce ne fût pas là le portrait de plusieurs de nos Philosophes, sur tout de celui de Rotterdam!

Pour ce qui est de l'autre but attribué aux Théologiens, c'est-à-dire de nous *soumettre à leurs vues*, si au lieu du terme de nous *soumettre à leurs vues* employé avec affectation pour les rendre odieux, on se fût servi de celui de nous *faire entrer dans leurs vues*, on n'auroit dit rien que de vrai. D'abord que leurs vues sont raisonnables & utiles, il leur est honorable de tâcher d'y faire entrer tous les autres. Que si l'on veut absolument se servir du mot de *soumettre*; au lieu de dire de nous *soumettre à leurs vues*, que l'on dire aux *vues de Dieu*, & ce ne sera là de leur part qu'un devoir.

Cela d'autant plus, que les Théologiens, en parlant de Dieu, n'en parlent que d'après la révélation. Mais cela n'empêche point que les Philosophes n'en puissent en parler d'après les seules lumières naturelles, ne s'agissant point ici de mystères. Bayle vaudroit que sur cette matière on s'en tint uniquement à la révélation, & que l'on ne crût que Dieu existe, qu'il est bon, juste, sage, véritable dans ses paroles &c. que parce qu'il l'a dit; sans doute pour se moquer ensuite de celui qui en apporteroit cette belle raison. Comment un homme d'un esprit si subtil que Bayle n'auroit-il pas vû le ridicule qu'il y auroit à prouver l'existence, ou la véracité de quelqu'un par son propre témoignage? Les Philosophes doivent donc prouver l'existence, & les attributs de Dieu par des raisons naturelles, ni les Théologiens ne pourroient s'appuyer sur la révélation, s'ils ne supposoient d'avance son existence, sa sagesse



gesse, sa véracité e. c. déjà prouvées à la raison.

C'est à ce sujet que se montre la délicatesse de conscience de nos Philosophes: ils ne veulent point qu'on parle de Dieu par scrupule. Nous ne faurions, disent-ils d'après un de leurs Coryphées, en parler qu'à tastons; il vaut mieux n'en rien dire que de se mettre au risque d'en parler mal. D'ailleurs Dieu n'a-t-il pas voulu se cacher lui-même, & se dérober à nos regards téméraires? C'est donc l'offenser que d'oser porter une main peu respectueuse sur le voile qui le couvre. Qu'un tel scrupule est édifiant! Entendit-on jamais de plus grands blasphêmes sous le langage de la piété la plus exemplaire? (7)

Les vrais Philosophes parlent de Dieu sur des principes les mieux démontrés, & évidens à la raison. La lumière qu'ils ont ne chasse pas à la vérité toutes les ombres; mais elle est

est suffisante pour éclairer leurs pas, & ils ne marchent pas à tâtons. Les Théologiens, qui en parlent d'après la révélation, marchent, il est vrai, sans y voir; mais ils marchent sur un terrain sûr, uni, toujours égal, ils marchent sans danger & sans crainte, ils ne marchent pas à tâtons. Le danger qu'il y a à parler de Dieu n'est que pour ces soi-disant Philosophes qui abandonnant le chemin, qui leur est marqué par la révélation, ou éteignant les lumières d'une saine raison, en diffèrent par présomption, & par curiosité. Ainsi c'est à eux à se taire, & plutôt à Dieu qu'ils se fussent toujours tûs : ils nous auroient épargné bien des horreurs.

Dieu veut sans doute se cacher à certains égards ; il ne veut pas nous manifester toute la profondeur de son essence infinie. Aussi nous ne pourrions en porter la connoissance, sans succomber à son trop de lumière. Dieu veut

NOUS

nous cacher le fond des mysteres, & des vérités qu'il renferme dans sa nature, les voyes, les desseins, les vues de sa sagesse & de sa providence ; mais ce n'est pas de même de son existence, & de ses attributs. Même il ne nous a créé qu'à fin de le connoître, & de l'honorer. Il s'est gravé lui-même pour cela dans notre esprit, & y a empreint son idée avec des traits ineffaçables, il se peint à nos yeux, & à notre raison dans toute la nature ; le ciel, les astres e.c. sont autant de voix qui nous annoncent sa gloire, sa puissance, sa sagesse. Chercher à le connoître nous mêmes, & à le faire connoître aux autres, c'est donc suivre ses desseins, se conformer à ses volontés, remplir notre fin & notre devoir. Ce qu'on ne doit pas chercher à connoître & à approfondir, ce sont les mysteres, les vues, les desseins, qu'il veut nous cacher, qu'il nous défend même d'examiner

miner trop curieusement, & d'en juger avec témérité. Or c'est là précisément ce dont nos Philosophes parlent sans cesse, pendant qu'ils veulent nous imposer silence sur ce qu'il est pour nous un devoir de connoître, & dont il est utile, convenient, nécessaire même de parler.



## NOTES.

(1) Clarke *Exist. de Dieu c. 5.*

Cette absurdité de dire qu'on peut comprendre entièrement ce que c'est que Dieu a été avancée par Eunomius, & par Aetius deux Herétiques du quatrième siècle, qui se vantoient même de le comprendre aussi exactement qu'il pouvoit se comprendre lui même. Que les choses sont changées avec les temps! Nos Philosophes d'à présent prétendent qu'on ne le connoit point du tout. La raison sur la quelle se fondoient ces Herétiques sera apportée dans la note 6. Epiphan. *Hæres. X.* Theodoret. l. I. *Hæret. fabul.*

(2) Bayle *Dictioni art. Ariston.*

(3) *Systh- de la nat. part. a. c. 4.*

L'auteur va encore plus loin, & de ce que l'homme ne fera jamais qu'un être fini il en conclut qu'il ne pourra pas mieux concevoir son Dieu infini dans le monde futur, que dans celui qu'il habite aujourd'hui, comme si la disproportion qui est entre notre esprit, c'est - à - dire entre notre manière

niere de concevoir, & de raisonner, & la nature de l'être suprême ne pouvoit diminuer, & même diminuer à l'infini. La connoissance adéquate de Dieu, dit très bien l'auteur des Observations e. c., & celle qu'en a, & en aura successivement dans l'autre monde un être fini, est un courbe séparée de son asymptote par un espace, qui diminue toujours, & qui ne s'anéantit jamais. *Systh. de la nat. l. cit. Castillon Observat. sur le livre intitulé e. c. c. 10.*

(4) Si l'auteur disoit, que ce n'est pas l'essence d'un être quelconque existant de lui même qui est impossible; mais d'un être existant de lui même & immatériel on lui répondroit qu'étant d'ailleurs prouvé que l'être existant de lui même ne sauroit être matériel, ce subterfuge ne lui sert à rien. Aussi l'auteur ne peut point s'en servir, puisqu'il convient que même l'essence de la matiere nous est incompréhensible, est cela par la raison que nous ne connoissons l'essence d'aucun être. L'essence de l'être existant de lui même est donc également incompréhensible, soit que vous fassiez cet être matériel, soit que

que vous le fassiez immatériel. Ainsi on conclut toujours de ses principes que l'essence de la matiere est impossible.

Ce raisonnement, que nous faisons ici, & que nous avons fait en plusieurs autres endroits de notre livre, ne doit être regardé que comme un de ceux qu'on appelle argumens *ad hominem*; car au reste on n'accorde pas qu'il y ait une égalité parfaite entre les deux termes de la comparaison, Dieu, & la matiere. C'est ce que semble insinuer l'auteur du *Pyrrhonisme du sage* en plaidant pour les Athées lors même qu' il fait semblant de les condamner. Il est faux que Dieu nous soit également inconnu, que la matiere. On ne connoit la matiere que par l'impresion qu' elle fait sur nos sens, Dieu se fait sentir immédiatement sur notre esprit, dans notre esprit même nous avons une preuve la plus convaincante de son existence, & puisons l' idée de sa spiritualité, de son intelligence, de sa sagesse, de sa liberté. La matiere elle même nous porte à la connoissance de Dieu; mais la connoissance de Dieu; ne nous fait pas mieux connoitre la matiere. L' auteur du *système de la nature* avoue qu' en

Tom. II. M m asso-

affociant Dieu à la matiere, elle n'en sera pas plus aisée à comprendre, d'où il conclut qu'on ne le lui associe donc qu'en pure perte. On lui nie cette conséquence : ce n'est pas pour comprendre l'essence de la matiere qu'on admet l'existence de Dieu ; mais on est contraint de l'admettre pour rendre raison de l'existence, des propriétés connues de la matiere, du mouvement, e. c. quelle que soit son essence, qui nous est inconnue *Pyrrhon. du Sage § 96. Systh. de la nat. l. cit.*

Ajoutez que prétendre que l'idée de la matiere telle qu'elle est supposée par les Athées, & celle de Dieu sont d'une obscurité égale est un vrai blasphème. L'idée de la matiere telle qu'elle est supposée par les Athées, c'est-à-dire d'une matiere existente d'elle même, improductive, éternelle e. c., est une idée si ténébreuse si inconséquente, que les partisans mêmes de cette doctrine impie n'ont pu encore la fixer, ni la développer ; elle est un chaos sans principe, sans liaison, un amas d'absurdités, d'extravagances, & de contradictions. Mettre au même niveau l'idée que nous avons de Dieu, si frappante, si claire, si liée  
aux



aux principes les plus évidens, c' est le comble de l' impieté.

(5.) V. Tom. I. c. I. *not.* 7. 8.

C' est à cette impossibilité, où nous sommes de nous former une idée compréhensive de la nature & de l' essence Divine que doivent se rapporter les passages d' Arnobe, de Minutius Felix, de Laſtance, de saint Augustin, & d' autres Peres de l' Eglise, qui nous disent que Dieu est au dessus de toutes nos expressions, qu' il est bien plus aisé de dire ce qu' il n' est pas, que de dire ce qu' il est, que celui qui se flatte de le connoître ne le connoit point, qu' on ne sauroit mieux l' honorer que par un silence respectueux, e. c. Ainsi c' est en vain que nos Philosophes voudroient les détourner à leurs sentiments impies. D' ailleurs les Peres ne se servoient de ces expressions que pour nous faire mieux sentir la profondeur & l' infinité de l' être de Dieu, & pour en relever la grandeur : nos Philosophes s' en servent pour en nier l' existence, & pour le blasphémer. Les Peres en disant qu' on doit se taire sur la nature & sur l' essence de Dieu, ne disoient pas de même qu' on doit se taire sur son existence, sur ses at-

tributs que nous connoiffens, sur ses oeuvres dans les quelles il se manifeste: nos Philosophes prétendent qu'on n'en doit point parler du tout. En effet qui est ce qui en a plus parlé, & plus souvent que les Peres? Dans le même passage d'Arnobé, qui est objecté par Bayle, n'est-il pas expressement dit que Dieu est l'auteur de toutes choses. qu'il est infini, éternel, improduit, incorporel, immuable, immense e. c. Ce n'est pas là rien dire, ni n'en rien connoître. Aussi saint Augustin dans plusieurs endroits de ses oeuvres n'en donne-t-il pas la même définition que nous en avons donné dans les chapitres précédens? si cette définition n'embrasse pas tout l'être de Dieu, ni ne nous découvre pas le fond de son essence, du moins elle le distingue de tout ce qui n'est pas lui. Or dès qu'on le distingue de tout ce qui n'est pas lui, on le connoît: on ne sauroit le distinguer, si on ne le connoissoit - point

Arnob. l. I. Minut. del. in oct. Laët. Divin. Instit. August. serm. 109. de Temp, de Doctr. christ. e. c.

On doit expliquer de même ce qu'on raconte de Simonide, qui étant interrogé  
par

par Hieron Roi de Syracuse *ce que c'étoit que Dieu*, (Tertullien rapporte le même fait à Thales & à Cresus Roi de Lydie) prit un délai pour répondre, le terme venu un délai plus long encore, & ainsi de délai en délai, jusqu'à ce qu'il répondit enfin que plus il méditoit la chose, plus il la trouvoit obscure & difficile. Sur quoi Cicéron, nous dit Bayle, a frappé au but en disant que l'incertitude de Simonide *vint de la multitude des pensées subtiles & profondes, qui se présenterent pour & contre, & qui lui firent désespérer de trouver la vérité.* Cic. *De nat. Deo l. I.* Bayle *Diction. art. Simonide.*

On sauroit volontiers comment Cicéron après plusieurs siècles a pû savoir au juste la raison qui porta ce Poète ou ce Philosophe à agir de la sorte. On sauroit plus volontiers encore comment Bayle a pû savoir au dix septieme siècle tout ce qui sa passa dans la tête de ce même Philosophe, les pensées qui se présenterent à son esprit, les objections qu'il se fit en lui même, & les réponses, dont il nous fait un long étalage, comme s'il eût été son secrétaire & son confident. Il faut être pour cela un Devin bien habile. On dira donc mieux

& plus sensément que Simonide voulut par là donner à entendre que l'essence & la nature de Dieu est incompréhensible à tout entendement fini, que quel grand que soit le nombre de ses perfections qu'on connoit, il en reste toujours plus à connoître, sans qu'on puisse jamais parvenir à découvrir tout le fond de son être, & c'est ce que nous disons, ce que disent les Peres, ce que disoient Platon, Socrate &c. & que doit dire tout Philosophe. C'est là le seul sens raisonnable qu'on puisse donner à ce procédé de Simonide, si l'on ne veut faire deux foux de lui, & de Hiéron. Ils admettoient l'un & l'autre l'existence de Dieu; donc il ne leur étoit point inconnu. S'ils eussent admis l'existence d'un être dont ils n'avoient pas la moindre connoissance, n'eussent-ils pas été des foux? Ajoutez que dans les fragmens de Simonide rapportés par divers auteurs on trouve une mention expresse de la sagesse & de la bonté de Dieu. La question ne rouloit donc point sur une connoissance de Dieu quelconque, mais sur une connoissance compréhensive, qui embrassât toute l'étendue & toute la profondeur de son être & de  
ses

ses attributs, & par conséquent Simonide, en avouant l'impuissance où il étoit de l'atteindre, a montré du jugement, & de la modestie. Il seroit à souhaiter qu'il fût imité en cela par nos Philosophes. Il n'y a que des téméraires & des insensés qui prétendent mesurer par leurs foibles lumières toute la grandeur de l'être de Dieu. V. Lescaulier *in Cic. l. 1. de nat. Deo.* Plat. *in Tim.* Xenophon. *l. 4. de Distis memorab. Socr.*

Bayle en voulant donner trop d'esprit à Simonide lui ôte le bon sens. S'ils ne s'agissoit, comme il le prétend, que de donner une définition claire & exacte de Dieu; Simonide n'eût-il pas pû, n'eût-il même pas dû répondre à Hiéron que Dieu est l'être existant de lui même, & par conséquent nécessaire, improduit, éternel, indépendant, unique, incorporel, intelligent, bon juste, sage, tout-puissant, auteur & principe de toutes choses e. c. ? Il n'avoit pas besoin pour cela d'approfondir toutes les questions sur l'éternité de la matière, sur la création, sur l'étendue, sur la nature de l'être immatériel, sur la Providence, sur la liberté de l'homme, sur l'origine du mal

e. c. , & d'applanir clairement , par une démonstration géométrique , toutes les ombres , & toutes les difficultés que la foiblesse de notre raison peut opposer. En un mot , il n'étoit pas nécessaire de montrer toute la profondeur de l'être suprême , & de développer tout le fond , & tous les rapports de ses attributs , & de son essence infinie. C'eût été une conduite insensée de la part de Simonide , & une prétention la plus déraisonnable de la part de Hiéron.

Que diroit - on d'un Philosophe , qui étant interrogé *qu'est - ce que l'œil* , au lieu de répondre que c'est un sens destiné à nous faire appercevoir les objets , demanderoit un délai , & puis rouleroit dans sa tête toutes les difficultés & toutes les questions qui ont rapport à la vue , comment l'étendue immense du firmament peut se peindre dans une rétine presque imperceptible , comment des images variées à l'infini peuvent y être tracées sans confusion , quelle est la matière & le fond des couleurs , & leur différence spécifique , comment une impression corporelle peut donner à l'ame la vue d'un objet , quel est le nœud admirable qui en fait le lien , e. c. , & se trouvant enfin

dans

dans l'impossibilité de tout éclaircir, finiroit par dire qu'il ne fait que répondre, & renonceroit à l'espérance de trouver la vérité? Conduite insensée. Il faut d'abord constater l'existence du sens, puis montrer sa destination, & en donner une notion simple & exacte, & non pas s'enfoncer dans des questions interminables, & étrangères au point unique, dont il s'agit. Toute autre méthode seroit la maniere de ne jamais rien connoître, même de rendre toute connoissance impossible. Aussi que diroit-on d'un Prince, qui demanderoit à un de nos fameux Astronomes non pas la distance, la position, le mouvement des astres; mais ce qui est dans le centre de la lune? Quelle est la matiere élémentaire des satellites de Jupiter? quelles sont leur productions, leurs animaux? combien les étoiles imperceptibles par leur prodigieux éloignement ont de planètes dans leurs sphères, e. c. On feroit cent questions aussi curieuses & aussi ridicules. Telle, & mille fois plus absurde encore est celle que Bayle prête à Hiéron. Ce n'est donc qu'en pure perte qu'il transforme contre toute vraisemblance la Cour de Hiéron en Académie & les courtisans; qui étoient à peu

près aussi beaux esprits, & aussi savans que le sont ceux de nos jours, du moins pour la plus part, en Philosophes prêts à combattre Simonide, quelle que fût sa réponse, par toutes les subtilités, & les sophistiqueries de la dialectique, & armés d'une liste d'objections contre l'être de Dieu, réunies de toutes les sectes, de tous les siècles, jusqu'à celles des Manichéens, des Sociniens, de celles qui seroient nées dans sa propre tête au dix septième siècle, & puisées d'avance dans les dogmes de la Religion Chrétienne, & dans les discussions de nos écoles de Théologie, sur le péché originel, sur la grace, sur la Prédestination, e. c., dont il remplit des pages entières le son Dictionnaire, & qui ont lassé même son Réchacteur, contraint à avouer que cette controverse est poussée trop loin. Quelle incongruité, quelle extravagance, quelle folie! v. Gauch. rom. 7. lect. 15.

Mais Simonide ne vouloit pas. dit-il s'arrêter aux idées populaires: un ignorant eût été plus hardi. S'il entend par *idées populaires* celles que le commun des Payens avoient de ses Dieux, qu'ils regardoient tantôt comme des hommes, tantôt comme des êtres naturels, & à qui ils



attribuoient mille extravagances, des besoins, des crimes, des passions même les plus honteuses; il dit très bien. Simonide ne devoit point s'y arrêter, & c'eût été ridicule que de répondre à la question, *qu'est-ce que Dieu*, par faire la généalogie, & raconter les exploits la naissance, les aventures de Jupiter, de Vénus, d'Apollon e. c. Aussi Simonide auroit dû prendre de là occasion de rejeter toutes ces fables, & d'en faire sentir toute l'absurdité, en apportant la notion exacte de Dieu, dont on a parlé ci dessus; ou si ces fables (qu'on dise la même choses de tous les délires des Philosophes) avoient obscurci & défiguré en lui cette notion jusqu'au point de ne savoir à quoi s'en tenir, & de demeurer flotant entre l'erreur & la vérité, il étoit un aveugle, & son silence n'étoit qu'un effet de son ignorance & de son aveuglement: ainsi son suffrage n'est d'aucun poids. C'est l'explication que lui donne Tertulien, qui remarque à cette occasion, comme un avantage dont nous sommes redevables à la Révélation, qu'un simple artisan Chrétien fait plus de choses de Dieu que les plus grands Philosophes de la Grèce, & de Rome. Bayle s'en moque,

& le traite de *Rodomont*; mais ce n'est pas encore le lieu d'entrer dans cette controverse, qui trouvera sa place, où l'on traitera de la Révélation. *Analys. de Bayle pag. 252. Tertull. Apolog. c. 46.*

Si Bayle entend per *idées populaires* celles que nous donne la Révélation sur l'être & sur les attribus de Dieu, il dit fort mal. L'idée d'un être existant de lui même, nécessaire, improduit, éternel e. c. que nous donne la Révélation, est la même que celle qu'en ont eû tous les Philosophes, d'après les lumieres d'une saine raison, quand ils ont voulu la consulter. Si elle est à présent l'idée non seulement des Philosophes, mais du peuple & des ignorans, parce qu'elle ne suppose ni génie, ni étude, mais leur est imprimée, par l'éducation Chrétienne, avec la raison naissante; elle n'en est pas moins vraie & moins auguste. Si elle est populaire entant qu'elle est commune au peuple & aux Philosophes; elle n'est pas populaire, entant qu'elle ne soit que celle du peuple, & par conséquent analogue à son ignorance & à son incapacité. La nommer *populaire* dans ce dernier sens par mépris, c'est renoncer à toute pudeur, & insulter ouvertement la Religion.

(6) De ce que Dieu est un être simple on en concleroit mal qu'entre le comprendre, & ne le connoitre point du tout, il n'y a point de milieu. Il n'y a point en Dieu de parties diverses, disoient les Eunomiens & les Aetiens, pour qu'on puisse en connoitre quelques unes, sans les connoitre toutes ; ainsi ou tout, ou rien ; si on ne le comprend pas tout, on en en connoit rien, & si on en connoit quelque chose, on le comprend tout. Oui il n'y a en Dieu point de parties, & tous ses attributs ne font qu'une seule & même chose, ils sont lui même. Mais comme nous ne connoissons pas Dieu intuitivement, ou en lui même, nous ne saurions le connoitre que par rapport à ses oeuvres diverses, qui sont distinctes, ce qui nous fait distinguer en lui divers attributs, qu n'étant en lui que la même chose, ils ne la font pas de même dans notre façon de connoitre, dans la quelle ils se multiplient & se distinguent en raison des oeuvres diverses aux quelles nous le rapportons. Donc comme rien n'empêche que nous ne le rapportions à quelques unes de ses oeuvres sans le rapporter à toutes, ( ce que nous ne saurions faire )

ainsi rien n'empêche que nous ne connoissions quelques uns de ses attributs, sans connoître les autres, que nous les connoissions plus ou moins clairement selon que nous concevons plus ou moins les rapports sous les quels nous le connoissons. Ce que nous connoissons, en connoissant quelques uns de ses de ses attributs, c'est ce même Dieu qui se rapporte a tout, mais nous ne connoissons pas tout ses rapports, ni tout ce à quoi il se rapporte: ainsi nous n'en avons point, ni ne saurions en avoir une idée adéquate ou compréhensive; mais il ne s'en suit point que nous ne le connoissions rien du tout.

(7) Pierre Charron *Des trois vérités.*

C'est à ce Théologal de Condom, & intime ami de Montagne qui a plus appris de lui qu'il ne lui a appris, comme nous dit Bayle son Panegyriste; qui lui prodigue les éloges les plus pompeux, jusqu'à regarder comme un bonheur, & une gloire pour la France que son livre *de la sagesse*, ait triomphé des censures pédantesques des Docteurs de Sorbonne, livre où il a avancé, entre autres choses, que *toutes les Religions, sont quoi qu'on en disent, tenues par mains, & moyens*

bu-

humains, que l'immortalité de l'ame est la chose la plus utilement crue, la plus foiblement prouvée, & établie par raison & moyens humains &c. & où l'on décoche mille traits les plus satyriques contre les Chrétiens, ce qui de son aveu même contribua puissamment à faire douter du Christianisme de son auteur. Faire l'éloge d'un livre si condamnable c'est se flétrir soi-même. Nous n'enterons point à juger des moeurs, ni des sentiments intérieurs de Charron; mais nous ne saurions qu'être étonnés de voir mourir Charron en laissant un testament Catholique, lors même qu'il faisoit imprimer un livre contraire aux principes de la foi, & de voir Bayle faire une éloge accompli d'un Prêtre, qu'il prouve avoir vécu & être mort bon Catholique, sans s'appercevoir de sa propre inconséquence, ni de celle de son Héros. Bayle *Diction. art. Charron.*

Ne croyeroit-on pas que nos Philosophes aient puisé leurs dogmes, chez les peuples Australiens, dont il est parlé dans les *Roman de Jacques Sadeur*, qui nous raconte de ces peuples qu'ils se contentent d'adorer l'être incompréhensible, sans en jamais parler, & fait raisonner sur cela un de leurs vieillards précisément

ceinme font nos Philosophes, qu'on pourroit cependant douter si du moins ils l'adorent comme les Australiens. Sad. *Nouveau voyage de la Terre Australe.*

Bayle avoue que Sadeur fait ces peuples un peu cavaliers sur la Religion; il dit même expressément que l'homme doit glorifier son créateur par ses paroles, aussi bien que par ses pensées, qu'il ne sert de rien d'alléguer, comme fit le vieillard Australien à Sadeur, que l'on s'expose à parler de Dieu autrement qu'il ne faut quand on se hasarde d'en parler; car cela prouveroit trop, & devoit porter à ne penser jamais à l'être incompréhensible. Mais pour ne pas s'écarter de la coutume de ne jamais dire une vérité, sans la détruire le moment après, il finit par dire qu'un honnête homme ayant lû ce raisonnement du vieillard Australien à son valet, (autorité bien grave, sur tout dans cette matiere) & lui ayant demandé, qu'en dis-tu la Fleur? on lui répondit, par bleu, Monsieur, ce vieillard n'étoit pas manchot; je voudrois lui ressembler, je serois bien sage. Ainsi il en conclut qu'il doit y avoir dans ce raisonnement quelque chose de specieux. Oui, pour un valet! Bayle *Dict. art. Sadeur.*

FIN DU TOME SECOND.

|       |      |              |               |
|-------|------|--------------|---------------|
| - 481 | - 24 | i'           | l'            |
| - 496 | - 8  | péche        | péché         |
| - 504 | - 1  | qui          | que           |
| - 507 | - 24 | la           | le            |
|       |      | 195          | 519           |
| - 521 | - 19 | l'un         | l'on          |
| -     | - 21 | faisoit      | faisoit       |
| - 523 | - 20 | euñin        | euñin         |
| - 530 | - 24 | aveuglené    | aveugle né    |
| - 534 | - 3  | savant       | savent        |
| - 537 | - 21 | dire         | dise          |
| - 543 | - 16 | part a       | part 2.       |
| - 545 | - 26 | Dieu ;       | Dieu          |
| - 546 | - 21 | lespartisans | les partisans |
| - 548 | - 24 | del          | Fel.          |
| - 554 | - 18 | Réchaeteur   | Rédacteur     |
| - 555 | - 15 | choses       | chose         |
| -     | - 22 | aucnn        | aucun         |
| - 559 | - 1  | a            | la            |
| -     | - 6  | aveu         | aveu          |





## ERRATA.

| Page | 3   | ligne | 4  | essentielle lisez   | essentielle         |
|------|-----|-------|----|---------------------|---------------------|
| -    | 15  | -     | 3  | demandera           | demande             |
| -    | 42  | -     | 21 | soupeueroit         | soupeueroit         |
| -    | 52  | -     | 22 | savent              | savent              |
| -    | 63  | -     | 7  | ceuilir             | cueillir            |
| -    | 101 | -     | 10 | c'est la même chose | c'est la même chose |
| -    | 146 | -     | 16 | impression          | impression          |
| -    | 153 | -     | 14 | espit               | esprit              |
| -    | 164 | -     | 2  | Don                 | don                 |
| -    | -   | -     | 4  | contre de Loke      | contre Loke         |
| -    | 181 | -     | 8  | fut                 | fût                 |
| -    | 192 | -     | 24 | créé                | créé                |
| -    | 209 | -     | 28 | les                 | la                  |
| -    | 248 | -     | 19 | qu                  | qu'                 |
| -    | 250 | -     | 1  | c. 26.              | c. 8.               |
| -    | 251 | -     | 12 | de dire             | dire                |
| -    | 256 | -     | 4  | c. 25. 26.          | c. 7. , 8.          |
| -    | 262 | -     | 10 | ;                   | ,                   |
| -    | 287 | -     | 16 | éxistaut            | éxistant            |
| -    | 292 | -     | 24 | fon                 | on                  |
| -    | 293 | -     | 6  | même                | même                |
| -    | 330 | -     | 5  | dexactitude         | d'exactituds        |
| -    | 336 | -     | 4  | produité            | produite            |
| -    | 351 | -     | 28 | tronvé              | trouvé              |
| -    | 361 | -     | 13 | lifthême            | lysthême            |
| -    | 383 | -     | 20 | attribner           | attribuer           |
| -    | 398 | -     | 7  | hommet              | homms               |
| -    | 401 | -     | 25 | malheur, d'autruei  | malheur d'autruei,  |
| -    | 417 | -     | 14 | moral               | moral               |
| -    | 418 | -     | 24 | vérité-elle         | vérité, elle        |
| -    | 403 | -     | 15 | que que             | que                 |
| -    | 427 | -     | 18 | infinis             | infinis             |
| -    | 431 | -     | 8  | neus                | nous                |
| -    | 456 | -     | 13 | donne               | donné               |
| -    | 438 | -     | 20 | aceorde             | accorde             |
| -    | 439 | -     | 2  | a                   | à                   |
| -    | -   | -     | 24 | on                  | fon                 |
| -    | 448 | -     | 5  | expliquar           | expliquer           |
| -    | -   | -     | 29 | g.                  | 9.                  |
| -    | 449 | -     | 10 | caufet              | causer              |
| -    | 462 | -     | 1  | per                 | par                 |
| -    | 464 | -     | 1  | act                 | ac-                 |
| -    | 465 | -     | 2  | qu                  | qu'                 |
| -    | -   | -     | 3  | aven                | aven                |
| -    | 478 | -     | 20 | l                   | l'                  |







C. 4. 5





EX BIBLIOTHECA  
SEMINARI Taurinensis.

