



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

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

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

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

Consignes d'utilisation

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

Nous vous demandons également de:

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

À propos du service Google Recherche de Livres

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



QB 44 835

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Received *Nov* 1886.

Accessions No. 32533 Shelf No.



OEUVRES
PHILOSOPHIQUES
DE LEIBNIZ.

TOME II.



SAINT-CLOUD. IMPRIMERIE DE M^{me} V^c BELIN

OEUVRES
PHILOSOPHIQUES

DE

LEIBNIZ

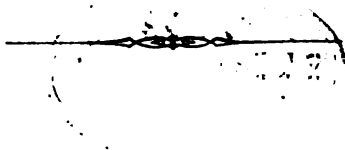
AVEC UNE INTRODUCTION ET DES NOTES

PAR

M. PAUL JANET

Membre de l'Institut, Professeur de Philosophie à la faculté
des lettres de Paris.

TOME SECOND



PARIS,
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
41, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS.

1866

B2000

M4

v. 2

32533

ESSAIS DE THÉODICÉE

SUR

LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME
ET L'ORIGINE DU MAL.

PRÉFACE.



On a vu de tout temps que le commun des hommes a mis la dévotion dans les formalités : la solide piété, c'est-à-dire la lumière et la vertu, n'a jamais été le partage du grand nombre. Il ne faut point s'en étonner, rien n'est si conforme à la faiblesse humaine ; nous sommes frappés par l'extérieur, et l'interne demande une discussion dont peu de gens se rendent capables. Comme la véritable piété consiste dans les sentiments et dans la pratique, les formalités de dévotion l'imitent, et sont de deux sortes ; les unes reviennent aux cérémonies de la pratique, et les autres aux formulaires de la croyance. Les cérémonies ressemblent aux actions vertueuses, et les formulaires sont comme des ombres de la vérité, et approchent plus ou moins de la pure lumière. Toutes ces formalités seraient louables, si ceux qui les ont inventées les avaient rendues propres à maintenir et à exprimer ce qu'elles imitent ; si les cérémonies religieuses, la discipline ecclésiastique, les règles des communautés, les lois humaines, étaient toujours comme une haie à la loi divine, pour nous éloigner des approches du vice, nous accoutumer au bien, et pour nous rendre la vertu familière. C'était le but de Moïse.

et d'autres bons législateurs, des sages fondateurs des ordres religieux, et surtout de Jésus-Christ, divin fondateur de la religion la plus pure et la plus éclairée. Il en est autant des formulaires de créance ; ils seraient passables, s'il n'y avait rien qui ne fût conforme à la vérité salutaire, quand même toute la vérité dont il s'agit n'y serait pas. Mais il n'arrive que trop souvent, que la dévotion est étouffée par des façons, et que la lumière divine est obscurcie par les opinions des hommes.

Les payens, qui remplissaient la terre avant l'établissement du christianisme, n'avaient qu'une seule espèce de formalités ; ils avaient des cérémonies dans leur culte, mais ils ne connaissaient point d'articles de foi, et n'avaient jamais songé à dresser des formulaires de leur théologie dogmatique. Ils ne savaient point si leurs dieux étaient de vrais personnages, ou des symboles des puissances naturelles, comme du soleil, des planètes, des éléments. Leurs mystères ne consistaient point dans des dogmes difficiles, mais dans certaines pratiques secrètes, où les profanes, c'est-à-dire ceux qui n'étaient point initiés, ne devaient jamais assister. Ces pratiques étaient bien souvent ridicules et absurdes, et il fallait les cacher pour les garantir du mépris. Les payens avaient leurs superstitions, ils se vantaient de miracles ; tout était plein chez eux d'oracles, d'augures, de présages, de divinations ; les prêtres inventaient des marques de la colère ou de la bonté des dieux, dont ils prétendaient être les interprètes. Cela tendait à gouverner les esprits par la crainte et par l'espérance des événements humains ; mais le grand avenir d'une autre vie n'était guère envisagé, on ne se mettait point en peine de donner aux hommes de véritables sentiments de Dieu et de l'âme.

De tous les anciens peuples, on ne connaît que les Hébreux qui aient eu des dogmes publics de leur religion. Abraham et Moïse ont établi la croyance d'un seul Dieu, source de tout bien, auteur de toutes choses. Les Hébreux en parlent d'une manière très-digne de la souveraine substance, et on est surpris de voir des habitants d'un petit canton de la terre plus

éclairés que le reste du genre humain. Les sages d'autres nations en ont peut-être dit quelquefois, mais ils n'ont pas eu le bonheur de se faire suivre assez, et de faire passer le dogme en loi. Cependant Moïse n'avait point fait entrer dans ses lois la doctrine de l'immortalité des âmes : elle était conforme à ses sentiments, elle s'enseignait de main en main, mais elle n'était point autorisée d'une manière populaire, jusqu'à ce que Jésus-Christ leva le voile, et sans avoir la force en main, enseigna avec toute la force d'un législateur, que les âmes immortelles passent dans une autre vie, où elles doivent recevoir le salaire de leurs actions. Moïse avait déjà donné les belles idées de la grandeur et de la bonté de Dieu, dont beaucoup de nations civilisées conviennent aujourd'hui : mais Jésus-Christ en établissait toutes les conséquences, et il faisait voir que la bonté et la justice divine éclatent parfaitement dans ce que Dieu prépare aux âmes. Je n'entre point ici dans les autres points de la doctrine chrétienne, et je fais seulement voir comment Jésus-Christ acheva de faire passer la religion naturelle en loi, et de lui donner l'autorité d'un dogme public. Il fit lui seul ce que tant de philosophes avaient en vain tâché de faire : et les chrétiens ayant enfin eu le dessus dans l'Empire romain, maître de la meilleure partie de la terre connue, la religion des sages devint celle des peuples. Mahomet depuis ne s'écarta point de ces grands dogmes de la théologie naturelle : ses sectateurs les répandirent même parmi les nations les plus reculées de l'Asie et de l'Afrique, où le christianisme n'avait point été porté ; et ils abolirent en bien des pays les superstitions payennes, contraires à la véritable doctrine de l'unité de Dieu, et de l'immortalité des âmes.

L'on voit que Jésus-Christ, achevant ce que Moïse avait commencé, a voulu que la divinité fût l'objet, non-seulement de notre crainte et de notre vénération, mais encore de notre amour et de notre tendresse. C'était rendre les hommes bienheureux par avance, et leur donner ici-bas un avant-goût de la félicité future. Car il n'y a rien de si agréable que d'aimer ce qui est digne d'amour. L'amour est cette affection qui nous

fait trouver du plaisir dans les perfections de ce qu'on aime, et il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant. Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections ; ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes : il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes : il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté ; mais elles sont toutes entières en Dieu. L'ordre, les proportions, l'harmonie nous enchantent, la peinture et la musique en sont des échantillons ; Dieu est tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle : toute la beauté est un épanchement de ses rayons.

Il s'ensuit manifestement que la véritable piété, et même la véritable félicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière. Cette espèce d'amour fait naître ce plaisir dans les bonnes actions qui donne du relief à la vertu, et rapportant tout à Dieu, comme au centre, transporte l'humain au divin. Car en faisant son devoir, en obéissant à la raison, on remplit les ordres de la suprême raison, on dirige toutes ses intentions au bien commun, qui n'est point différent de la gloire de Dieu ; l'on trouve qu'il n'y a point de plus grand intérêt particulier que d'épouser celui du général, et on se satisfait à soi-même en se plaisant à procurer les vrais avantages des hommes. Qu'on réussisse ou qu'on ne réussisse pas, on est content de ce qui arrive, quand on est résigné à la volonté de Dieu, et quand on sait que ce qu'il veut est le meilleur : mais avant qu'il déclare sa volonté par l'événement, on tâche de la rencontrer en faisant ce qui paraît le plus conforme à ses ordres. Quand nous sommes dans cette situation d'esprit, nous ne sommes point rebutés par les mauvais succès, nous n'avons du regret que de nos fautes ; et les ingratitude des hommes ne nous font point relâcher de l'exercice de notre humeur bienfaisante. Notre charité est humble et pleine de modération, elle n'affecte point de régenter : également attentifs à nos défauts, et aux talents d'autrui, nous sommes portés

à critiquer nos actions, et à excuser et redresser celles des autres ; c'est pour nous perfectionner nous-mêmes et pour ne faire tort à personne. Il n'y a point de piété, où il n'y a point de charité ; et sans être officieux et bienfaisant, on ne saurait faire voir une dévotion sincère.

Le bon naturel, l'éducation avantageuse, la fréquentation de personnes pieuses et vertueuses, peuvent contribuer beaucoup à mettre les âmes dans cette belle assiette ; mais ce qui les y attache le plus, ce sont les bons principes. Je l'ai déjà dit, il faut joindre la lumière à l'ardeur, il faut que les perfections de l'entendement donnent l'accomplissement à celles de la volonté. Les pratiques de la vertu, aussi bien que celles du vice, peuvent être l'effet d'une simple habitude ; on y peut prendre goût : mais quand la vertu est raisonnable, quand elle se rapporte à Dieu qui est la suprême raison des choses, elle est fondée en connaissance. On ne saurait aimer Dieu, sans en connaître les perfections, et cette connaissance renferme les principes de la véritable piété. Le but de la vraie religion doit être de les imprimer dans les âmes : mais je ne sais comment il est arrivé bien souvent que les hommes, que les docteurs de la religion se sont fort écartés de ce but. Contre l'intention de notre Divin Maître, la dévotion a été ramenée aux cérémonies, et la doctrine a été chargée de formules. Bien souvent ces cérémonies n'ont pas été bien propres à entretenir l'exercice de la vertu, et les formules quelquefois n'ont pas été bien lumineuses. Le croirait-on ? des chrétiens se sont imaginés de pouvoir être dévots sans aimer leur prochain, et pieux sans aimer Dieu ; ou bien on a cru pouvoir aimer son prochain sans le servir, et pouvoir aimer Dieu sans le connaître. Plusieurs siècles se sont écoulés, sans que le public se soit bien aperçu de ce défaut ; et il y a encore de grands restes du règne des ténèbres. On voit quelquefois des gens qui parlent fort de la piété, de la dévotion, de la religion, qui sont même occupés à les enseigner ; et on ne les trouve guère bien instruits sur les perfections divines. Ils conçoivent mal la bonté et la justice du Souverain de l'univers ; ils se figurent un Dieu, qui ne mérite point d'être imité,

ai d'être aimé. C'est ce qui m'a paru de dangereuse conséquence, puisqu'il importe extrêmement que la source même de la piété ne soit point infectée. Les anciennes erreurs de ceux qui ont accusé la divinité, ou qui en ont fait un principe mauvais, ont été renouvelées quelquefois de nos jours : on a eu recours à la puissance irrésistible de Dieu, quand il s'agissait plutôt de faire voir sa bonté suprême ; et on a employé un pouvoir despotique, lorsqu'on devait concevoir une puissance réglée par la plus parfaite sagesse. J'ai remarqué que ces sentiments, capables de faire du tort, étaient appuyés particulièrement sur des notions embarrassées, qu'on s'était formées touchant la liberté, la nécessité et le destin ; et j'ai pris la plume plus d'une fois dans les occasions, pour donner des éclaircissements sur ces matières importantes. Mais enfin j'ai été obligé de ramasser mes pensées sur tous ces sujets liés ensemble, et d'en faire part au public. C'est ce que j'ai entrepris dans les essais que je donne ici, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.

Il y a deux labyrinthes fameux, où notre raison s'égaré bien souvent : l'un regarde la grande question du libre et du nécessaire, surtout dans la production et dans l'origine du mal ; l'autre consiste dans la discussion de la continuité et des indivisibles, qui en paraissent les éléments, et où doit entrer la considération de l'infini. Le premier embarrasse presque tout le genre humain, l'autre n'exerce que les philosophes. J'aurai peut-être une autre fois l'occasion de m'expliquer sur le second, et de faire remarquer que faute de bien concevoir la nature de la substance et de la matière, on a fait de fausses positions qui mènent à des difficultés insurmontables, dont le véritable usage devrait être le renversement de ces positions mêmes. Mais si la connaissance de la continuité est importante pour la spéculation, celle de la nécessité ne l'est pas moins pour la pratique ; et ce sera l'objet de ce traité, avec les points qui y sont liés, savoir la liberté de l'homme et la justice de Dieu.

Les hommes presque de tout temps ont été troublés par un sophisme, que les anciens appelaient la raison paresseuse,

parce qu'il allait à ne rien faire, ou du moins à n'avoir soin de rien, et à ne suivre que le penchant des plaisirs présents. Car, disait-on, si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera, quoi que je puisse faire. Or l'avenir, disait-on, est nécessaire, soit parce que la divinité prévoit tout, et le pré-établit même, en gouvernant toutes les choses de l'univers; soit parce que tout arrive nécessairement, par l'enchaînement des causes; soit enfin par la nature même de la vérité, qui est déterminée dans les énonciations qu'on peut former sur les événements futurs, comme elle l'est dans toutes les autres énonciations, puisque l'énonciation doit toujours être vraie ou fautive en elle-même, quoique nous ne connaissions pas toujours ce qui en est. Et toutes ces raisons de détermination, qui paraissent différentes, concourent enfin comme des lignes à un même centre : car il y a une vérité dans l'événement futur, qui est prédéterminée par les causes, et Dieu l'a préétablie en établissant ces causes.

L'idée mal entendue de la nécessité, étant employée dans la pratique, a fait naître ce que j'appelle *Fatum Mahumetanum*, le destin à la turque; parce qu'on impute aux Turcs de ne pas éviter les dangers, et de ne pas même quitter les lieux infectés de la peste, sur des raisonnements semblables à ceux qu'on vient de rapporter. Car ce qu'on appelle *Fatum Stoicum* n'était pas si noir qu'on le fait : il ne détournait pas les hommes du soin de leurs affaires; mais il tendait à leur donner la tranquillité à l'égard des événements, par la considération de la nécessité, qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles : en quoi ces philosophes ne s'éloignaient pas entièrement de la doctrine de Notre-Seigneur, qui dissuade ces soucis par rapport au lendemain, en les comparant avec les peines inutiles que se donnerait un homme qui travaillerait à grandir sa taille.

Il est vrai que les enseignements des stoïciens (et peut-être aussi de quelques philosophes célèbres de notre temps) se bornant à cette nécessité prétendue, ne peuvent donner qu'une patience forcée; au lieu que Notre-Seigneur inspire des pensées plus sublimes, et nous apprend même le moyen

d'avoir du contentement, lorsqu'il nous assure que Dieu, parfaitement bon et sage, ayant soin de tout, jusqu'à ne point négliger un cheveu de notre tête, notre confiance en lui doit être entière : de sorte que nous verrions, si nous étions capables de le comprendre, qu'il n'y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur (tant absolument que pour nous) que ce qu'il fait. C'est comme si l'on disait aux hommes : faites votre devoir, et soyez contents de ce qui en arrivera, non-seulement parce que vous ne sauriez résister à la providence divine, ou à la nature des choses (ce qui peut suffire pour être tranquille, et non pas pour être content), mais encore parce que vous avez affaire à un bon maître. Et c'est ce qu'on peut appeler *Fatum Christianum*.

Pendant il se trouve que la plupart des hommes, et même des chrétiens, font entrer dans leur pratique quelque mélange du destin à la turque, quoiqu'ils ne le reconnaissent pas assez. Il est vrai qu'ils ne sont pas dans l'inaction et dans la négligence, quand des périls évidents, ou des espérances manifestes et grandes se présentent ; car ils ne manqueront pas de sortir d'une maison qui va tomber, et de se détourner d'un précipice qu'ils voient dans leur chemin ; et ils fouilleront dans la terre pour déterrer un trésor découvert à demi, sans attendre que le destin achève de le faire sortir. Mais quand le bien ou le mal est éloigné et douteux, et le remède pénible, ou peu à notre goût, la raison paresseuse nous paraît bonne ; par exemple, quand il s'agit de conserver sa santé et même sa vie par un bon régime, les gens à qui on donne conseil là-dessus, répondent bien souvent que nos jours sont comptés, et qu'il ne sert de rien de vouloir lutter contre ce que Dieu nous destine. Mais ces mêmes personnes eurent aux remèdes même les plus ridicules, quand le mal qu'ils avaient négligé approche. On raisonne à peu près de la même façon, quand la délibération est un peu épineuse, comme par exemple quand on se demande, *quod vitæ sectabor iter?* quelle profession on doit choisir ; quand il s'agit d'un mariage qui se traite, d'une guerre qu'on doit entreprendre, d'une bataille qui se doit donner ; car en ces cas plusieurs

seront portés à éviter la peine de la discussion et à s'abandonner au sort, ou au penchant, comme si la raison ne devait être employée que dans les cas faciles. On raisonnera alors à la turque bien souvent (quoiqu'on appelle cela mal-à-propos se remettre à la providence, ce qui a lieu proprement, quand on a satisfait à son devoir), et on emploiera la raison paresseuse, tirée du destin irrésistible, pour s'exempter de raisonner comme il faut ; sans considérer que si ce raisonnement contre l'usage de la raison était bon, il aurait toujours lieu, soit que la délibération fût facile ou non. C'est cette paresse qui est en partie la source des pratiques superstitieuses des devins, où les hommes donnent aussi facilement que dans la pierre philosophale ; parce qu'ils voudraient des chemins abrégés pour aller au bonheur sans peine.

Je ne parle pas ici de ceux qui s'abandonnent à la fortune, parce qu'ils ont été heureux auparavant, comme s'il y avait là-dedans quelque chose de fixe. Leur raisonnement du passé à l'avenir est aussi peu fondé que les principes de l'astrologie et des autres divinations ; et ils ne considèrent pas qu'il y a ordinairement un flux et reflux dans la fortune, *una marea*, comme les Italiens jouant à la bassette ont coutume de l'appeler, et ils y font des observations particulières, auxquelles je ne conseillerais pourtant à personne de se trop fier. Cependant cette confiance qu'on a en sa fortune sert souvent à donner du courage aux hommes, et surtout aux soldats, et leur fait avoir effectivement cette bonne fortune qu'ils s'attribuent, comme les prédictions font souvent arriver ce qui a été prédit, et comme l'on dit que l'opinion que les mahométans ont du destin les rend déterminés. Ainsi les erreurs mêmes ont leur utilité quelquefois ; mais c'est ordinairement pour remédier à d'autres erreurs, et la vérité vaut mieux absolument.

Mais on abuse surtout de cette prétendue nécessité du destin, lorsqu'on s'en sert pour excuser nos vices et notre libertinage. J'ai souvent ouï dire à de jeunes gens éveillés, qui voulaient faire un peu les esprits forts, qu'il est inutile de prêcher la vertu, de blâmer le vice, de faire espérer des ré-

compenses et de faire craindre des châtimens, puisqu'on peut dire du livre des destinées, que ce qui est écrit, est écrit, et que notre conduite n'y saurait rien changer; et qu'ainsi le meilleur est de suivre son penchant, et de ne s'arrêter qu'à ce qui peut nous contenter présentement. Ils ne faisaient point réflexion sur les conséquences étranges de cet argument, qui prouverait trop, puisqu'il prouverait (par exemple) qu'on doit prendre un breuvage agréable, quand on saurait qu'il est empoisonné. Car par la même raison (si elle était valable) je pourrais dire : s'il est écrit dans les archives des Parques, que le poison me tuera à présent, ou me fera du mal, cela arrivera, quand je ne prendrais point ce breuvage; et si cela n'est point écrit, il n'arrivera point, quand même je prendrais ce même breuvage; et par conséquent je pourrai suivre impunément mon penchant à prendre ce qui est agréable, quelque pernicieux qu'il soit : ce qui renferme une absurdité manifeste. Cette objection les arrêtaient un peu, mais ils revenaient toujours à leur raisonnement, tourné en différentes manières, jusqu'à ce qu'on leur fit comprendre, en quoi consiste le défaut du sophisme. C'est qu'il est faux que l'événement arrive quoi qu'on fasse; il arrivera, parce qu'on fait ce qui y mène; et si l'événement est écrit, la cause qui le fera arriver est écrite aussi. Ainsi la liaison des effets et des causes, bien loin d'établir la doctrine d'une nécessité préjudiciable à la pratique, sert à la détruire.

Mais sans avoir des intentions mauvaises et portées au libertinage, on peut envisager autrement les étranges suites d'une nécessité fatale; en considérant qu'elle détruirait la liberté de l'arbitre, si essentielle à la moralité de l'action; puisque la justice et l'injustice, la louange et le blâme, la peine et la récompense ne sauraient avoir lieu par rapport aux actions nécessaires, et que personne ne pourra être obligé à faire l'impossible, ou à ne point faire ce qui est nécessaire absolument. On n'aura pas l'intention d'abuser de cette réflexion pour favoriser le dérèglement, mais on ne laissera pas de se trouver embarrassé quelquefois quand il s'agira de juger des actions d'autrui, ou plutôt de répondre aux

objections, parmi lesquelles il y en a qui regardent même des actions de Dieu, dont je parlerai tantôt. Et comme une nécessité insurmontable ouvrirait la porte à l'impiété, soit par l'impuissance qu'on en pourrait inférer, soit par l'inutilité qu'il y aurait de vouloir résister à un torrent qui entraîne tout ; il est important de marquer les différents degrés de la nécessité, et de faire voir qu'il y en a qui ne sauraient nuire, comme il y en a d'autres qui ne sauraient être admis sans donner lieu à de mauvaises conséquences.

Quelques-uns vont encore plus loin : ne se contentant pas de se servir du prétexte de la nécessité pour prouver que la vertu et le vice ne font ni bien ni mal, ils ont la hardiesse de faire la divinité complice de leurs désordres, et ils imitent les anciens payens, qui attribuaient aux dieux la cause de leurs crimes, comme si une divinité les poussait à mal faire. La philosophie des chrétiens, qui reconnaît mieux que celle des anciens la dépendance des choses du premier auteur, et son concours avec toutes les actions des créatures, a paru augmenter cet embarras. Quelques habiles gens de notre temps en sont venus jusqu'à ôter toute action aux créatures ; et M. Bayle, qui donnait un peu dans ce sentiment extraordinaire, s'en est servi pour relever le dogme tombé des deux principes, ou de deux dieux, l'un bon, l'autre mauvais, comme si ce dogme satisfaisait mieux aux difficultés sur l'origine du mal ; quoique d'ailleurs il reconnaisse que c'est un sentiment insoutenable, et que l'unité du principe est fondée incontestablement en raisons *a priori* ; mais il en veut inférer que notre raison se confond, et ne saurait satisfaire aux objections, et qu'on ne doit pas laisser pour cela de se tenir ferme aux dogmes révélés, qui nous enseignent l'existence d'un seul Dieu, parfaitement bon, parfaitement puissant, et parfaitement sage. Mais beaucoup de lecteurs qui seraient persuadés de l'insolubilité de ses objections, et qui les croiraient pour le moins aussi fortes que les preuves de la vérité de la religion, en tireraient des conséquences pernicieuses.

Quand il n'y aurait point de concours de Dieu aux mauvaises actions, on ne laisserait pas de trouver de la difficulté

en ce qu'il les prévoit, et qu'il les permet, les pouvant empêcher par sa toute-puissance. C'est ce qui fait que quelques philosophes, et même quelques théologiens, ont mieux aimé lui refuser la connaissance du détail des choses, et surtout des événements futurs, que d'accorder ce qu'ils croyaient choquer sa bonté. Les Sociniens et Conrad Vorstius (1) penchent de ce côté-là ; et Thomas Bonartes (2), jésuite anglais pseudonyme, mais fort savant, qui a écrit un livre *de Concordia scientiæ cum fide*, dont je parlerai plus bas, paraît l'insinuer aussi.

Ils ont grand tort sans doute ; mais d'autres n'en ont pas moins, qui persuadés que rien ne se fait sans la volonté et sans la puissance de Dieu, lui attribuent des intentions et des actions si indignes du plus grand et du meilleur de tous les êtres, qu'on dirait que ces auteurs ont renoncé en effet au dogme qui reconnaît la justice et la bonté de Dieu. Ils ont cru qu'étant souverain maître de l'univers, il pourrait sans aucun préjudice de sa sainteté faire commettre des péchés, seulement parce que cela lui plaît, ou pour avoir le plaisir de punir ; et même qu'il pourrait prendre plaisir à affliger éternellement des innocents, sans faire aucune injustice, parce que personne n'a droit ou pouvoir de contrôler ses actions. Quelques-uns même sont allés jusqu'à dire que Dieu en use effectivement ainsi ; et sous prétexte que nous sommes comme un rien par rapport à lui, ils nous comparent avec les vers de terre, que les hommes ne se soucient point d'écraser en marchant ; ou en général avec les animaux qui ne sont pas de notre espèce, que nous ne nous faisons aucun scrupule de maltraiter.

Je crois que plusieurs personnes, d'ailleurs bien intentionnées, donnent dans ces pensées, parce qu'ils n'en connaissent pas assez les suites. Ils ne voient pas que c'est proprement détruire la justice de Dieu ; car quelle notion assigne-

(1) *Vorst*, ministre protestant, né en 1624 à Wesselbourg (Holstein), mort à Berlin en 1676. P. J.

(2) *Barton* (Thomas), voir plus loin, p. P. J.

rons-nous à une telle espèce de justice, qui n'a que la volonté pour règle; c'est-à-dire, où la volonté n'est pas dirigée par les règles du bien, et se porte même directement au mal? à moins que ce ne soit la notion contenue dans cette définition tyrannique de Thrasimaque chez Platon, qui disait que juste n'est autre chose que ce qui plaît au plus puissant (1). A quoi reviennent, sans y penser, ceux qui fondent toute l'obligation sur la contrainte, et prennent par conséquent la puissance pour la mesure du droit. Mais on abandonnera bientôt des maximes si étranges, et si peu propres à rendre les hommes bons et charitables par l'imitation de Dieu lorsqu'on aura bien considéré qu'un Dieu qui se plairait au mal d'autrui, ne saurait être distingué du mauvais principe des Manichéens, supposé que ce principe fût devenu seul maître de l'univers; et que par conséquent il faut attribuer au vrai Dieu des sentiments qui le rendent digne d'être appelé le bon principe.

Par bonheur ces dogmes outrés ne subsistent presque plus parmi les théologiens: cependant quelques personnes d'esprit, qui se plaisent à faire des difficultés, les font revivre: ils cherchent à augmenter notre embarras, en joignant les controverses que la théologie chrétienne fait naître aux contestations de la philosophie. Les philosophes ont considéré les questions de la nécessité, de la liberté et de l'origine du mal; les théologiens y ont joint celle du péché originel, de la grâce et de la prédestination. La corruption originelle du genre humain, venue du premier péché, nous paraît avoir imposé une nécessité naturelle de pécher, sans le secours de la grâce divine; mais la nécessité étant incompatible avec la punition, on inférera qu'une grâce suffisante devrait avoir été donnée à tous les hommes; ce qui ne paraît pas trop conforme à l'expérience.

Mais la difficulté est grande, surtout par rapport à la destination de Dieu sur le salut des hommes. Il y en a peu de sauvés ou d'élus; Dieu n'a donc pas la volonté décrétoire d'en élire beaucoup. Et puisqu'on avoue que ceux qu'il a

(1) Voir la *Républ.* de Platon, liv. I.

choisis ne le méritent pas plus que les autres, et ne sont pas même moins mauvais dans le fond, ce qu'ils ont de bon ne venant que du don de Dieu, la difficulté en est augmentée. Où est donc sa bonté? La partialité ou l'acceptation des personnes va contre la justice; et celui qui borne sa bonté sans sujet, n'en doit pas avoir assez. Il est vrai que ceux qui ne sont point élus, sont perdus par leur propre faute, ils manquent de bonne volonté ou de la foi vive; mais il ne tenait qu'à Dieu de la leur donner. L'on sait qu'outre la grâce interne, ce sont ordinairement les occasions externes qui distinguent les hommes, et que l'éducation, la conversation, l'exemple corrigent souvent ou corrompent le naturel. Or Dieu faisant naître des circonstances favorables aux uns, et abandonnant les autres à des rencontres qui contribuent à leur malheur, n'aura-t-on pas sujet d'en être étonné? Et il ne suffit pas (ce semble) de dire avec quelques-uns que la grâce interne est universelle et égale pour tous, puisque ces mêmes auteurs sont obligés de recourir aux exclamations de saint Paul, et de dire, ô profondeur! quand ils considèrent combien les hommes sont distingués par les grâces externes, pour ainsi dire, c'est-à-dire, qui paraissent dans la diversité des circonstances que Dieu fait naître, dont les hommes ne sont point les maîtres, et qui ont pourtant une si grande influence sur ce qui se rapporte à leur salut.

On ne sera pas plus avancé pour dire avec saint Augustin, que les hommes étant tous compris sous la damnation par le péché d'Adam, Dieu les pouvait tous laisser dans leur misère, et qu'ainsi c'est par une pure bonté qu'il en retire quelques-uns. Car outre qu'il est étrange que le péché d'autrui doive damner quelqu'un, la question demeure toujours, pourquoi Dieu ne les retire pas tous, pourquoi il en retire la moindre partie, et pourquoi les uns préférablement aux autres. Il est leur maître, il est vrai; mais il est un maître bon et juste: son pouvoir est absolu, mais sa sagesse ne permet pas qu'il l'exerce d'une manière arbitraire et despotique, qui serait tyrannique en effet.

De plus, la chute du premier homme n'étant arrivée

qu'avec permission de Dieu; et Dieu n'ayant résolu de la permettre qu'après en avoir envisagé les suites, qui sont la corruption de la masse du genre humain; et le choix d'un petit nombre d'élus, avec l'abandon de tous les autres; il est inutile de dissimuler la difficulté, en se bornant à la masse déjà corrompue; puisqu'il faut remonter, malgré qu'on en ait, à la connaissance des suites du premier péché, antérieure au décret, par lequel Dieu l'a permis, et par lequel il a permis en même temps, que les réprouvés seraient enveloppés dans la masse de perdition et n'en seraient point retirés: car Dieu et le sage ne résolvent rien, sans en considérer les conséquences.

On espère de lever toutes ces difficultés. On fera voir que la nécessité absolue, qu'on appelle aussi logique et métaphysique, et quelquefois géométrique, et qui serait seule à craindre, ne se trouve point dans les actions libres. Et qu'ainsi la liberté est exempte, non-seulement de la contrainte, mais encore de la vraie nécessité. On fera voir que Dieu même, quoiqu'il choisisse toujours le meilleur, n'agit point par une nécessité absolue; et que les lois de la nature que Dieu lui a prescrites, sur la convenance, tiennent le milieu entre les vérités géométriques, absolument nécessaires, et les décrets arbitraires; ce que M. Bayle, et d'autres nouveaux philosophes n'ont pas assez compris. On fera voir aussi qu'il y a une indifférence dans la liberté, parce qu'il n'y a point de nécessité absolue pour l'une ou pour l'autre part; mais qu'il n'y a pourtant jamais une indifférence de parfait équilibre. L'on montrera aussi qu'il y a dans les actions libres une parfaite spontanéité, au delà de tout ce qu'on en a conçu jusqu'ici. Enfin l'on fera juger que la nécessité hypothétique, et la nécessité morale, qui restent dans les actions libres, n'ont point d'inconvénient; et que la raison paresseuse est un vrai sophisme.

Et quant à l'origine du mal, par rapport à Dieu, on fait une apologie de ses perfections, qui ne relève pas moins sa sainteté, sa justice et sa bonté, que sa grandeur, sa puissance et son indépendance. L'on fait voir comment il est possible que tout dépende de lui; qu'il concoure à toutes les actions

des créatures, qu'il crée même continuellement les créatures, si vous le voulez, et que néanmoins il ne soit point l'auteur du péché; où l'on montre aussi comment on doit concevoir la nature privative du mal. On fait bien plus; on montre comment le mal a une autre source que la volonté de Dieu, et qu'on a raison pour cela de dire du mal de coulpe, que Dieu ne le veut point, et qu'il le permet seulement. Mais ce qui est le plus important, l'on montre que Dieu a pu permettre le péché et la misère, et y concourir même et y contribuer, sans préjudice de sa sainteté et de sa bonté suprêmes : quoique, absolument parlant, il aurait pu éviter tous ces maux.

Et quant à la matière de la grâce et de la prédestination, on justifie les expressions les plus revenantes, par exemple : que nous ne sommes convertis que par la grâce prévenante de Dieu, et que nous ne saurions faire le bien que par son assistance : que Dieu veut le salut de tous les hommes, et qu'il ne damne que ceux qui ont mauvaise volonté : qu'il donne à tous une grâce suffisante, pourvu qu'ils en veuillent user : que Jésus-Christ étant le principe et le centre de l'élection, Dieu a destiné les élus au salut, parce qu'il a prévu qu'ils s'attacheraient à la doctrine de Jésus-Christ par la foi vive; quoiqu'il soit vrai que cette raison de l'élection n'est pas la dernière raison, et que cette prévision même est encore une suite de son décret antérieur; d'autant que la foi est un don de Dieu, et qu'il les a prédestinés à avoir la foi, par des raisons d'un décret supérieur, qui dispense les grâces et les circonstances suivant la profondeur de sa suprême sagesse.

Or, comme un des plus habiles hommes de notre temps, dont l'éloquence était aussi grande que la pénétration, et qui a donné de grandes preuves d'une érudition très-vaste, s'était attaché par je ne sais quel penchant à relever merveilleusement toutes les difficultés sur cette matière que nous venons de toucher en gros, on a trouvé un beau champ pour s'exercer en entrant avec lui dans le détail. On reconnaît que M. Bayle (car il est aisé de voir que c'est de lui qu'on parle) a de son côté tous les avantages, hormis celui du fond de la chose : mais on espère que la vérité (qu'il reconnaît lui-même

se trouver de notre côté) l'emportera toute nue sur tous les ornements de l'éloquence et de l'érudition, pourvu qu'on la développe comme il faut ; et on espère d'y réussir d'autant plus que c'est la cause de Dieu qu'on plaide, et qu'une des maximes que nous soutenons ici, porte que l'assistance de Dieu ne manque pas à ceux qui ne manquent point de bonne volonté. L'auteur de ce discours croit en avoir donné des preuves ici par l'application qu'il a apportée à cette matière. Il l'a méditée dès sa jeunesse, il a conféré là-dessus avec quelques-uns des premiers hommes du temps et il s'est instruit encore par la lecture des bons auteurs. Et le succès que Dieu lui a donné (au sentiment de plusieurs juges compétents) dans quelques autres méditations profondes, et dont il y en a qui ont beaucoup d'influence sur cette matière, lui donne peut-être quelque droit de se flatter de l'attention des lecteurs qui aiment la vérité, et qui sont propres à la chercher.

Il a encore eu des raisons particulières assez considérables, qui l'ont invité à mettre la main à la plume sur ce sujet. Des entretiens qu'il a eus là-dessus avec quelques personnes de lettres et de cour, en Allemagne et en France, et surtout avec une princesse des plus grandes et des plus accomplies (1), l'y ont déterminé plus d'une fois. Il avait eu l'honneur de dire ses sentiments à cette princesse sur plusieurs endroits du dictionnaire merveilleux de M. Bayle, où la religion et la raison paraissent en combattantes, et où M. Bayle veut faire taire la raison, après l'avoir fait trop parler ; ce qu'il appelle le triomphe de la foi. L'auteur fit connaître dès lors qu'il était d'un autre sentiment, mais qu'il ne laissait pas d'être bien aise qu'un si beau génie eût donné occasion d'approfondir ces matières aussi importantes que difficiles. Il avoua de les avoir examinées aussi depuis fort longtemps, et qu'il avait délibéré quelquefois de publier sur ce sujet des pensées, dont le but principal devait être la connaissance de Dieu, telle qu'il la faut pour exciter la piété, et pour nourrir la vertu. Cette princesse l'exhorta fort d'exécuter son ancien

(1) Sophie-Charlotte, reine de Prusse, sœur de Georges I^{er}.

dessein, quelques amis s'y joignirent, et il était d'autant plus tenté de faire ce qu'ils demandaient, qu'il avait sujet d'espérer que dans la suite de l'examen, les lumières de M. Bayle l'aideraient beaucoup à mettre la matière dans le jour qu'elle pourrait recevoir par leurs soins. Mais plusieurs empêchements vinrent à la traverse ; et la mort de l'incomparable reine ne fut pas le moindre. Il arriva cependant que M. Bayle fut attaqué par d'excellents hommes qui se mirent à examiner le même sujet ; il leur répondit amplement et toujours ingénieusement. On fut attentif à leur dispute, et sur le point même d'y être mêlé. Voici comment.

J'avais publié un système nouveau, qui paraissait propre à expliquer l'union de l'âme et du corps : il fut assez applaudi par ceux mêmes qui n'en demeurèrent pas d'accord, et il y eut d'habiles gens qui me témoignèrent d'avoir déjà été dans mon sentiment, sans être venus à une explication si distincte, avant que d'avoir vu ce que j'en avais écrit. M. Bayle l'examina dans son dictionnaire historique et critique, article *Rorarius* (1). Il crut que les ouvertures que j'avais données méritaient d'être cultivées, il en fit valoir l'utilité à certains égards, et il représenta aussi ce qui pouvait encore faire de la peine. Je ne pouvais manquer de répondre comme il faut à des expressions aussi obligeantes et à des considérations aussi instructives que les siennes, et pour en profiter davantage, je fis paraître quelques éclaircissements dans l'Histoire des Ouvrages des Savants, juillet 1690. M. Bayle y répliqua dans la seconde édition de son dictionnaire. Je lui envoyai une duplique, qui n'a pas encore vu le jour ; et je ne sais s'il a tripliqué.

Cependant il arriva que M. le Clerc (2) ayant mis dans sa

(1) *Rorario* (Jérôme), né à Pordenone en 1485, mort en 1556. Il n'est célèbre que par l'article que Bayle lui a consacré. Son opuscule *Quod animalia bruta sapere ratione utantur melius homine*, publié par Gab. Naudé, avec une dissertation de celui-ci, *De animâ brutorum*, est son seul ouvrage authentique. Bayle lui attribue une *Oratio pro muribus* insérée dans le 1^{er} vol. des *Petits écrits choisis* de J.-C. Estor, 1732, in-8°. P. J.

(2) *Leclerc* (Jean), célèbre critique, né à Genève en 1657. Il se fixa en

Bibliothèque Choisie un extrait du *Système Intellectuel de feu M. Cudworth*, et y ayant expliqué certaines natures plastiques, que cet excellent auteur employait à la formation des animaux ; M. Bayle crut (voyez la *Continuation des Pensées diverses*, ch. xxi, art. 2) que ces natures manquant de connaissance, on affaiblissait, en les établissant, l'argument qui prouve par la merveilleuse formation des choses, qu'il faut que l'univers ait une cause intelligente. M. le Clerc répliqua (4. art. du 5. tom. de sa *biblioth. choisie*) que ces natures avaient besoin d'être dirigées par la sagesse divine. M. Bayle insista (7. article de l'*Hist. des Ouvr. des Savants*, août 1704) qu'une simple direction ne suffisait pas à une cause dépourvue de connaissance, à moins qu'on ne la prit pour un pur instrument de Dieu, auquel cas elle serait inutile. Mon système y fut touché en passant ; et cela me donna occasion d'envoyer un petit mémoire au célèbre auteur de l'*Histoire des Ouvrages des Savants*, qu'il mit dans le mois de mai 1705, art. 9, où je tâchai de faire voir qu'à la vérité le mécanisme suffit pour produire les corps organiques des animaux, sans qu'on ait besoin d'autres natures plastiques, pourvu qu'on y ajoute la préformation déjà toute organique dans les semences des corps qui naissent, contenues dans celles des corps dont ils sont nés, jusqu'aux semences premières ; ce qui ne pouvait venir que de l'auteur des choses, infiniment puissant et infiniment sage, lequel faisant tout d'abord avec ordre, y avait préétabli tout ordre et tout artifice futur. Il n'y a point de chaos dans l'intérieur des choses, et l'organisme est partout dans une matière dont la disposition vient de Dieu. Il s'y découvrirait même d'autant plus qu'on irait plus loin dans l'anatomie des corps ; et on continuerait de le remarquer quand même on pourrait aller à l'infini, comme la

Hollande en 1683, et mourut en 1736. Le nombre de ses ouvrages est considérable. Nous citerons surtout ses *Entretiens sur diverses matières de théologie*, Amsterdam, 1685, et sa *Bibliothèque universelle et historique* (1684-1693), à laquelle fait suite la *Bibliothèque choisie* (1703-1713), formant ensemble 54 vol. in-12. C'est une mine bibliographique inépuisable sur le xvii^e siècle.

P. J.

nature, et continuer la subdivision par notre connaissance, comme elle l'a continuée en effet.

Comme pour expliquer cette merveille de la formation des animaux, je me servis d'une harmonie préétablie, c'est-à-dire du même moyen dont je m'étais servi pour expliquer une autre merveille, qui est la correspondance de l'âme avec le corps, en quoi je faisais voir l'uniformité et la fécondité des principes que j'avais employés; il semble que cela fit res-souvenir M. Bayle de mon système, qui rend raison de cette correspondance, et qu'il avait examiné autrefois. Il déclara (au ch. CLXXX de sa rép. aux Questions d'un Provincial, pag. 1253, tom. 3), qu'il ne lui paraissait pas que Dieu pût donner à la matière ou à quelque autre cause la faculté d'organiser, sans lui communiquer l'idée et la connaissance de l'organisation; et qu'il n'était pas encore disposé à croire que Dieu avec toute sa puissance sur la nature et avec toute la prescience qu'il a des accidents qui peuvent arriver, eût pu disposer les choses, en sorte que par les seules lois de la mécanique, un vaisseau (par exemple) allât au port où il est destiné, sans être pendant sa route gouverné par quelque directeur intelligent. Je fus surpris de voir qu'on mit des bornes à la puissance de Dieu, sans en alléguer aucune preuve, et sans marquer qu'il y eût aucune contradiction à craindre du côté de l'objet, ni aucune imperfection du côté de Dieu, quoique j'eusse montré auparavant dans ma duplique, que même les hommes font souvent par des automates quelque chose de semblable aux mouvements qui viennent de la raison; et qu'un Esprit fini (mais fort au-dessus du nôtre) pourrait même exécuter ce que M. Bayle croit impossible à la divinité: outre que Dieu réglant par avance toutes les choses à la fois, la justesse du chemin de ce vaisseau ne serait pas plus étrange que celle d'une fusée qui irait le long d'une corde dans un feu d'artifice, tous les réglemens de toutes choses ayant une parfaite harmonie entre eux et se déterminant mutuellement.

Cette déclaration de M. Bayle m'engageait à une réponse, et j'avais dessein de lui représenter, qu'à moins de dire que

Dieu forme lui-même les corps organiques par un miracle continu, ou qu'il a donné ce soin à des intelligences dont la puissance et la science soient presque divines, il faut juger que Dieu a préformé les choses, en sorte que les organisations nouvelles ne soient qu'une suite mécanique d'une constitution organique précédente; comme lorsque les papillons viennent des vers à soie, où M. Swammerdam (1) a montré qu'il n'y a que du développement. Et j'aurais ajouté que rien n'est plus capable que la préformation des plantes et des animaux, de confirmer mon système de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps; où le corps est porté par sa constitution originale à exécuter, à l'aide des choses externes, tout ce qu'il fait suivant la volonté de l'âme; comme les semences par leur constitution originale exécutent naturellement les intentions de Dieu par un artifice plus grand encore que celui qui fait que dans notre corps tout s'exécute conformément aux résolutions de notre volonté. Et puisque M. Bayle lui-même juge avec raison qu'il y a plus d'artifice dans l'organisation des animaux que dans le plus beau poëme du monde, ou dans la plus belle invention dont l'esprit humain soit capable; il s'ensuit que mon système du commerce de l'âme et du corps est aussi facile que le sentiment commun de la formation des animaux: car ce sentiment (qui me paraît véritable) porte en effet que la sagesse de Dieu a fait la nature en sorte qu'elle est capable en vertu de ses lois de former les animaux; et je l'éclaircis, et en fais mieux voir la possibilité par le moyen de la préformation. Après quoi on

(1) *Swammerdam* (Jean), célèbre anatomiste hollandais, né en 1637 à Amsterdam, mort dans cette ville en 1680, célèbre surtout par ses travaux sur les insectes. Ses principaux ouvrages sont : *Miraculum naturæ, seu uleri mulieris fabrica*, où il expose tout le système de la génération (Leyde, 1672, in-4°). — *Histoire générale des insectes*, en hollandais (Utrecht, 1669), in-4°, traduction française (Utrecht, 1662, in-4°). — *Histoire de l'éphémère qui passe pour son chef-d'œuvre* (en hollandais, Amsterdam, 1675, in-8°), trad. en latin (Londres, 1681, in-4°); enfin sa *Biblia naturæ*, ouvrage posthume (Leyde, 1727), trad. en français dans les tomes iv et v de la *Collection académique* de Dijon.

n'aura pas sujet de trouver étrange que Dieu ait fait le corps en sorte qu'en vertu de ses propres lois il puisse exécuter les desseins de l'âme raisonnable, puisque tout ce que l'âme raisonnable peut commander au corps, est moins difficile que l'organisation que Dieu a commandée aux semences. M. Bayle dit (réponse aux Questions d'un Provincial, ch. CLXXXII, p. 1294), que ce n'est que depuis peu de temps qu'il y a eu des personnes qui ont compris que la formation des corps vivants ne saurait être un ouvrage naturel : ce qu'il pourrait dire aussi suivant ses principes de la correspondance de l'âme et du corps ; puisque Dieu en fait tout le commerce dans le système des causes occasionnelles, adopté par cet auteur. Mais je n'admets le surnaturel ici que dans le commencement des choses, à l'égard de la première formation des animaux, ou à l'égard de la constitution originaire de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps ; après quoi je tiens que la formation des animaux et le rapport entre l'âme et le corps sont quelque chose d'aussi naturel à présent, que les autres opérations les plus ordinaires de la nature. C'est à peu près comme on raisonne communément sur l'instinct et sur les opérations merveilleuses des bêtes. On y reconnaît de la raison, non pas dans les bêtes, mais dans celui qui les a formées. Je suis donc du sentiment commun à cet égard ; mais j'espère que mon explication lui aura donné plus de relief et de clarté, et même plus d'étendue.

Or devant justifier mon système contre les nouvelles difficultés de M. Bayle, j'avais dessein en même temps de lui communiquer les pensées que j'avais eues depuis longtemps sur les difficultés qu'il avait fait valoir contre ceux qui tâchent d'accorder la raison avec la foi à l'égard de l'existence du mal. En effet, il y a peut-être peu de personnes qui y aient travaillé plus que moi. A peine avais-je appris à entendre passablement les livres latins, que j'eus la commodité de feuilleter dans une bibliothèque : j'y voltigeais de livre en livre, et comme les matières de méditation me plaisaient autant que les histoires et les fables, je fus charmé de l'ouvrage

de Laurent Valla contre Boëce (1), et de celui de Luther contre Erasme, quoique je visse bien qu'ils avaient besoin d'adoucissement. Je ne m'abstenais pas des livres de Controverse, et entre autres écrits de cette nature, les Actes du Colloqué de Montbéliard, qui avaient ranimé la dispute, me parurent instructifs. Je ne négligeais point les enseignements de nos théologiens; et la lecture de leurs adversaires, bien loin de me troubler, servait à me confirmer dans les sentiments modérés des Églises de la Confession d'Augsbourg. J'eus occasion dans mes voyages de conférer avec quelques excellents hommes de différents partis; comme avec M. Pierre de Wallenbourg (2), suffragant de Mayence, M. Jean-Louis Fabrice (3), premier théologien de Heidelberg, et enfin avec le célèbre M. Arnauld, à qui je communiquai même un dialogue latin de ma façon sur cette matière, environ l'an 1673, où je mettais déjà en fait que Dieu ayant choisi le plus parfait de tous les mondes possibles, avait été porté par sa sagesse à permettre le mal qui y était annexé, mais qui n'empêchait pas que, tout compté et rabattu, ce monde ne fût le meilleur qui pût être choisi. J'ai encore depuis lu toute sorte de bons auteurs sur ces matières, et j'ai tâché d'avancer dans les connaissances qui me paraissent propres à écarter tout ce qui

(1) *Boëce*, l'un des derniers grands hommes de l'antiquité, né à Rome en 470, ministre de Théodoric, emprisonné par ce prince et mis à mort en 526. Son ouvrage le plus connu est sa *Consolation de la philosophie* (Leyde, 1656, in-8°). La plus ancienne édition de ses œuvres est celle de Venise, 1491, in-fol.; la meilleure est celle de Bâle, 1570, in-fol. P. J.

(2) *Wallenbourg* ou *Vallenburch* (Pierre de) et son frère Adrien, illustres théologiens catholiques du XVII^e siècle, sont inséparables l'un de l'autre. Nés à Rotterdam, ils se consacrèrent l'un et l'autre à la théologie et à la défense du catholicisme. Adrien mourut à Cologne en 1669. Pierre, suffragant de Mayence, mourut en 1675. Leurs œuvres complètes ont été réunies par eux-mêmes en 2 vol. in-fol. (Cologne, 1669-71). P. J.

(3) *Fabrice* ou *Fabricius* (Jean-Louis), professeur à Heidelberg, savant théologien, qu'il ne faut pas confondre avec le célèbre bibliographe (Jean-Albert), naquit à Schaffouse en 1632, mourut à Francfort en 1697. — On a de lui une *Apologia generis humani contra calumniam atheismi*, et plusieurs autres ouvrages théologiques. P. J.

pouvait obscurcir l'idée de la souveraine perfection qu'il faut connaître en Dieu. Je n'ai point négligé d'examiner les auteurs les plus rigides, et qui ont poussé le plus loin la nécessité des choses ; tels que Hobbes et Spinoza, dont le premier a soutenu cette nécessité absolue, non-seulement dans ses *Éléments Physiques* et ailleurs, mais encore dans un livre exprès contre l'évêque Bramhall (1). Et Spinoza veut à peu près, comme un ancien péripatéticien nommé Straton (2), que tout soit venu de la première cause ou de la nature primitive, par une nécessité aveugle et toute géométrique, sans que ce premier principe des choses soit capable de choix, de bonté, et d'entendement.

J'ai trouvé le moyen, ce me semble, de montrer le contraire, d'une manière qui éclaire, et qui fait qu'on entre en même temps dans l'intérieur des choses. Car ayant fait de nouvelles découvertes sur la nature de la force active, et sur les lois du mouvement, j'ai fait voir qu'elles ne sont pas d'une nécessité absolument géométrique, comme Spinoza paraît l'avoir cru ; et qu'elles ne sont pas purement arbitraires non plus, quoique ce soit l'opinion de M. Bayle, et de quelques philosophes modernes ; mais qu'elles dépendent de la convenance, comme je l'ai déjà marqué ci-dessus, ou de ce que j'appelle le principe du meilleur ; et qu'on reconnaît en cela, comme en toute autre chose, les caractères de la première substance, dont les productions marquent une sagesse souveraine, et font la plus parfaite des harmonies. J'ai fait voir aussi que c'est cette harmonie qui fait encore la liaison, tant de l'avenir avec le passé, que du présent avec ce qui est absent. La première espèce de liaison unit les temps, et l'autre les lieux. Cette seconde liaison se montre dans l'union

(1) *Bramhall*, théologien anglican et métropolitain d'Irlande, né dans le comté d'York en 1593, mort en 1663. Ses œuvres ont été publiées à Dublin en 1667 (1 vol. in-fol.).

(2) *Straton* de Lampsaque, philosophe péripatéticien, successeur de Théophraste, surnommé le *physicien* dans le III^e siècle avant J.-C. On ne connaît sa philosophie que par des fragments. Voir *Diog. Laërt.*, l. V, c. III.

P. J.

de l'âme avec le corps, et généralement dans le commerce des véritables substances entre elles et avec les phénomènes matériels. Mais la première a lieu dans la préformation des corps organiques, ou plutôt de tous les corps, puisqu'il y a de l'organisme partout, quoique toutes les masses ne composent point des corps organiques ; comme un étang peut fort bien être plein de poissons ou autres corps organiques, quoiqu'il ne soit point lui-même un animal ou corps organique, mais seulement une masse qui les contient. Et puisque j'avais tâché de bâtir sur de tels fondements, établis d'une manière démonstrative, un corps entier des connaissances principales que la raison toute pure nous peut apprendre, un corps, dis-je, dont toutes les parties fussent bien liées, et qui pût satisfaire aux difficultés les plus considérables des anciens et des modernes ; je m'étais formé aussi par conséquent un certain système sur la liberté de l'homme et sur le concours de Dieu. Ce système me paraissait éloigné de tout ce qui peut choquer la raison et la foi ; et j'avais envie de le faire passer sous les yeux de M. Bayle, aussi bien que de ceux qui sont en dispute avec lui. Il vient de nous quitter, et ce n'est pas une petite perte que celle d'un auteur, dont la doctrine et la pénétration avaient peu d'égaux : mais comme la matière est sur le tapis, que d'habiles gens y travaillent encore, et que le public y est attentif, j'ai cru qu'il fallait se servir de l'occasion pour faire paraître un échantillon de mes pensées.

Il sera peut-être bon de remarquer encore avant que de finir cette préface, qu'en niant l'influence physique de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme, c'est-à-dire une influence qui fasse que l'un trouble les lois de l'autre, je ne nie point l'union de l'un avec l'autre qui en fait un suppôt : mais cette union est quelque chose de métaphysique, qui ne change rien dans les phénomènes. C'est ce que j'ai déjà dit en répondant à ce que le R. P. de Tournemine(1), dont l'esprit et le savoir ne sont point ordinaires, m'avait objecté dans les

(1) *Tournemine* (P.), savant jésuite, né à Rennes en 1661, mort à Paris.

Mémoires de Trévoux. Et par cette raison, on peut dire aussi dans un sens métaphysique, que l'âme agit sur le corps, et le corps sur l'âme. Aussi est-il vrai que l'âme est l'entéléchie ou le principe actif, au lieu que le corporel tout seul ou le simple matériel ne contient que le passif, et que par conséquent le principe de l'action est dans les âmes, comme je l'ai expliqué plus d'une fois dans le journal de Leipsik, mais plus particulièrement en répondant à feu M. Sturm (1), philosophe et mathématicien d'Altorf; où j'ai même démontré que s'il n'y avait rien que de passif dans les corps, leurs différents états seraient indiscernables. Je dirai aussi à cette occasion, qu'ayant appris que l'habile auteur du livre de *la Connaissance de soi-même* (2) avait fait quelques objections dans ce livre, contre mon système de l'harmonie préétablie, j'avais envoyé une réponse à Paris, qui fait voir qu'il m'a attribué des sentiments dont je suis bien éloigné; comme a fait aussi depuis peu un docteur de Sorbonne anonyme, sur un autre sujet. Et ces méentendus auraient paru d'abord aux yeux du lecteur, si l'on avait rapporté mes propres paroles, sur lesquelles on a cru se pouvoir fonder.

Cette disposition des hommes à se méprendre en représentant les sentiments d'autrui, fait aussi que je trouve à propos de remarquer que lorsque j'ai dit quelque part que l'homme s'aide du secours de la grâce dans la conversion, j'entends seulement qu'il en profite par la cessation de la résistance surmontée, mais sans aucune coopération de sa part : tout comme il n'y a point de coopération dans la glace, lorsqu'elle est rompue. Car la conversion est le pur ouvrage

en 1739. Il inséra de nombreuses dissertations dans les *Mémoires de Trévoux* de 1702 à 1736. On a de lui des *Réflexions sur l'athéisme*, et une *Lettre sur l'âme* adressée à Voltaire. P. J.

(1) Sturm (Jean-Christophe), savant illustre, né en 1635 à Hilpstein (comté de Neubourg), professeur à l'Académie de Altdorf, mort en 1703. On a de lui une *Philosophia eclecticica*, Nuremberg, 1686, in-8°, et une *Physica hypothetica*, *ibid.*, 1697, in-4°, 2 vol. P. J.

(2) Dom Lami, voy. plus loin, p. 57. P. J.

de la grâce de Dieu, où l'homme ne concourt qu'en résistant ; mais sa résistance est plus ou moins grande, selon les personnes et les occasions. Les circonstances aussi contribuent plus ou moins à notre attention, et aux mouvements qui naissent dans l'âme ; et le concours de toutes ces choses jointes à la mesure de l'impression, et à l'état de la volonté, détermine l'effet de la grâce, mais sans le rendre nécessaire. Je me suis assez expliqué ailleurs, que par rapport aux choses salutaires, l'homme non régénéré doit être considéré comme mort ; et j'approuve fort la manière dont les théologiens de la confession d'Ausbourg s'expliquent sur ces sujets. Cependant cette corruption de l'homme non régénéré ne l'empêche point d'ailleurs d'avoir des vertus morales véritables, et de faire quelquefois de bonnes actions dans la vie civile, qui viennent d'un bon principe, sans aucune mauvaise intention, et sans mélange de péché actuel. En quoi j'espère qu'on me le pardonnera, si j'ai osé m'éloigner du sentiment de S. Augustin (1), grand homme sans doute, et d'un merveilleux esprit, mais qui semble porté quelquefois à outrer les choses, surtout dans la chaleur de ses engagements. J'estime fort quelques personnes qui font profession d'être disciples de S. Augustin, et entre autres le R. P. Quesnel (2), digne successeur du grand Arnauld, dans la poursuite des controverses qui les ont commis avec la plus célèbre des compagnies. Mais j'ai trouvé qu'ordinairement dans les combats entre les gens d'un mérite insigne (dont il y en a sans doute ici des deux côtés) la raison est de part et d'autre,

(1) *Saint Augustin*, illustre Père de l'Église latine, né à Tagaste en Afrique, en 354. — Tout le monde connaît l'histoire de sa conversion, racontée dans ses *Confessions* : il fut évêque d'Hippone en 395. Il combattit énergiquement les Manichéens, les Donatistes et les Pélagiens. Son nom est resté attaché à la question de la grâce. Ses *Œuvres complètes* ont été données par les Bénédictins en 11 tomes in-fol., 1671 et suiv. P. J.

(2) *Quesnel* (P.), célèbre janséniste, né à Paris en 1634, mort à Amsterdam en 1719. On connaît ses *Réflexions morales*, publiées en 1694, qui furent l'origine de la seconde guerre janséniste, et l'occasion de la fameuse bulle *Unigenitus*. Ses ouvrages théologiques sont très-nombreux. P. J.

mais en différents points, et qu'elle est plutôt pour les défenses que pour les attaques ; quoique la malignité naturelle du cœur humain rende ordinairement les attaques plus agréables aux lecteurs que les défenses. J'espère que le R. P. Ptolémei (1), ornement de sa compagnie, occupé à remplir les vuides du célèbre Bellarmin (2), nous donnera sur tout cela des éclaircissements de sa pénétration et de son savoir, et j'ose même ajouter, de sa modération. Et il faut croire que parmi les théologiens de la confession d'Ausbourg, il s'élèvera quelque nouveau Chemnice, ou quelque nouveau Calixte (3) ; comme il y a lieu de juger que des Usserius (4) ou des Daillé (5) revivront parmi les réformés ; et que tous travailleront de plus en plus à lever les méseutendus dont cette matière est chargée. Au reste, je serai bien aise que ceux qui voudront l'éplucher, lisent les objections mises en forme avec les réponses que j'y ai données, dans le petit écrit que j'ai mis à la fin de l'ouvrage, pour en faire comme le sommaire. J'y ai tâché de prévenir quelques nouvelles objections ; ayant expliqué, par exemple, pourquoi j'ai pris la volonté antécé-

(1) *Ptolemei* ou *Tolomei*, cardinal, quoique jésuite, né à Florence en 1653, mort en 1726. On a de lui une *Philosophia mentis et sensuum*, Rome, 1696, in-fol. Son *Supplément aux controverses de Bellarmin* est demeuré inédit. P. J.

(2) *Bellarmin*, célèbre controversiste du xvi^e siècle, archevêque de Capoue, né en Toscane en 1542, mort en 1621, connu par ses *Controverses* (Ingolstadt, 1587, 1 vol. in-fol.), parmi lesquelles on remarque le *De Romano pontifice*, manuel des Doctrines ultramontaines. P. J.

(3) *Calixte*, pape en 218, mort en 222. On trouve des détails curieux sur son pontificat, dans l'ouvrage de saint Hippolyte, récemment retrouvé et publié en 1851 par M. Miller sous ce titre *Philosophumena*. P. J.

(4) *Usserius* ou *Usher* (Jacques), théologien anglican, archevêque d'Armag, né à Dublin en 1580, mort en 1656. Il écrivit à la fois contre les catholiques et contre les Arminiens. Il publia un grand nombre d'ouvrages théologiques, et entre autres, sur l'ordre de Charles I^{er}, un ouvrage sur le *Pouvoir du souverain*, où il défend la doctrine de l'obéissance passive (1661). P. J.

(5) *Daillé*, controversiste protestant, né à Châtellerault en 1594, mort à Charenton en 1670. Il fut estimé même des catholiques. On n'a de lui que des traités théologiques, sans aucun rapport à la philosophie. P. J.

dente et conséquente pour préalable et finale, à l'exemple de Thomas, de Scot (1) et d'autres ; comment il est possible qu'il y ait incomparablement plus de bien dans la gloire de tous les sauvés, qu'il n'y a de mal dans la misère de tous les damnés, quoiqu'il y en ait plus des derniers ; comment en disant que le mal a été permis comme une condition *sine qua non* du bien, je l'entends non pas suivant le principe du nécessaire, mais suivant le principe du convenable ; comment la prédétermination que j'admets est toujours inclinante, et jamais nécessitante ; comment Dieu ne refusera pas les lumières nécessaires nouvelles à ceux qui ont bien usé de celles qu'ils avaient ; sans parler d'autres éclaircissements que j'ai tâché de donner sur quelques difficultés qui m'ont été faites depuis peu. Et j'ai suivi encore le conseil de quelques amis, qui ont cru à propos que j'ajoutasse deux appendices : l'un sur la controverse agitée entre M. Hobbes et l'évêque Bramball, touchant le libre et le nécessaire, l'autre sur le savant ouvrage de l'*Origine du mal*, publié depuis peu en Angleterre.

Enfin j'ai tâché de tout rapporter à l'édification ; et si j'ai donné quelque chose à la curiosité, c'est que j'ai cru qu'il fallait égayer une matière, dont le sérieux peut rebuter. C'est dans cette vue que j'ai fait entrer dans ce discours la chimère plaisante d'une certaine théologie astronomique n'ayant point sujet d'appréhender qu'elle séduise personne, et jugeant que la réciter et la réfuter est la même chose. Fiction pour fiction, au lieu de s'imaginer que les planètes ont été des soleils, on pourrait concevoir qu'elles ont été des masses fondues dans le soleil, et jetées dehors, ce qui détruirait le fondement de cette théologie hypothétique. L'ancienne erreur des deux principes, que les orientaux distinguaient par les noms

(1) *Duns* (Jean) ou *Duns Scot*, illustre scholastique de l'ordre des Cordeliers, né en Écosse dans la petite ville de Duns, à une date qui n'est pas connue. On sait qu'il mourut en 1308 à Cologne. Il fut, comme on sait, le chef de l'école *Scotiste* opposée aux *Thomistes* dans la question de la grâce et dans la question des Universaux. — Ses œuvres complètes, données par le P. Wadding (Lyon, 1639), comprennent 12 vol. in-fol P. J.

d'Oromædes et d'Armanius, m'a fait éclaircir une conjecture sur l'histoire reculée des peuples ; y ayant de l'apparence que c'étaient les noms de deux grands princes contemporains, l'un monarque d'une partie de la haute Asie, où il y en a eu depuis d'autres de ce nom ; l'autre roi des Celto-Scythes, faisant irruption dans les États du premier, et connu d'ailleurs parmi les divinités de la Germanie. Il semble en effet que Zoroastre (1) a employé les noms de ces princes comme des symboles des puissances invisibles, auxquelles leurs exploits les faisaient ressembler dans l'opinion des asiatiques. Quoique d'ailleurs il paraisse par les rapports des auteurs arabes, qui pourraient être mieux informés que les Grecs de quelques particularités de l'ancienne histoire orientale, que ce Zerdust ou Zoroastre, qu'ils font contemporain du grand Darius, n'a point considéré ces deux principes comme tout à fait primitifs et indépendants, mais comme dépendant d'un principe unique suprême ; et qu'il a cru conformément à la cosmogonie de Moïse, que Dieu, qui est sans père, a créé tout et a séparé la lumière des ténèbres ; que la lumière a été conforme à son dessein original, mais que les ténèbres sont venues par conséquence, comme l'ombre suit le corps, et que ce n'est autre chose que la privation. Ce qui exemplerait cet ancien auteur des erreurs que les Grecs lui attribuent. Son grand savoir a fait que les orientaux l'ont comparé avec le Mercure ou Hermès des Égyptiens et des Grecs ; tout comme les septentrionaux ont comparé leur Wodan ou Odin avec ce même Mercure. C'est pourquoi le mercredi, ou le jour de

(1) *Zoroastre*, fondateur du *Magisme* ou *Mazdéisme*, religion des anciens Perses, qui s'est conservée jusqu'à nos jours sous le nom de *Parssisme*. On ne sait absolument rien sur ce personnage mystérieux. Le livre sacré, qui lui est attribué, est le *Zend-Avesta*, dont le texte *Zend* a été rapporté en Europe par Anquetil Du Perron, et publié avec une traduction française, aujourd'hui très-dépassée, Paris, 1771, 2 vol. en 3 tomes. Klenker en a donné une trad. allemande en 3 vol. in-4°, Riga, 1761 ; Eugène Burnouf, dans son *Commentaire sur l'Yaçna*, en a traduit et expliqué une partie. On sait que cet illustre savant est arrivé à restituer la langue zeud, que personne ne comprenait avant lui, les traductions d'Anquetil Duperron ayant été faites sur des intermédiaires.

Mercure, a été appelé wodans-gad par les septentrionaux, mais jour de zerdust par les asiatiques, puisqu'il est nommé zarschamba ou dsearschambe par les Turcs et par les Persans, zerda par les Hongrois venus de l'Orient septentrional, et sreda par les Esclavons depuis le fond de la grande Russie, jusqu'aux Wendes du pays de Lunebourg; les Esclavons l'ayant appris aussi des orientaux. Ces remarques ne déplairont peut-être pas aux curieux; et je me flatte que le petit dialogue qui finit les essais opposés à M. Bayle, donnera quelque contentement à ceux qui sont bien aises de voir des vérités difficiles, mais importantes, exposées d'une manière aisée et familière. On a écrit dans une langue étrangère, au hasard d'y faire bien des fautes; parce que cette matière y a été traitée depuis peu par d'autres, et y est lue davantage par ceux à qui on voudrait être utile par ce petit travail. On espère que les fautes de langage qui viennent non-seulement de l'impression et du copiste, mais aussi de la précipitation de l'auteur, qui a été assez distrait, seront pardonnées: et si quelque erreur s'est glissée dans les sentiments, l'auteur sera le premier à les corriger, après avoir été mieux informé: ayant donné ailleurs de telles marques de son amour de la vérité, qu'il espère qu'on ne prendra pas cette déclaration pour un compliment.



DISCOURS

DE LA CONFORMITÉ DE LA FOI

AVEC LA RAISON.

I. Je commence par la question préliminaire de la conformité de la foi avec la raison, et de l'usage de la philosophie dans la théologie, parce qu'elle a beaucoup d'influence sur la matière principale que nous allons traiter, et parce que M. Bayle l'y fait entrer partout. Je suppose, que deux vérités ne sauraient se contredire; que l'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi. Cette définition de la raison (c'est-à-dire de la droite et véritable raison) a surpris quelques personnes, accoutumées à déclamer contre la raison prise dans un sens vague. Ils m'ont répondu qu'ils n'avaient jamais entendu qu'on lui eût donné cette signification : c'est qu'ils n'avaient jamais conféré avec des gens qui s'expliquaient distinctement sur ces matières. Ils m'ont avoué cependant qu'on ne pouvait point blâmer la raison, prise dans le sens que je lui donnais. C'est dans le même sens qu'on oppose quelquefois la raison à l'expérience. La raison consistant dans l'enchaînement des vérités, a droit de lier encore celles que l'expérience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes : mais la raison pure et nue, distinguée de l'expérience, n'a à faire qu'à des vérités indépendantes des sens. Et l'on peut comparer la foi avec l'expérience, puisque la foi (quant aux motifs qui la vé-

rifient) dépend de l'expérience de ceux qui ont vu les miracles, sur lesquels la révélation est fondée, et de la tradition digne de croyance, qui les a fait passer jusqu'à nous, soit par les Écritures, soit par le rapport de ceux qui les ont conservées : à peu près comme nous nous fondons sur l'expérience de ceux qui ont vu la Chine, et sur la crédibilité de leur rapport, lorsque nous ajoutons foi aux merveilles qu'on nous raconte de ce pays éloigné. Sauf à parler ailleurs du mouvement intérieur du Saint-Esprit, qui s'empare des âmes, et les persuade et les porte au bien, c'est-à-dire à la foi et à la charité, sans avoir toujours besoin de motifs.

2. Or les vérités de la raison sont de deux sortes. Les unes sont ce qu'on appelle les vérités éternelles, qui sont absolument nécessaires, en sorte que l'opposé implique contradiction ; et telles sont les vérités, dont la nécessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu'on ne saurait nier sans pouvoir être mené à des absurdités. Il y en a d'autres qu'on peut appeler positives, parce qu'elles sont les lois qu'il a plu à Dieu de donner à la nature, ou parce qu'elles en dépendent. Nous les apprenons, ou par l'expérience, c'est-à-dire *à posteriori* ; ou par la raison, et *à priori*, c'est-à-dire par des considérations de la convenance qui les ont fait choisir. Cette convenance a aussi ses règles et raisons ; mais c'est le choix libre de Dieu, et non pas une nécessité géométrique, qui fait préférer le convenable, et le porte à l'existence. Ainsi on peut dire, que la nécessité physique est fondée sur la nécessité morale, c'est-à-dire sur le choix du sage, digne de sa sagesse ; et que l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la nécessité géométrique. Cette nécessité physique est ce qui fait l'ordre de la nature, et consiste dans les règles du mouvement, et dans quelques autres lois générales, qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être. Il est donc vrai que ce n'est pas sans raison que Dieu les a données ; car il ne choisit rien par caprice, et comme au sort, ou par une indifférence toute pure : mais les raisons générales du bien et de l'ordre, qui l'y ont porté, peuvent être vaincues dans quelques cas, par des raisons plus grandes d'un ordre supérieur.

3. Cela fait voir que Dieu peut dispenser les créatures des lois qu'il leur a prescrites, et y produire ce que leur nature ne porte pas, en faisant un miracle; et lorsqu'elles sont élevées à des perfections et à des facultés plus nobles que celles où elles peuvent arriver par leur nature, les scholastiques appellent cette faculté une puissance *obédientielle*, c'est-à-dire, que la chose acquiert en obéissant au commandement de celui qui peut donner ce qu'elle n'a pas : quoique ces scholastiques donnent ordinairement des exemples de cette puissance, que je tiens impossibles, comme lorsqu'ils prétendent que Dieu peut donner à la créature la faculté de créer. Il se peut qu'il y ait des miracles que Dieu fait par le ministère des anges, où les lois de la nature ne sont point violées, non plus que lorsque les hommes aident la nature par l'art, l'artifice des anges ne différant du nôtre que par le degré de perfection; cependant il demeure toujours vrai que les lois de la nature sont sujettes à la dispensation du législateur; au lieu que les vérités éternelles, comme celles de la géométrie, sont tout à fait indispensables, et la foi n'y saurait être contraire. C'est pourquoi il ne se peut faire qu'il y ait une objection invincible contre la vérité. Car si c'est une démonstration fondée sur des principes ou sur des faits incontestables, formée par un enchaînement des vérités éternelles, la conclusion est certaine et indispensable, et ce qui y est opposé doit être faux; autrement deux contradictoires pourraient être vraies en même temps. Que si l'objection n'est point démonstrative, elle ne peut former qu'un argument vraisemblable, qui n'a point de force contre la foi, puisqu'on convient que les mystères de la religion sont contraires aux apparences. Or M. Bayle déclare, dans sa réponse posthume à M. Le Clerc, qu'il ne prétend point qu'il y ait des démonstrations contre les vérités de la foi; et par conséquent toutes ces difficultés invincibles, ces combats prétendus de la raison contre la foi s'évanouissent.

Hi motus animorum atque hæc discrimina tanta
Pulveris exigui jactu compressa quiescunt.

4. Les théologiens protestants, aussi bien que ceux du parti de Rome, conviennent des maximes que je viens de poser, lorsqu'ils traitent la matière avec soin ; et tout ce qu'on dit contre la raison, ne porte coup que contre une prétendue raison, corrompue et abusée par de fausses apparences. Il en est de même des notions de la justice et de la bonté de Dieu. On en parle quelquefois, comme si nous n'en avions aucune idée ni aucune définition. Mais en ce cas nous n'aurions point de fondement de lui attribuer ces attributs, ou de l'en louer. Sa bonté et sa justice, aussi bien que sa sagesse, ne diffèrent des nôtres, que parce qu'elles sont infiniment plus parfaites. Ainsi les notions simples, les vérités nécessaires, et les conséquences démonstratives de la philosophie, ne sauraient être contraires à la révélation. Et lorsque quelques maximes philosophiques sont rejetées en théologie, c'est qu'on tient qu'elles ne sont que d'une nécessité physique ou morale, qui ne parle que de ce qui a lieu ordinairement, et se fonde par conséquent sur les apparences, mais qui peut manquer, si Dieu le trouve bon.

5. Il paraît par ce que je viens de dire, qu'il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la philosophie et la théologie, ou la foi et la raison : ils confondent expliquer, comprendre, prouver, soutenir. Et je trouve que M. Bayle, tout pénétrant qu'il est, n'est pas toujours exempt de cette confusion. Les mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire ; mais on ne les saurait comprendre, ni faire entendre comment ils arrivent : c'est ainsi que même en physique nous expliquons jusqu'à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas possible non plus de prouver les mystères par la raison : car tout ce qui se peut prouver *à priori*, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion (qu'on appelle motifs de crédibilité), c'est de les pouvoir soutenir contre les objections ; sans quoi nous ne serions point fondés à les croire, tout ce qui peut

être réfuté d'une manière solide et démonstrative, ne pouvant manquer d'être faux ; et les preuves de la vérité de la religion, qui ne peuvent donner qu'une certitude morale, seraient balancées et même surmontées par des objections qui donneraient une certitude absolue, si elles étaient convaincantes et tout à fait démonstratives. Ce peu nous pourrait suffire pour lever les difficultés sur l'usage de la raison et de la philosophie par rapport à la religion, si on n'avait pas à faire bien souvent à des personnes prévenues. Mais comme la matière est importante, et qu'elle a été fort embrouillée, il sera à propos d'entrer dans un plus grand détail.

6. La question de la conformité de la foi avec la raison a toujours été un grand problème. Dans la primitive Église, les plus habiles auteurs chrétiens s'accommodaient des pensées des platoniciens, qui leur revenaient le plus, et qui étaient le plus en vogue alors. Peu à peu Aristote prit la place de Platon (1), lorsque le goût des systèmes commença à ré-

(1) *Aristote et Platon*, philosophes illustres de l'antiquité que nous n'avons pas encore nommés. Platon, le plus ancien des deux, né dans l'île d'Égine, 427 av. J.-C., mort en 347. Il fut disciple de Socrate, fonda l'*Académie*, dont il laissa la direction à son neveu, Speusippe. Tous ses ouvrages nous sont parvenus. Ce sont les *Dialogues*, dont le principal personnage est toujours Socrate. Les plus célèbres sont le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Banquet*, le *Gorgias*, le *Timée* et la *République*. Nous avons aussi sous son nom des *Lettres* que la plupart des critiques regardent comme apocryphes. Il y a eu un nombre considérable d'éditions de Platon, dont les plus célèbres sont celles d'Henri Étienne, en 1578, et parmi les modernes celles de Becker, d'Ast, de Stallbaum, et tout récemment de Steinbart. Parmi les traductions, nous citerons la traduction latine de Marcile Ficin, allemande de Schleiermacher, et française de M. Victor Cousin. Quant aux *Commentaires sur Platon*, ils sont innombrables. Un ouvrage important sur Platon vient d'être publié à Londres par M. Grote, l'historien de la Grèce, 3 vol. in-8°, Londres, 1864.

Aristote, disciple de Platon et fondateur de l'école péripatéticienne, ou du Lycée, né à Stagyre en 384, mort à Chalcis dans l'Eubée en 322. Il fut le précepteur d'Alexandre. C'est le plus illustre encyclopédiste de l'antiquité : il n'est guère de sciences auxquelles il n'ait travaillé. Ses principaux ouvrages sont l'*Organon* (composé de six ouvrages), ou *Logique*, la *Physique*, le *Traité de l'âme*, la *Métaphysique*, la *Morale à Nicomaque*, la *Politique*, l'*Histoire des animaux*. — La première édition complète de ses œuvres est celle de Venise, 5 vol. in-fol., 1495-1498. On estime aussi celle de Du-

gner, et lorsque la théologie même devint plus systématique par les décisions des conciles généraux, qui fournissaient des formulaires précis et positifs. Saint Augustin, Boèce et Cassiodore (1) dans l'Occident, et Saint Jean de Damas (2) dans l'Orient, ont contribué le plus à réduire la théologie en forme de science; sans parler de Bède (3), Alcuin (4), St Anselme, et quelques autres théologiens versés dans la philosophie; jusqu'à ce qu'enfin les scholastiques survinrent, et que le loisir des cloîtres donnant carrière aux spéculations, aidées par la philosophie d'Aristote traduite de l'arabe, on acheva de faire un composé de théologie et de philosophie, dans lequel la plupart des questions venaient du soin qu'on prenait de concilier la foi avec la raison. Mais ce n'était pas avec tout le succès qui aurait été à souhaiter, parce que la théologie avait été fort corrompue par le malheur des temps, par l'ignorance et par l'entêtement; et parce que la philosophie, outre ses propres défauts, qui étaient très-grands, se trou-

val, Paris, 1619-1654, 4 vol. in-fol. avec une traduction latine. La plus complète et la plus récente est celle de M. Boeck (4 vol. in-4°). M. Barthélemy Saint-Hilaire a entrepris une traduction complète d'Aristote en français, qui est presque achevée.

P. J.

(1) *Cassiodore*, écrivain latin de la décadence, ministre de Théodoric, né à Squillau en 470, mort vers 570. On a de lui un *Traité de l'Âme*, et des ouvrages d'histoire, de grammaire et de théologie. Ses œuvres complètes ont été publiées à Rouen, 1679 (2 vol. in-fol.).

P. J.

(2) *Jean de Damas* ou *Damascène*, né à Damas en 676, sous le règne des Khalifes, dont il fut ministre, mort en 754 ou 780. On a de lui un grand nombre d'ouvrages théologiques, dont le plus curieux est la *Dispute contre un Sarrazin*, dans lequel il discute les objections des Musulmans contre le christianisme; ses œuvres complètes (grec-latin) ont été publiées par le P. Lequien, Paris, 1712, 2 vol. in-fol.

P. J.

(3) *Bède*, surnommé *le Vénéral*, né en 672 en Angleterre, dans le diocèse de Durham, mort en 735. Son principal ouvrage est son *Histoire ecclésiastique*, ouvrage étonnant pour le temps. Il écrivit aussi sur beaucoup de matières philosophiques et religieuses. — On a plusieurs éditions de ses œuvres complètes, entre autres celles de Paris, 1544, 3 vol. in-fol.; celle de Cologne, 1612-1688.

P. J.

(4) *Alcuin*, savant du VIII^e siècle, né en Yorkshire, attaché par Charlemagne à son palais, et fondateur de l'École palatine, mort en 804. Ses œuvres complètes ont été publiées à Paris par Duchesne, 1617, in-fol. P. J.

vait chargée de ceux de la théologie, qui se ressentait à son tour de l'association d'une philosophie très-obscur et très-imparfaite. Cependant il faut avouer avec l'incomparable Grotius, qu'il y a quelquefois de l'or caché sous les ordures du latin barbare des moines : ce qui m'a fait souhaiter plus d'une fois, qu'un habile homme, que sa fonction eût obligé d'apprendre le langage de l'École, eût voulu en tirer ce qu'il y a de meilleur, et qu'un autre Petave (1) ou Thomassin (2) eussent fait à l'égard des scholastiques, ce que ces deux savants hommes ont fait à l'égard des Pères. Ce serait un ouvrage très-curieux et très-important pour l'histoire ecclésiastique, et qui continuerait celle des dogmes jusqu'au temps du rétablissement des belles-lettrés (par le moyen desquelles les choses ont changé de face) et même au delà. Car plusieurs dogmes, comme ceux de la prédétermination physique, de la science moyenne, du péché philosophique, des précisions objectives, et beaucoup d'autres dans la théologie spéculative, et même dans la théologie pratique des cas de conscience, ont été mis en vogue, même après le concile de Trente.

7. Un peu avant ces changements, et avant la grande scission de l'Occident qui dure encore, il y avait en Italie une secte de philosophes qui combattait cette conformité de la foi avec la raison, que nous soutenons. On les nommait Averroïstes (3), parce qu'ils s'attachaient à un auteur arabe célè-

(1) *Petave* (Petavius) ou *Petau* (le P.), célèbre jésuite du xvii^e siècle, né à Orléans en 1583, mort à Paris en 1652. C'est un érudit et un théologien. Ses principaux ouvrages sont : *Doctrina temporum*, Paris, 1627, 2 vol. in-fol., ouvrage de chronologie; et ses *Theologica dogmata*, *ibid.*, 1644-1650, 2 vol. in-fol.
P. J.

(2) *Thomassin* (le Père), célèbre oratorien, né à Aix en 1619, mort en 1695. Son ouvrage le plus considérable est l'*Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, 3 vol. in-fol., 1678-1679. — On cite encore ses *Dogmes théologiques*, 3 vol. in-fol., 1680-89, pour faire suite à ceux du P. Pétau. P. J.

(3) *Averroïstes*. Secte philosophique ainsi nommée de son chef *Averroès* (Ibn-Rosch), célèbre philosophe arabe, né à Cordoue dans le xii^e siècle, mort en 1198. Son *Commentaire* sur Aristote, où il l'interprète dans un sens panthéiste et naturaliste, a paru à Venise en 1495, in-fol., et a été

bre, qu'on appelait le Commentateur par excellence, et qui paraissait être le mieux entré dans le sens d'Aristote, parmi ceux de sa nation. Ce commentateur poussant ce que des interprètes grecs avaient déjà enseigné, prétendait que suivant Aristote, et même suivant la raison (ce qu'on prenait presque alors pour la même chose), l'immortalité de l'âme ne pouvait subsister. Voici son raisonnement. Le genre humain est éternel, selon Aristote; donc si les âmes particulières ne périssent pas, il faut venir à la métempsychose rejetée par ce philosophe; ou, s'il y a toujours des âmes nouvelles, il faut admettre l'infinité de ces âmes conservées de toute éternité: mais l'infinité actuelle est impossible, selon la doctrine du même Aristote: donc il faut conclure que les âmes, c'est-à-dire les formes des corps organiques, doivent périr avec ces corps; ou du moins l'entendement passif appartenant en propre à un chacun. De sorte qu'il ne restera que l'entendement actif, commun à tous les hommes, qu'Aristote disait venir de dehors, et qui doit travailler partout où les organes y sont disposés; comme le vent produit une espèce de musique, lorsqu'il est poussé dans des tuyaux d'orgue bien ajustés.

8. Il n'y avait rien de plus faible que cette prétendue démonstration; il ne se trouve point qu'Aristote ait bien réfuté la métempsychose, ni qu'il ait prouvé l'éternité du genre humain; et après tout, il est très-faux qu'un infini actuel soit impossible. Cependant cette démonstration passait pour invincible chez les aristotéliens, et leur faisait croire qu'il y avait une certaine intelligence sublunaire, dont la participation faisait notre entendement actif. Mais d'autres moins attachés à Aristote allaient jusqu'à une âme universelle qui fût l'océan de toutes les âmes particulières, et croyaient cette âme universelle seule capable de subsister, pendant que les âmes particulières naissent et périssent. Suivant ce sentiment, les âmes des animaux naissent en se détachant comme

des gouttes de leur océan, lorsqu'elles trouvent un corps qu'elles peuvent animer; et elles périssent en se rejoignant à l'océan des âmes quand le corps est défait, comme les ruisseaux se perdent dans la mer. Et plusieurs allaient à croire que Dieu est cette âme universelle, quoique d'autres aient cru qu'elle était subordonnée et créée. Cette mauvaise doctrine est fort ancienne, et fort capable d'éblouir le vulgaire. Elle est exprimée dans ces beaux vers de Virgile (*Én.*, VI, v. 724).

Principio cœlum ac terram camposque liquentes,
Lucentemque globum Lunæ, Titaniaque astra,
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

Et encore ailleurs (*Géorg.* IV, v. 221) :

Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris cœlumque profundum :
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas;
Scilicet huc reddi deinde hac resoluta referri.

9. L'âme du monde de Platon a été prise dans ce sens par quelques-uns; mais il y a plus d'apparence que les stoïciens donnaient dans cette âme commune qui absorbe toutes les autres. Ceux qui sont de ce sentiment, pourraient être appelés monopsychites, puisque selon eux il n'y a véritablement qu'une seule âme qui subsiste. M. Bernier (1) remarque que c'est une opinion presque universellement reçue chez les savants, dans la Perse et dans les États du Grand-Mogol; il paraît même qu'elle a trouvé entrée chez les cabbalistes (2) et chez les mystiques, Un certain Allemand natif de la Suabe,

(1) *Bernier*, philosophe et voyageur célèbre du XVII^e siècle, né à Angers, on ne sait pas en quelle année; mort à Paris en 1688. Outre ses *Voyages* (Amsterd., 1699-1720-1724), on a de lui un *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Lyon; 1678, 8 vol. in-12.

P. J.

(2) *Cabbalistes*, secte hébraïque, très-ancienne, dont les doctrines mystiques sont exposées dans deux livres curieux : le *Zohar* et le *Sepher ietzirah*. Voir, sur cette école, le savant ouvrage de M. Franck, *la Cabbale*, Paris, 1843, un vol. in-12.

P. J.

devenu juif il y a quelques années, et dogmatissant sous le nom de Moses Germanus, s'étant attaché aux dogmes de Spinosa, a cru que Spinosa renouvelle l'ancienne Kabbala des Hébreux; et un savant homme (1), qui a réfuté ce prosélyte juif, paraît être du même sentiment. L'on sait que Spinosa ne reconnaît qu'une seule substance dans le monde, dont les âmes individuelles ne sont que des modifications passagères. Valentin Weigel (2), pasteur de Tschopa en Misnie, homme d'esprit, et qui en avait même trop, quoiqu'on l'ait voulu faire passer pour un enthousiaste, en tenait peut-être quelque chose; aussi bien que celui qui se nomme Jean Angelus (3), Silésien, auteur de certains petits vers de dévotion allemands assez jolis, en forme d'épigrammes, qu'on vient de réimprimer. Et généralement, la déification des mystiques pouvait recevoir ce mauvais sens. Gerson (4) a déjà écrit contre Rusbrock (5), auteur mystique, dont l'intention était bonne apparemment, et dont les expressions sont excusables; mais il vaut mieux écrire d'une manière qui n'ait point besoin d'être excusée. Quoique j'avoue aussi que souvent les expressions outrées,

(1) Ce savant homme est Wachter (Georges), théologien protestant, auteur du livre intitulé : *Le Spinosisme dans le judaïsme* (Amsterd., 1699, in-12 All.), et d'un autre : *Concordia rationis et fidei* (Amsterd., 1682, in-8°). — Quant à *Moses germanus*, son vrai nom est Jean-Pierre Speeth. P. J.

(2) Weigel (Valentin), théologien du xvi^e siècle, né en 1531, mort en 1588. On a de lui un grand nombre d'ouvrages théologiques, entre autres : *Dialogus de christianismo*; *De vitâ beatâ*; *De vitâ æternâ*; *Theologia astrologizata*, etc. P. J.

(3) Ce Jean Angelus nous est inconnu. P. J.

(4) Gerson (Jean de), chancelier de l'Université de Paris, et illustre théologien du xv^e siècle, né à Gerson, près de Rhétel, en 1363, mort à Lyon en 1429. Il est surtout célèbre par sa participation au concile de Constance. Ses œuvres complètes ont été publiées à Cologne, 1843-44, 4 vol. in-fol. Plus tard, Richer en donna une édition plus complète en 1606. On y remarque sa *Theologia mystica*, sa *lettre contre Russbroeck*, et toute l'affaire relative au cordelier Jean Petit. P. J.

(5) Rusbrock (Jean), célèbre mystique, né près de Bruxelles en 1294, mort en 1381. — Ses ouvrages, écrits en flamand, ont été traduits en latin par Surius (Cologne, 1552, 1609; 1692). On cite le *Liber de vitâ contemplatîvâ*, critiqué par Gerson, et le *de Nuptiis*, en trois livres. P. J.

et pour ainsi dire poétiques, ont plus de force pour toucher et pour persuader, que ce qui se dit avec régularité.

10. L'anéantissement de ce qui nous appartient en propre, porté fort loin par les quiétistes, pourrait bien être aussi une impiété déguisée chez quelques-uns : comme ce qu'on raconte du quiétisme de Foë (1), auteur d'une grande secte de la Chine, lequel après avoir prêché sa religion pendant quarante ans, se sentant proche de la mort, déclara à ses disciples, qu'il leur avait caché la vérité sous le voile des métaphores, et que tout se réduisait au néant (2), qu'il disait être le premier principe de toutes choses. C'était encore pis, ce semble, que l'opinion des averroïstes. L'une et l'autre doctrine est insoutenable, et même extravagante : cependant quelques modernes n'ont point fait difficulté d'adopter cette âme universelle et unique qui engloutit les autres. Elle n'a trouvé que trop d'applaudissements parmi les prétendus esprits forts, et le sieur de Preissac, soldat et homme d'esprit, qui se mêlait de philosophie, l'a étalée autrefois publiquement dans ses discours. Le système de l'harmonie préétablie est le plus capable de guérir ce mal. Car il fait voir qu'il y a nécessairement des substances simples et sans étendue, répandues par toute la nature ; que ces substances doivent toujours subsister indépendamment de tout autre que de Dieu, et qu'elles ne sont jamais séparées de tout corps organisé. Ceux qui croient que des âmes capables de sentiment, mais incapables de raison, sont mortelles, ou qui soutiennent qu'il n'y a que les âmes raisonnables qui puissent avoir du sentiment, donnent beaucoup de prise aux monopsychites ; car il sera toujours difficile de persuader aux hommes que les bêtes ne sentent rien ; et quand on accorde une fois que ce qui est capable de sentiment peut périr, il est difficile de maintenir par la raison l'immortalité de nos âmes.

(1) *Fo* en chinois est le nom du *Boudha*, fondateur de la religion boudhique.

(2) *Nirvâna*. On dispute encore sur le sens de ce mot. — Voir le *Boudha et sa doctrine*, par M. B. Saint-Hilaire, et le *Nirvâna boudhique*, par M. Obry.

11. J'ai fait cette petite digression, parce qu'elle m'a paru de saison, dans un temps où l'on n'a que trop de disposition à renverser jusqu'aux fondements la religion naturelle; et je reviens aux averroïstes, qui se persuadaient que leur dogme était démontré suivant la raison; ce qui leur faisait avancer que l'âme de l'homme est mortelle selon la philosophie, pendant qu'ils protestaient de se soumettre à la théologie chrétienne, qui la déclare immortelle. Mais cette distinction passa pour suspecte, et ce divorce de la foi et de la raison fut rejeté hautement par les prélats et par les docteurs de ce temps-là, et condamné dans le dernier concile de Latran sous Léon X, où les savants furent exhortés à travailler pour lever les difficultés qui semblaient commettre ensemble la théologie et la philosophie. La doctrine de leur incompatibilité ne laissa pas de se maintenir incognito : Pomponace en fut soupçonné, quoiqu'il s'expliquât autrement; et la secte même des averroïstes se conserva par tradition. On croit que César Crémolin (1), philosophe fameux en son temps, en a été un des arcs-boutants. André Césalpin (2), médecin, auteur de mérite, et qui a le plus approché de la circulation du sang, après Michel Servet (3), a été accusé par Nicolas Taurel (4), dans un

(1) *Crémonini* (César), célèbre commentateur d'Aristote au xvi^e siècle, né à Ceuto (duché de Modène) en 1550, mort à Padoue en 1631. Ses principaux ouvrages sont : *De Pœdia Aristotelis* ; *Diatyposis universæ naturalis Aristotelicæ philosophiæ* ; *Illustres contemplationes de animâ* ; *Tractatus de sensibus*, etc. P. J.

(2) *Cesalpino* (Andrea), commentateur d'Aristote, mais très-opposé à la scholastique, né en 1519 à Avezzo, mort en 1603. Ses principaux ouvrages philosophiques, très-rare d'ailleurs, sont : *Quæstiones peripateticæ*, in-fol., Venise, 1571 ; *Dæmonum investigatio peripatetica*, in-4^o, *ibid.*, 1593. P. J.

(3) *Servet* (Michel) ou Micaël *Serveto*, philosophe et théologien célèbre du xvi^e siècle, né en 1509 à Villanueva (Aragon), mort à Genève en 1553, par l'ordre de Calvin, comme coupable d'hérésie. Ses ouvrages sont : *De Trinitatis erroribus*, Haguenau, 1532 ; *Dialogorum de Trinitate libri duo*, *ibid.*, 1533. P. J.

(4) *Taurel* (Nicolas), philosophe et théologien, né à Mentbéliard en 1547, mort à Altdorf en 1606. Ses principaux ouvrages sont : *Philosophiæ triumphus*, in-8^o, Bâle, 1573 ; *Synopsis Aristotelis Metaphysicæ*, in-8^o, Hanov.,

livre intitulé *Alpes Cæsæ*), d'être de ces péripatéticiens contraires à la religion. On trouve aussi des traces de cette doctrine dans le *Circulus Pisanus Claudii Berigardi* (1), qui fut un auteur français de nation, transplanté en Italie, et enseignant la philosophie à Pise : mais surtout les écrits et les lettres de Gabriel Naudé, aussi bien que les *Naudæana*, font voir que l'averroïsme subsistait encore quand ce savant médecin était en Italie. La philosophie corpusculaire, introduite un peu après, paraît avoir éteint cette secte trop péripatéticienne, ou peut-être y a été mêlée ; et il se peut qu'il y ait des atomistes, qui seraient d'humeur à dogmatiser comme ces averroïstes, si les conjectures le permettaient : mais cet abus ne saurait faire tort à ce qu'il y a de bon dans la philosophie corpusculaire, qu'on peut fort bien combiner avec ce qu'il y a de solide dans Platon et dans Aristote, et accorder l'un et l'autre avec la véritable théologie.

12. Les réformateurs, et Luther surtout, comme j'ai déjà remarqué, ont parlé quelquefois, comme s'ils rejetaient la philosophie, et comme s'ils la jugeaient ennemie de la foi. Mais à le bien prendre, on voit que Luther n'entendait par la philosophie, que ce qui est conforme au cours ordinaire de la nature, ou peut-être même ce qui s'enseignait dans les écoles ; comme lorsqu'il dit qu'il est impossible en philosophie, c'est-à-dire dans l'ordre de la nature, que le verbe se fasse chair ; et lorsqu'il va jusqu'à soutenir que ce qui est vrai en physique pourrait être faux en morale. Aristote fut l'objet de sa colère, et il avait dessein de purger la philosophie dès l'an 1516, lorsqu'il ne pensait peut-être pas encore à réformer l'Église. Mais enfin il se radoucit, et souffrit que dans l'apolo-

1596 ; *Alpes Cæsæ* (contra Césalpin), in-8°, Francfort-sur-Mein, 1597 ; *Cosmologia*, in-8°, Amsterd., 1603 ; *De rerum æternitate*, in-8°, Strasbourg, 1604. P. J.

(1) *Bérigardus* (Claude) ou Claude *Guillermot de Bauregard*, philosophe, né à Moulins en 1578, mort professeur de philosophie à Padoue en 1663, auteur du *Circulus Pisanus, seu opus de veteri et peripateticâ philosophiâ* (Padoue, 1661, in-4°), c'est un commentaire sur la physique d'Aristote. Il publia en outre *Dubitaciones in dialogos Galilæi, pro terræ immobilitate*, 1632, in-4°. P. J.

gie de la confession d'Augsbourg, on parlât avantagusement d'Aristote et de sa morale. Mélancton, esprit solide et modéré, fit de petits systèmes des parties de la philosophie accommodées aux vérités de la révélation, et utiles dans la vie civile, qui méritent encore présentement d'être lus. Après lui, Pierre de la Ramée se mit sur les rangs : sa philosophie fut fort en vogue, la secte des ramistes fut puissante en Allemagne, et fort suivie parmi les protestants, et employée même en théologie ; jusqu'à ce que la philosophie corpusculaire fut ressuscitée, qui fit oublier celle de Ramus, et affaiblit le crédit des péripatéticiens.

13. Cependant plusieurs théologiens protestants, s'éloignant le plus qu'ils pouvaient de la philosophie de l'École, qui régnait dans le parti opposé, allaient jusqu'au mépris de la philosophie même, qui leur était suspecte ; et la contestation éclata enfin à Helmstadt par l'animosité de Daniel Hofman, théologien habile d'ailleurs, et qui avait acquis autrefois de la réputation à la conférence de Quedlinbourg, où Tilman Heshusius (1), et lui, avaient été de la part du duc Jules de Brunswick, lorsqu'il refusa de recevoir la Formule de concorde. Je ne sais comment le docteur Hofman s'emporta contre la philosophie, au lieu de se contenter de blâmer les abus que les philosophes en font ; mais il eut en tête Jean Caselius (2), homme célèbre, estimé des princes et des savants de son temps ; et le duc de Brunswick Henri Jules, fils de Jules fondateur de l'université, ayant pris la peine lui-même d'examiner la matière, condamna le théologien. Il y a eu quelques petites disputes semblables depuis, mais on a toujours trouvé que c'étaient des malentendus. Paul Slevogt (3), professeur cé-

(1) *Heshusius* (Tilemann), théologien luthérien, né à Wésel en 1527, mort à Helmstadt en 1588, auteur de nombreux ouvrages de théologie. P. J.

(2) *Caselius* ou *Chesselus* (Jean), célèbre humaniste, né à Goettingue en 1533, mort à Helmstadt en 1631, auteur de nombreux ouvrages de littérature critique et d'érudition. P. J.

(3) *Slevogt* (Paul), né à Passendorf en 1596, mort en 1655, philosophe, qu'il faut distinguer de Jean-Philippe Slevogt (1649-1727), jurisconsulte, et de Jean-Adrien Slevoght (1653-1726), médecin. — Le nôtre a écrit *Pervigilium de dissidio theologi et philosophi*. Je remarque aussi parmi ses

lèvre à Jena en Thuringue, et dont les dissertations qui nous restent, marquent encore combien il était versé dans la philosophie scholastique, et dans la littérature hébraïque, avait publié dans sa jeunesse sous le titre de *Pervigilium*, un livre de *dissidio Theologi et Philosophi in utriusque principis fundato*, au sujet de la question si Dieu est cause par accident du péché. Mais on voyait bien que son but était de montrer que les théologiens abusent quelquefois des termes philosophiques.

14. Pour venir à ce qui est arrivé de mon temps, je me souviens qu'en 1666, lorsque Louis Meyer (1), médecin d'Amsterdam, publia sans se nommer le livre intitulé *Philosophia Scripturæ interpres* (que plusieurs ont donné mal à propos à Spinosa son ami), les théologiens de Hollande se remuèrent, et leurs écrits contre ce livre firent naître de grandes contestations entre eux ; plusieurs jugeant que les cartésiens, en réfutant le philosophe anonyme, avaient trop accordé à la philosophie. Jean de Labadie (2) (avant qu'il se fût séparé des Églises réformées, sous prétexte de quelques abus qu'il disait s'être glissés dans la pratique politique, et qu'il jugeait insupportables) attaqua le livre de M. de Wolzogue (3), et le traita de pernicieux ; et d'un autre côté M. Vogelsang, M. van der Wfeyen (4), et quelques autres anticoccéiens (5), combat-

écrivit un *De principio syllagiraudi in divinis*, et un *De Metempsychosi Judæorum*. P. J.

(1) Meyer (Louis), ami et disciple de Spinosa, fut l'éditeur de ses *OEuvres posthumes*. P. J.

(2) Labadie (Jean de), mystique célèbre du XVII^e siècle, né en 1610 à Bourg en Guienne, se convertit au protestantisme, et après une vie très-agitée mourut à Altona en 1674. Ses ouvrages ont tout à fait le caractère de l'illumination (en voir les titres dans les *Mémoires de Nicéron*, t. XVIII et XX. P. J.

(3) Wolzogen, né à Amersford en 1632, mort à Amsterdam en 1690, répondit au livre de L. Meyer, par son *De scripturarum interprete*, Utrecht, 1668, in-12. P. J.

(4) On peut voir dans le *Trajectum eruditum de Burmann* (in-4^o, p. 457 et suiv.), la notice des ouvrages publiés contre Wolzogue. — Vogelsang, pasteur et professeur à Depenter, mort en 1679. — Van der Weyen, professeur à Middelbourg, né en 1676, mort en 1716. P. J.

(5) Cocceius (Jean), célèbre théologien au XVII^e siècle, dont la doctrine

tirent aussi le même livre avec beaucoup d'aigreur ; mais l'accusé gagna sa cause dans un synode. On parla depuis en Hollande de théologiens rationaux et non rationaux, distinction de parti dont M. Bayle fait souvent mention, se déclarant enfin contre les premiers ; mais il ne paraît pas qu'on ait encore bien donné les règles précises, dont les uns et les autres conviennent ou ne conviennent pas à l'égard de l'usage de la raison, dans l'explication de la sainte Écriture.

15. Une dispute semblable a pensé troubler encore depuis peu les Églises de la confession d'Augsbourg. Quelques maîtres ès arts, dans l'université de Leipzig, faisant des leçons particulières chez eux aux étudiants qui les allaient trouver pour apprendre ce qu'on appelle la philologie sacrée suivant l'usage de cette université, et de quelques autres où ce genre d'étude n'est point réservé à la Faculté de théologie ; ces maîtres, dis-je, pressèrent l'étude des saintes Écritures et l'exercice de la piété, plus que leurs pareils n'avaient coutume de faire. Et l'on prétend qu'ils avaient outré certaines choses, et donné des soupçons de quelque nouveauté dans la doctrine ; ce qui leur fit donner le nom de piétistes, comme d'une secte nouvelle ; nom qui depuis a fait tant de bruit en Allemagne, et a été appliqué bien ou mal à ceux qu'on soupçonnait, ou qu'on faisait semblant de soupçonner de fanatisme, ou même d'hypocrisie, cachée sous quelque apparence de réforme. Or quelques-uns des auditeurs de ces maîtres s'étant trop distingués par des manières qu'on trouva choquantes, et entre autres par le mépris de la philosophie, dont on disait qu'ils avaient brûlé les cahiers des leçons, on crut que leurs maîtres rejetaient la philosophie : mais ils s'en justifièrent fort bien, et on ne put les convaincre, ni de cette erreur, ni des hérésies qu'on leur imputait.

16. La question de l'usage de la philosophie dans la théo-

inclinait au rationalisme, et s'unit au cartésianisme dans la querelle que le théologien Voetius, chef des anticoccéiens, dirigea contre celui-ci. Coccéius, né à Brême en 1603, fut professeur à Leyde où il mourut en 1669. Ses œuvres complètes ont été publiées à Amsterdam en huit vol. in-fol., 1673-75. — Voy. plus bas *Voetius*.

P. J.

logie, a été fort agitée parmi les chrétiens, et l'on a eu de la peine à convenir des bornes de cet usage, quand on est entré dans le détail. Les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la sainte Cène donnèrent le plus d'occasion à la dispute. Les photiniens nouveaux, combattant les deux premiers mystères, se servaient de certaines maximes philosophiques, dont André Kesler (1), théologien de la confession d'Augsbourg, a donné le précis dans les traités divers qu'il a publiés sur les parties de la philosophie socinienne. Mais quant à leur métaphysique, on s'en pourrait instruire davantage par la lecture de celle de Christophe Stegman, socinien, qui n'est pas encore imprimée, que j'avais vue dans ma jeunesse, et qui m'a été encore communiquée depuis peu.

17. Calovius et Scherzerus (2), auteurs bien versés dans la philosophie de l'École, et plusieurs autres théologiens habiles ont amplement répondu aux sociciens, et souvent avec succès, ne s'étant point contentés des réponses générales un peu cavalières dont on se servait ordinairement contre eux, et qui revenaient à dire que leurs maximes étaient bonnes en philosophie et non pas en théologie ; que c'était le défaut de l'hétérogénéité qui s'appelle *μετάβασις εις άλλο γένος*, si quelqu'un les employait quand il s'agit de ce qui passe la raison ; et que la philosophie devait être traitée en servante, et non pas en maîtresse, par rapport à la théologie, suivant le titre du livre de Robert Baronijs (3), Écossais, intitulé : *Philosophia Theologiæ ancillans* ; enfin que c'était une Agar auprès de Sara, qu'il fallait chasser de la maison avec son Ismaël, quand elle faisait la mutine. Il y a quelque chose de bon dans ces ré-

(1) Kesler (André), théologien, né à Cobourg en 1595, mort en 1643. Il a écrit *Examen physicæ, metaphysicæ et logicæ photinianæ*, et d'autres ouvrages théologiques. P. J.

(2) Calov (Abraham), théologien protestant, né en Prusse en 1617, mort à Wittemberg en 1686. On a de lui, entre autres ouvrages de théologie, un *Socinismus profligatum*. — Schevzer (Jean-Adam), théologien protestant, né à Égra en Bohême en 1628, mort en 1693, auteur du *Collegium anti-socinianum*, et de beaucoup d'autres ouvrages théologiques. P. J.

(3) Baronijs. Leibniz en donne plus bas le véritable nom. P. J.

ponses : mais comme on en pourrait abuser, et commettre mal à propos les vérités naturelles et les vérités révélées, les savants se sont attachés à distinguer ce qu'il y a de nécessaire et d'indispensable dans les vérités naturelles ou philosophiques d'avec ce qui ne l'est point.

18. Les deux partis protestants sont assez d'accord entre eux, quand il s'agit de faire la guerre aux sociniens ; et comme la philosophie de ces sectaires n'est pas des plus exactes, on a réussi le plus souvent à la battre en ruine. Mais les mêmes protestants se sont brouillés entre eux à l'occasion du sacrement de l'Eucharistie, lorsqu'une partie de ceux qui s'appellent réformés (c'est-à-dire ceux qui suivent en cela plutôt Zwingle que Calvin), a paru réduire la participation du corps de Jésus-Christ dans la sainte Cène, à une simple représentation de figure, en se servant de la maxime des philosophes, qui porte qu'un corps ne peut être qu'en un seul lieu à la fois, au lieu que les évangeliques (qui s'appellent ainsi dans un sens particulier, pour se distinguer des réformés) étant plus attachés au sens littéral, ont jugé avec Luther, que cette participation était réelle, et qu'il y avait là un mystère surnaturel. Ils rejettent, à la vérité, le dogme de la transsubstantiation, qu'ils croient peu fondé dans le texte, et ils n'approuvent point non plus celui de la consubstantiation ou de l'impanation, qu'on ne peut leur imputer que faute d'être bien informé de leur sentiment, puisqu'ils n'admettent point l'inclusion du corps de Jésus-Christ dans le pain, et ne demandent même aucune union de l'un avec l'autre ; mais ils demandent au moins une concomitance, en sorte que ces deux substances soient reçues toutes deux en même temps. Ils croient que la signification ordinaire des paroles de Jésus-Christ dans une occasion aussi importante que celle où il s'agissait d'exprimer ses dernières volontés, doit être conservée ; et pour maintenir que ce sens est exempt de toute absurdité qui nous en pourrait éloigner, ils soutiennent que la maxime philosophique, qui borne l'existence et la participation des corps à un seul lieu, n'est qu'une suite du cours ordinaire de la nature. Ils ne détruisent pas pour

cela la présence ordinaire du corps de notre Sauveur, telle qu'elle peut convenir au corps le plus glorifié. Ils n'ont point recours à je ne sais quelle diffusion d'ubiquité, qui le dissiperait et ne le laisserait trouver nulle part ; et ils n'admettent pas non plus la réduplication multipliée de quelques scholastiques, comme si un même corps était en même temps assis ici, et debout ailleurs. Enfin ils s'expliquent de telle sorte, qu'il semble à plusieurs que le sentiment de Calvin, autorisé par plusieurs confessions de foi des Églises qui ont reçu la doctrine de cet auteur, lorsqu'il établit une participation de la substance, n'est pas si éloigné de la confession d'Ausbourg, qu'on pourrait penser, et ne diffère peut-être qu'en ce que pour cette participation il demande la véritable foi, outre la réception orale des symboles, et exclut par conséquent les indignes.

19. On voit par là que le dogme de la participation réelle et substantielle se peut soutenir (sans recourir aux opinions étranges de quelques scholastiques) par une analogie bien entendue entre l'opération immédiate et la présence. Et comme plusieurs philosophes ont jugé que, même dans l'ordre de la nature, un corps peut opérer immédiatement en distance sur plusieurs corps éloignés tout à la fois ; ils croient, à plus forte raison, que rien ne peut empêcher la toute-puissance divine de faire qu'un corps soit présent à plusieurs corps ensemble ; n'y ayant pas un grand trajet de l'opération immédiate à la présence, et peut-être l'une dépendant de l'autre. Il est vrai que, depuis quelque temps, les philosophes modernes ont rejeté l'opération naturelle immédiate d'un corps sur un autre corps éloigné : et j'avoue que je suis de leur sentiment. Cependant l'opération en distance vient d'être réhabilitée en Angleterre par l'excellent M. Newton, qui soutient qu'il est de la nature des corps de s'attirer et de peser les uns sur les autres, à proportion de la masse d'un chacun et des rayons d'attraction qu'il reçoit : sur quoi le célèbre M. Locke (1) a déclaré en répondant à M. l'évêque

(1) Nous avons tout simplement oublié dans notre premier volume le nom

Stillingfleet (1), qu'après avoir vu le livre de M. Newton, il rétracte ce qu'il avait dit lui-même, suivant l'opinion des modernes, dans son *Essai sur l'Entendement*, savoir qu'un corps ne peut opérer immédiatement sur un autre, qu'en le touchant par sa superficie, et en le poussant par son mouvement : et il reconnaît que Dieu peut mettre telles propriétés dans la matière, qui la fassent opérer dans l'éloignement. C'est ainsi que les théologiens de la confession d'Ausbourg soutiennent qu'il dépend de Dieu non-seulement qu'un corps opère immédiatement sur plusieurs autres éloignés entre eux, mais qu'il existe même auprès d'eux, et ne soit reçu d'une manière dans laquelle les intervalles des lieux et les dimensions des espaces n'aient point de part. Et quoique cet effet surpasse les forces de la nature, ils ne croient point qu'on puisse faire voir qu'il surpasse la puissance de l'auteur de la nature, à qui il est aisé d'abroger les lois qu'il a données, ou d'en dispenser comme bon lui semble ; de la même manière qu'il a pu faire nager le fer sur l'eau, et suspendre l'opération du feu sur le corps humain.

20. J'ai trouvé en conférant le *Rationale Theologicum* de Nicolaus Vedelius avec la réfutation de Joannes Musaeus, que ces deux auteurs, dont l'un est mort professeur à Francker, après avoir enseigné à Genève, et l'autre a été fait enfin premier théologien à Iéna, s'accordent assez sur les règles principales de l'usage de la raison ; mais que c'est

de Locke : nous donnons ici sa notice biographique. — Locke (John) est né à Wrington (comté de Bristol) en 1632, mort en 1704. Il fut exilé à la Restauration, et revint en Angleterre à la Révolution en 1688. Ses principaux ouvrages sont : *l'Essai sur l'entendement humain* (Londres, 1690, in-fol.) en anglais ; traduit en français par Coste (4 vol. in-12, 1742). — *L'Éducation des enfants* (Londres, in-8°, 1693). — *Lettre sur la tolérance*, en latin, 1689, traduite en français en 1710. — *Le Christianisme raisonnable* (Londres, 1695, in-8°), trad. par Coste. — *Essai sur le gouvernement civil* (Londres, 1690). P. J.

(1) *Stillingfleet* (Ed.), controversiste anglican, né à Cranbourg (comté de Dorset) en 1635, évêque de Worcester, et célèbre par sa discussion contre Locke sur la question de l'immatérialité de l'âme, mort à Westminster en 1699. Ses œuvres ont été réimprimées en 1711, en six vol. in-fol. P. J.

dans l'application des règles qu'ils ne conviennent pas. Car ils sont d'accord que la révélation ne saurait être contraire aux vérités dont la nécessité est appelée par les philosophes logique ou métaphysique, c'est-à-dire, dont l'opposé implique contradiction ; et ils admettent encore tous deux que la révélation pourra combattre des maximes dont la nécessité est appelée physique, qui n'est fondée que sur les lois que la volonté de Dieu a prescrites à la nature. Ainsi la question, si la présence d'un même corps en plusieurs lieux est possible dans l'ordre surnaturel, ne regarde que l'application de la règle : et pour décider cette question démonstrativement par la raison, il faudrait expliquer exactement en quoi consiste l'essence du corps. Les réformés mêmes ne conviennent pas entre eux là-dessus ; les cartésiens la réduisent à l'étendue, mais leurs adversaires s'y opposent ; et je crois même avoir remarqué que Gisbertus Voetius (1), célèbre théologien d'Utrecht, doutait de la prétendue impossibilité de la pluralité des lieux.

21. D'ailleurs, quoique les deux partis protestants conviennent qu'il faut distinguer ces deux nécessités que je viens de remarquer, c'est-à-dire la nécessité métaphysique et la nécessité physique ; et que la matière est indispensable, même dans les mystères ; ils ne sont pas encore assez convenus des règles d'interprétation qui peuvent servir à déterminer en quel cas il est permis d'abandonner la lettre, lorsqu'on n'est pas assuré qu'elle est contraire aux vérités indispensables : car on convient qu'il y a des cas où il faut rejeter une interprétation littérale, qui n'est pas absolument impossible, lorsqu'elle est peu convenable d'ailleurs. Par exemple, tous les interprètes conviennent, que lorsque Notre-Seigneur dit qu'Hérode était un renard, il l'entendait métaphorique-

(1) Voet (Gisbert), théologien de Hollande, célèbre par son intolérance, né à Heusde en 1593. Il a été l'adversaire le plus violent de Descartes, et des Arminiens, et l'un des plus fougueux défenseurs de l'orthodoxie au synode de Dordrecht. Ses principaux ouvrages sont : *Selectæ disputationes theologicæ*, 5 vol. in-4°, Utrecht et Amsterdam, 1648-69 ; *Politica ecclesiastica*, 4 vol. in-4°, Amsterd., 1663-76.

ment ; et il en faut venir là, à moins de s'imaginer, avec quelques fanatiques, que, pour le temps que durèrent les paroles de Notre-Seigneur, Hérode fut changé effectivement en renard. Mais il n'en est pas de même des textes fondamentaux des mystères, où les théologiens de la confession d'Ausbourg jugent qu'il faut se tenir au sens littéral ; et cette discussion appartenant à l'art d'interpréter, et non pas à ce qui est proprement de la logique, nous n'y entrerons point ici, d'autant qu'elle n'a rien de commun avec les disputes qui se sont élevées depuis peu sur la conformité de la foi avec la raison.

22. Les théologiens de tous les partis, comme je pense (les seuls fanatiques exceptés), conviennent au moins qu'aucun article de foi ne saurait impliquer contradiction, ni contrevenir aux démonstrations aussi exactes que celles des mathématiques, où le contraire de la conclusion peut être réduit *ad absurdum*, c'est-à-dire, à la contradiction ; et saint Athanase (1) s'est moqué avec raison du galimatias de quelques auteurs de son temps, qui avaient soutenu que Dieu avait pâti sans passion. *Passus est impassibiliter. O ludicram doctrinam, ædificantem simul et demolientem !* Il s'ensuit de là que certains auteurs ont été trop faciles à accorder que la sainte Trinité est contraire à ce grand principe, qui porte que deux choses, qui sont les mêmes avec une troisième, sont aussi les mêmes entre elles ; c'est-à-dire, si A est le même avec B, et si C est le même avec B, qu'il faut qu'A et C soient aussi les mêmes entre eux. Car ce principe est une suite immédiate de celui de la contradiction, et fait le fondement de toute la logique ; et s'il cesse, il n'y a pas moyen de raisonner avec certitude. Ainsi lorsqu'on dit que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que le Saint-Esprit est Dieu, et que cependant il n'y a qu'un Dieu, quoique ces trois per-

(1) *Athanase* (saint), l'un des plus illustres Pères de l'Église, né à Alexandrie en 296, adversaire d'Arius au Concile de Nicée, mort patriarche d'Alexandrie en 373. — La meilleure édition grecque-latine de saint Athanase est celle de D. Montfaucon, 1698, Paris, 3 vol. in-fol. P. J.

sonnes différent entre elles ; il faut juger que ce mot Dieu n'a pas la même signification au commencement et à la fin de cette expression. En effet, il signifie tantôt la substance divine, tantôt une personne de la divinité. Et l'on peut dire généralement qu'il faut prendre garde de ne jamais abandonner les vérités nécessaires et éternelles pour soutenir les mystères ; de peur que les ennemis de la religion ne prennent droit là-dessus de décrier et la religion et les mystères.

23. La distinction qu'on a coutume de faire entre ce qui est au-dessus de la raison, et ce qui est contre la raison, s'accorde assez avec la distinction qu'on vient de faire entre les deux espèces de la nécessité. Car ce qui est contre la raison est contre les vérités absolument certaines et indispensables ; et ce qui est au-dessus de la raison, est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'expérimenter ou de comprendre. C'est pourquoi je m'étonne qu'il y ait des gens d'esprit qui combattent cette distinction, et que M. Bayle soit de ce nombre. Elle est assurément très-bien fondée. Une vérité est au-dessus de la raison, quand notre esprit (ou même tout esprit créé), ne la saurait comprendre : et telle est, à mon avis, la sainte Trinité ; tels sont les miracles réservés à Dieu seul, comme par exemple, la création ; tel est le choix de l'ordre de l'univers, qui dépend de l'harmonie universelle, et de la connaissance distincte d'une infinité de choses à la fois. Mais une vérité ne saurait jamais être contre la raison ; et bien loin qu'un dogme combattu et convaincu par la raison soit incompréhensible, l'on peut dire que rien n'est plus aisé à comprendre, ni plus manifeste que son absurdité. Car j'ai remarqué d'abord que par la raison on n'entend pas ici les opinions et les discours des hommes, ni même l'habitude qu'ils ont prise de juger des choses suivant le cours ordinaire de la nature, mais l'enchaînement inviolable des vérités.

24. Il faut venir maintenant à la grande question que M. Bayle a mise sur le tapis depuis peu, savoir, si une vérité, et surtout une vérité de foi, pourra être sujette à des objections insolubles. Cet excellent auteur semble soutenir haute-

ment l'affirmation de cette question : il cite des théologiens graves de son parti, et même de celui de Rome, qui paraissent dire ce qu'il prétend ; et il allègue des philosophes qui ont cru qu'il y a même des vérités philosophiques, dont les défenseurs ne sauraient répondre aux objections qu'on leur fait. Il croit que la doctrine de la prédestination est de cette nature dans la théologie, et celle de la composition du *continuum* dans la philosophie. Ce sont en effet les deux labyrinthes, qui ont exercé de tous temps les théologiens et les philosophes. Libertus Fromondus, théologien de Louvain (grand ami de Jansénius, dont il a même publié le livre posthume intitulé *Augustinus*), qui a fort travaillé sur la grâce, et qui a aussi fait un livre exprès intitulé : *Labyrinthus de compositione continui*, a bien exprimé les difficultés de l'un et de l'autre : et le fameux Ochin (1) a fort bien représenté ce qu'il appelle les labyrinthes de la prédestination.

25. Mais ces auteurs n'ont point nié qu'il soit possible de trouver un fil dans ce labyrinthe, et ils auront reconnu la difficulté, mais ils ne seront point allés du difficile jusqu'à l'impossible. Pour moi, j'avoue que je ne saurais être du sentiment de ceux qui soutiennent qu'une vérité peut souffrir des objections invincibles : car une objection est-elle autre chose qu'un argument dont la conclusion contredit à notre thèse ? Et un argument invincible n'est-il pas une démonstration ? Et comment peut-on connaître la certitude des démonstrations, qu'en examinant l'argument en détail, la forme et la matière, afin de voir si la forme est bonne, et puis si chaque prémisse est ou reconnue, ou prouvée par un autre argument de pareille force jusqu'à ce qu'on n'ait besoin que de prémisses reconnues ? Or s'il y a une telle objection contre notre thèse, il faut dire que la fausseté de cette thèse est démontrée, et qu'il est impossible que nous puissions avoir des raisons

(1) *Ochin* (Bernardin), moine catholique, converti à la réforme, né à Sienna en 1487, mort en 1564 en Moravie. Son livre *Labyrinthi des libere à vero seruo arbitrio* est très-curieux. On en trouvera une analyse dans le *Traité des facultés de l'âme* de M. Ad. Garnier, t. V, c. 1, § 6. P. J.

suffisantes pour la prouver ; autrement deux contradictoires seraient véritables tout à la fois. Il faut toujours céder aux démonstrations, soit qu'elles soient proposées pour affirmer, soit qu'on les avance en forme d'objections. Et il est injuste et inutile de vouloir affaiblir les preuves des adversaires, sous prétexte que ce ne sont que des objections ; puisque l'adversaire a le même droit, et peut renverser les dénominations, en honorant ses arguments du nom de preuves, et abaissant les nôtres par le nom flétrissant d'objections.

26. C'est une autre question si nous sommes toujours obligés d'examiner les objections qu'on nous peut faire, et de conserver quelque doute sur notre sentiment, ou ce qu'on appelle *formidinem oppositi*, jusqu'à ce qu'on ait fait cet examen. J'oserais dire que non, car autrement on ne viendrait jamais à la certitude, et notre conclusion serait toujours provisionnelle : et je crois que les habiles géomètres ne se mettront guère en peine des objections de Joseph Scaliger (1) contre Archimède, ou de celles de M. Hobbes contre Euclide ; mais c'est parce qu'ils sont bien sûrs des démonstrations qu'ils ont comprises. Cependant il est bon quelquefois d'avoir la complaisance d'examiner certaines objections : car outre que cela peut servir à tirer les gens de leur erreur, il peut arriver que nous en profitons nous-mêmes ; car les paralogismes spécieux renferment souvent quelque ouverture utile, et donnent lieu à résoudre quelques difficultés considérables. C'est pourquoi j'ai toujours aimé des objections ingénieuses contre mes propres sentiments, et je ne les ai jamais examinées sans fruit : témoin celles que M. Bayle a faites autrefois contre mon système de l'harmonie préétablie, sans parler ici de celles que M. Arnauld, M. l'abbé Fou-

(1) *Scaliger* (Joseph), fils de Jules-César Scaliger (l'illustre savant du xvi^e siècle), et lui-même philologue éminent, est né à Agen en 1540, mort à Leyde en 1609. On peut dire qu'il a fondé la chronologie dans son célèbre ouvrage *De emendatione temporum*. Nous ne savons dans lequel de ses innombrables ouvrages se trouvent ses objections contre Archimède.

cher et le père Lami (1), bénédictin, m'ont faites sur le même sujet. Mais pour revenir à la question principale, je conclus, par les raisons que je viens de rapporter, que lorsqu'on propose une objection contre quelque vérité, il est toujours possible d'y répondre comme il faut.

27. Peut-être aussi que M. Bayle ne prend pas les objections insolubles dans le sens que je viens d'exposer ; et je remarque qu'il varie, au moins dans ses expressions : car, dans sa réponse posthume à M. Le Clerc, il n'accorde point qu'on puisse opposer des démonstrations aux vérités de la foi. Il semble donc qu'il ne prend les objections pour invincibles, que par rapport à nos lumières présentes, et il ne désespère pas même dans cette réponse, p. 35, que quelqu'un ne puisse un jour trouver un dénouement peu connu jusqu'ici. On en parlera encore plus bas. Cependant je suis d'une opinion qui surprendra peut-être : c'est que je crois que ce dénouement est tout trouvé, et n'est pas même des plus difficiles, et qu'un génie médiocre, capable d'assez d'attention, et se servant exactement des règles de la logique vulgaire, est en état de répondre à l'objection la plus embarrassante contre la vérité, lorsque l'objection n'est prise que de la raison, et lorsqu'on prétend que c'est une démonstration. Et quelque mépris que le vulgaire des modernes ait aujourd'hui pour la logique d'Aristote, il faut reconnaître qu'elle enseigne des moyens infailibles de résister à l'erreur dans ces occasions. Car on n'a qu'à examiner l'argument suivant les règles, et il y aura toujours moyen de voir s'il manque dans la forme, ou s'il y a des prémisses qui ne soient pas encore prouvées par un bon argument.

28. C'est tout autre chose, quand il ne s'agit que des vraisemblances ; car l'art de juger des raisons vraisemblables n'est pas encore bien établi ; de sorte que notre logique à cet

(1) Lami (Dom François), bénédictin (qu'il ne faut pas confondre avec le P. Lami de l'Oratoire), né à Montreau, près de Chartres, en 1636.— On a de lui un *Traité de la Connaissance de soi-même*, 6 vol. in-12, Paris, 1694-98 ; 2^e édit., 1700, plus complète ; le *Nouvel athéisme renversé, ou Réfutation de Spinoza*, Paris, 1696, in-12. P. J.

égard est encore très-imparfaite, et que nous n'en avons presque jusqu'ici que l'art de juger des démonstrations. Mais cet art suffit ici : car quand il s'agit d'opposer la raison à un article de notre foi, on ne se met point en peine des objections qui n'aboutissent qu'à la vraisemblance, puisque tout le monde convient que les mystères sont contre les apparences, et n'ont rien de vraisemblable, quand on ne les regarde que du côté de la raison ; mais il suffit qu'il n'y ait rien d'absurde. Ainsi il faut des démonstrations pour les réfuter.

29. Et c'est ainsi sans doute qu'on le doit entendre, quand la sainte Écriture nous avertit que la sagesse de Dieu est une folie devant les hommes, et quand saint Paul a remarqué que l'Évangile de Jésus-Christ est une folie aux Grecs, aussi bien qu'un scandale aux Juifs ; car, au fond, une vérité ne saurait contredire à l'autre ; et la lumière de la raison n'est pas moins un don de Dieu que celle de la révélation. Aussi est-ce une chose sans difficulté parmi les théologiens qui entendent leur métier, que les motifs de crédibilité justifient, une fois pour toutes, l'autorité de la sainte Écriture devant le tribunal de la raison ; afin que la raison lui cède dans la suite, comme à une nouvelle lumière, et lui sacrifie toutes ses vraisemblances. C'est à peu près comme un nouveau chef envoyé par le prince doit faire voir ses lettres patentes dans l'assemblée où il doit présider par après. C'est à quoi tendent plusieurs bons livres que nous avons de la vérité de la religion, tels que ceux d'Augustinus Steuchus (1), de Du Plessis-Mornay (2), ou de Grotius : car il faut bien qu'elle ait des caractères que les fausses religions n'ont pas ; autrement

(1) *Steuco* (Augustiu), théologien catholique, né dans l'Ombrie en 1491, mort à Venise en 1549. On a de lui, entre autres ouvrages, une *Cosmopeia*, commentaire sur la création d'après la Genèse ; et un traité *De perenni philosophia*, où il prétend retrouver dans les philosophes païens toutes les idées chrétiennes. P. J.

(2) *Mornay* (Du Plessis), personnage illustre dans la politique et dans la guerre, ami de Henri IV. On a de lui, entre autres ouvrages, un *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, Anvers, 1680, in-8° ; ainsi que des *Mémoires* (4 vol. in-4°) et des *Lettres* (1624), d'un haut intérêt. P. J.

Zoroastre, Brama, Somonacodom et Mahomet seraient aussi croyables que Moïse et Jésus-Christ. Cependant la foi divine elle-même, quand elle est allumée dans l'âme, est quelque chose de plus qu'une opinion, et ne dépend pas des occasions ou des motifs qui l'ont fait naître; elle va au delà de l'entendement, et s'empare de la volonté et du cœur, pour nous faire agir avec chaleur et avec plaisir, comme la loi de Dieu le commande, sans qu'on ait plus besoin de penser aux raisons, ni de s'arrêter aux difficultés de raisonnement que l'esprit peut envisager.

30. Ainsi ce que nous venons de dire sur la raison humaine, qu'on exalte et qu'on dégrade tour à tour, et souvent sans règle et sans mesure, peut faire voir notre peu d'exactitude, et combien nous sommes complices de nos erreurs. Il n'y aurait rien de si aisé à terminer que ces disputes sur les droits de la foi et de la raison, si les hommes voulaient se servir des règles les plus vulgaires de la logique, et raisonner avec tant soit peu d'attention. Au lieu de cela, ils s'embrouillent par des expressions obliques et ambiguës, qui leur donnent un beau champ de déclamer, pour faire valoir leur esprit et leur doctrine : de sorte qu'il semble qu'ils n'ont point d'envie de voir la vérité toute nue, peut-être parce qu'ils craignent qu'elle ne soit plus désagréable que l'erreur, faute de connaître la beauté de l'auteur de toutes choses, qui est la source de la vérité.

31. Cette négligence est un défaut général de l'humanité, qu'on ne doit reprocher à aucun en particulier. *Abundamus dulcibus vitis*, comme Quintilien (1) le disait du style de Sénèque (2); et nous nous plaisons à nous égarer. L'exactitude

(1) *Quintilien*, critique célèbre du premier siècle de notre ère. — On a de lui les *Institutiones oratorix* dont la première édition est de 1470, in-fol. — Gédoyen en a donné une traduction française (Paris, 1718, in-4°). P. J.

(2) *Sénèque* (*Lucius Annæus Seneca*), philosophe romain de l'école stoïcienne, et ministre de Néron, naquit à Cordoue vers l'an 2 de l'ère chrétienne, mort en l'an 66, par ordre de l'empereur. — Ses principaux ouvrages sont les *Lettres à Lucilius*; le *De Providentia*; le *De Beneficiis*; les *Questiones naturales*. P. J.

nous gêne, et les règles nous paraissent des puérités. C'est pourquoi la logique vulgaire (laquelle suffit pourtant à peu près pour l'examen des raisonnements qui tendent à la certitude) est renvoyée aux écoliers ; et l'on ne s'est pas même avisé de celle qui doit régler le poids des vraisemblances, et qui serait si nécessaire dans les délibérations d'importance. Tant il est vrai que nos fautes, pour la plupart, viennent du mépris ou du défaut de l'art de penser ; car il n'y a rien de plus imparfait que notre logique, lorsqu'on va au delà des arguments nécessaires ; et les plus excellents philosophes de notre temps, tels que les auteurs de *l'Art de penser*, de la *Recherche de la Vérité*, et de *l'Essai sur l'entendement*, ont été fort éloignés de nous marquer les vrais moyens propres à aider cette faculté qui nous doit faire peser les apparences du vrai et du faux : sans parler de l'art d'inventer, où il est encore plus difficile d'atteindre, et dont on n'a que des échantillons fort imparfaits dans les mathématiques.

32. Une des choses qui pourrait avoir contribué le plus à faire croire à M. Bayle qu'on ne saurait satisfaire aux difficultés de la raison contre la foi, c'est qu'il semble demander que Dieu soit justifié d'une manière pareille à celle dont on se sert ordinairement pour plaider la cause d'un homme accusé devant son juge. Mais il ne s'est point souvenu que dans les tribunaux des hommes, qui ne sauraient toujours pénétrer jusqu'à la vérité, on est souvent obligé de se régler sur les indices et sur les vraisemblances, et surtout sur les présomptions ou préjugés ; au lieu qu'on convient, comme nous l'avons déjà remarqué, que les mystères ne sont point vraisemblables. Par exemple, M. Bayle ne veut point qu'on puisse justifier la bonté de Dieu dans la permission du péché, parce que la vraisemblance serait contre un homme qui se trouverait dans un cas qui nous paraîtrait semblable à cette permission. Dieu prévoit qu'Ève sera trompée par le serpent, s'il la met dans les circonstances où elle s'est trouvée depuis ; et cependant il l'y a mise. Or si un père ou un tuteur en faisait autant à l'égard de son enfant ou de son pupille, un ami à l'égard d'une jeune personne dont la conduite le regarde,

le juge ne se payerait pas des excuses d'un avocat qui dirait qu'on a seulement permis le mal, sans le faire ni le vouloir : il prendrait cette permission même pour une marque de mauvaise volonté, et il la considérerait comme un péché d'omission, qui rendrait celui qui en serait convaincu complice du péché de commission d'un autre.

33. Mais il faut considérer que lorsqu'on a prévu le mal, qu'on ne l'a point empêché, quoiqu'il paraisse qu'on ait pu le faire aisément, et qu'on a même fait des choses qui l'ont facilité, il ne s'ensuit point pour cela nécessairement qu'on en soit le complice ; ce n'est qu'une présomption très-forte, qui tient ordinairement lieu de vérité dans les choses humaines, mais qui serait détruite par une discussion exacte du fait, si nous en étions capables par rapport à Dieu ; car on appelle présomption chez les jurisconsultes, ce qui doit passer pour vérité par provision, en cas que le contraire ne se prouve point ; et il dit plus que conjecture, quoique le dictionnaire de l'Académie n'en ait point épluché la différence. Or il y a lieu de juger indubitablement qu'on apprendrait par cette discussion, si l'on y pouvait arriver, que des raisons très-justes, et plus fortes que celles qui y paraissent contraires, ont obligé le plus sage de permettre le mal, et de faire même des choses qui l'ont facilité. On en donnera quelques instances ci-dessous.

34. Il n'est pas fort aisé, je l'avoue, qu'un père, qu'un tuteur, qu'un ami puisse avoir de telles raisons dans le cas dont il s'agit. Cependant la chose n'est pas absolument impossible, et un habile faiseur de romans pourrait peut-être trouver un cas extraordinaire, qui justifierait même un homme, dans les circonstances que je viens de marquer : mais à l'égard de Dieu, l'on n'a point besoin de s'imaginer ou de vérifier des raisons particulières, qui l'aient pu porter à permettre le mal ; les raisons générales suffisent. L'on sait qu'il a soin de tout l'Univers, dont toutes les parties sont liées ; et l'on en doit inférer qu'il a eu une infinité d'égards, dont le résultat lui a fait juger qu'il n'était pas à propos d'empêcher certains maux.

35. On doit même dire qu'il faut nécessairement qu'il y ait eu de ces grandes, ou plutôt d'invincibles raisons, qui aient porté la divine Sagesse à la permission du mal qui nous étonne, par cela même que cette permission est arrivée; car rien ne peut venir de Dieu, qui ne soit parfaitement conforme à la bonté, à la justice et à la sainteté. Ainsi nous pouvons juger par l'événement (ou *a posteriori*) que cette permission était indispensable, quoiqu'il ne nous soit pas possible de le montrer (*a priori*) par le détail des raisons que Dieu peut avoir eues pour cela; comme il n'est pas nécessaire non plus que nous le montrions pour le justifier. M. Bayle lui-même dit fort bien là-dessus (Rép. au Provinc. ch. CLXV, tom. III, p. 1067) : le péché s'est introduit dans le monde, Dieu donc a pu le permettre sans déroger à ses perfections; *ab actu ad potentiam valet consequentia*. En Dieu cette conséquence est bonne : il l'a fait, donc il l'a bien fait. Ce n'est donc pas que nous n'ayons aucune notion de la justice en général qui puisse convenir aussi à celle de Dieu : et ce n'est pas non plus que la justice de Dieu ait d'autres règles que la justice connue des hommes; mais c'est que le cas dont il s'agit est tout différent de ceux qui sont ordinaires parmi les hommes. Le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes; mais le fait est tout différent dans le cas dont il s'agit.

36. Nous pouvons même supposer ou feindre, comme j'ai déjà remarqué, qu'il y ait quelque chose de semblable parmi les hommes à ce cas qui a lieu en Dieu. Un homme pourrait donner de si grandes et de si fortes preuves de sa vertu et de sa sainteté, que toutes les raisons les plus apparentes que l'on pourrait faire valoir contre lui pour le charger d'un prétendu crime, par exemple, d'un larcin, d'un assassinat, mériteraient d'être rejetées comme des calomnies de quelques faux témoins, ou comme un jeu extraordinaire du hasard, qui fait soupçonner quelquefois les plus innocents. De sorte que dans un cas où tout autre serait en danger d'être condamné, ou d'être mis à la question, selon les droits des lieux, cet homme serait absous par ses juges d'une commune voix.

Or dans ce cas, qui est rare en effet, mais qui n'est pas impossible, on pourrait dire en quelque façon (*sano sensu*) qu'il y a un combat entre la raison et la foi; et que les règles du droit sont autres par rapport à ce personnage, que par rapport au reste des hommes. Mais cela bien expliqué signifiera seulement que des apparences de raison cèdent ici à la foi qu'on doit à la parole et à la probité de ce grand et saint homme: et qu'il est privilégié par-dessus les autres hommes; non pas comme s'il y avait une autre jurisprudence pour lui, ou comme si l'on n'entendait pas ce que c'est que la justice par rapport à lui; mais parce que les règles de la justice universelle ne trouvent point ici l'application qu'elles reçoivent ailleurs, ou plutôt parce qu'elles le favorisent, bien loin de le charger; puisqu'il y a des qualités si admirables dans ce personnage, qu'en vertu d'une bonne logique des vraisemblances, on doit ajouter plus de foi à sa parole qu'à celle de plusieurs autres.

37. Puisqu'il est permis ici de faire des fictions possibles, ne peut-on pas s'imaginer que cet homme incomparable soit l'adepte ou le possesseur

De la bénite pierre
Qui peut seule enrichir tous les rois de la terre,

et qu'il fasse tous les jours des dépenses prodigieuses pour nourrir et pour tirer de la misère une infinité de pauvres? Or s'il y avait je ne sais combien de témoins, ou je ne sais quelles apparences, qui tendissent à prouver que ce grand bienfaiteur du genre humain vient de commettre quelque larcin, n'est-il pas vrai que toute la terre se moquerait de l'accusation, quelque spécieuse qu'elle pût être? Or Dieu est infiniment au-dessus de la bonté et de la puissance de cet homme; et par conséquent il n'y a point de raisons, quelque apparentes qu'elles soient, qui puissent tenir contre la foi, c'est-à-dire, contre l'assurance ou contre la confiance en Dieu, avec laquelle nous pouvons et devons dire, que Dieu a tout fait comme il faut. Les objections ne sont donc point insolubles. Elles ne contiennent que des préjugés

et des vraisemblances, mais qui sont détruites par des raisons incomparablement plus fortes. Il ne faut pas dire non plus, que ce que nous appelons justice, n'est rien par rapport à Dieu ; qu'il est le maître absolu de toutes choses, jusqu'à pouvoir condamner les innocents, sans violer sa justice ; ou enfin que la justice est quelque chose d'arbitraire à son égard ; expressions hardies et dangereuses, où quelques-uns se sont laissé entraîner au préjudice des attributs de Dieu : puisqu'en ce cas il n'y aurait point de quoi louer sa bonté et sa justice ; et tout serait de même que si le plus méchant esprit, le prince des mauvais génies, le mauvais principe des manichéens, était le seul maître de l'univers, comme on l'a déjà remarqué ci-dessus. Car quel moyen y aurait-il de discerner le véritable Dieu d'avec le faux Dieu de Zoroastre, si toutes les choses dépendaient du caprice d'un pouvoir arbitraire, sans qu'il y eût ni règle, ni égard pour quoi que ce fût ?

38. Il est donc plus que visible que rien ne nous oblige à nous engager dans une si étrange doctrine ; puisqu'il suffit de dire que nous ne connaissons pas assez le fait, quand il s'agit de répondre aux vraisemblances qui paraissent mettre en doute la justice et la bonté de Dieu, et qui s'évanouiraient, si le fait nous était bien connu. Nous n'avons pas besoin non plus de renoncer à la raison pour écouter la foi, ni de nous crever les yeux pour voir clair, comme disait la reine Christine : il suffit de rejeter les apparences ordinaires, quand elles sont contraires aux mystères : ce qui n'est point contraire à la raison puisque même dans les choses naturelles nous sommes bien souvent désabusés des apparences par l'expérience, ou par des raisons supérieures. Mais tout cela n'a été mis ici par avance que pour mieux faire entendre en quoi consiste le défaut des objections, et l'abus de la raison, dans le cas présent, où l'on prétend qu'elle combat la foi avec le plus de force : nous viendrons ensuite à une plus exacte discussion de ce qui regarde l'origine du mal et la permission du péché avec ses suites.

39. Pour à présent, il sera bon de continuer à examiner

l'importante question de l'usage de la raison dans la théologie, et de faire des réflexions sur ce que M. Bayle a dit là-dessus en divers lieux de ses ouvrages. Comme il s'était attaché dans son dictionnaire historique et critique à mettre les objections des manichéens et celles des pyrrhoniens dans leur jour, et comme ce dessein avait été censuré par quelques personnes zélées pour la religion, il mit une dissertation à la fin de la seconde édition de ce dictionnaire, qui tendait à faire voir, par des exemples, par des autorités et par des raisons, l'innocence et l'utilité de son procédé. Je suis persuadé (comme j'ai dit ci-dessus) que les objections spécieuses qu'on peut opposer à la vérité sont très-utiles : et qu'elles servent à la confirmer et à l'éclaircir, en donnant occasion aux personnes intelligentes de trouver de nouvelles ouvertures, ou de faire mieux valoir les anciennes. M. Bayle y cherche une utilité tout opposée qui serait de faire voir la puissance de la foi, en montrant que les vérités qu'elle enseigne ne sauraient soutenir les attaques de la raison, et qu'elle ne laisse pas de se maintenir dans le cœur des fidèles. M. Nicole semble appeler cela le triomphe de l'autorité de Dieu sur la raison humaine, dans les paroles que M. Bayle rapporte de lui, dans le troisième tome de sa *Réponse aux Questions d'un Provincial* (ch. cxvii, p. 120). Mais comme la raison est un don de Dieu, aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu ; et si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire que ce prétendu article sera faux et non révélé : ce sera une chimère de l'esprit humain, et le triomphe de cette foi pourra être comparé aux feux de joie que l'on fait après avoir été battu. Telle est la doctrine de la damnation des enfants non baptisés, que M. Nicole veut faire passer pour une suite du péché originel ; telle serait la condamnation éternelle des adultes qui auraient manqué des lumières nécessaires pour obtenir le salut.

40. Cependant tout le monde n'a pas besoin d'entrer dans des discussions théologiques ; et des personnes, dont l'état est peu compatible avec les recherches exactes, doivent se contenter des enseignements de la foi, sans se mettre en peine

des objections; et si par hasard quelque difficulté très-forte venait à les frapper, il leur est permis d'en détourner l'esprit, en faisant à Dieu un sacrifice de leur curiosité : car lorsqu'on est assuré d'une vérité, on n'a pas même besoin d'écouter les objections. Et comme il y a bien des gens dont la foi est assez petite et assez peu enracinée pour soutenir ces sortes d'épreuves dangereuses, je crois qu'il ne leur faut point présenter ce qui pourrait être un poison pour eux; ou si l'on ne peut leur cacher ce qui n'est trop public, il faut y joindre l'antidote, c'est-à-dire, il faut tâcher de joindre la solution à l'objection, bien loin de l'écartier comme impossible.

41. Les passages des excellents théologiens qui parlent de ce triomphe de la foi, peuvent et doivent recevoir un sens convenable aux principes que je viens d'établir. Il se rencontre dans quelques objets de la foi, deux qualités capables de le faire triompher de la raison; l'une est l'incompréhensibilité, l'autre est le peu d'apparence. Mais il faut se bien donner de garde d'y joindre la troisième qualité, dont M. Bayle parle, et de dire que ce qu'on croit est insoutenable : car ce serait faire triompher la raison à son tour, d'une manière qui détruirait la foi. L'incompréhensibilité ne nous empêche pas de croire même des vérités naturelles; par exemple (comme j'ai déjà marqué) nous ne comprenons pas la nature des odeurs et des saveurs, et cependant nous sommes persuadés, par une espèce de foi que nous devons aux témoignages des sens, que ces qualités sensibles sont fondées dans la nature des choses, et que ce ne sont pas des illusions.

42. Il y a aussi des choses contraires aux apparences que nous admettons, lorsqu'elles sont bien vérifiées. Il y a un petit roman tiré de l'espagnol, dont le titre porte, qu'il ne faut pas toujours croire ce qu'on voit. Qu'y avait-il de plus apparent que le mensonge du faux Martin Guerre, qui se fit reconnaître par la femme et par les parents du véritable, et fit balancer longtemps les juges et les parents, même après l'arrivée du dernier? cependant la vérité fut enfin reconnue. Il en est de même de la foi. J'ai déjà remarqué, que ce qu'on

peut opposer à la bonté et à la justice de Dieu, ne sont que des apparences, qui seraient fortes contre un homme, mais qui deviennent nulles quand on les applique à Dieu, et quand on les met en balance avec les démonstrations qui nous assurent de la perfection infinie de ses attributs. Ainsi la foi triomphe des fausses raisons, par des raisons solides et supérieures, qui nous l'ont fait embrasser : mais elle ne triompherait pas, si le sentiment contraire avait pour lui des raisons aussi fortes, ou même plus fortes que celles qui font le fondement de la foi, c'est-à-dire, s'il y avait des objections invincibles et démonstratives contre la foi.

43. Il est bon même de remarquer ici, que ce que M. Bayle appelle triomphe de la foi, est en partie un triomphe de la raison démonstrative contre des raisons apparentes et trompeuses, qu'on oppose mal à propos aux démonstrations. Car il faut considérer que les objections des manichéens ne sont guère moins contraires à la théologie naturelle qu'à la théologie révélée. Et quand on leur abandonnerait la sainte Écriture, le péché originel, la grâce de Dieu en Jésus-Christ, les peines de l'enfer et les autres articles de notre religion, on ne se délivrerait point par là de leurs objections : car on ne saurait nier qu'il y a dans le monde du mal physique (c'est-à-dire des souffrances), et du mal moral (c'est-à-dire des crimes), et même que le mal physique n'est pas toujours distribué ici-bas suivant sa proportion du mal moral, comme il semble que la justice le demande. Il reste donc cette question de la théologie naturelle, comment un principe unique, tout bon, tout sage et tout-puissant a pu admettre le mal, et surtout comment il a pu admettre le péché, et comment il a pu se résoudre à rendre souvent les méchants heureux et les bons malheureux ?

44. Or nous n'avons point besoin de la foi révélée, pour savoir qu'il y a un tel principe unique de toutes choses, parfaitement bon et sage. La raison nous l'apprend par démonstrations infaillibles ; et par conséquent toutes les objections prises du train des choses, où nous remarquons des imperfections, ne sont fondées que sur de fausses apparences. Car

si nous étions capables d'entendre l'harmonie universelle, nous verrions que ce que nous sommes tentés de blâmer, est lié avec le plan le plus digne d'être choisi ; en un mot, nous verrions, et ne croirions pas seulement, que ce que Dieu a fait est le meilleur. J'appelle voir ici, ce qu'on connaît *a priori* par les causes ; et croire, ce qu'on ne juge que par les effets, quoique l'un soit aussi certainement connu que l'autre. Et l'on peut appliquer encore ici ce que dit saint Paul (II Cor. v, 7), que nous cheminons par foi et non par vue. Car la sagesse infinie de Dieu nous étant connue, nous jugeons que les maux que nous expérimentons devaient être permis, et nous le jugeons par l'effet même ou *a posteriori*, c'est-à-dire, parce qu'ils existent. C'est ce que M. Bayle reconnaît ; et il devait s'en contenter, sans prétendre qu'on doit faire cesser les fausses apparences qui y sont contraires. C'est comme si l'on demandait qu'il n'y eût plus de songes, ni de déceptions d'optique.

45. Et il ne faut point douter que cette foi et cette confiance en Dieu, qui nous fait envisager sa bonté infinie, et nous prépare à son amour, malgré les apparences de dureté qui nous peuvent rebuter, ne soient un exercice excellent des vertus de la théologie chrétienne, lorsque la divine grâce en Jésus-Christ excite ces mouvements en nous. C'est ce que Luther a bien remarqué contre Erasme, en disant que c'est le comble de l'amour, d'aimer celui qui paraît si peu aimable à la chair et au sang, si rigoureux contre les misérables, et si prompt à damner, et cela même pour des maux, dont il paraît être la cause ou le complice à ceux qui se laissent éblouir par de fausses raisons. De sorte qu'on peut dire que le triomphe de la véritable raison éclairée par la grâce divine, est en même temps le triomphe de la foi et de l'amour.

46. M. Bayle paraît l'avoir pris tout autrement : il se déclare contre la raison, lorsqu'il se pouvait contenter d'en blâmer l'abus. Il cite les paroles de Cotta chez Cicéron, qui va jusqu'à dire que si la raison était un présent des dieux, la Providence serait blâmable de l'avoir donné, puisqu'il tourne à notre mal. M. Bayle aussi croit que la raison humaine est

un principe de destruction et non pas d'édification (*Diction.* p. 2026, col. 2), que c'est une coureuse qui ne sait où s'arrêter, et qui, comme une autre Pénélope, détruit elle-même son propre ouvrage,

Destruit, ædificat, mutat quadrata rotundis.

(*Réponse au Provincial*, t. III, p. 722.) Mais il s'applique surtout à entasser beaucoup d'autorités les unes sur les autres, pour faire voir que les théologiens de tous les partis rejettent l'usage de la raison aussi bien que lui, et n'en étalent les lieux qui s'élèvent contre la religion, que pour les sacrifier à la foi par un simple désaveu, et en ne répondant qu'à la conclusion de l'argument qu'on leur oppose. Il commence par le Nouveau Testament. Jésus-Christ se contentait de dire : Suis-moi (*Luc*, v, 27; ix, 59). Les apôtres disaient : Crois, et tu seras sauvé (*Act.* xvi, 3). Saint Paul reconnaît que sa doctrine est obscure (*I Corinth.* xiii, 12), qu'on n'y peut rien comprendre, à moins que Dieu ne communique un discernement spirituel, et sans cela elle ne passe que pour folie (*I Cor.* ii, 14). Il exhorte les fidèles à se bien tenir en garde contre la philosophie (*I Cor.* ii, 8), et à éviter les contestations de cette science qui avait fait perdre la foi à quelques personnes.

47. Quant aux Pères de l'Église, M. Bayle nous renvoie au recueil de leurs passages contre l'usage de la philosophie et de la raison, que M. de Launoy (1) a fait (*De varia Aristotelis Fortuna*, cap. ii), et particulièrement aux passages de saint Augustin recueillis par M. Arnaud (contre Mallet), qui portent que les jugements de Dieu sont impénétrables; qu'ils n'en sont pas moins justes, pour nous être inconnus; que c'est un profond abîme qu'on ne peut sonder sans se mettre au hasard de tomber dans le précipice; qu'on ne peut sans témérité vouloir expliquer ce que Dieu a voulu tenir caché;

(1) *Launoy* (Jean de), docteur de Sorbonne, né à Valdéric (diocèse de Coutances), en 1603, mort en 1678; auteur de nombreux écrits théologiques. Son curieux ouvrage *De Variâ Aristotelis in Academiâ parisiâ fortund*, est de 1653.

que sa volonté ne saurait être que juste; que plusieurs ayant voulu rendre raison de cette profondeur incompréhensible, sont tombés en des imaginations vaines et en des opinions pleines d'erreur et d'égarement.

48. Les scholastiques ont parlé de même : M. Bayle rapporte un beau passage du cardinal Cajetan (1) (I. part. *Sum.* qu. 22. art. 4) dans ce sens : « Notre esprit, dit-il, se repose » non sur l'évidence de la vérité connue, mais sur la profondeur inaccessible de la vérité cachée. Et, comme dit » saint Grégoire, celui qui ne croit touchant la divinité que » ce qu'il peut mesurer avec son esprit, appetisse l'idée de » Dieu. Cependant je ne soupçonne pas qu'il faille nier » quelque'une des choses que nous savons, ou que nous » voyons appartenir à l'immutabilité, à l'actualité, à la certitude, à l'universalité, etc. de Dieu : mais je pense qu'il y » a ici quelque secret, ou à l'égard de la relation qui est » entre Dieu et l'événement, ou par rapport à ce qui lie » l'événement même avec sa prévision. Ainsi considérant » que l'intellect de notre âme est l'œil de la chouette, je ne » trouve son repos que dans l'ignorance. Car il vaut mieux, » et pour la foi catholique et pour la foi philosophique, » avouer notre aveuglement, que d'assurer comme des choses évidentes ce qui ne tranquillise pas notre esprit, puis- » que c'est l'évidence qui le met en tranquillité. Je n'accuse » pas de présomption pour cela tous les docteurs, qui en bégayant ont tâché d'insinuer comme ils ont pu, l'immobilité et l'efficace souveraine et éternelle de l'entendement, » de la volonté et de la puissance de Dieu, par l'infailibilité » de l'élection et de la relation divine à tous les événements. » Rien de tout cela ne nuit au soupçon que j'ai, qu'il y a » quelque profondeur qui nous est cachée. » Ce passage de

(1) *Cajetan* (cardinal). Il y a eu deux cardinaux de ce nom. Le premier dont il est question ici, est le plus célèbre comme théologien, et fut l'adversaire de Luther. Il est né à Gaëte en 1469, et mort à Rome en 1534. Il fut, comme Bellarmin, le défenseur des doctrines ultramontaines dans son *Traité de l'autorité du Pape* (*Opuscules*, Lyon, 1562). Il a fait un *Commentaire sur la Somme de saint Thomas*.

Cajetan est d'autant plus considérable, que c'était un auteur capable d'approfondir la matière.

49. Le livre de Luther contre Erasme est plein d'observations vives contre ceux qui veulent soumettre les vérités révélées au tribunal de notre raison. Calvin parle souvent sur le même ton, contre l'audace curieuse de ceux qui cherchent de pénétrer dans les conseils de Dieu. Il déclare dans son traité de la Prédestination, que Dieu a eu de justes causes pour réprover une partie des hommes, mais à nous inconnues. Enfin M. Bayle cite plusieurs modernes, qui ont parlé dans le même sens (*Réponse aux questions d'un Provincial*, chap. CLX et suivants).

50. Mais toutes ces expressions et une infinité de semblables ne prouvent pas l'insolubilité des objections contraires à la foi, que M. Bayle a en vue. Il est vrai que les conseils de Dieu sont impénétrables, mais il n'y a point d'objections invincibles qui puissent faire conclure qu'ils sont injustes. Ce qui paraît injustice du côté de Dieu et folie du côté de la foi, le paraît seulement. Le célèbre passage de Tertullien (*de carne Christi*): *mortuus est Dei Filius, credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile, est* une saillie qui ne peut être entendue que des apparences d'absurdité. Il y en a de semblables dans le livre de Luther du serf-arbitre, comme lorsqu'il dit ch. CLXXIV; *Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans*. Ce qui étant réduit à des expressions plus modérées, veut dire : Si vous approuvez que Dieu donne la gloire éternelle à ceux qui ne sont pas meilleurs que les autres, vous ne devez point désapprouver qu'il abandonne ceux qui ne sont pas pires que les autres. Et pour juger qu'il ne parle que des apparences d'injustice, on n'a qu'à peser ces paroles du même auteur, tirées du même livre : « Dans tout le reste, dit-il, nous reconnaissions en Dieu une majesté suprême, il n'y a que la justice que nous osons contrebarrer : et nous ne voulons pas croire par provision (*tantisper*) qu'il soit juste, quoiqu'il nous ait promis que le temps viendra où sa gloire étant

» révélée, tous les hommes verront clairement qu'il a été et
 » qu'il est juste.»

51. On trouvera aussi que lorsque les Pères sont entrés en discussion, ils n'ont point rejeté simplement la raison. Et en disputant contre les païens, ils s'attachent ordinairement à faire voir combien le paganisme est contraire à la raison, et combien la religion chrétienne a de l'avantage sur lui encore de ce côté-là. Origène (1) a montré à Celse (2) comment le christianisme est raisonnable, et pourquoi cependant la plupart des chrétiens doivent croire sans examen. Celse s'était moqué de la conduite des chrétiens, « qui ne voulant, disait-
 » il, ni écouter vos raisons, ni vous en donner de ce qu'ils
 » croient, se contentent de vous dire : N'examinez point,
 » croyez seulement ; ou bien, votre foi vous sauvera ; et ils
 » tiennent pour maxime, que la sagesse du monde est un
 » mal.»

52. Origène y répond en habile homme (livre I, ch. II), et d'une manière conforme aux principes que nous avons établis ci-dessus. C'est que la raison, bien loin d'être contraire au christianisme, sert de fondement à cette religion, et la fera recevoir à ceux qui pourront venir à l'examen. Mais comme peu de gens en sont capables, le don céleste d'une foi toute nue qui porte au bien, suffit pour le général. « S'il était
 » possible, dit-il, que tous les hommes négligeant les affaires
 » de la vie s'attachassent à l'étude et à la méditation, il ne
 » faudrait point chercher d'autre voie pour leur faire recevoir la religion chrétienne. Car pour ne rien dire qui

(1) *Origène*, grand théologien d'Alexandrie, né dans cette ville en 185, mort en 253, non sans être suspect d'hérésie. La meilleure édition complète de ses œuvres est celle de Paris (4 vol. in-fol., 1759). Origène occupe l'un des premiers rangs dans l'histoire de la métaphysique chrétienne. Il a défendu le christianisme contre Celse. P. J.

(2) *Celse*, philosophe du second siècle de l'ère chrétienne, connu surtout par sa polémique contre le christianisme. Nous n'avons plus son *Discours véritable*, qui est le plus important de ses écrits polémiques. Mais Origène nous en a conservé les passages les plus essentiels dans la réfutation qu'il en a donnée. P. J.

» offense personne » (Il insinue que la religion païenne est absurde, mais il ne le veut point dire expressément), « on » n'y trouvera pas moins d'exactitude qu'ailleurs, soit dans » la discussion de ses dogmes, soit dans l'éclaircissement des » expressions énigmatiques de ses prophètes, soit dans l'ex- » plication des paraboles de ses évangiles, et d'une infinité » d'autres choses arrivées ou ordonnées symboliquement. » Mais puisque ni les nécessités de la vie, ni les infirmités » des hommes ne permettent qu'à un fort petit nombre de » personnes de s'appliquer à l'étude ; quel moyen pouvait- » on trouver plus capable de profiter à tout le reste du » monde, que celui que Jésus-Christ a voulu qu'on employât » pour la conversion des peuples ? Et je voudrais bien que » l'on me dit sur le sujet du grand nombre de ceux qui » croient, et qui par là se sont retirés du borbier des vices, » où ils étaient auparavant enfoncés, lequel vaut le mieux, » d'avoir de la sorte changé ses mœurs et corrigé sa vie, en » croyant sans examen qu'il y a des peines pour les péchés » et des récompenses pour les bonnes actions ; ou d'avoir » attendu à se convertir, lorsqu'on ne croirait pas seulement, » mais qu'on aurait examiné avec soin les fondements de ces » dogmes ? Il est certain qu'à suivre cette méthode, il y en » aurait bien peu qui en viendraient jusqu'où leur foi toute » simple et toute nue les conduit, mais que la plupart de- » meureraient dans leur corruption. »

53. M. Bayle (dans son éclaircissement concernant les objections des manichéens (1), mais à la fin de la seconde édition du dictionnaire) prend ces paroles, où Origène marque que la religion est à l'épreuve de la discussion des dogmes, comme si cela ne s'entendait point par rapport à la philosophie, mais seulement par rapport à l'exactitude avec laquelle on

(1) *Manichéens*, hérésie qui consiste à admettre deux principes, le principe du bien et le principe du mal, fondés par Manès ou Manichée, né à Carcub dans la Hazitide (Perse), en 240, et mort en 277, par l'ordre de Varasdes 1^{er}, roi de Perse. Manès avait combiné les idées chrétiennes avec les idées de Zoroastre.

établit l'autorité et le véritable sens de la sainte Écriture. Mais il n'y a rien qui marque cette restriction. Origène écrivait contre un philosophe, qu'elle n'aurait point accommodé. Et il paraît que ce Père a voulu marquer, que parmi les chrétiens on n'était pas moins exact que chez les stoïciens et chez quelques autres philosophes, qui établissaient leur doctrine, tant par la raison que par les autorités, comme faisait Chrysippe, qui trouvait sa philosophie encore dans les symboles de l'antiquité païenne.

54. Celse fait encore une autre objection aux chrétiens, au même endroit. « S'ils se renferment, dit-il, à l'ordinaire dans » leur N'examinez point, croyez seulement; il faut qu'ils me » disent au moins quelles sont les choses qu'ils veulent que je » croie. » En cela il a raison sans doute, et cela va contre ceux qui diraient que Dieu est bon et juste, et qui soutiendraient cependant que nous n'avons aucune notion de la bonté ou de la justice, quand nous lui attribuons ces perfections. Mais il ne faut pas demander toujours ce que j'appelle des notions adéquates, et qui n'enveloppent rien qui ne soit expliqué; puisque même les qualités sensibles, comme la chaleur, la lumière, la douceur, ne nous sauraient donner de telles notions. Ainsi nous convenons que les mystères reçoivent une explication, mais cette explication est imparfaite. Il suffit que nous ayons quelque intelligence analogique d'un mystère, tel que la Trinité et que l'Incarnation, afin qu'en les recevant nous ne prononcions pas des paroles entièrement destituées de sens : mais il n'est point nécessaire que l'explication aille aussi loin qu'il serait à souhaiter, c'est-à-dire, qu'elle aille jusqu'à la compréhension et au comment.

55. Il paraît donc étrange que M. Bayle récuse le tribunal des notions communes dans le troisième tome de sa Réponse au Provincial, page 1062, p. 1140, comme si on ne devait point consulter l'idée de la bonté, quand on répond aux manichéens; au lieu que lui-même s'était expliqué tout autrement dans son dictionnaire; et il faut bien que ceux qui sont en dispute sur la question, s'il n'y a qu'un seul principe tout

bon, ou s'il y en a deux, l'un bon, l'autre mauvais, conviennent de ce que veut dire bon et mauvais. Nous entendons quelque chose par l'union, quand on nous parle de celle d'un corps avec un autre corps, ou d'une substance avec son accident, d'un sujet avec son adjoind, du lieu avec le mobile, de l'acte avec la puissance ; nous entendons aussi quelque chose, quand nous parlons de l'union de l'âme avec le corps, pour en faire une seule personne. Car quoique je ne tiennne point que l'âme change les lois du corps, ni que le corps change les lois de l'âme, et que j'aie introduit l'harmonie préétablie pour éviter ce dérangement ; je ne laisse pas d'admettre une vraie union entre l'âme et le corps, qui en fait un suppôt. Cette union va au métaphysique, au lieu qu'une union d'influence irait au physique. Mais quand nous parlons de l'union du Verbe de Dieu avec la nature humaine, nous devons nous contenter d'une connaissance analogique, telle que la comparaison de l'union de l'âme avec le corps est capable de nous donner ; et nous devons au reste nous contenter de dire que l'Incarnation est l'union la plus étroite qui puisse exister entre le Créateur et la créature, sans qu'il soit besoin d'aller plus avant.

56. Il en est de même des autres mystères, où les esprits modérés trouveront toujours une explication suffisante pour croire, et jamais autant qu'il en faut pour comprendre. Il nous suffit d'un certain ce que c'est (τί ἐστίν) ; mais le comment (πῶς) nous passe et ne nous est point nécessaire. On peut dire des explications des mystères, qui se débitent par-ci par-là, ce que la reine de Suède disait dans une médaille sur la couronne qu'elle avait quittée, *non mi bisogna, e non mi basta*.

Nous n'avons pas besoin non plus (comme j'ai déjà remarqué) de prouver les mystères *a priori*, ou d'en rendre raison, il nous suffit que la chose est ainsi (τὸ ἔστι), sans savoir le pourquoi (τὸ διότι) que Dieu s'est réservé. Ces vers que Joseph Scaliger a faits là-dessus sont beaux et célèbres :

Ne curiosus quære causas omnium,
 Quæcumque libris vis prophetarum incidit
 Afflata cœlo, plena veraci Deo :

Nec operta sacri supparo silentii
 Irrumpere aude, sed pudenter præteri.
 Nescire velle, quæ Magister optimus
 Docere non vult, erudita inscitia est.

Monsieur Bayle qui les rapporte (*Rép. au Provinc.* tom. III, p. 1053), juge avec beaucoup d'apparence que Scaliger les a faits à l'occasion des disputes d'Arminius (1) et de Gomarus (2). Je crois que M. Bayle les a récités de mémoire, car il met *sacrata* au lieu d'*afflata*. Mais c'est apparemment par la faute de l'imprimeur qu'il y a *prudenter* au lieu de *pudenter* (c'est-à-dire modestement) que le vers demande.

57. Il n'y a rien de si juste que l'avis que ces vers contiennent, et M. Bayle a raison de dire (p. 729) « que ceux qui » prétendent que la conduite de Dieu à l'égard du péché, et » des suites du péché, n'a rien dont il ne leur soit possible de » rendre raison, se livrent à la merci de leur adversaire. » Mais il n'a point raison de conjoindre ici deux choses bien différentes, rendre raison d'une chose, et la soutenir contre les objections ; comme il fait lorsqu'il ajoute d'abord : « Ils sont » obligés de le suivre partout (leur adversaire), où il les voudra » mener, et ils reculeraient honteusement et demanderaient » quartier, s'ils avouaient que notre esprit est trop faible pour » résoudre pleinement toutes les instances d'un philosophe. »

58. Il semble ici que, selon M. Bayle, rendre raison est moins que répondre aux instances, puisqu'il menace celui

(1) *Arminius* (Jacques) ou *Harmensen*, célèbre théologien hollandais, fondateur de la secte des Arminiens, qui a joué un grand rôle dans l'histoire du Pays-Bas. Il est né en 1560 à Oude-Water (Sud-Holland), et mort à Leyde en 1609. Sa doctrine inclinait au pélagianisme, c'est-à-dire à la réhabilitation du libre arbitre contre les *supra-lapsaires*, qui exagéraient le dogme du péché originel. On trouve les principaux points de sa doctrine dans les *Remontrances* présentées en 1610 aux États de Hollande par ses disciples, d'où leur est venu le nom de *Remontrants*. Ses sermons et controverses théologiques ont été publiés à Leyde (in-4°, 1629). P. J.

(2) *Gomar* (François), adversaire d'Arminius, et son collègue à l'Université de Leyde. Il défendit le calvinisme contre celui-ci ; ses disciples furent appelés *Contre-Remontrants*. Ses œuvres ont été publiées à Amsterdam, 1645. P. J.

qui entreprendrait le premier, de l'obligation où il s'engagerait d'aller jusqu'au second. Mais c'est tout le contraire : un soutenant (*respondens*) n'est point obligé de rendre raison de sa thèse, mais il est obligé de satisfaire aux instances d'un opposant. Un défendeur en justice n'est point obligé (pour l'ordinaire) de prouver son droit, ou de mettre en avant le titre de sa possession ; mais il est obligé de répondre aux raisons du demandeur. Et je me suis étonné cent fois qu'un auteur aussi exact et aussi pénétrant que M. Bayle, mêle si souvent ici des choses où il y a autant de différence qu'il y en a entre ces trois actes de la raison comprendre, prouver, et répondre aux objections ; comme si lorsqu'il s'agit de l'usage de la raison en théologie, l'un valait autant que l'autre. C'est ainsi qu'il dit dans ses *Entretiens posthumes*, p. 73 : « Il n'y a point de principe que » M. Bayle ait plus souvent inculqué que celui-ci, que l'in- » compréhensibilité d'un dogme et l'insolubilité des objec- » tions qui le combattent, n'est pas une raison légitime de le » rejeter. » Passe pour l'incompréhensibilité, mais il n'en est pas de même de l'insolubilité. Et c'est tout autant, en effet, que si l'on disait qu'une raison invincible contre une thèse n'est pas une raison légitime de la rejeter. Car quelle autre raison légitime pour rejeter un sentiment peut-on trouver, si un argument contraire invincible ne l'est pas ! Et quel moyen aura-t-on après cela de démontrer la fausseté et même l'absurdité de quelque opinion !

59. Il est bon aussi de remarquer que celui qui prouve une chose *a priori*, en rend raison par la cause efficiente ; et qui-conque peut rendre de telles raisons d'une manière exacte et suffisante, est aussi en état de comprendre la chose. C'est pour cela que les théologiens scholastiques avaient déjà blâmé Raymond Lulle d'avoir entrepris de démontrer la Trinité par la philosophie. On trouve cette prétendue démonstration dans ses ouvrages, et Barthélemy Keckerman (1), au-

(1) *Keckermann* (Barthélemy), professeur à Dantzic, mort en 1609. Il a écrit sur toutes les parties de la philosophie, de la théologie et des sciences,

teur célèbre parmi les réformés, ayant fait une tentative toute semblable sur le même mystère, n'en a pas été moins blâmé par quelques théologiens modernes. On blâmera donc ceux qui voudront rendre raison de ce mystère et le rendre compréhensible, mais on louera ceux qui travailleront à le soutenir contre les objections des adversaires.

60. J'ai déjà dit que les théologiens distinguent ordinairement entre ce qui est au-dessus de la raison, et ce qui est contre la raison. Ils mettent au-dessus de la raison ce qu'on ne saurait comprendre, et dont on ne saurait rendre raison. Mais contre la raison sera tout sentiment qui est combattu par des raisons invincibles, ou bien dont le contradictoire peut être prouvé d'une manière exacte et solide. Ils avouent donc que les mystères sont au-dessus de la raison, mais ils n'accordent point qu'ils lui sont contraires. L'auteur anglais d'un livre ingénieux, mais désapprouvé, dont le titre est : *Christianity not mysterious*, a voulu combattre cette distinction ; mais il ne me paraît pas qu'il lui ait donné aucune atteinte. Monsieur Bayle aussi n'est pas tout à fait content de cette distinction reçue. Voici ce qu'il en dit (tom. III de la *Réponse aux Questions d'un Provincial*, ch. 158). Premièrement (p. 998) il distingue avec M. Saurin (1) entre ces deux thèses : l'une, « tous les dogmes du christianisme s'accordent avec la » raison ; l'autre, la raison humaine connaît qu'ils s'accordent avec la raison. » Il admet la première et nie la seconde. Je suis du même sentiment, si en disant qu'un dogme s'accorde avec la raison, on entend qu'il est possible d'en rendre raison, ou d'en expliquer le comment par la raison ; car

sous ce titre : *Systema systematum*. Ses œuvres complètes ont été imprimées à Genève (1614).

P. J.

(1) Saurin (Élie). Il y a plusieurs Saurin. Nous conjecturons que celui que cite Leibniz n'est pas le célèbre prédicateur (Jacques Saurin, 1677-1703), mais le théologien, adversaire de Jurieu. Il était né en 1639 dans le Dauphiné, et mort en 1703. On a de lui : *Examen de la théologie de Jurieu*, 2 vol. in-8°, La Haye, 1694 ; — *Défense de la véritable doctrine réformée*, 2 vol. in-8°, Utrecht, 1697 ; — *Réflexions sur les droits de la conscience*, Utrecht, 1697, in-8° ; — *Traité de l'amour de Dieu*, Utrecht, 1701, in-8°.

P. J.

Dieu le pourrait faire sans doute, et nous ne le pouvons pas. Mais je crois qu'il faut affirmer l'une et l'autre thèse, si par connaître qu'un dogme s'accorde avec la raison, on entend que nous pouvons montrer au besoin, qu'il n'y a point de contradiction entre ce dogme et la raison, en repoussant les objections de ceux qui prétendent que ce dogme est une absurdité.

61. Monsieur Bayle s'explique ici d'une manière qui ne satisfait point. Il reconnaît très-bien que nos mystères sont conformes à la raison suprême et universelle qui est dans l'entendement divin, ou à la raison en général ; cependant il nie qu'ils paraissent conformes à cette portion de raison dont l'homme se sert pour juger des choses. Mais comme cette portion de raison que nous possédons est un don de Dieu, et consiste dans la lumière naturelle qui nous est restée au milieu de la corruption ; cette portion est conforme avec tout, et elle ne diffère de celle qui est en Dieu, que comme une goutte d'eau diffère de l'Océan, ou plutôt comme le fini de l'infini. Ainsi les mystères la peuvent passer, mais ils ne sauraient y être contraires. L'on ne saurait être contraire à une partie, sans l'être en cela au tout. Ce qui contredit à une proposition d'Euclide est contraire aux *Éléments* d'Euclide. Ce qui en nous est contraire aux mystères, n'est pas la raison, ni la lumière naturelle, l'enchaînement des vérités ; c'est corruption, c'est erreur ou préjugé, c'est ténèbres.

62. M. Bayle (p. 1002) n'est point content du sentiment de Josua Stegman et de M. Turretin (1), théologiens protestants, qui enseignent que les mystères ne sont contraires qu'à la raison corrompue. Il demande en raillant, si par la droite raison on entend peut-être celle d'un théologien orthodoxe, et par la raison corrompue, celle d'un hérétique ; et il oppose que l'évidence du mystère de la Trinité n'était pas plus grande

(1) *Turretini*. On compte plusieurs théologiens protestants de ce nom, tous d'une famille italienne fixée à Genève depuis la Réforme. Les plus célèbres sont Turretini (François), né en 1623 ; on ne sait pas l'époque de sa mort, auteur des *Institutiones theologice ecclesiasticæ*, Genève, 1679, 3 vol. in-8° ; et Turretini (Jean-Alphonse), 1671-1737. P. J.

dans l'âme de Luther que dans l'âme de Socin (1). Mais, comme M. Descartes l'a fort bien remarqué, le bon sens est donné en partage à tous ; ainsi il faut croire que les orthodoxes et les hérétiques en sont doués. La droite raison est un enchaînement de vérités, la raison corrompue est mêlée de préjugés et de passions. Et pour discerner l'une de l'autre, on n'a qu'à procéder par ordre, n'admettre aucune thèse sans preuve, et n'admettre aucune preuve qui ne soit en bonne forme selon les règles les plus vulgaires de la logique. On n'a point besoin d'autre criterion ni d'autre juge des controverses en matière de raison. Et ce n'est que faute de cette modération qu'on a donné prise aux Sceptiques, et que même en théologie François Véron (2) et quelques autres, qui ont outré la dispute contre les protestants, jusqu'à s'abandonner à la chicane, se sont jetés à corps perdu dans le scepticisme, pour prouver la nécessité qu'il y a de recevoir un juge extérieur infallible ; en quoi ils n'ont point l'approbation des plus habiles gens, même dans leur parti. Calixte et Daillé s'en sont moqués comme il faut, et Bellarmin a raisonné tout autrement.

63. Maintenant venons à ce que M. Bayle dit (p. 999) sur la distinction dont il s'agit. « Il me semble, dit-il, qu'il s'est

(1) *Socin*. Il y a eu deux Socin, qui ont l'un et l'autre contribué à fonder la secte socinienne ou anti-trinitaire, qui interprétait la réforme dans le sens rationaliste. — Le premier, Lélius Socin, né à Sienna en 1525, mort à Zurich en 1562. On ne connaît rien de lui, sauf peut-être une *Dissertatio de Sacramentis*, dans une collection de traités théologiques (1654, in-16, Eleutheropoli). — Le second, Faustus Socin, neveu du précédent, développa et étendit la doctrine de son oncle. C'est surtout en Pologne que les églises sociniennes ou anti-trinitaires s'établirent. Les écrits de Socin forment les deux premiers volumes de la *Bibliotheca fratrum polonorum*, Irenopoli (Amsterdam, 1656, in-fol., 8 vol.) Voir le *Dictionnaire* de Bayle. P. J.

(2) *Véron* (François), controversiste catholique, né à Paris vers 1575, mort curé de Charenton en 1649. Il écrivit contre les protestants et les jansénistes. Ses principaux ouvrages sont : *Traité de la puissance du Pape*, Paris, 1626, in-8° ; — *De la Primauté de l'Église*, Paris, 1641, in-8° ; — *Abrégé des Controverses*, Paris, 1630, in-24 ; — *Le moyen de la paix chrétienne*, Paris, 1609, in-8° ; — *Méthode de traiter les controverses de religion*, Paris, 1638, in-fol.

» glissé une équivoque dans la fameuse distinction que l'on
 » met entre les choses qui sont au-dessus de la raison, et les
 » choses qui sont contre la raison. Les mystères de l'Évan-
 » gile sont au-dessus de la raison, dit-on ordinairement, mais
 » ils ne sont pas contraires à la raison. Je crois qu'on ne
 » donne pas le même sens au mot raison dans la première
 » partie de cet axiome que dans la seconde ; et qu'on entend
 » dans la première la raison de l'homme ou la raison *in con-*
 » *creto*, et dans la seconde la raison en général ou la raison
 » *in abstracto*. Car supposé que l'on entende toujours la raison
 » en général ou la raison suprême, la raison universelle qui
 » est en Dieu ; il est également vrai que les mystères évan-
 » géliques ne sont point au-dessus de la raison, et qu'ils ne
 » sont point contre la raison. Mais si l'on entend dans l'une
 » et dans l'autre partie de l'axiome la raison humaine, je ne
 » vois pas trop la solidité de la distinction : car les plus or-
 » thodoxes avouent que nous ne connaissons pas la confor-
 » mité de nos mystères aux maximes de la philosophie. Il nous
 » semble donc qu'ils ne sont point conformes à notre raison.
 » Or ce qui nous paraît n'être pas conforme à notre raison,
 » nous paraît contraire à notre raison : tout de même que ce
 » qui ne nous paraît pas conforme à la vérité nous paraît
 » contraire à la vérité : et ainsi pourquoi ne dirait-on pas
 » également, et que les mystères sont contre notre faible
 » raison, et qu'ils sont au-dessus de notre faible raison ? » Je
 réponds, comme j'ai déjà fait, que la raison ici est l'enchaîne-
 ment des vérités, que nous connaissons par la lumière natu-
 relle, et dans ce sens l'axiome reçu est vrai sans aucune
 équivoque. Les mystères surpassent notre raison, car ils con-
 tiennent des vérités qui ne sont pas comprises dans cet en-
 chaînement ; mais ils ne sont point contraires à notre raison,
 et ne contredisent à aucune des vérités où cet enchaînement
 nous peut mener. Il ne s'agit donc point ici de la raison uni-
 verselle qui est en Dieu, mais de la nôtre. Pour ce qui est de
 la question, si nous connaissons la conformité des mystères
 avec notre raison, je réponds qu'au moins nous ne connaissons
 jamais qu'il y ait aucune difformité, ni aucune opposition

entre les mystères et la raison : et comme nous pouvons toujours lever la prétendue opposition, si l'on appelle cela concilier ou accorder la foi avec la raison, ou en connaître la conformité, il faut dire que nous pouvons connaître cette conformité et cet accord. Mais si la conformité consiste dans une explication raisonnable du comment, nous ne la saurions connaître.

64. M. Bayle fait encore une objection ingénieuse, qu'il tire de l'exemple du sens de la vue. « Quand une tour carrée » (dit-il), nous paraît ronde de loin, non-seulement nos yeux » déposent très-clairement qu'ils n'aperçoivent rien de » carré dans cette tour, mais aussi qu'ils y découvrent une » figure ronde, incompatible avec la figure carrée. On peut » donc dire que la vérité, qui est la figure carrée, est non- » seulement au-dessus, mais encore contre le témoignage de » notre faible vue. » Il faut avouer que cette remarque est véritable, et quoiqu'il soit vrai que l'apparence de la rondeur vient de la seule privation de l'apparence des angles que l'éloignement fait disparaître, il ne laisse pas d'être vrai que le rond et le carré sont des choses opposées. Je répons donc à cette instance, que la représentation des sens, lors même qu'ils font tout ce qui dépend d'eux, est souvent contraire à la vérité ; mais il n'en est pas de même de la faculté de raisonner, lorsqu'elle fait son devoir, puisqu'un raisonnement exact n'est autre chose qu'un enchaînement de vérités. Et quant au sens de la vue en particulier, il est bon de considérer qu'il y a encore d'autres fausses apparitions qui ne viennent point de la faiblesse de nos yeux, ni de ce qui disparaît par l'éloignement ; mais de la nature de la vision même, quelque parfaite qu'elle soit. C'est ainsi, par exemple, que le cercle vu de côté est changé en cette espèce d'ovale qui est appelée ellipse chez les géomètres, et quelquefois même en parabole, ou en hyperbole, et jusqu'en ligne droite ; témoin l'anneau de Saturne.

65. Les sens extérieurs, à proprement parler, ne nous trompent point. C'est notre sens interne qui nous fait souvent aller trop vite ; et cela se trouve aussi dans les bêtes,

comme lorsqu'un chien aboie contre son image dans le miroir ; car les bêtes ont des consécutions de perception qui imitent le raisonnement, et qui se trouvent aussi dans le sens interne des hommes, lorsqu'ils n'agissent qu'en empiriques. Mais les bêtes ne font rien qui nous oblige de croire qu'elles aient ce qui mérite d'être appelé proprement un raisonnement, comme j'ai montré ailleurs. Or, lorsque l'entendement emploie et suit la fausse détermination du sens interne (comme lorsque le célèbre Galilée a cru que Saturne avait deux anses), il se trompe par le jugement qu'il fait de l'effet des apparences, et il en infère plus qu'elles ne portent. Car les apparences des sens ne nous promettent pas absolument la vérité des choses, non plus que les songes. C'est nous qui nous trompons par l'usage que nous en faisons, c'est-à-dire par nos consécutions. C'est que nous nous laissons abuser par des arguments probables, et que nous sommes portés à croire que les phénomènes que nous avons trouvés liés souvent, le sont toujours. Ainsi comme il arrive ordinairement, que ce qui paraît sans angles n'en a point, nous croyons aisément que c'est toujours ainsi. Une telle erreur est pardonnable, et quelquefois inévitable, lorsqu'il faut agir promptement, et choisir le plus apparent ; mais lorsque nous avons le loisir et le temps de nous recueillir, nous faisons une faute, si nous prenons pour certain ce qui ne l'est pas. Il est donc vrai que les apparences sont souvent contraires à la vérité ; mais notre raisonnement ne l'est jamais, lorsqu'il est exact et conforme aux règles de l'art de raisonner. Si par la raison on entendait en général la faculté de raisonner bien ou mal, j'avoue qu'elle nous pourrait tromper, et nous trompe en effet, et que les apparences de notre entendement sont souvent aussi trompeuses que celles des sens : mais il s'agit ici de l'enchaînement des vérités et des objections en bonne forme, et dans ce sens il est impossible que la raison nous trompe.

66. L'on voit aussi par tout ce que je viens de dire, que M. Bayle porte trop loin l'être au-dessus de la raison, comme s'il renfermait l'insolubilité des objections ; car selon lui (chap. cxxx. *Rép.* tom. III, p. 651), « dès qu'un dogme est

» au-dessus de la raison, la philosophie ne saurait ni l'expliquer, ni le comprendre, ni répondre aux difficultés qui le combattent. » Je consens quant au comprendre, mais j'ai déjà fait voir que les mystères reçoivent une explication nécessaire des mots, afin que ce ne soient point *sine mente soni*, des paroles qui ne signifient rien ; et j'ai montré aussi qu'il est nécessaire qu'on puisse répondre aux objections, et qu'autrement il faudrait rejeter la thèse.

67. Il allègue les autorités des théologiens, qui paraissent reconnaître l'insolubilité des objections contre les mystères. Luther est un des principaux : mais j'ai déjà répondu § 12, à l'endroit où il paraît dire que la philosophie contredit à la théologie. Il y a un autre passage (cap. CCCXXXVI, de *servo arbitrio*) où il dit que l'injustice apparente de Dieu est prouvée par des arguments pris de l'adversité des gens de bien et de la prospérité des méchants, à quoi aucune raison ni la lumière naturelle ne peuvent résister (*Argumentis talibus traducta, quibus nulla ratio aut lumen naturæ potest resistere*). Mais il fait voir un peu après, qu'il ne l'entend que de ceux qui ignorent l'autre vie, puisqu'il ajoute qu'un petit mot de l'Évangile dissipe cette difficulté, en nous apprenant qu'il y a une autre vie, où ce qui n'a pas été puni et récompensé dans celle-ci, le sera. L'objection n'est donc rien moins qu'invincible, et même sans le secours de l'Évangile on se pouvait aviser de cette réponse. On allègue aussi (*Rép. au Provincial*, t. III, p. 652) un passage de Martin Chemnice, critiqué par Vedelius et défendu par Jean Musæus, où ce célèbre théologien paraît dire nettement, qu'il y a des vérités dans la parole de Dieu, qui sont non-seulement au-dessus de la raison, mais aussi contre la raison ; mais ce passage ne doit être entendu que des principes de la raison conforme à l'ordre de la nature, comme Musæus l'explique aussi.

68. Il est vrai pourtant que M. Bayle trouve quelques autorités qui lui sont plus favorables. Celle de M. Descartes en est une des principales. Ce grand homme dit positivement (I. part. de ses *Principes*, art. 41) que nous n'avons point du tout de peine à nous délivrer de la difficulté (que l'on peut

avoir à accorder la liberté de notre volonté avec l'ordre de la providence éternelle de Dieu) « si nous remarquons que notre » pensée est finie, et que la science et la toute-puissance de » Dieu, par laquelle il a non-seulement connu de toute éternité tout ce qui est ou qui peut être, mais aussi il l'a voulu, » est infinie : ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connaître clairement et distinctement que cette » science et cette puissance sont en Dieu ; mais que nous n'en » avons pas assez pour comprendre tellement leur étendue, » que nous puissions savoir comment elles laissent les actions » des hommes entièrement libres et indéterminées. Toutefois » la puissance et la science de Dieu ne nous doivent pas empêcher de croire que nous avons une volonté libre, car nous » aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement, et savons par expérience être en nous, parce » que nous ne comprenons pas autre chose que nous savons » incompréhensible de sa nature. »

69. Ce passage de M. Descartes suivi par ses sectateurs (qui s'avisent rarement de douter de ce qu'il avance) m'a toujours paru étrange. Ne se contentant point de dire que pour lui il ne voit point le moyen de concilier les deux dogmes, il met tout le genre humain, et même toutes les créatures raisonnables dans le même cas. Cependant pouvait-il ignorer qu'il est possible qu'il y ait une objection invincible contre la vérité ? puisqu'une telle objection ne paraît être qu'un enchaînement nécessaire d'autres vérités, dont le résultat serait contraire à la vérité qu'on soutient, et par conséquent il y aurait contradiction entre les vérités, ce qui est de la dernière absurdité. D'ailleurs, quoique notre esprit soit fini, et ne puisse comprendre l'infini, il ne laisse pas d'y voir des démonstrations sur l'infini, desquelles il comprend la force ou la faiblesse ; pourquoi donc ne comprendrait-il pas celle des objections ? Et puisque la puissance et la sagesse de Dieu sont infinies et comprennent tout, il n'y a plus lieu de douter de leur étendue. De plus, M. Descartes demande une liberté dont on n'a point besoin, en voulant que les actions de la volonté des hommes soient entièrement indéterminées, ce qui

n'arrive jamais. Enfin M. Bayle veut lui-même que cette expérience ou ce sentiment intérieur de notre indépendance, sur lequel M. Descartes fonde la preuve de notre liberté, ne la prouve point, puisque de ce que nous ne nous apercevons pas des causes dont nous dépendons, il ne s'ensuit pas que nous soyons indépendants. Mais c'est de quoi nous parlerons en son lieu.

70. Il semble que M. Descartes avoue aussi dans un endroit de ses principes, qu'il est impossible de répondre aux difficultés sur la division de la matière à l'infini, qu'il reconnaît pourtant pour véritable. Arriaga (1) et d'autres scholastiques font à peu près le même aveu ; mais s'ils prenaient la peine de donner aux objections la forme qu'elles doivent avoir, ils verraient qu'il y a des fautes dans la conséquence, et quelquefois de fausses suppositions qui embarrassent. En voici un exemple : Un habile homme me fit un jour cette objection : Soit coupée la ligne droite BA en deux parties égales par le point C, et la partie CA par le point D, et la partie DA par le point E, et ainsi à l'infini ; toutes les moitiés BC, CD, DE, etc. font ensemble le tout BA ; donc il faut qu'il y ait une dernière moitié, puisque la ligne droite BA finit en A. Mais cette dernière moitié est absurde : car puisqu'elle est une ligne, on la pourra encore couper en deux. Donc la division à l'infini ne saurait être admise. Mais je lui fis remarquer qu'on n'a pas droit d'inférer qu'il faille qu'il y ait un dernier point A, car ce dernier point convient à toutes les moitiés de son côté. Et mon ami l'a reconnu lui-même, lorsqu'il a tâché de prouver cette illation par un argument en forme : au contraire, par cela même que la division va à l'infini, il n'y a aucune moitié dernière. Et quoique la ligne droite AB soit finie, il ne s'ensuit pas que la division qu'on en fait, ait son dernier terme. On s'embarrasse de même dans les séries des nombres qui vont à l'infini. On conçoit un dernier terme, un nombre infini, ou infiniment petit ; mais tout cela ne sont

(1) *Arriaga* (Rodéric de), jésuite espagnol, né en Castille en 1592, mort à Prague en 1667. Ses ouvrages sont : *Cours de philosophie*, 1 vol. in-fol. 1632 ; un *Cours de théologie*, 8 vol. in-fol., 1643-1655. P. J.

que des fictions. Tout nombre est fini et assignable, toute ligne l'est de même, et les infinis ou infiniment petits n'y signifient que des grandeurs qu'on peut prendre aussi grandes ou aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle qu'on a assignée, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune erreur : ou bien on entend par l'infiniment petit, l'état de l'évanouissement ou du commencement d'une grandeur, conçus à l'imitation des grandeurs déjà formées.

71. Il sera bon cependant de considérer la raison que M. Bayle allègue pour montrer qu'on ne saurait satisfaire aux objections que la raison oppose aux mystères. Elle se trouve dans son éclaircissement sur les manichéens (p. 3143 de la seconde édition de son Dictionnaire). « Il me suffit, dit-il, » qu'on reconnaisse unanimement que les mystères de » l'Évangile sont au-dessus de la raison. Car il résulte de là » nécessairement qu'il est impossible de résoudre les diffi- » cultés des philosophes, et par conséquent qu'une dispute » où l'on ne se servira que des lumières naturelles se termi- » nera toujours au désavantage des théologiens, et qu'ils se » verront forcés de lâcher le pied, et de se réfugier sous le » canon de la lumière surnaturelle. » Je m'étonne que M. Bayle parle si généralement, puisqu'il a reconnu lui-même que la lumière naturelle est pour l'unité du principe, contre les manichéens, et que la bonté de Dieu est prouvée invinciblement par la raison. Cependant voici comme il poursuit.

72. « Il est évident que la raison ne saurait jamais atteindre à ce qui est au-dessus d'elle. Or si elle pouvait fournir » des réponses aux objections qui combattent le dogme de » la Trinité et celui de l'union hypostatique, elle atteindrait » à ces deux mystères, elle se les assujettirait, et les plierait » jusqu'aux dernières confrontations avec ses premiers prin- » cipes, ou avec les aphorismes qui naissent des notions » communes; et jusqu'à ce qu'enfin elle eût conclu qu'ils » s'accordent avec la lumière naturelle. Elle ferait donc ce » qui surpasse ses forces, elle monterait au-dessus de ses » limites, ce qui est formellement contradictoire. Il faut

» donc dire qu'elle ne saurait fournir des réponses à ses
 » propres objections, et qu'ainsi elles demeurent victorieu-
 » ses, pendant qu'on ne recourt pas à l'autorité de Dieu, et
 » à la nécessité de captiver son entendement sous l'obéis-
 » sance de la foi. » (Je ne trouve pas qu'il y ait aucune force
 dans ce raisonnement. Nous pouvons atteindre ce qui est
 au-dessus de nous, non pas en le pénétrant, mais en le sou-
 tenant; comme nous pouvons atteindre le ciel par la vue, et
 non pas par l'attouchement. Il n'est pas nécessaire non plus
 que pour répondre aux objections qui se font contre les mys-
 tères, on s'assujettisse ces mystères, et qu'on les soumette à
 la confrontation avec les premiers principes qui naissent des
 notions communes : car si celui qui répond aux objections
 devait aller si loin, il faudrait que celui qui propose l'objec-
 tion le fit le premier; car c'est à l'objection d'entamer la
 matière, et il suffit à celui qui répond de dire oui ou non;
 d'autant qu'au lieu de distinguer, il lui suffit à la rigueur de
 nier l'universalité de quelque proposition de l'objection, ou
 d'en critiquer la forme; et l'un aussi bien que l'autre se peut
 faire sans pénétrer au delà de l'objection. Quand quelqu'un
 me propose un argument qu'il prétend être invincible, je
 puis me taire en l'obligeant seulement de prouver en bonne
 forme toutes les énonciations qu'il avance, et qui me parais-
 sent tant soit peu douteuses : et pour ne faire que douter, je
 n'ai point besoin de pénétrer dans l'intérieur de la chose : au
 contraire, plus je serai ignorant, plus je serai en droit de
 douter.) M. Bayle continue ainsi :

73. « Tâchons de rendre cela plus clair; si quelques doc-
 » trines sont au-dessus de la raison, elles sont au delà de sa
 » portée, elle n'y saurait atteindre; si elle n'y peut atteindre,
 » elle ne peut pas les comprendre. » (Il pouvait commencer
 ici par le comprendre, en disant que la raison ne peut pas
 comprendre ce qui est au-dessus d'elle.) « Si elle ne peut pas
 » les comprendre elle n'y saurait trouver aucune idée; » (*Non
 valet consequentia*: car pour comprendre quelque chose, il ne
 suffit pas qu'on en ait quelques idées; il faut les avoir toutes de
 tout ce qui y entre, et il faut que toutes ces idées soient claires.

distinctes, adéquates. Il y a mille objets dans la nature, dans lesquels nous entendons quelque chose, mais que nous ne comprenons pas pour cela. Nous avons quelques idées des rayons de la lumière, nous faisons des démonstrations là-dessus jusqu'à un certain point ; mais il reste toujours quelque chose qui nous fait avouer que nous ne comprenons pas encore toute la nature de la lumière) ; « ni aucun principe qui » soit une source de solution » (Pourquoi ne trouverait-on pas des principes évidents, mêlés avec des connaissances obscures et confuses ?) ; « et par conséquent les objections que la » raison aura faites demeureront sans réponse » (Rien moins que cela ; la difficulté est plutôt du côté de l'opposant. C'est à lui de chercher un principe évident, qui soit une source de quelque objection ; et il aura d'autant plus de peine à trouver un tel principe, que la matière sera obscure ; et quand il l'aura trouvé, il aura encore plus de peine à montrer une opposition entre le principe et le mystère : car s'il se trouvait que le mystère fût évidemment contraire à un principe évident, ce ne serait pas un mystère obscur, ce serait une « ab- » surdité manifeste) ; ou ce qui est la même chose, on y ré- » pondra par quelque distinction aussi obscure que la thèse » même qui aura été attaquée. » On peut se passer des distinctions à la rigueur, en niant ou quelque prémisses, ou quelque conséquence : et lorsqu'on doute du sens de quelque terme employé par l'opposant, on peut lui en demander la définition. De sorte que le soutenant n'a point besoin de se mettre en frais, lorsqu'il s'agit de répondre à un adversaire qui prétend nous opposer un argument invincible. Mais quand même le soutenant, par quelque complaisance, ou pour abrégé, ou parce qu'il se sent assez fort, voudrait bien se charger lui-même de faire voir l'équivoque cachée dans l'objection, et de la lever en faisant quelque distinction ; il n'est nullement besoin que cette distinction mène à quelque chose de plus clair que la première thèse, puisque le soutenant n'est point obligé d'éclaircir le mystère même.)

74. « Or il est certain (c'est M. Bayle qui poursuit) qu'une » objection que l'on fonde sur des notions distinctes, de-

» meure également victorieuse, soit que vous n'y répondiez
 » rien, soit que vous y fassiez une réponse où personne ne
 » peut rien comprendre. La partie peut-elle être égale entre
 » un homme qui vous objecte ce que vous et lui concevez
 » très-nettement, et vous qui ne pouvez vous défendre que
 » par des réponses, où ni vous ni lui ne comprenez rien? »
 (Il ne suffit pas que l'objection soit fondée sur des notions
 bien distinctes, il faut aussi qu'on en fasse l'application
 contre la thèse. Et quand je répons à quelqu'un en lui niant
 quelque prémisses, pour l'obliger à la prouver, ou quelque
 conséquence, pour l'obliger à la mettre en bonne forme; on
 ne peut point dire que je ne répons rien, ou que je ne ré-
 ponds rien d'intelligible. Car comme c'est la prémisses dou-
 teuse de l'adversaire que je nie, ma négation sera aussi intel-
 ligible que son affirmation. Enfin lorsque j'ai la complai-
 sance de m'expliquer par quelque distinction, il suffit que
 les termes que j'emploie aient quelque sens, comme dans le
 mystère même; ainsi on comprendra quelque chose dans ma
 réponse : mais il n'est point besoin que l'on comprenne tout
 ce qu'elle enveloppe, autrement on comprendrait encore le
 mystère.)

75. M. Bayle continue ainsi : « Toute dispute philosophique
 » suppose que les parties disputantes conviennent de cer-
 » taines définitions » (cela serait à souhaiter, mais ordinai-
 rement ce n'est que dans la dispute même qu'on y vient au
 besoin), « et qu'elles admettent les règles des syllogismes, et
 » les marques à quoi l'on connaît les mauvais raisonnements.
 » Après cela, tout consiste à examiner si une thèse est con-
 » forme médiatement ou immédiatement aux principes dont
 » on est convenu » (ce qui se fait par les syllogismes de celui
 qui fait des objections), « si les prémisses d'une preuve »
 (avancée par l'opposant) « sont véritables, si la conséquence
 » est bien tirée : si l'on s'est servi d'un syllogisme à quatre
 » termes, si l'on n'a pas violé quelque aphorisme du chapitre »
de oppositis ou de *sophisticis elenchis*, etc. (il suffit, en peu
 de mots, de nier quelque prémisses ou quelque conséquence,
 ou enfin d'expliquer ou faire expliquer quelque terme équi-

voque) « on remporte la victoire, ou en montrant que le sujet de la dispute n'a aucune liaison avec les principes dont on était convenu » (c'est-à-dire en montrant que l'objection ne prouve rien, et alors le défendeur gagne la cause) « ou en réduisant à l'absurde le défendeur » (lorsque toutes les prémisses et toutes les conséquences sont bien prouvées) : « or on y peut réduire, soit qu'on lui montre que les conséquences de sa thèse sont le oui et le non, soit qu'on le contraigne à ne répondre que des choses intelligibles. » C'est ce dernier inconvénient qu'il peut toujours éviter, parce qu'il n'a point besoin d'avancer de nouvelles thèses). « Le but de cette espèce de dispute est d'éclaircir les obscurités et de parvenir à l'évidence » (c'est le but de l'opposant, car il veut rendre évident que le mystère est faux ; mais ce ne saurait être ici le but du défendeur, car admettant le mystère, il convient qu'on ne le saurait rendre évident) ; « de là vient que l'on juge que pendant le cours du procès, la victoire se déclare plus ou moins pour le soutenant ou pour l'opposant, selon qu'il y a plus ou moins de clarté dans les propositions de l'un, que dans les propositions de l'autre. » (C'est parler comme si le soutenant et l'opposant devaient être également à découvert : mais le soutenant est comme un commandant assiégé, couvert par ses ouvrages, et c'est à l'attaquant de les ruiner. Le soutenant n'a point besoin ici d'évidence, et il ne la cherche pas : mais c'est à l'opposant d'en trouver contre lui, et de se faire jour par ses batteries, afin que le soutenant ne soit plus à couvert.)

76. « Enfin on juge que la victoire se déclare contre celui dont les réponses sont telles qu'on n'y comprend rien » (c'est une marque bien équivoque de la victoire : il faudrait donc demander aux auditeurs, s'ils comprennent quelque chose dans ce qu'on a dit, et souvent leurs sentiments seraient partagés. L'ordre des disputes formelles est de procéder par des arguments en bonne forme, et d'y répondre en niant ou en distinguant), « et qui avoue qu'elles sont incompréhensibles. » (Il est permis à celui qui soutient la vérité d'un mystère, d'avouer que ce mystère est incompréhensible ; et si cet

aveu suffisait pour le déclarer vaincu, on n'aurait pas besoin d'objection. Une vérité pourra être incompréhensible, mais elle ne le sera jamais assez pour dire qu'on n'y comprend rien du tout. Elle serait en ce cas ce que les anciennes écoles appelaient *Scindapsus* ou *Blityri* (Clem. Alex. Strom. 8), c'est-à-dire des paroles vides de sens). « On le condamne dès-là » par les règles de l'adjudication de la victoire; et lors même » qu'il ne peut pas être poursuivi dans le brouillard dont il » s'est couvert, et qui forme une espèce d'abîme entre lui et » ses antagonistes, on le croit battu à plate couture, et on » le compare à une armée qui ayant perdu la bataille, ne se » dérobe qu'à la faveur de la nuit à la poursuite du vainqueur. » (Pour payer allégorie par allégorie, je dirai que le soutenant n'est point vaincu, tant qu'il demeure couvert de ses retranchements; et s'il hasarde quelque sortie au delà du besoin, il lui est permis de se retirer dans son fort, sans qu'on l'en puisse blâmer.)

77. J'ai voulu prendre la peine de faire l'anatomie de ce long passage, où M. Bayle a mis ce qu'il pouvait dire de plus fort et de mieux raisonné pour son sentiment: et j'espère d'avoir fait voir clairement, comment cet excellent homme a pris le change. Ce qui arrive fort aisément aux personnes les plus spirituelles et les plus pénétrantes, lorsqu'on donne carrière à son esprit, sans se donner toute la patience nécessaire pour creuser jusqu'aux fondements de son système. Le détail où nous sommes entrés ici servira de réponse à quelques autres raisonnements sur ce sujet, qui se trouvent dispersés dans les ouvrages de M. Bayle; comme lorsqu'il dit dans sa *Réponse aux Questions d'un provincial*, chap. 133, tom. III, pag. 683: « Pour prouver qu'on a mis d'accord la » raison et la religion, il faut montrer non-seulement qu'on a » des maximes philosophiques, qui sont favorables à notre » foi; mais aussi, que les maximes particulières, qui nous » sont objectées comme non conformes à notre catéchisme, » y sont effectivement conformes d'une manière que l'on con- » çoit distinctement. » Je ne vois point qu'on ait besoin de tout cela, si ce n'est qu'on prétende pousser le raisonnement

jusqu'au comment du mystère. Quand on se contente d'en soutenir la vérité, sans se mêler de la vouloir faire comprendre, on n'a point besoin de recours aux maximes philosophiques, générales ou particulières, pour la preuve; et lorsqu'un autre nous oppose quelques maximes philosophiques, ce n'est pas à nous de prouver d'une manière claire et distincte que ces maximes sont conformes avec notre dogme, mais c'est à notre adversaire de prouver qu'elles y sont contraires.

78. M. Bayle poursuit ainsi au même endroit: « Pour cet » effet nous avons besoin d'une réponse qui soit aussi évidente que l'objection. » J'ai déjà montré que cela arrive lorsqu'on nie des prémisses; mais qu'au reste il n'est point nécessaire que celui qui soutient la vérité du mystère avance toujours des propositions évidentes, puisque la thèse principale qui regarde le Mystère même n'est point évidente. Il ajoute encore: « S'il faut répliquer et dupliquer, nous ne » devons jamais demeurer en reste, ni prétendre que nous » soyons venus à bout de notre dessein, pendant que notre » adversaire nous répliquera des choses aussi évidentes que le » sauraient être nos raisons. » Mais ce n'est pas au soutenant à alléguer des raisons; il lui suffit de répondre à celles de son adversaire.

79. L'auteur conclut enfin: « Si l'on prétendait que faisant » une objection évidente, il se doit payer d'une réponse que » nous ne pouvons donner que comme une chose possible, et » que nous ne comprenons pas, on serait injuste. » Il le répète dans les dialogues posthumes contre M. Jaquelot, 75, p. 69. Je ne suis point de ce sentiment. Si l'objection était d'une parfaite évidence, elle serait victorieuse, et la thèse serait détruite. Mais quand l'objection n'est fondée que sur des apparences, ou sur des cas qui arrivent le plus souvent, et que celui qui la fait en veut tirer une conclusion universelle et

(1) *Jaquelot* (Isaac), théologien protestant, né à Vassy (Champagne), en 1647, mort à Berlin (après la révocation de l'Édit de Nantes en 1708). On a de lui une *Dissertation sur l'existence de Dieu*, la Haye, 1697, in-4°; 2^e édition, Paris, 1744, 3 vol. in-12; ouvrage important, et encore intéressant aujourd'hui.

certaine; celui qui soutient le Mystère peut répondre par l'instance d'une simple possibilité, puisqu'une telle instance suffit pour montrer que ce qu'on voulait inférer des prémisses n'est point certain ni général; et il suffit à celui qui combat pour le Mystère, de maintenir qu'il est possible, sans qu'il ait besoin de maintenir qu'il est vraisemblable. Car, comme j'ai dit souvent, on convient que les mystères sont contre les apparences. Celui qui soutient le mystère n'aurait pas même besoin d'alléguer une telle instance; et s'il le fait, on peut dire que c'est une œuvre de surrogation, ou que c'est un moyen de mieux confondre l'adversaire.

80. Il y a des passages de M. Bayle dans la réponse posthume qu'il a faite à M. Jaquelot, qui me paraissent encore dignes d'être examinés. M. Bayle, dit-on (p. 36, 37), « établit » constamment dans son Dictionnaire, toutes les fois que le » sujet le comporte, que notre raison est plus capable de ré- » futer et de détruire, que de prouver et de bâtir; qu'il n'y » a presque point de matière philosophique ou théologique, » sur quoi elle ne forme de très-grandes difficultés; de ma- » nière que si on voulait la suivre avec un esprit de dispute, » aussi loin qu'elle peut aller, on se trouverait souvent réduit » à de fâcheux embarras: enfin, qu'il y a des doctrines cer- » tainement véritables, qu'elle combat par des objections in- » solubles. » Je crois que ce qu'on dit ici pour blâmer la raison, est à son avantage. Lorsqu'elle détruit quelque thèse, elle édifie la thèse opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle détruit en même temps les deux thèses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de profond, pourvu que nous la suivions aussi loin qu'elle peut aller, non pas avec un esprit de dispute, mais avec un désir ardent de rechercher et de démêler la vérité, qui sera toujours récompensé par quelque succès considérable.

81. M. Bayle poursuit: « qu'il faut alors se moquer de ces » objections, en reconnaissant les bornes étroites de l'esprit » humain. » Et moi, je crois que bien loin de là, il y faut reconnaître des marques de la force de l'esprit humain, qui le fait pénétrer dans l'intérieur des choses. Ce sont des ouver-

tures nouvelles, et pour ainsi dire des rayons de l'aube du jour, qui nous promet une lumière plus grande ; je l'entends dans les matières philosophiques ou de la théologie naturelle ; mais lorsque ces objections se font contre la foi révélée, c'est assez qu'on les puisse repousser, pourvu qu'on le fasse avec un esprit de soumission et de zèle, dans le dessein de maintenir et d'exalter la gloire de Dieu. Et quand on y réussira à l'égard de sa justice, on sera également frappé de sa grandeur et charmé de sa bonté, qui paraîtrait à travers les nuages d'une raison apparente, abusée par ce qu'elle voit, à mesure que l'esprit s'élèvera par la véritable raison à ce qui nous est invisible, et n'en est pas moins certain.

82. « Ainsi, pour continuer avec M. Bayle, on obligera la raison de mettre bas les armes, et à se captiver sous l'obéissance de la foi ; ce qu'elle peut et qu'elle doit faire, en vertu de quelques-unes de ces maximes les plus incontestables : et ainsi en renonçant à quelques-unes de ses autres maximes, elle ne laisse pas d'agir selon ce qu'elle est, c'est-à-dire en raison. » Mais il faut savoir que « les maximes de la raison, auxquelles il faut renoncer en ce cas, sont seulement celles qui nous font juger sur les apparences, ou suivant le cours ordinaire des choses : » ce que la raison nous ordonne même dans les matières philosophiques, lorsqu'il y a des preuves invincibles du contraire. C'est ainsi qu'étant assurés par des démonstrations de la bonté et de la justice de Dieu, nous méprisons les apparences de dureté et d'injustice, que nous voyons dans cette petite partie de son règne qui est exposée à nos yeux. Jusqu'ici nous sommes éclairés par la lumière de la nature et par celle de la grâce, mais non pas encore par celle de la gloire. Ici-bas nous voyons l'injustice apparente, et nous croyons et savons même la vérité de la justice cachée de Dieu ; mais nous la verrons, cette justice, quand le soleil de justice se fera voir tel qu'il est.

83. Il est sûr que M. Bayle ne peut être entendu que de ces maximes d'apparence, qui doivent céder aux vérités éternelles ; car il reconnaît que la raison n'est point véritablement contraire à la foi. Et dans ses Dialogues posthumes il

se plaint (p. 73, contre M. Jaquelot) de ce qu'on l'accuse de croire que nos mystères sont véritablement contre la raison, et (p. 9, contre M. Le Clerc) de ce qu'on prétend que celui qui reconnaît qu'une doctrine est exposée à des objections insolubles, reconnaît aussi par une conséquence nécessaire le fausseté de cette doctrine. Cependant on aurait raison de la prétendre, si l'insolubilité était plus qu'apparente.

84. Peut-être donc qu'après avoir disputé longtemps contre M. Bayle, au sujet de l'usage de la raison, nous trouverons au bout du compte que ses sentiments n'étaient pas dans le fond aussi éloignés des nôtres, que ses expressions, qui ont donné sujet à nos réflexions, l'ont pu faire croire. Il est vrai que le plus souvent il paraît absolument qu'on puisse jamais répondre aux objections de la raison contre la foi, qu'il prétend que pour le pouvoir faire, il faudrait comprendre comment le mystère arrive ou existe. Cependant il y a des endroits, où il se radoucit, et se contente de dire que les solutions de ces objections lui sont inconnues. En voici un passage bien précis, tiré de ce même éclaircissement sur les manichéens, qui se trouve à la fin de la seconde édition de son Dictionnaire. « Pour une plus ample satisfaction des » lecteurs les plus scrupuleux, je veux bien déclarer ici, dit- » il (p. 3148), que partout où l'on verra dans mon diction- » naire que tels ou tels arguments sont insolubles, je ne » souhaite pas qu'on se persuade qu'ils le sont effectivement. » Je ne veux dire autre chose, sinon qu'ils me paraissent in- » solubles. Cela ne tire point à conséquence : chacun se » pourra imaginer, s'il lui plaît, que j'en juge ainsi, à cause » de mon peu de pénétration. » Ce n'est pas cela que je m'imagine, sa grande pénétration m'est trop connue : mais je crois qu'ayant tourné tout son esprit à renforcer les objections, il ne lui est pas resté assez d'attention pour ce qui sert à les résoudre.

85. M. Bayle avoue d'ailleurs dans son ouvrage posthume contre M. Le Clerc, que les objections contre la foi n'ont point la force des démonstrations. C'est donc *ad hominem* seulement, ou bien *ad homines*, c'est-à-dire par rapport

à l'état où le genre humain se trouve, qu'il juge ces objections insolubles et la matière inexplicable. Il y a même un endroit où il donne à entendre qu'il ne désespère pas qu'on en puisse trouver la solution ou l'explication, et même de nos jours. Car voici ce qu'il dit dans sa réponse posthume qu'il a faite à M. le Clerc (p. 35) : « M. Bayle a pu espérer » que son travail piquerait d'honneur quelques-uns de ces » grands génies qui forment des nouveaux systèmes, et qu'ils » pourraient inventer un dénouement inconnu jusqu'ici. » Il semble que par ce dénouement il entend une explication du mystère, qui irait jusqu'au comment : mais cela n'est point nécessaire pour répondre aux objections.

86. Plusieurs ont entrepris de faire comprendre ce comment, et de prouver la possibilité des mystères. Un certain auteur, qui s'appelle *Thomas Bonartes Nordtanus Anglus*, dans son *Concordia Scientiæ cum Fide*, y a prétendu. Cet ouvrage me parut ingénieux et savant, mais aigre et embarrassé, et il contient même des sentiments insoutenables. J'ai appris par l'*Apologia Cyriacorum* du père Vincent Baron (1) dominicain, que ce livre-là a été censuré à Rome, que l'auteur a été jésuite, et qu'il s'est mal trouvé de l'avoir publié. Le R. P. des Bosses, qui enseigne maintenant la théologie dans le collège des jésuites de Hildesheim, et qui a joint une érudition peu commune à une grande pénétration qu'il fait paraître en philosophie et en théologie, m'a appris que le vrai nom de Bonartes a été Thomas Barton, et qu'étant sorti de la compagnie il se retira en Irlande, où il est mort d'une manière qui a fait juger favorablement de ses derniers sentiments. Je plains les habiles gens qui s'attirent des affaires par leur travail et par leur zèle. Il est arrivé quelque chose de semblable autrefois à Pierre Abailard (2), à Gilbert de la

(1) *Baron* (P. Vincent), théologien catholique, né à Martres (diocèse de Reims), mort à Paris en 1674. On a de lui, entre autres ouvrages, une *Theologia moralis*, Paris, 1665 et 1667, 5 vol. in-8°, et une *Ethica christiana*, Paris, 1673, in-8°.

P. J.

(2) *Abailard*, illustre philosophe et théologien du moyen âge, né à Palais, près de Nantes, en 1079, mort en 1142. Après une vie des plus roma-

Porrée, à Jean Wicléf et, de nos jours, à Thomas Albius anglais, et à quelques autres qui se sont trop enfoncés dans l'explication des mystères.

87. Cependant saint Augustin (aussi bien que M. Bayle) ne désespère pas qu'on puisse trouver ici-bas le dénoûment qu'on souhaite : mais ce Père le croit réservé à quelque saint homme éclairé par une grâce toute particulière : « Est ali-
 » qua causa fortassis occultior, quæ melioribus sanctiori-
 » busque reservatur, illius gratia potius quam meritis illo-
 » rum » (*in Genes. ad litteram*, lib. XI, c. iv). Luther réserve la connaissance du mystère de l'élection à l'académie céleste (*lib. de servo arbitrio*, c. CLXXIV). « Illic (Deus) gratiam et mise-
 » ricordiam spargit in indignos, hic iram et severitatem spar-
 » git in immeritos ; utrobique nimius et iniquus apud homi-
 » nes, sed justus et verax apud seipsum. Nam quomodo
 » hoc justum sit ut indignos coronet, incomprehensibile est
 » modo, videbimus autem, cum illuc venerimus, ubi jam
 » non credetur, sed revelata facie videbitur. Ita quomodo
 » hoc justum sit, ut immeritos damnet, incomprehensibile
 » est modo, creditur tamen, donec revelabitur filius homi-
 » nis. » Il est à espérer que M. Bayle se trouve maintenant environné de ces lumières qui nous manquent ici-bas, puisqu'il y a lieu de supposer qu'il n'a point manqué de bonne volonté.

Candidus insueti miratur limen Olympi,
 Sub pedibusque videt nubes et sidera Daphniis. VIRGILE.

... Illic postquam se lumine vero
 Implevit, stellasque vagas miratur et astra
 Fixa polis, vidit quanta sub nocte jaceret
 Nostra dies.

LUCAIN.

nesques, que tout le monde connaît, et qu'il a lui-même racontée dans son *Historia calamitatum*. On connaît sa correspondance avec Héloïse : *Petri Abzard et Heloisæ conjugis ejus opera*, Paris, 1616, in-4°. Abailard fut un des réformateurs de la philosophie et de la logique au moyen âge. — Ses *Œuvres complètes* ont été publiées par M. Victor Cousin, 2 vol. in-4°.

P. J.

ESSAIS

SUR

LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.

PREMIÈRE PARTIE.

Après avoir réglé les droits de la foi et de la raison, d'une manière qui fait servir la raison à la foi, bien loin de lui être contraire nous verrons comment elles exercent ces droits pour maintenir et pour accorder ensemble ce que la lumière naturelle et la lumière révélée nous apprennent de Dieu et de l'homme par rapport au mal. L'on peut distinguer les difficultés en deux classes. Les unes naissent de la liberté de l'homme, laquelle paraît incompatible avec la nature divine; et cependant la liberté est jugée nécessaire, pour que l'homme puisse être jugé coupable et punissable. Les autres regardent la conduite de Dieu, qui semble lui faire prendre trop de part à l'existence du mal, quand même l'homme serait libre et y prendrait aussi sa part. Et cette conduite paraît contraire à la bonté, à la sainteté et à la justice divine; puisque Dieu concourt au mal, tant physique que moral; et qu'il concourt à l'un et à l'autre d'une manière morale, aussi bien que d'une manière physique, et qu'il semble que ces maux se font voir dans l'ordre de la nature, aussi bien que dans celui de la grâce, et dans la vie future et éternelle, aussi bien et même plus que dans cette vie passagère.

2. Pour représenter ces difficultés en abrégé, il faut remarquer que la liberté est combattue (en apparence) par la

détermination ou par la certitude, quelle qu'elle soit ; et cependant le dogme commun de nos philosophes porte que la vérité des futurs contingents est déterminée. La prescience de Dieu rend tout l'avenir certain et déterminé ; mais sa providence et sa préordination, sur laquelle la prescience même paraît fondée, fait bien plus : car Dieu n'est pas comme un homme qui peut regarder les événements avec indifférence et suspendre son jugement, puisque rien n'existe qu'en suite des décrets de sa volonté et par l'action de sa puissance. Et quand même on ferait abstraction du concours de Dieu, tout est lié parfaitement dans l'ordre des choses ; puisque rien ne saurait arriver, sans qu'il y ait une cause disposée comme il faut à produire l'effet : ce qui n'a pas moins lieu dans les actions volontaires, que dans toutes les autres. Après quoi il paraît que l'homme est forcé à faire le bien et le mal qu'il fait ; et par conséquent, qu'il n'en mérite ni récompense ni châtement : ce qui détruit la moralité des actions, et choque toute la justice divine et humaine.

3. Mais quand on accorderait à l'homme cette liberté dont il se pare à son dam, la conduite de Dieu ne laisserait pas de donner matière à la critique, soutenue par la présomptueuse ignorance des hommes, qui voudraient se disculper en tout ou en partie aux dépens de Dieu. L'on objecte que toute la réalité, et ce qu'on appelle la substance de l'acte, dans le péché même, est une production de Dieu, puisque toutes les créatures et toutes leurs actions tiennent de lui ce qu'elles ont de réel ; d'où l'on voudrait inférer non-seulement qu'il est la cause physique du péché, mais encore qu'il en est la cause morale, puisqu'il agit très-librement, et qu'il ne fait rien sans une parfaite connaissance de la chose et des suites qu'elle peut avoir. Et il ne suffit pas de dire que Dieu s'est fait une loi de concourir avec les volontés ou résolutions de l'homme, soit dans le sentiment commun, soit dans le système des causes occasionnelles ; car outre qu'on trouvera étrange qu'il se soit fait une telle loi, dont il n'ignorait point les suites, la principale difficulté est qu'il semble que la mauvaise volonté même ne saurait exister sans un concours, et

même sans quelque prédétermination de sa part, qui contribue à faire naître cette volonté dans l'homme, ou dans quelque autre créature raisonnable : car une action, pour être mauvaise, n'en est pas moins dépendante de Dieu. D'où l'on voudra conclure enfin que Dieu fait tout indifféremment, le bien et le mal, si ce n'est qu'on veuille dire avec les manichéens, qu'il y a deux principes, l'un bon et l'autre mauvais. De plus, suivant le sentiment commun des théologiens et des philosophes, la conservation étant une création continuelle, on dira que l'homme est continuellement créé corrompu et péchant. Outre qu'il y a des cartésiens modernes qui prétendent que Dieu est le seul acteur, dont les créatures ne sont que les organes purement passifs; et M. Bayle n'appuie pas peu là-dessus.

4. Mais quand Dieu ne devrait concourir aux actions que d'un concours général, ou même point du tout, du moins aux mauvaises; c'est assez pour l'imputation, dit-on, et pour le rendre cause morale, que rien n'arrive sans sa permission. Et pour ne rien dire de la chute des anges, il connaît tout ce qui arrivera, s'il met l'homme dans telles et telles circonstances, après l'avoir créé; et il ne laisse pas de l'y mettre. L'homme est exposé à une tentation, à laquelle on sait qu'il succombera, et que par là il sera cause d'une infinité de maux effroyables; que par cette chute tout le genre humain sera infecté et mis dans une espèce de nécessité de pécher, ce qu'on appelle le péché originel; que le monde sera mis par là dans une étrange confusion; que par ce moyen la mort et les maladies seront introduites, avec mille autres malheurs et misères qui affligent ordinairement les bons et les mauvais; que la méchanceté régnera même, et que la vertu sera opprimée ici-bas; et qu'ainsi il ne paraîtra presque point qu'une providence gouverne les choses. Mais c'est bien pis, quand on considère la vie à venir, puisqu'il n'y aura qu'un petit nombre d'hommes qui seront sauvés, et que tous les autres périront éternellement: outre que ces hommes destinés au salut auront été retirés de la masse corrompue par une élection sans raison; soit qu'on dise que Dieu a eu égard en les choi-

sissant à leurs bonnes actions futures, à leur foi ou à leurs œuvres ; soit qu'on prétende qu'il leur a voulu donner ces bonnes qualités et ces actions, parce qu'il les a prédestinés au salut. Car quoi qu'on dise dans le système le plus mitigé, que Dieu a voulu sauver tous les hommes, et qu'on convienne encore dans les autres qui sont communément reçus, qu'il a fait prendre la nature humaine à son fils, pour expier leurs péchés, en sorte que tous ceux qui croiront en lui d'une foi vive et finale, seront sauvés, il demeure toujours vrai que cette foi vive est un don de Dieu ; que nous sommes morts à toutes les bonnes œuvres ; qu'il faut qu'une grâce prévenante excite jusqu'à notre volonté, et que Dieu nous donne le vouloir et le faire. Et soit que cela se fasse par une grâce efficace par elle-même, c'est-à-dire par un mouvement divin intérieur, qui détermine entièrement notre volonté au bien qu'elle fait ; soit qu'il n'y ait qu'une grâce suffisante, mais qui ne laisse pas de porter coup, et de devenir efficace par les circonstances internes et externes où l'homme se trouve, et où Dieu l'a mis : il faut toujours revenir à dire que Dieu est la dernière raison du salut, de la grâce, de la foi, et de l'élection en Jésus-Christ. Et soit que l'élection soit la cause ou la suite du dessein de Dieu de donner la foi, il demeure toujours vrai qu'il donne la foi ou le salut à qui bon lui semble, sans qu'il paraisse aucune raison de son choix, lequel ne tombe que sur un très-petit nombre d'hommes.

De sorte que c'est un jugement terrible que Dieu, donnant son Fils unique pour tout le genre humain, et étant l'unique auteur et maître du salut des hommes, en sauve pourtant si peu, et abandonne tous les autres au diable son ennemi, qui les tourmente éternellement, et leur fait maudire leur Créateur ; quoiqu'ils aient été tous créés pour répandre et manifester sa bonté, sa justice et ses autres perfections : et cet événement imprime d'autant plus d'effroi, que tous ces hommes ne sont malheureux pour toute l'éternité que parce que Dieu a exposé leurs parents à une tentation, à laquelle il savait qu'ils ne résisteraient pas ; que ce péché est inhérent et imputé aux hommes, avant que leur volonté y ait part ; que ce vice

héréditaire détermine leur volonté à commettre des péchés actuels, et qu'une infinité d'hommes, enfants ou adultes, qui n'ont jamais entendu parler de Jésus-Christ sauveur du genre humain, ou ne l'ont point entendu suffisamment, meurent avant que de recevoir les secours nécessaires pour se retirer de ce gouffre du péché, et sont condamnés à être à jamais rebelles à Dieu et abîmés dans les misères les plus horribles, avec les plus méchantes de toutes les créatures, quoique dans le fond ces hommes n'aient pas été plus méchants que d'autres, et que plusieurs d'entre eux aient peut-être été moins coupables qu'une partie de ce nombre d'élus, qui ont été sauvés par une grâce sans sujet, et qui jouissent par là d'une félicité éternelle, qu'ils n'avaient point méritée. Voilà un abrégé des difficultés que plusieurs ont touchées, mais M. Bayle a été un de ceux qui les ont le plus poussées, comme il paraîtra dans la suite, quand nous examinerons ses passages. Présentement je crois d'avoir rapporté ce qu'il y a de plus essentiel dans ses difficultés ; mais j'ai jugé à propos de m'abstenir de quelques expressions et exagérations qui auraient pu scandaliser et qui n'auraient point rendu les objections plus fortes.

6. Tournons maintenant la médaille, et représentons aussi ce qu'on peut répondre à ces objections ; où il sera nécessaire d'expliquer par un discours plus ample : car l'on peut entamer beaucoup de difficultés en peu de paroles ; mais pour en faire la discussion, il faut s'étendre. Notre but est d'éloigner les hommes des fausses idées qui leur représentent Dieu comme un prince absolu, usant d'un pouvoir despotique, peu propre à être aimé, et peu digne d'être aimé. Ces notions sont d'autant plus mauvaises par rapport à Dieu, que l'essentiel de la piété est non-seulement de le craindre, mais encore de l'aimer sur toutes choses ; ce qui ne se peut sans qu'on en connaisse les perfections capables d'exciter l'amour qu'il mérite, et qui fait la félicité de ceux qui l'aiment. Et nous trouvant animés d'un zèle qui ne peut manquer de lui plaire, nous avons sujet d'espérer qu'il nous éclairera, et qu'il nous assistera lui-même dans l'exécution d'un dessein entrepris pour

sa gloire et pour le bien des hommes. Une si bonne cause donne de la confiance : s'il y a des apparences plausibles contre nous, il y a des démonstrations de notre côté ; et j'oserais bien dire à un adversaire : « *Aspice, quam mage sit nostrum penetrabile telum.* »

7. Dieu est la première raison des choses : car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire ; étant manifeste que le temps, l'espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes, et indifférentes à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements et figures, et dans un autre ordre. Il faut donc chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes : et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit intelligente ; car ce monde qui existe étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendants à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles, pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités, ne peut être autre chose que l'entendement qui en a les idées ; et en déterminer une, ne peut être autre chose que l'acte de la volonté qui choisit. Et c'est la puissance de cette substance, qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la volonté au bien. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières, et absolument parfaite en puissance, en sagesse et en bonté, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. Et comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'en admettre plus d'une. Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences. Voilà en peu de mots la preuve d'un Dieu unique avec ses perfections, et par lui l'origine des choses.

8. Or, cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meil-

leur. Car comme un moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand : et il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait moyen de mieux faire. Et comme dans les mathématiques, quand il n'y a point de maximum ni de minimum, rien enfin de distingué, tout se fait également ; ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout : on peut dire de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les mathématiques, que s'il n'y avait pas le meilleur (*optimum*) parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun. J'appelle monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers. Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.

9. Quelque adversaire ne pouvant répondre à cet argument, répondra peut-être à la conclusion par un argument contraire, en disant que le monde aurait pu être sans le péché et sans les souffrances ; mais je nie qu'alors il aurait été meilleur. Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des mondes possibles : l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un Océan ; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à proportion de la distance ; de sorte que Dieu y a tout réglé par avance une fois pour toutes, ayant prévu les prières, les bonnes et les mauvaises actions, et tout le reste ; et chaque chose a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. De sorte que rien ne peut être changé dans l'univers (non plus que dans un nombre) sauf son essence, ou si vous voulez, sauf son individualité numérique. Ainsi,

si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde qui, tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le créateur qui l'a choisi.

10. Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles, sans péché et sans malheur, et on en pourrait faire comme des romans, des utopies, des sévarambes ; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre. Je ne saurais vous le faire voir en détail : car puis-je connaître, et puis-je vous représenter des infinis, et les comparer ensemble ? Mais vous le devez juger avec moi *ab effectu*, puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est. Nous savons d'ailleurs que souvent un mal cause un bien, auquel on ne serait point arrivé sans ce mal. Souvent même deux maux ont fait un grand bien :

Et si fata volunt, bina venena juvant.

Comme deux liqueurs produisent quelquefois un corps sec, témoin l'esprit de vin et l'esprit d'urine mêlés par van Helmont ; ou comme deux corps froids et ténébreux produisent un grand feu, témoin une liqueur acide et une huile aromatique combinées par M. Hofman. Un général d'Armée fait quelquefois une faute heureuse, qui cause le gain d'une grande bataille : et ne chante-t-on pas la veille de Pâques dans les églises du rit romain,

O certe necessarium Adæ peccatum,
 Quod Christi morte deletum est!
 O felix culpa, quæ talem ac tantum
 Meruit habere redemptorem!

11. Les illustres prélats de l'Église gallicane, qui ont écrit au pape Innocent XII (1) contre le livre du cardinal Sfon-

(1) *Innocent XII* (Antoine Pignatelli), pape en 1692, succéda à Alexandre VIII. Il était né à Naples en 1615, mort en 1700. Il termina la querelle que l'Assemblée de 1682 avait provoquée entre le Pape et la France.

drate (1) sur la prédestination, comme ils sont dans les principes de saint Augustin, ont dit des choses fort propres à éclaircir ce grand point. Le cardinal paraît préférer l'état des enfants morts sans baptême, au règne même des cieux ; parce que le péché est le plus grand des maux, et qu'ils sont morts innocents de tout péché actuel. On en parlera davantage plus bas. Messieurs les prélats ont bien remarqué que ce sentiment est mal fondé. L'apôtre, disent-ils (*Rom.* II, 8), a raison de désapprouver qu'on fasse des maux afin que des biens arrivent : mais on ne peut pas désapprouver que Dieu par sa suréminente puissance tire de la permission des péchés des biens plus grands que ceux qui sont arrivés avant les péchés. Ce n'est pas que nous devons prendre plaisir au péché ; à Dieu ne plaise ! mais c'est que nous croyons au même apôtre qui dit (*Rom.* V, 20) que là où le péché a été abondant, la grâce a été surabondante : et nous nous souvenons que nous avons obtenu Jésus-Christ lui-même à l'occasion du péché. Ainsi l'on voit que le sentiment de ces prélats va à soutenir qu'une suite de choses, où le péché entre, a pu être et a été effectivement meilleure qu'une autre suite sans le péché.

12. On s'est servi de tout temps des comparaisons prises des plaisirs des sens, mêlés avec ce qui approche de la douleur, pour faire juger qu'il y a quelque chose de semblable dans les plaisirs intellectuels. Un peu d'acide, d'âcre ou d'amer, plaît souvent mieux que du sucre ; les ombres rehaussent les couleurs ; et même une dissonance placée où il faut, donne du relief à l'harmonie. Nous voulons être effrayés par des danseurs de corde qui sont sur le point de tomber, et nous voulons que les tragédies nous fassent presque pleurer. Goûte-t-on assez la santé, et en rend-on assez grâces à Dieu, sans avoir jamais été malade ? Et ne faut-il pas le plus souvent qu'un peu de mal rende le bien plus sensible, c'est-à-dire plus grand ?

(1) *Sfondrate*, cardinal, né à Milan en 1649, mort à Rome en 1691. Le livre dont parle Leibniz est le *Nodus prædestinationis dissolutus*, Rome, 1696, in-4°. Bossuet et le cardinal de Noailles en sollicitèrent la condamnation. On cite de lui plusieurs autres ouvrages théologiques. P. J.

13. Mais l'on dira que les maux sont grands et en grand nombre, en comparaison des biens : l'on se trompe. Ce n'est que le défaut d'attention qui diminue nos biens, et il faut que cette attention nous soit donnée par quelque mélange de maux. Si nous étions ordinairement malades et rarement en bonne santé, nous sentirions merveilleusement ce grand bien et nous sentirions moins nos maux ; mais ne vaut-il pas mieux néanmoins que la santé soit ordinaire, et la maladie rare ? Suppléons donc par notre réflexion à ce qui manque à notre perception, afin de nous rendre le bien de la santé plus sensible. Si nous n'avions point la connaissance de la vie future, je crois qu'il se trouverait peu de personnes qui ne fussent contents, à l'article de la mort, de reprendre la vie à condition de repasser par la même valeur des biens et des maux, pourvu surtout que ce ne fût point par la même espèce. On se contenterait de varier, sans exiger une meilleure condition que celle où l'on avait été.

14. Quand on considère aussi la fragilité du corps humain, on admire la sagesse et la bonté de l'Auteur de la nature, qui l'a rendu si durable, et sa condition si tolérable. C'est ce qui m'a souvent fait dire que je ne m'étonne pas si les hommes sont malades quelquefois, mais que je m'étonne qu'ils le sont si peu, et qu'ils ne le sont point toujours. Et c'est aussi ce qui nous doit faire estimer davantage l'artifice divin du mécanisme des animaux, dont l'auteur a fait des machines si frêles et si sujettes à la corruption, et pourtant si capables de se maintenir ; car c'est la nature qui nous guérit, plutôt que la médecine. Or cette fragilité même est une suite de la nature des choses, à moins qu'on ne veuille que cette espèce de créatures qui raisonne, et qui est habillée de chair et d'os, ne soit point dans le monde. Mais ce serait apparemment un défaut que quelques philosophes d'autrefois auraient appelé *vacuum formarum*, un vide dans l'ordre des espèces.

15. Ceux qui sont d'humeur à se louer de la nature et de la fortune, et non pas à s'en plaindre, quand même ils ne seraient pas les mieux partagés, me paraissent préférables aux autres. Car outre que ces plaintes sont mal fondées, c'est

murmurer en effet contre les ordres de la Providence. Il ne faut pas être facilement du nombre des mécontents dans la république où l'on est, et il ne le faut point être du tout dans la cité de Dieu, où l'on ne le peut être qu'avec injustice. Les livres de la misère humaine, tels que celui du pape Innocent III (1), ne me paraissent pas des plus utiles : on redouble les maux, en leur donnant une attention qu'on en devrait détourner, pour la tourner vers les biens qui l'emportent de beaucoup. J'approuve encore moins les livres tels que celui de l'abbé Esprit (2), *de la fausseté des vertus humaines*, dont on nous a donné dernièrement un abrégé ; un tel livre servant à tourner tout du mauvais côté, et à rendre les hommes tels qu'il les représente.

16. Il faut avouer cependant qu'il y a des désordres dans cette vie, qui se font voir particulièrement dans la prospérité de plusieurs méchants, et dans l'infélicité de beaucoup de gens de bien. Il y a un proverbe allemand qui donne même l'avantage aux méchants, comme s'ils étaient ordinairement les plus heureux :

« Je Krümmer Holz, je bessre Krücke :
 » Je arger Schalck, je grosser Glücke. »

Et il serait à souhaiter que ce mot d'Horace fût vrai à nos yeux :

Raro antecedentem scelestum
 Deseruit pede pœna claudo.

(1) *Innocent III*, l'un des papes les plus illustres du moyen âge, l'un des plus ardents promoteurs du pouvoir pontifical, né en 1161, élu pape en 1198, mort en 1216. Le livre dont parle Leibniz est le *De Contemptu mundi seu de miseriâ hominis libri tres*. Le plus intéressant de ses ouvrages sont ses *Lettres* publiées par Baluze, Paris, 2 vol. in-fol., 1682. — Laporte-Dutheil en a donné de nouvelles dans les *Diplomata ad res Francorum spectantia*, Paris, 1791, in-fol. P. J.

(2) *Esprit* (Jacques) ou l'abbé Esprit, quoiqu'il n'ait jamais été dans les ordres, est né à Béziers en 1611, et mort dans cette ville en 1678. Il était membre de l'Académie française. Son principal ouvrage, imité de Laroche-foucauld, est la *Fausseté des vertus humaines*, Paris, 2 vol., 1678. P. J.

Cependant il arrive souvent aussi, quoique ce ne soit peut-être pas le plus souvent,

Qu'aux yeux de l'univers le ciel se justifie;

et qu'on peut dire avec Claudien (1) :

Abstulit hunc tandem Rufini pœna tumultum,
Absolvitque Deos.

17. Mais quand cela n'arriverait pas ici, le remède est tout prêt dans l'autre vie. La religion et même la raison nous l'apprennent; et nous ne devons point murmurer contre un petit délai que la sagesse suprême a trouvé bon de donner aux hommes pour se repentir. Cependant c'est là où les objections redoublent d'un autre côté, quand on considère le salut et la damnation, parce qu'il paraît étrange que, même dans le grand avenir de l'éternité, le mal doive avoir l'avantage sur le bien, sous l'autorité suprême de celui qui est le souverain bien : puisqu'il y aura beaucoup d'appelés et peu d'élus ou de sauvés. Il est vrai qu'on voit par quelques vers de Prudence (2) (*Hymn. ante somnum*)

Idem tamen benignus
Ultor retundit iram,
Paucosque piorum
Patitur perire in ævum,

que plusieurs ont cru, de son temps, que le nombre de ceux qui seront assez méchants pour être damnés serait très-petit. Et il semble à quelques-uns qu'on croyait alors un milieu

(1) *Claudien*, poète latin de la décadence, sous le règne de Théodose, d'Arcadius et de Honorius, né à Alexandrie en Égypte. Parmi les innombrables éditions de ses œuvres, on cite celle de Gessner, 2 vol. in-8°, Leipzig, 1759. P. J.

(2) *Prudence*, poète latin, chrétien, né en Espagne en 348. On ne dit point la date de sa mort, mais il paraît avoir vécu assez tard dans le v^e siècle. Les œuvres de Prudence font partie des *Poetæ christiani* (Venise, 1501, Alde). Parmi les plus récentes on remarquera celle de D. Elzevier, Amsterdam, 1667, deux tomes en un vol. in-12, avec les notes de Nicol. Heinsius. P. J.

entre l'enfer et le paradis; que le même Prudence parle comme s'il était content de ce milieu ; que saint Grégoire de Nysse (1) incline aussi de ce côté-là, et que saint Jérôme (2) penche vers l'opinion qui veut que tous les Chrétiens seraient enfin reçus en grâce. Un mot de saint Paul, qu'il donne lui-même pour mystérieux, portant que tout Israël sera sauvé, a fourni de la matière à bien des réflexions. Plusieurs personnes pieuses et même savantes, mais hardies, ont ressuscité le sentiment d'Origène, qui prétend que le bien gagnera le dessus en son temps en tout et partout, et que toutes les créatures raisonnables deviendront enfin saintes et bienheureuses, jusqu'aux mauvais anges. Le livre de l'Évangile éternel (3), publié depuis peu en allemand, et soutenu par un grand et savant ouvrage intitulé Ἀποκατάστασις πάντων, a causé beaucoup de bruit sur ce grand paradoxe. M. le Clerc a aussi plaidé ingénieusement la cause des origénistes, mais sans se déclarer pour eux.

18. Il y a un homme d'esprit, qui poussant mon principe de l'harmonie jusqu'à des suppositions arbitraires que je n'approuve nullement, s'est fait une théologie presque astronomique (4). Il croit que le désordre présent de ce bas monde a commencé lorsque l'ange président du globe de la terre, laquelle était encore un soleil (c'est-à-dire une étoile fixe et lumineuse par elle-même), a commis un péché avec quelques

(1) *Grégoire de Nysse*, frère de saint Basile, né à Sébaste vers 331, mort vers 392 ou 400, fut évêque de Nysse en 374 ou 372. Ses principaux ouvrages sont : l'*Hexameron* (suite de celui de saint Basile); *Traité de la formation de l'homme*; — *Écrits contre les hérétiques*. Ses œuvres complètes (gr. lat.) ont été publiées à Paris, 1615, 2 vol. in-fol. P. J.

(2) *Saint Jérôme* (Hieronymus), né en 331 à Stridon (Parménie), mort en 420 à Bethléem. On connaît sa profonde science dans les Écritures Saintes, qu'il a traduites et commentées, l'histoire de ses austérités, la fondation de son couvent de Bethléem, ses luttes contre les hérétiques, et l'influence qu'il exerça sur plusieurs dames romaines illustres, sainte Paula, particulièrement. — Ses œuvres complètes ont été plusieurs fois publiées. La meilleure édition est celle de 1704, Paris, 5 vol. in-fol., par dom Martianay. P. J.

(3) *L'Évangile éternel*, livre mystique célèbre du XIII^e siècle. P. J.

(4) *Théologie astronomique*. — Nous ne savons quel est l'auteur de cette théologie. P. J.

moindres anges de son département ; peut-être en s'élevant mal à propos contre un ange d'un soleil plus grand : qu'en même temps, par l'harmonie préétablie des règnes de la nature et de la grâce, et par conséquent par des causes naturelles arrivées à point nommé, notre globe a été couvert de taches, rendu opaque, et chassé de sa place ; ce qui l'a fait devenir étoile errante ou planète, c'est-à-dire satellite d'un autre soleil, et de celui-là même peut-être dont son ange ne voulait point reconnaître la supériorité ; et que c'est en cela que consiste la chute de Lucifer ; que maintenant le chef des mauvais anges, qui est appelé dans la Sainte Écriture le prince et même le dieu de ce monde, portant envie avec les anges de sa suite à cet animal raisonnable qui se promène sur la surface de ce globe, et que Dieu y a suscité peut-être pour se dédommager de leur chute, travaille à le rendre complice de leurs crimes, et participant de leurs malheurs. Là-dessus Jésus-Christ est venu pour sauver les hommes. C'est le fils éternel de Dieu en tant que fils unique ; mais (selon quelques anciens chrétiens, et selon l'auteur de cette hypothèse) s'étant revêtu d'abord, dès le commencement des choses, de la nature la plus excellente d'entre les créatures, pour les perfectionner toutes, il s'est mis parmi elles ; et c'est la seconde filiation, par laquelle il est le premier-né de toute créature. C'est ce que les cabalistes appelaient Adam Cadmon. Il avait peut-être planté son tabernacle dans ce grand soleil qui nous éclaire : mais il est enfin venu dans ce globe où nous sommes, il y est né de la Vierge, et a pris la nature humaine, pour sauver les hommes des mains de leur ennemi et du sien. Et quand le temps du jugement approchera, lorsque la face présente de notre globe sera sur le point de périr, il y reviendra visiblement pour en retirer les bons, en les transplantant peut-être dans le soleil ; et pour punir ici les méchants avec les démons qui les ont séduits. Alors le globe de la terre commencera à brûler, et sera peut-être une comète. Ce feu durera je ne sais combien d'Æones (1) : la

(1) Αἰώνες, siècles.

queue de la comète est désignée par la fumée qui montera incessamment, suivant l'Apocalypse; et cet incendie sera l'enfer, ou la seconde mort dont parle la Sainte Écriture. Mais enfin l'enfer rendra ses morts, la mort même sera détruite, la raison et la paix recommenceront à régner dans les esprits qui avaient été pervertis. Ils sentiront leur tort, ils adoreront leur créateur, et commenceront même à l'aimer d'autant plus qu'ils verront la grandeur de l'abîme dont ils sortent. En même temps (en vertu du parallélisme harmonique des règnes de la nature et de la grâce) ce long et grand incendie aura purgé le globe de la terre de ses taches. Il redeviendra soleil : son ange président reprendra sa place avec les anges de sa suite; les hommes damnés seront avec eux du nombre des bons anges; ce chef de notre globe rendra hommage au Messie, chef des créatures : la gloire de cet ange réconcilié sera plus grande qu'elle n'avait été avant sa chute,

Inque Deos iterum fatorum lege receptus
 Aureus æternum noster regnabit Apollo.

La vision m'a paru plaisante, et digne d'un origéniste; mais nous n'avons pas besoin de telles hypothèses ou fictions, où l'esprit a plus de part que la révélation, et où même la raison ne trouve pas tout à fait son compte. Car il ne paraît pas qu'il y ait un endroit principal dans l'univers connu, qui mérite préférentiellement aux autres d'être le siège de l'ainé des créatures : et le soleil de notre système au moins ne l'est point.

19. En nous tenant donc à la doctrine établie, que le nombre des hommes damnés éternellement sera incomparablement plus grand que celui des sauvés; il faut dire que le mal ne laisserait pas de paraître presque comme rien en comparaison du bien, quand on considérera la véritable grandeur de la cité de Dieu. Cœlius Secundus Curio (1) a fait un petit livre

(1) *Curion* (Cœlius Secundus), né à San-Chirico, en Piémont, en 1503, l'un des rares Italiens convertis à la Réforme, mort à Bâle en 1569. Entre autres ouvrages, nous citerons comme se rapportant à la philosophie : *Ara-neus, sive de Providentiâ Dei* (Bâle, 1554, in-8°); — *De Amplitudine beati regni Dei dialogi, sive libri duo*, 1554, in-8°, et Francfort, 1617, in-8°;

De Amplitudine Regni cœlestis, qui a été réimprimé il n'y a pas longtemps ; mais il s'en faut beaucoup qu'il ait compris l'étendue du royaume des cieux. Les anciens avaient de petites idées des ouvrages de Dieu, et saint Augustin, faute de savoir les découvertes modernes, était bien en peine, quand il s'agissait d'excuser la prévalence du mal. Il semblait aux anciens qu'il n'y avait que notre terre d'habitée, où ils avaient même peur des antipodes : le reste du monde était, selon eux, quelques globes luisants et quelques sphères crystallines. Aujourd'hui, quelques bornes qu'on donne ou qu'on ne donne pas à l'univers, il faut reconnaître qu'il y a un nombre innombrable de globes, autant et plus grands que le nôtre, qui ont autant de droit que lui à avoir des habitants raisonnables, quoiqu'il ne s'ensuive point que ces soient des hommes. Il n'est qu'une planète, c'est-à-dire un des six satellites principaux de notre soleil ; et comme toutes les fixes sont des soleils aussi, l'on voit combien notre terre est peu de chose par rapport aux choses visibles, puisqu'elle n'est qu'un appendice de l'un d'entre eux. Il se peut que tous les soleils ne soient habités que par des créatures heureuses, et rien ne nous oblige de croire qu'il y en a beaucoup de damnés, car peu d'exemples ou peu d'échantillons suffisent pour l'utilité que le bien retire du mal. D'ailleurs, comme il n'y a nulle raison qui porte à croire qu'il y a des étoiles partout, ne se peut-il point qu'il y ait un grand espace au delà de la région des étoiles ? Que ce soit le ciel empyrée, ou non, toujours cet espace immense, qui environne toute cette région, pourra être rempli de bonheur et de gloire. Il pourra être conçu comme l'Océan, où se rendent les fleuves de toutes les créatures bienheureuses, quand elles seront venues à leur perfection dans le système des étoiles. Que deviendra la considération de notre globe et de ses habitants ? Ne sera-ce pas quelque chose d'incomparablement moindre qu'un point physique, puisque notre terre

enfin un *Prasquillus extaticus*, Genève, 1554, in-8°, trad. en français sous ce titre : *Les Visions de Prasquille*, 1547, où l'auteur expose sa profession de foi.

P. J.

est comme un point au prix de la distance de quelques fixes? Ainsi la proportion de la partie de l'univers que nous connaissons, se perdant presque dans le néant au prix de ce qui nous est inconnu, et que nous avons pourtant sujet d'admettre; et tous les maux qu'on nous peut objecter n'étant que dans ce presque-néant, il se peut que tous les maux ne soient aussi qu'un presque-néant en comparaison des biens qui sont dans l'univers.

20. Mais il faut satisfaire encore aux difficultés plus spéculatives et plus métaphysiques, dont il a été fait mention, et qui regardent la cause du mal. On demande d'abord, d'où vient le mal? *Si deus est, unde malum? si non est, unde bonum?* Les anciens attribuaient la cause du mal à la matière, qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu; mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est, qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement; d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes. Platon a dit dans le Timée, que le monde avait son origine de l'entendement joint à la nécessité. D'autres ont joint Dieu et la nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendement; et la nécessité, c'est-à-dire la nature essentielle des choses, sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne, et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là-dedans que se trouve non-seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal: c'est la région des vérités éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est la cause idéale du mal (pour ainsi dire) aussi bien que du bien: mais, à proprement parler, le formel du mal n'en a point d'efficiente, car il consiste dans la privation, comme nous allons voir, c'est-à-dire dans ce que la cause efficiente

ne fait point. C'est pourquoi les scolastiques ont coutume d'appeler la cause du mal, déficiente.

21. On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. Or quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit qu'en vertu des vérités éternelles ils soient possibles. Et comme cette région immense des vérités contient toutes les possibilités, il faut qu'il y ait une infinité de mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme ; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal.

22. Mais quelqu'un me dira : pourquoi nous parlez-vous de permettre ? Dieu ne fait-il pas le mal, et ne le veut-il pas ? C'est ici qu'il sera nécessaire d'expliquer ce que c'est que permission, afin que l'on voie que ce n'est pas sans raison qu'on emploie ce terme. Mais il faut expliquer auparavant la nature de la volonté, qui a ses degrés : et dans le sens général, on peut dire que la volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme. Cette volonté est appelée antécédente, lorsqu'elle est détachée, et regarde chaque bien à part en tant que bien. Dans ce sens, on peut dire que Dieu tend à tout bien en tant que bien, *ad perfectionem simpliciter simplicem*, pour parler scolastique ; et cela par une volonté antécédente. Il a une inclination sérieuse à sanctifier et à sauver tous les hommes, à exclure le péché, et à empêcher la damnation. L'on peut même dire que cette volonté est efficace de soi (*per se*), c'est-à-dire, en sorte que l'effet s'ensuivrait, s'il n'y avait pas quelque raison plus forte qui l'empêchât ; car cette volonté ne va pas au dernier effort (*ad summum conatum*), autrement elle ne manquerait jamais de produire son plein effet, Dieu étant le maître de toutes choses. Le succès entier et infaillible n'appartient qu'à la volonté conséquente, comme on l'appelle. C'est elle qui est pleine, et à son égard cette règle a lieu, qu'on ne manque jamais de faire ce que l'on veut, lorsqu'on le peut. Or cette vo-

lonté conséquente, finale et décisive, résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes, tant de celles qui tendent vers le bien, que de celles qui repoussent le mal : et c'est du concours de toutes ces volontés particulières, que vient la volonté totale : comme dans la mécanique le mouvement composé résulte de toutes les tendances qui concourent dans un même mobile, et satisfait également à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois. Et c'est, comme si le mobile se partageait entre ces tendances, suivant ce que j'ai montré autrefois dans un des journaux de Paris (7 septembre 1693), en donnant la loi générale des compositions du mouvement. Et c'est encore en ce sens qu'on peut dire, que la volonté antécédente est efficace en quelque façon, et même effective avec succès.

23. De cela il s'ensuit, que Dieu veut antécédemment le bien, et conséquemment le meilleur. Et pour ce qui est du mal, Dieu ne veut point du tout le mal moral, et il ne veut point d'une manière absolue le mal physique ou les souffrances : c'est pour cela qu'il n'y a point de prédestination absolue à la damnation : et on peut dire du mal physique, que Dieu le veut souvent comme une peine due à la culpabilité, et souvent aussi comme un moyen propre à une fin, c'est-à-dire pour empêcher de plus grands maux, ou pour obtenir de plus grands biens. La peine sert aussi pour l'amendement et pour l'exemple, et le mal sert souvent pour mieux goûter le bien, et quelquefois aussi il contribue à une plus grande perfection de celui qui le souffre, comme le grain qu'on sème est sujet à une espèce de corruption pour germer : c'est une belle comparaison, dont Jésus-Christ s'est servi lui-même.

24. Pour ce qui est du péché ou du mal moral, quoiqu'il arrive aussi fort souvent qu'il puisse servir de moyen pour obtenir un bien, ou pour empêcher un autre mal ; ce n'est pas pourtant cela qui le rend un objet suffisant de la volonté divine, ou bien un objet légitime d'une volonté créée ; il faut qu'il ne soit admis ou permis, qu'autant qu'il est regardé comme une suite certaine d'un devoir indispensable : de sorte que celui qui ne voudrait point permettre

le péché d'autrui, manquerait lui-même à ce qu'il doit; comme si un officier qui doit garder un poste important, le quittait, surtout dans un temps de danger, pour empêcher une querelle dans la ville entre deux soldats de la garnison prêts à s'entre-tuer.

25. La règle qui porte, *non esse facienda mala, ut eveniant bona*, et qui défend même de permettre un mal moral pour obtenir un bien physique, est confirmée ici, bien loin d'être violée, et l'on en montre la source et le sens. On n'approuvera point qu'une reine prétende sauver l'État, en commettant, ni même en permettant un crime. Le crime est certain, et le mal de l'État est douteux : outre que cette manière d'autoriser des crimes, si elle était reçue, serait pire qu'un bouleversement de quelque pays, qui arrive assez sans cela, et arriverait peut-être plus par un tel moyen qu'on choisirait pour l'empêcher. Mais par rapport à Dieu, rien n'est douteux, rien ne saurait être opposé à la règle du meilleur, qui ne souffre aucune exception ni dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le péché; car il manquerait à ce qu'il se doit, à ce qu'il doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivait pas le grand résultat de toutes ses tendances au bien, et s'il ne choisissait pas ce qui est absolument le meilleur, nonobstant le mal de coulpe qui s'y trouve enveloppé par la suprême nécessité des vérités éternelles. D'où il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soi antécédemment, qu'il veut le meilleur conséquemment comme une fin, qu'il veut l'indifférent et le mal physique quelquefois comme un moyen; mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre du *sine quo non* ou de nécessité hypothétique, qui le lie avec le meilleur. C'est pourquoi la volonté conséquente de Dieu qui a le péché pour objet, n'est que permissive.

26. Il est encore bon de considérer que le mal moral n'est un si grand mal, que parce qu'il est une source de maux physiques, qui se trouve dans une créature des plus puissantes et des plus capables d'en faire. Car une mauvaise volonté est dans son département, ce que le mauvais prin-

cipe des Manichéens serait dans l'univers; et la raison, qui est une image de la divinité, fournit aux âmes mauvaises de grands moyens de causer beaucoup de mal. Un seul Caligula, un Néron, en ont fait plus qu'un tremblement de terre. Un mauvais homme se plaît à faire souffrir et à détruire, et il n'en trouve que trop d'occasions. Mais Dieu étant porté à produire le plus de bien qu'il est possible, et ayant toute la science et toute la puissance nécessaires pour cela, il est impossible qu'il y ait en lui faute, coulpe, péché; et quand il permet le péché, c'est sagesse, c'est vertu.

27. Il est indubitable en effet qu'il faut s'abstenir d'empêcher le péché d'autrui, quand nous ne le pouvons faire sans pécher nous-mêmes. Mais quelqu'un nous opposera peut-être, que c'est Dieu lui-même qui agit, et qui fait tout ce qu'il y a de réel dans le péché de la créature. Cette objection nous mène à considérer le concours physique de Dieu avec la créature, après avoir examiné le concours moral, qui embarrassait le plus. Quelques-uns ont cru avec le célèbre Durand de Saint-Portien (1) et le cardinal Aureolus (2), scholastique fameux, que le concours de Dieu avec la créature (j'entends le concours physique) n'est que général et médiat; et que Dieu crée les substances, et leur donne la force dont elles ont besoin; et qu'après cela il les laisse faire, et ne fait que les conserver, sans les aider dans leurs actions. Cette opinion a été réfutée par la plupart des Théologiens scholastiques, et il paraît qu'on l'a désapprouvée autrefois dans Pélagé (3). Cependant un capucin qui se

(1) *Durand de Saint-Portien* ou *Saint-Pourçain* (Guillaume), des Frères prêcheurs, né en Auvergne, évêque du Puy en 1318, de Meaux en 1326, mort en 1333. On a de lui un *Commentaire sur le Livre des sentences*, 1508, in-fol., ou 1515, 1569, 1586, in-fol. P. J.

(2) *Auriolus* ou *Oriol* (Pierre), né en Picardie au commencement du XIII^e siècle, professeur dans l'Université de Paris, mort en 1322 ou 1345. Il a fait des *Commentaires sur le Livre des sentences*, Rome, 1595-1605, 2 vol. in-fol. P. J.

(3) *Pélagé*, célèbre hérétique du IV^e siècle, très-hostile au péché originel et favorable au libre arbitre. Il fut combattu par saint Augustin. On ne dit point qu'il eût écrit des ouvrages. P. J.

nomme Louis Pereir de Dole, environ l'an 1630, avait fait un livre exprès pour la ressusciter, au moins par rapport aux actes libres. Quelques modernes y inclinent, et M. Bernier la soutient dans un petit livre du libre et du volontaire. Mais on ne saurait dire par rapport à Dieu ce que c'est que conserver, sans revenir au sentiment commun. Il faut considérer aussi que l'action de Dieu conservant doit avoir du rapport à ce qui est conservé, tel qu'il est, et selon l'état où il est; ainsi elle ne saurait être générale ou indéterminée. Ces généralités sont des abstractions qui ne se trouvent point dans la vérité des choses singulières, et la conservation d'un homme debout est différente de la conservation d'un homme assis. Il n'en serait pas ainsi, si elle ne consistait que dans l'acte d'empêcher et d'écartier quelque cause étrangère, qui pourrait détruire ce qu'on veut conserver; comme il arrive souvent lorsque les hommes conservent quelque chose; mais outre que nous sommes obligés nous-mêmes quelquefois de nourrir ce que nous conservons, il faut savoir que la conservation de Dieu consiste dans cette influence immédiate perpétuelle, que la dépendance des créatures demande. Cette dépendance a lieu à l'égard non-seulement de la substance, mais encore de l'action, et on ne saurait peut-être l'expliquer mieux, qu'en disant avec le commun des théologiens et des philosophes, que c'est une création continuée.

28. On objectera que Dieu crée donc maintenant l'homme péchant, lui qui l'a créé innocent d'abord. Mais c'est ici qu'il faut dire, quant au moral, que Dieu étant souverainement sage, ne peut manquer d'observer certaines lois, et d'agir suivant les règles, tant physiques que morales, que sa sagesse lui a fait choisir; et la même raison qui lui a fait créer l'homme innocent, mais prêt à tomber, lui fait recréer l'homme lorsqu'il tombe; puisque sa science fait que le futur lui est comme le présent, et qu'il ne saurait rétracter les résolutions prises.

29. Et quant au concours physique, c'est ici qu'il faut considérer cette vérité, qui a fait déjà tant de bruit dans

les écoles, depuis que saint Augustin l'a fait valoir, que le mal est une privation de l'être; au lieu que l'action de Dieu va au positif. Cette réponse passe pour une défaite, et même pour quelque chose de chimérique, dans l'esprit de bien des gens. Mais voici un exemple assez ressemblant, qui les pourra désabuser.

30. Le célèbre Kepler et après lui M. Descartes (dans ses lettres) ont parlé de l'inertie naturelle des corps; et c'est quelque chose qu'on peut considérer comme une parfaite image et même comme un échantillon de la limitation originale des créatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconvénients qui se trouvent dans la substance aussi bien que dans ses actions. Posons que le courant d'une même rivière emporte avec soi plusieurs bateaux, qui ne diffèrent entre eux que dans la charge, les uns étant chargés de bois, les autres de pierre, et les uns plus, les autres moins. Cela étant, il arrivera que les bateaux les plus chargés iront plus lentement que les autres, pourvu qu'on suppose que le vent, ou la rame, ou quelque autre moyen semblable ne les aide point. Ce n'est pas proprement la pesanteur qui est la cause de ce retardement, puisque les bateaux descendent au lieu de monter, mais c'est la même cause qui augmente aussi la pesanteur dans les corps qui ont plus de densité, c'est-à-dire qui sont moins spongieux, et plus chargés de matière qui leur est propre : car celle qui passe à travers des pores, ne recevant pas le même mouvement, ne doit pas entrer en ligne de compte. C'est donc que la matière est portée originairement à la tardivité, ou à la privation de la vitesse; non pas pour la diminuer par soi-même, quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce serait agir; mais pour modérer par sa réceptivité l'effet de l'impression, quand elle le doit recevoir. Et par conséquent, puisqu'il y a plus de matière mue par la même force du courant lorsque le bateau est plus chargé, il faut qu'il aille plus lentement. Les expériences aussi du choc des corps, jointes à la raison, font voir qu'il faut employer deux fois plus de force pour donner une même vitesse

à un corps de la même matière, mais deux fois plus grand ; ce qui ne serait point nécessaire, si la matière était absolument indifférente au repos et au mouvement, et si elle n'avait pas cette inertie naturelle, dont nous venons de parler, qui lui donne une espèce de répugnance à être mue. Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux, et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures, et leur donne de la perfection, de l'être, et de la force : comparons, dis-je, l'inertie de la matière, avec l'imperfection naturelle des créatures ; et la lenteur du bateau chargé, avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature : et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement ; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action. Ainsi les platoniciens, saint Augustin et les scholastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du matériel du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation ; comme l'on peut dire que le courant est la cause du matériel du retardement, sans l'être de son formel, c'est-à-dire, il est la cause de la vitesse du bateau, sans être la cause des bornes de cette vitesse. Et Dieu est aussi peu la cause du péché, que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau. La force aussi est à l'égard de la matière, comme l'esprit est à l'égard de la chair ; l'esprit est prompt et la chair est infirme ; et les esprits agissent

... Quantum non noxia corpora tardant.

34. Il y a donc un rapport tout pareil entre une telle ou telle action de Dieu, et une telle ou telle passion ou réception de la créature, qui n'en est perfectionnée dans le cours ordinaire des choses qu'à mesure de sa réceptivité, comme

on l'appelle. Et lorsqu'on dit que la créature dépend de Dieu en tant qu'elle est, et en tant qu'elle agit, et même que la conservation est une création continuelle, c'est que Dieu donne toujours à la créature, et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du père des lumières; au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être, par les raisons idéales qui la bornent. Car Dieu ne pouvait pas lui donner tout, sans en faire un Dieu; il fallait donc qu'il y eût des différents degrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte.

32. Cette considération servira aussi pour satisfaire à quelques philosophes modernes, qui vont jusqu'à dire que Dieu est le seul acteur. Il est vrai que Dieu est le seul dont l'action est pure et sans mélange de ce qu'on appelle pâtre; mais cela n'empêche pas que la créature n'ait part aux actions aussi, puisque l'action de la créature est une modification de la substance qui en coule naturellement, et qui renferme une variation non-seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la créature, mais encore dans les limitations qu'elle y apporte d'elle-même, pour être ce qu'elle est. Ce qui fait voir aussi qu'il y a une distinction réelle entre la substance et ses modifications ou accidents, contre le sentiment de quelques modernes, et particulièrement de feu M. le duc de Buckingham (1), qui en a parlé dans un petit discours sur la religion, réimprimé depuis peu. Le mal est donc comme les ténèbres, et non-seulement l'ignorance, mais encore l'erreur et la malice consistent formellement dans une certaine espèce de privation. Voici un exemple de l'erreur, dont nous nous sommes déjà servis. Je vois une tour qui pa-

(1) *Buckingham* (Georges Villiers de), fils du célèbre favori de Jacques I^{er} et de Charles I^{er}, et lui-même ministre et favori de Charles II, né à Londres en 1627, mort en 1688. On a de lui un *Discours succinct pour démontrer qu'il est raisonnable d'avoir une religion*, 1685, in-4^o; — *Preuves de la Divinité*, 1687, in-8^o.

rait ronde de loin, quoiqu'elle soit carrée. La pensée que la tour est ce qu'elle paraît, coule naturellement de ce que je vois ; et lorsque je m'arrête à cette pensée, c'est une affirmation, c'est un faux jugement : mais si je pousse l'examen, si quelque réflexion fait que je m'aperçois que les apparences me trompent, me voilà revenu de l'erreur. Demeurer dans un certain endroit, ou n'aller pas plus loin, ne se point aviser de quelque remarque, ce sont des privations.

33. Il en est de même à l'égard de la malice ou de la mauvaise volonté. La volonté tend au bien en général ; elle doit aller vers la perfection qui nous convient, et la suprême perfection est en Dieu. Tous les plaisirs ont en eux-mêmes quelque sentiment de perfection ; mais lorsqu'on se borne aux plaisirs des sens ou à d'autres, au préjudice de plus grands biens, comme de la santé, de la vertu, de l'union avec Dieu, de la félicité, c'est dans cette privation d'une tendance ultérieure que le défaut consiste. En général la perfection est positive, c'est une réalité absolue ; le défaut est privatif, il vient de la limitation, et tend à des privations nouvelles. Ainsi c'est un dicton aussi véritable que vieux : *Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu* ; comme aussi celui qui porte : *Malum causam habet non efficientem, sed deficientem*. Et j'espère qu'on concevra mieux le sens des axiomes, après ce que je viens de dire.

34. Le concours physique de Dieu et des créatures avec la volonté, contribue aussi aux difficultés qu'il y a sur la liberté. Je suis d'opinion que notre volonté n'est pas seulement exempte de la contrainte, mais encore de la nécessité. Aristote a déjà remarqué qu'il y a deux choses dans la liberté, savoir la spontanéité et le choix ; et c'est en quoi consiste notre empire sur nos actions. Lorsque nous agissons librement, on ne nous force pas, comme il arriverait si l'on nous poussait dans un précipice, et si l'on nous jetait du haut en bas : on ne nous empêche pas d'avoir l'esprit libre lorsque nous délibérons, comme il arriverait, si l'on nous donnait un breuvage qui nous ôtât le jugement. Il y a de la contingence dans mille actions de la nature ; mais lorsque le juge-

ment n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté. Et si nous avons un jugement qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, notre âme serait un entendement sans volonté.

35. Il ne faut pas s'imaginer cependant que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifférence d'équilibre ; comme s'il fallait être incliné également du côté du oui et du non, et du côté de différents partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre. Cet équilibre en tout sens est impossible ; car si nous étions également portés pour les partis A, B et C, nous ne pourrions pas être également portés pour A et pour non A. Cet équilibre est aussi absolument contraire à l'expérience, et quand on s'examinera, l'on trouvera qu'il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a inclinés vers le parti qu'on a pris, quoique bien souvent on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut ; tout comme on ne s'aperçoit guère pourquoi en sortant d'une porte on a mis le pied droit avant le gauche, ou le gauche avant le droit.

36. Mais venons aux difficultés. Les philosophes conviennent aujourd'hui que la vérité des futurs contingents est déterminée, c'est-à-dire que les futurs contingents sont futurs, ou bien qu'ils seront, qu'ils arriveront ; car il est aussi sûr que le futur sera, qu'il est sûr que le passé a été. Il était déjà vrai il y a cent ans, que j'écrirais aujourd'hui ; comme il sera vrai après cent ans, que j'ai écrit. Ainsi le contingent, pour être futur, n'est pas moins contingent ; et la détermination, qu'on appellerait certitude, si elle était connue, n'est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le certain et le déterminé pour une même chose, parce qu'une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la détermination est une certitude objective.

37. Cette détermination vient de la nature même de la vérité, et ne saurait nuire à la liberté ; mais il y a d'autres déterminations qu'on prend d'ailleurs, et premièrement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai ; mais il ne s'ensuit pas

qu'il soit nécessaire, car la vérité nécessaire est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or, cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive ; c'est-à-dire la conséquence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infallible ; c'est ce qu'on appelle une nécessité hypothétique. Mais ce n'est pas cette nécessité dont il s'agit : c'est une nécessité absolue qu'on demande, pour pouvoir dire qu'une action est nécessaire, qu'elle n'est point contingente, qu'elle n'est point l'effet d'un choix libre. Et d'ailleurs il est fort aisé de juger que la prescience en elle-même n'ajoute rien à la détermination de la vérité des futurs contingents, sinon que cette détermination est connue : ce qui n'augmente point la détermination, ou la futurition (comme on l'appelle) de ces événements, dont nous sommes convenus d'abord.

38. Cette réponse est sans doute fort juste, l'on convient que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée : elle est prévue parce qu'elle est déterminée, parce qu'elle est vraie ; mais elle n'est pas vraie, parce qu'elle est prévue : et en cela la connaissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connaissance du passé et du présent. Mais voici ce qu'un adversaire pourra dire : Je vous accorde que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée, mais c'est la cause de la prescience qui le fait. Car il faut bien que la prescience de Dieu ait son fondement dans la nature des choses, et ce fondement rendant la vérité prédéterminée, l'empêchera d'être contingente et libre.

39. C'est cette difficulté qui a fait naître deux partis : celui des prédéterminateurs (1), et celui des défenseurs de la

(1) *Prédétermination* ou *Prémotion physique* des thomistes, consiste à dire que Dieu fait immédiatement en nous-mêmes que « nous nous déterminions d'un tel côté, mais que notre détermination ne laisse pas que d'être libre, parce que Dieu veut qu'elle soit telle. » (Bossuet, *Du Libre arb.*, c. VIII.)

science moyenne (1). Les dominicains et les augustiniens sont pour la prédétermination, les franciscains et les jésuites modernes sont plutôt pour la science moyenne. Ces deux partis ont éclaté vers le milieu du seizième siècle, et un peu après. Molina (2) lui-même (qui est peut-être un des premiers avec Fonseca (3), qui a mis ce point en système, et de qui les autres ont été appelés Molinistes), dit dans le livre qu'il a fait de la concorde du libre arbitre avec la grâce, environ l'an 1570, que les docteurs espagnols (il entend principalement les Thomistes), qui avaient écrit depuis vingt ans, ne trouvant point d'autre moyen d'expliquer comment Dieu pouvait avoir une science certaine des futurs contingents, avaient introduit les prédéterminations comme nécessaires aux actions libres.

40. Pour lui, il a cru avoir trouvé un autre moyen. Il considère qu'il y a trois objets de la science divine, les possibles, les événements actuels, et les événements conditionnels qui arriveraient en conséquence d'une certaine condition, si elle était réduite en acte. La science des possibilités est ce qui s'appelle la science de simple intelligence ; celle des événements qui arrivent actuellement dans la suite de l'univers, est appelée la science de vision. Et comme il y a une espèce de milieu entre le simple possible et l'événement pur et absolu, savoir l'événement conditionnel ; on pourra dire aussi, selon Molina, qu'il y a une science moyenne entre celle de la

(1) *La science moyenne ou conditionnée* consiste à dire que Dieu voit certainement les actes libres, à condition qu'ils soient déterminés par la grâce. (*Ib.*, c. vii.)

P. J.

(2) *Molina* (Louis), théologien espagnol, né en 1535 à Cuenca (Nouvelle-Castille), mort à Madrid en 1601. Son livre *De Liberi arbitrii cum gratiæ donis concordia* (Lisbonne, in-4°, 1548), est très-célèbre, comme le fondement de l'opinion des *molinistes*, les adversaires des *jansénistes*. Les premiers donnaient plus au libre arbitre, les seconds à la grâce. Il a fait également un traité *de Justitiâ et jure* (Mayence, 1659, 6 vol. in-fol.).

P. J.

(3) *Fonseca* (Pierre de), surnommé l'Aristote portugais, né en 1528 à Cartizada (Portugal), mort en 1599 ; passe avec Molina pour l'inventeur de la *Science moyenne*. On a de lui un *Commentaire sur la métaphysique d'Aristote* en 4 vol.

P. J.

vision et celle de l'intelligence. On en apporte le fameux exemple de David qui demande à l'oracle divin si les habitants de la ville de Kégila, où il avait dessein de se renfermer, le livreraient à Saül, en cas que Saül assiégeât la ville : Dieu répondit que oui, et là-dessus David prit un autre parti. Or, quelques défenseurs de cette science considèrent que Dieu, prévoyant ce que les hommes feraient librement, en cas qu'ils fussent mis en telles ou telles circonstances, et sachant qu'ils useraient mal de leur libre arbitre, il décerne de leur refuser des grâces et des circonstances favorables : et il le peut décerner justement, puisque aussi bien ces circonstances et ces aides ne leur auraient de rien servi. Mais Molina se contente d'y trouver en général une raison des décrets de Dieu, fondée sur ce que la créature libre ferait en telles ou telles circonstances.

41. Je n'entre point dans tout le détail de cette controverse ; il me suffit d'en donner un échantillon. Quelques anciens, dont saint Augustin et ses premiers disciples n'ont pas été contents, paraissent avoir eu des pensées assez approchantes de celles de Molina. Les Thomistes et ceux qui s'appellent disciples de saint Augustin (mais que leurs adversaires appellent jansénistes) (1), combattent cette doctrine philosophiquement et théologiquement. Quelques-uns prétendent que la science moyenne doit être comprise dans la science de simple intelligence. Mais la principale objection va contre le fondement de cette science. Car quel fondement peut avoir Dieu de voir ce que feraient les kégilites ? Un simple acte contingent et libre n'a rien en soi qui puisse donner un principe de certitude, si ce n'est qu'on le consi-

(1) *Jansénistes*, secte célèbre du xvii^e siècle, ainsi nommée de son fondateur *Jansénius*, évêque d'Ypres, né en Hollande en 1585, mort en 1638. Son livre célèbre l'*Augustinus* publié en 1640 fut l'occasion de ce fameux schisme qui agita l'Église pendant 150 ans. Dans ce livre, où il prétendait exprimer les sentiments de saint Augustin, l'auteur ou traitait la doctrine de la grâce, et se rapprochait du calvinisme. Les promoteurs du jansénisme en France ont été l'abbé de Saint-Cyran (Duvergier de Hauranne), Arnault, Nicole, Pascal, le P. Quesnel. Voir le *Port-Royal* de M. Sainte-Beuve. P. J.

dère comme prédéterminé par les décrets de Dieu, et par les causes qui en dépendent. Donc la difficulté qui se trouve dans les actions libres et actuelles, se trouvera aussi dans les actions libres conditionnelles, c'est-à-dire, Dieu ne les connaîtra que sous la condition de leurs causes et de ses décrets, qui sont les premières causes des choses. Et on ne pourra pas les en détacher pour connaître un événement contingent, d'une manière qui soit indépendante de la connaissance des causes. Donc il faudrait tout réduire à la prédétermination des décrets de Dieu, donc cette science moyenne (dira-t-on) ne remédiera à rien. Les théologiens qui professent d'être attachés à saint Augustin, prétendent aussi que le procédé des molinistes ferait trouver la source de la grâce de Dieu dans les bonnes qualités de l'homme, ce qu'ils jugent contraire à l'honneur de Dieu et à la doctrine de saint Paul.

42. Il serait long et ennuyeux d'entrer ici dans les répliques et dupliques qui se font de part et d'autre, et il suffira que j'explique comment je conçois qu'il y a du vrai des deux côtés. Pour cet effet je viens à mon principe d'une infinité de mondes possibles, représentés dans la région des vérités éternelles, c'est-à-dire dans l'objet de l'intelligence divine, où il faut que tous les futurs conditionnels soient compris. Car le cas du siège de Kégila est d'un monde possible, qui ne diffère du nôtre qu'en tout ce qui a liaison avec cette hypothèse, et l'idée de ce monde possible représente ce qui arriverait en ce cas. Donc nous avons un principe de la science certaine des contingents futurs, soit qu'ils arrivent actuellement, soit qu'ils doivent arriver dans un certain cas. Car dans la région des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est-à-dire contingents libres. Ce n'est donc pas la prescience des futurs contingents, ni le fondement de la certitude de cette prescience, qui nous doit embarrasser, ou qui peut faire préjudice à la liberté. Et quand il serait vrai que les futurs contingents qui consistent dans les actions libres des créatures raisonnables, fussent entièrement indépendants des décrets de Dieu et des causes externes; il y aurait moyen de les prévoir: car Dieu les verrait tels qu'ils sont dans la région

des possibles, avant qu'il décernât de les admettre à l'existence.

43. Mais si la prescience de Dieu n'a rien de commun avec la dépendance ou indépendance de nos actions libres, il n'en est pas de même de la préordination de Dieu, de ses décrets, et de la suite des causes que je crois toujours contribuer à la détermination de la volonté. Et si je suis pour les molinistes dans le premier point, je suis pour les prédéterminateurs dans le second, mais en observant toujours que la prédétermination ne soit point nécessitante. En un mot, je suis d'opinion que la volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne. C'est à l'imitation de ce fameux dicton : *Astra inclinant, non necessitant* ; quoiqu'ici le cas ne soit pas tout à fait semblable. Car l'événement où les astres portent (en parlant avec le vulgaire, comme s'il y avait quelque fondement dans l'astrologie) n'arrive pas toujours ; au lieu que le parti vers lequel la volonté est plus inclinée ne manque jamais d'être pris. Aussi les astres ne feraient-ils qu'une partie des inclinaisons qui concourent à l'événement ; mais quand on parle de la plus grande inclinaison de la volonté, on parle du résultat de toutes les inclinaisons ; à peu près comme nous avons parlé ci-dessus de la volonté conséquente en Dieu, qui résulte de toutes les volontés antécédentes.

44. Cependant la certitude objective ou la détermination ne fait point la nécessité de la vérité déterminée. Tous les philosophes le reconnaissent, en avouant que la vérité des futurs contingents est déterminée, et qu'ils ne laissent pas de demeurer contingents. C'est que la chose n'impliquerait aucune contradiction en elle-même, si l'effet ne suivait ; et c'est en cela que consiste la contingence. Pour mieux entendre ce point, il faut considérer qu'il y a deux grands principes de nos raisonnements : l'un est le principe de la contradiction, qui porte que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre fausse ; l'autre principe est celui de la raison

déterminante : c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *a priori*, pour quoi cela est existant plutôt que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événements, et on ne donnera jamais un exemple contraire : et quoique le plus souvent ces raisons déterminantes ne nous soient pas assez connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a. Sans ce grand principe, nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu, et nous perdrons une infinité de raisonnements très-justes et très-utiles, dont il est le fondement : et il ne souffre aucune exception, autrement sa force serait affaiblie. Aussi n'est-il rien de si faible que ces systèmes, où tout est chancelant et plein d'exceptions. Ce n'est pas le défaut de celui que j'approuve, où tout va par règles générales, qui tout au plus se limitent entre elles.

45. Il ne faut donc pas s'imaginer avec quelques scolastiques, qui donnent un peu dans la chimère, que les futurs contingents libres soient privilégiés contre cette règle générale de la nature des choses. Il y a toujours une raison prévalente qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté, que cette raison incline, sans nécessiter. C'est aussi le sentiment de tous les anciens : de Platon, d'Aristote, de saint Augustin. Jamais la volonté n'est portée à agir, que par la représentation du bien, qui prévaut aux représentations contraires. On en convient même à l'égard de Dieu, des bons anges et des âmes bienheureuses ; et l'on reconnaît qu'elles n'en sont pas moins libres. Dieu ne manque pas de choisir le meilleur, mais il n'est point contraint de le faire, et même il n'y a point de nécessité dans l'objet du choix de Dieu, car une autre suite des choses est également possible. C'est pour cela même, que le choix est libre et indépendant de la nécessité, parce qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est déterminée que par la bonté prévalente de l'objet. Ce n'est donc pas un défaut par rapport à Dieu et aux saints : et au contraire ce serait un grand défaut, ou plutôt une absurdité manifeste, s'il en était

autrement, même dans les hommes ici-bas, et s'ils étaient capables d'agir sans aucune raison inclinante. C'est de quoi on ne trouvera jamais aucun exemple, et lorsqu'on prend un parti par caprice, pour montrer sa liberté, le plaisir ou l'avantage qu'on croit trouver dans cette affectation, est une des raisons qui y porte.

46. Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d'indifférence, pourvu qu'on entende par l'indifférence, que rien ne nous nécessite pour l'un ou l'autre parti ; mais il n'y a jamais d'indifférence d'équilibre, c'est-à-dire où tout soit parfaitement égal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté. Une infinité de grands et de petits mouvements internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'aperçoit pas ; et j'ai déjà dit que lorsqu'on sort d'une chambre, il y a telles raisons qui nous déterminent à mettre un tel pied devant, sans qu'on y réfléchisse. Car il n'y a pas partout un esclave, comme dans la maison de Trimalcion chez Pétrone, qui nous crie : le pied droit devant. Tout ce que nous venons de dire s'accorde aussi parfaitement avec les maximes des philosophes, qui enseignent qu'une cause ne saurait agir, sans avoir une disposition à l'action ; et c'est cette disposition qui contient une prédétermination, soit que l'agent l'ait reçue de dehors, ou qu'il l'ait eue en vertu de sa propre commission antérieure.

47. Ainsi on n'a pas besoin de recourir, avec quelques nouveaux thomistes, à une prédétermination nouvelle immédiate de Dieu, qui fasse sortir la créature libre de son indifférence, et à un décret de Dieu de la prédéterminer, qui donne moyen à Dieu de connaître ce qu'elle fera : car il suffit que la créature soit prédéterminée par son état précédent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre ; et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l'entendement divin, et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu'il eût décerné de leur donner l'existence. Ce qui fait voir que pour rendre raison de la prescience de Dieu, on se peut passer, tant de la science moyenne des molinistes, que de la prédétermination,

telle qu'un Banes (1) ou un Alvarez (2) (auteurs d'ailleurs fort profonds) l'ont enseignée.

48. Par cette fausse idée d'une indifférence d'équilibre, les molinistes ont été fort embarrassés. On leur demandait non-seulement comment il était possible de connaître à quoi se déterminerait une cause absolument indéterminée, mais aussi comment il était possible qu'il en résultât enfin une détermination, dont il n'y a aucune source : car de dire avec Molina, que c'est le privilège de la cause libre, ce n'est rien dire, c'est lui donner le privilège d'être chimérique. C'est un plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe, où il n'y a absolument aucune issue. Quelques-uns enseignent que c'est avant que la volonté se détermine virtuellement pour sortir de son état d'équilibre; et le père Louis de Dole, dans son livre du Concours de Dieu, cite des molinistes, qui tâchent de se sauver par ce moyen : car ils sont contraints d'avouer qu'il faut que la cause soit disposée à agir. Mais ils n'y gagnent rien, ils ne font qu'éloigner la difficulté : car on leur demandera tout de même, comment la cause libre vient à se déterminer virtuellement. Ils ne sortiront donc jamais d'affaire, sans avouer qu'il y a une prédétermination dans l'état précédent de la créature libre, qui l'incline à se déterminer.

49. C'est ce qui fait aussi que le cas de l'âne de Buridan (3) entre deux prés, également porté à l'un et à l'autre, est une fiction qui ne saurait avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre

(1) *Banes* (Dominique), théologien espagnol, né à Valladolid, mort en 1604; auteur de plusieurs ouvrages théologiques et de commentaires sur Aristote. P. J.

(2) *Alvarez*, dominicain espagnol, né dans la Vieille-Castille, défenseur des doctrines thomistes contre les molinistes. On a de lui le *De Auxiliis div. gratiæ*, Lyon, 1611, in-fol.; *De Concordiâ liberi arbitrii cum prædestinatione*, Lyon, 1622, in-8°. Il paraît être l'auteur de la doctrine du *Pouvoir prochain*, si raillée par Pascal dans ses *Provinciales*. P. J.

(3) *Buridan* (Jean), célèbre scholastique, disciple d'Ockam, vécut dans le xiv^e siècle. On ne sait la date ni de sa naissance, ni de sa mort. On a de lui des *Commentaires sur Aristote*, Paris, in-fol., 1518. Il était de la secte des nominalistes. P. J.

de la nature, quoique M. Bayle soit dans un autre sentiment. Il est vrai, si le cas était possible, qu'il faudrait dire qu'il se laisserait mourir de faim : mais, dans le fond, la question est sur l'impossible ; à moins que Dieu ne produise la chose exprès. Car l'univers ne saurait être mi-parti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part et d'autre ; comme une ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j'appelle amphidextres, pour être mi-partie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre. Car ni les parties de l'univers, ni les viscères de l'animal, ne sont pas semblables, ni également situées des deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous paraissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plutôt que de l'autre. Et quoique l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse pas d'être vrai par la même raison, qu'encore dans l'homme le cas d'un parfait équilibre entre deux partis est impossible, et qu'un ange, ou Dieu au moins pourrait toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante, qui l'a porté véritablement à le prendre ; quoique cette raison serait souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin.

50. C'est pourquoi la raison que M. Descartes a alléguée, pour prouver l'indépendance de nos actions libres par un prétendu sentiment vif interne, n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous ne nous apercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord ; car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique. Cependant nous verrons plus bas en quel sens il est très-vrai que l'âme humaine est tout à fait son propre principe naturel par rapport à ses actions, dépen-

dante d'elle-même, et indépendante de toutes les autres créatures.

51. Pour ce qui est de la volition même, c'est quelque chose d'impropre de dire qu'elle est un objet de la volonté libre. Nous voulons agir, à parler juste ; et nous ne voulons point vouloir ; autrement nous pourrions encore dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela irait à l'infini. Nous ne suivons pas aussi toujours le dernier jugement de l'entendement pratique, en nous déterminant à vouloir ; mais nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations qui viennent, tant du côté des raisons, que des passions ; ce qui se fait souvent sans un jugement exprès de l'entendement.

52. Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ni la futurition en elle-même, toute certaine qu'elle est, ni la prévision infallible de Dieu, ni la prédétermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté. On en convient à l'égard de la futurition et de la prévision, comme il a déjà été expliqué ; et puisque le décret de Dieu consiste uniquement dans la résolution qu'il prend, après avoir comparé tous les mondes possibles, de choisir celui qui est le meilleur, et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissant de *Fiat*, avec tout ce que ce monde contient ; il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étaient dans l'état de pure possibilité, c'est-à-dire qu'il ne change rien, ni dans leur essence ou nature, ni même dans leurs accidents, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible. Ainsi ce qui est contingent et libre, ne le demeure pas moins sous les décrets de Dieu, que sous la prévision.

53. Mais Dieu lui-même (dira-t-on) ne pourrait donc rien

changer dans le monde? Assurément il ne pourrait pas à présent le changer, sauf sa sagesse, puisqu'il a prévu l'existence de ce monde et de ce qu'il contient, et même puisqu'il a pris cette résolution de le faire exister : car il ne saurait ni se tromper, ni se repentir, et il ne lui appartenait pas de prendre une résolution imparfaite qui regardât une partie, et non pas le tout. Ainsi tout étant réglé d'abord, c'est cette nécessité hypothétique seulement dont tout le monde convient, qui fait qu'après la prévision de Dieu, ou après sa résolution, rien ne saurait être changé : et cependant les événements en eux-mêmes demeurent contingents. Car (mettant à part cette supposition de la futurition de la chose, et de la prévision, ou de la résolution de Dieu, supposition qui met déjà en fait que la chose arrivera, et après laquelle il faut dire : « Unumquodque, quando est, oportet » esse, aut unumquodque, siquidem erit, oportet futurum » esse), » l'événement n'a rien en lui qui le rende nécessaire, et qui ne laisse concevoir que toute autre chose pouvait arriver au lieu de lui. Et quant à la liaison des causes avec les effets, elle inclinait seulement l'agent libre, sans le nécessiter comme nous venons d'expliquer : ainsi elle ne fait pas même une nécessité hypothétique, sinon en y joignant quelque chose de dehors, savoir cette maxime même, que l'inclination prévalente réussit toujours.

54. On dira aussi que, si tout est réglé, Dieu ne saurait donc faire des miracles. Mais il faut savoir que les miracles qui arrivent dans le monde, étaient aussi enveloppés et représentés comme possibles dans ce même monde, considéré dans l'état de pure possibilité; et Dieu qui les a faits depuis, a décerné dès lors de les faire, quand il a choisi ce monde. On objectera encore que les vœux et les prières, les mérites et les démérites, les bonnes et les mauvaises actions ne servent de rien, puisque rien ne se peut changer. Cette objection embarrasse le plus le vulgaire, et cependant c'est un pur sophisme. Ces prières, ces vœux, ces bonnes ou mauvaises actions qui arrivent aujourd'hui, étaient déjà devant Dieu, lorsqu'il prit la résolution de régler les choses. Celles

qui arrivent dans ce monde actuel, étaient représentées dans l'idée de ce même monde encore possible, avec leurs effets et leurs suites; elles y étaient représentées, attirant la grâce de Dieu, soit naturelle, soit surnaturelle, exigeant les châtimens, demandant les récompenses; tout comme il arrive effectivement dans ce monde, après que Dieu l'a choisi. La prière et la bonne action était dès lors une cause ou condition idéale, c'est-à-dire une raison inclinante qui pouvait contribuer à la grâce de Dieu, ou à la récompense, comme elle le fait à présent d'une manière actuelle. Et comme tout est lié sagement dans le monde, il est visible que Dieu prévoyant ce qui arriverait librement, a réglé là-dessus encore le reste des choses par avance, ou (ce qui est la même chose) il a choisi ce monde possible, où tout était réglé de cette sorte.

55. Cette considération fait tomber en même temps ce qui était appelé des anciens le sophisme paresseux (*λόγος ἄργος*) qui concluait à ne rien faire : car, disait-on, si ce que je demande doit arriver, il arrivera, quand je ne ferais rien ; et s'il ne doit point arriver il n'arrivera jamais, quelque peine que je prenne pour l'obtenir. On pourrait appeler cette nécessité, qu'on s'imagine dans les événements, détachée de leurs causes, *fatum mahometanum*, comme j'ai déjà remarqué ci-dessus, parce qu'on dit qu'un argument semblable fait que les Turcs n'évitent point les lieux où la peste fait ravage. Mais la réponse est toute prête; l'effet étant certain, la cause qui le produira l'est aussi; et si l'effet arrive, ce sera par une cause proportionnée. Ainsi votre paresse fera peut-être que vous n'obtiendrez rien de ce que vous souhaitez, et que vous tomberez dans les maux que vous auriez évités en agissant avec soin. L'on voit donc que la liaison des causes avec les effets, bien loin de causer une fatalité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever. Il y a un proverbe allemand qui dit, que la mort veut toujours avoir une cause; et il n'y a rien de si vrai. Vous mourrez ce jour-là (supposons que cela soit, et que Dieu le prévoie), oui, sans doute; mais ce sera parce que vous ferez

ce qui vous y conduira. Il en est de même des châtimens de Dieu, qui dépendent aussi de leurs causes, et il sera à propos de rapporter à cela ce passage fameux de saint Ambroise (1) (in cap. I, Lucæ) : *Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum*, qui ne doit pas être entendu de la réprobation, mais de la commination, comme celle que Jonas fit de la part de Dieu aux Ninivites. Et ce dicton vulgaire, *Si non prædestinatus, fac ut prædestineris*, ne doit pas être pris à la lettre, son véritable sens étant que celui qui doute s'il est prédestiné, n'a qu'à faire ce qu'il faut pour l'être par la grâce de Dieu. Le sophisme, qui conclut de ne se mettre en peine de rien, sera peut-être utile quelquefois pour porter certaines gens à aller tête baissée au danger ; et on l'a dit particulièrement des soldats turcs : mais il semble que le Maslach y a plus de part que ce sophisme ; outre que cet esprit déterminé des Turcs s'est fort démenti de nos jours.

56. Un savant médecin de Hollande, nommé Jean de Beverwyck, a eu la curiosité d'écrire *De Termino vitæ*, et d'amasser plusieurs réponses, lettres et discours de quelques savants hommes de son temps sur ce sujet. Ce recueil est imprimé, où il est étonnant de voir combien souvent on y prend le change, et comment on a embarrassé un problème, qui à le bien prendre est le plus aisé du monde. Qu'on s'étonne après cela qu'il y ait un grand nombre de doutes, dont le genre humain ne puisse sortir. La vérité est qu'on aime à s'égarer, et que c'est une espèce de promenade de l'esprit, qui ne veut point s'assujettir à l'attention, à l'ordre, aux règles. Il semble que nous sommes si accoutumés au jeu et au badinage, que nous nous jouons jusques dans les occupations les plus sérieuses, et quand nous y pensons le moins.

57. Je crains que dans la dernière dispute entre des théologiens de la confession d'Augsbourg de *Termino pœnitentiæ peremptorio*, qui a produit tant de traités en Allemagne, il ne

(1) *Saint Ambroise*, l'un des Pères de l'Église latine, né en 340, mort en 397 ; évêque de Milan en 364. La meilleure édition complète de ses œuvres est celle des Bénédictins, 2 vol. in-fol., 1686-90. P. J.

se soit aussi glissé quelque malentendu, mais d'une autre nature. Les termes prescrits par les lois sont appelés *fatalia* chez les jurisconsultes. On peut dire en quelque façon que le terme péremptoire, prescrit à l'homme pour se repentir et se corriger, est certain auprès de Dieu, auprès de tout ce qui est certain. Dieu sait quand un pécheur sera si endurci, qu'après cela il n'y aura plus rien à faire pour lui; non pas qu'il ne soit possible qu'il fasse pénitence, ou qu'il faille que la grâce suffisante lui soit refusée après un certain terme, grâce qui ne manque jamais; mais parce qu'il y aura un temps, après lequel il n'approchera plus des voies du salut. Mais nous n'avons jamais de marques certaines pour connaître ce terme, et nous n'avons jamais droit de tenir un homme absolument pour abandonné: ce serait exercer un jugement téméraire. Il vaut mieux être toujours en droit d'espérer, et c'est en cette occasion et en mille autres, où notre ignorance est utile.

Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit Deus.

58. Tout l'avenir est déterminé, sans doute: mais comme nous ne savons pas comment il l'est, ni ce qui est prévu ou résolu, nous devons faire notre devoir, suivant la raison que Dieu nous a donnée, et suivant les règles qu'il nous a prescrites; et après cela nous devons avoir l'esprit en repos, et laisser à Dieu lui-même le soin du succès; car il ne manquera jamais de faire ce qui se trouvera le meilleur, non-seulement pour le général, mais aussi en particulier pour ceux qui ont une véritable confiance en lui, c'est-à-dire une confiance qui ne diffère en rien d'une piété véritable, d'une foi vive, et d'une charité ardente, et qui ne nous laisse rien omettre de ce qui peut dépendre de nous par rapport à notre devoir, et à son service. Il est vrai que nous ne pouvons pas lui rendre service, car il n'a besoin de rien: mais c'est le servir dans notre langage, quand nous tâchons d'exécuter sa volonté présomptive, en concourant au bien que nous connaissons, et où nous pouvons contribuer; car nous devons toujours présumer qu'il y est porté, jusqu'à ce que l'événement nous fasse voir qu'il a

eu de plus fortes raisons, quoique peut-être elles nous soient inconnues, qui l'ont fait postposer ce bien que nous cherchions, à quelque autre plus grand qu'il s'est proposé lui-même, et qu'il n'aura point manqué ou ne manquera pas d'effectuer.

59. Je viens de montrer comment l'action de la volonté dépend de ses causes; qu'il n'y a rien de si convenable à la nature humaine que cette dépendance de nos actions, et qu'autrement on tomberait dans une fatalité absurde et insupportable, c'est-à-dire dans le *Fatum Mahometanum*, qui est le pire de tous, parce qu'il renverse la prévoyance et le bon conseil. Cependant il est bon de faire voir comment cette dépendance des actions volontaires n'empêche pas qu'il n'y ait dans le fond des choses une spontanéité merveilleuse en nous, laquelle dans un certain sens rend l'âme dans ses résolutions indépendante de l'influence physique de toutes les autres créatures. Cette spontanéité peu connue jusqu'ici, qui élève notre empire sur nos actions autant qu'il est possible, est une suite du système de l'harmonie préétablie, dont il est nécessaire de donner quelque explication ici. Les philosophes de l'école croyaient qu'il y avait une influence physique réciproque entre le corps et l'âme : mais depuis qu'on a bien considéré que la pensée et la masse étendue n'ont aucune liaison ensemble, et que ce sont des créatures qui diffèrent *toto genere*, plusieurs modernes ont reconnu qu'il n'y a aucune communication physique entre l'âme et le corps, quoique la communication métaphysique subsiste toujours, qui fait que l'âme et le corps composent un même suppôt, ou ce qu'on appelle une personne. Cette communication physique, s'il y en avait, ferait que l'âme changerait le degré de la vitesse et la ligne de direction de quelques mouvements qui sont dans le corps, et que *vice versa* le corps changerait la suite des pensées qui sont dans l'âme. Mais on ne saurait tirer cet effet d'aucune notion qu'on conçoit dans le corps et dans l'âme; quoique rien ne nous soit mieux connu que l'âme, puisqu'elle nous est intime, c'est-à-dire intime à elle-même.

60. M. Descartes a voulu capituler, et faire dépendre de

l'âme une partie de l'action du corps. Il croyait savoir une règle de la nature, qui porte, selon lui, que la même quantité de mouvement se conserve dans les corps. Il n'a pas jugé possible que l'influence de l'âme violât cette loi des corps, mais il a cru que l'âme pourrait pourtant avoir le pouvoir de changer la direction des mouvements qui se font dans le corps ; à peu près comme un cavalier, quoiqu'il ne donne point de force au cheval qu'il monte, ne laisse pas de le gouverner en dirigeant cette force du côté que bon lui semble. Mais comme cela se fait par le moyen du frein, du mors, des éperons, et d'autres aides matérielles, on conçoit comment cela se peut ; mais il n'y a point d'instruments dont l'âme se puisse servir pour cet effet, rien enfin ni dans l'âme, ni dans le corps, c'est-à-dire ni dans la pensée, ni dans la masse, qui puisse servir à expliquer ce changement de l'un par l'autre. En un mot, que l'âme change la quantité de la force, et qu'elle change la ligne de la direction, ce sont deux choses également inexplicables.

61. Outre qu'on a découvert deux vérités importantes sur ce sujet, depuis M. Descartes : la première est, que la quantité de la force absolue qui se conserve en effet, est différente de la quantité de mouvement, comme j'ai démontré ailleurs. La seconde découverte est, qu'il se conserve encore la même direction dans tous les corps ensemble qu'on suppose agir entre eux, de quelque manière qu'ils se choquent. Si cette règle avait été connue de M. Descartes, il aurait rendu la direction des corps aussi indépendante de l'âme, que leur force ; et je crois que cela l'aurait mené tout droit à l'hypothèse de l'harmonie préétablie, où ces mêmes règles m'ont mené. Car outre que l'influence physique de l'une de ces substances sur l'autre est inexplicable, j'ai considéré que sans un dérangement entier des lois de la nature, l'âme ne pouvait agir physiquement sur le corps. Et je n'ai pas cru qu'on pût écouter ici des philosophes, très-habiles d'ailleurs, qui font venir un Dieu comme dans une machine de théâtre, pour faire le dénouement de la pièce, en soutenant que Dieu s'emploie tout exprès pour remuer les corps comme l'âme le veut,

et pour donner des perceptions à l'âme comme le corps le demande ; d'autant que ce système, qu'on appelle celui des causes occasionnelles (parce qu'il enseigne que Dieu agit sur le corps à l'occasion de l'âme, et *vice versa*) outre qu'il introduit des miracles perpétuels pour faire le commerce de ces deux substances, ne sauve pas le dérangement des lois naturelles, établies dans chacune de ces mêmes substances, que leur influence mutuelle causerait dans l'opinion commune.

62. Ainsi étant d'ailleurs persuadé du principe de l'harmonie en général, et par conséquent de la préformation et de l'harmonie préétablie de toutes choses entre elles, entre la nature et la grâce, entre les décrets de Dieu et nos actions prévues, entre toutes les parties de la matière, et même entre l'avenir et le passé, le tout conformément à la souveraine sagesse de Dieu, dont les ouvrages sont les plus harmoniques qu'il soit possible de concevoir, je ne pouvais manquer de venir à ce système, qui porte que Dieu a créé l'âme d'abord de telle façon, qu'elle doit se produire et se représenter par ordre ce qui se passe dans le corps ; et le corps aussi de telle façon, qu'il doit faire de soi-même ce que l'âme ordonne. De sorte que les lois, qui lient les pensées de l'âme dans l'ordre des causes finales et suivant l'évolution des perceptions, doivent produire des images qui se rencontrent et s'accordent avec les impressions des corps sur nos organes ; et que les lois des mouvements dans le corps, qui s'entresuivent dans l'ordre des causes efficientes, se rencontrent aussi et s'accordent tellement avec les pensées de l'âme, que le corps est porté à agir dans le temps que l'âme le veut.

63. Et bien loin que cela fasse préjudice à la liberté, rien n'y saurait être plus favorable. Et M. Jacquelot a très-bien montré dans son livre de la Conformité de la Raison et de la Foi, que c'est comme si celui qui sait tout ce que j'ordonnerai à un valet le lendemain tout le long du jour, faisait un automate qui ressemblât parfaitement à ce valet, et qui exécutât demain à point nommé tout ce que j'ordonnerais ; ce qui ne m'empêcherait pas d'ordonner librement tout ce qui me plai-

rait, quoique l'action de l'automate qui me servirait, ne tiendrait rien du libre.

64. D'ailleurs tout ce qui passe dans l'âme ne dépendant que d'elle, selon ce système ; et son état suivant ne venant que d'elle et de son état présent ; comment lui peut-on donner une plus grande indépendance ? Il est vrai qu'il reste encore quelque imperfection dans la constitution de l'âme. Tout ce qui arrive à l'âme dépend d'elle, mais il ne dépend pas toujours de sa volonté ; ce serait trop. Il n'est pas même toujours connu de son entendement, ou aperçu distinctement. Car il y a en elle non-seulement un ordre de perceptions distinctes, qui fait son empire ; mais encore une suite de perceptions confuses ou de passions, qui fait son esclavage : et il ne faut pas s'en étonner ; l'âme serait une divinité, si elle n'avait que des perceptions distinctes. Elle a cependant quelque pouvoir encore sur ces perceptions confuses, bien que d'une manière indirecte ; car quoiqu'elle ne puisse changer ses passions sur-le-champ, elle peut y travailler de loin avec assez de succès, et se donner des passions nouvelles, et même des habitudes. Elle a même un pouvoir semblable sur les perceptions plus distinctes, se pouvant donner indirectement des opinions et des volontés, et s'empêcher d'en avoir de telles ou telles, et suspendre ou avancer son jugement. Car nous pouvons chercher des moyens par avance, pour nous arrêter dans l'occasion sur le pas glissant d'un jugement téméraire ; nous pouvons trouver quelque incident pour différer notre résolution, lors même que l'affaire paraît prête à être jugée ; et quoique notre opinion et notre acte de vouloir ne soient pas directement des objets de notre volonté (comme j'en ai déjà remarqué), on ne laisse pas de prendre quelquefois des mesures pour vouloir, et même pour croire avec le temps, ce qu'on ne veut ou ne croit pas présentement. Tant est grande la profondeur de l'esprit de l'homme.

65. Enfin, pour conclure ce point de la spontanéité, il faut dire que prenant les choses à la rigueur, l'âme a en elle le principe de toutes ses actions, et même de toutes ses passions ; et que le même est vrai dans toutes les substances

simples, répandues par toute la nature, quoiqu'il n'y ait de liberté que dans celles qui sont intelligentes. Cependant dans le sens populaire, en parlant suivant les apparences, nous devons dire que l'âme dépend en quelque manière du corps et des impressions des sens : à peu près comme nous parlons avec Ptolomée et Tycho dans l'usage ordinaire, et pensons avec Copernic, quand il s'agit du lever ou du coucher du soleil.

66. On peut pourtant donner un sens véritable et philosophique à cette dépendance mutuelle, que nous concevons entrel'âme et le corps. C'est que l'une de ces substances dépend de l'autre idéalement, en tant que la raison de ce qui se fait dans l'une, peut être rendue par ce qui est dans l'autre ; ce qui a déjà eu lieu dans les décrets de Dieu, dès lors que Dieu a réglé par avance l'harmonie qu'il y aurait entre elles. Comme cet automate, qui ferait la fonction de valet, dépendrait de moi idéalement, en vertu de la science de celui qui prévoyant mes ordres futurs, l'aurait rendu capable de me servir à point nommé pour tout le lendemain. La connaissance de mes volontés futures aurait mù ce grand artisan, qui aurait formé ensuite l'automate : mon influence serait objective, et la sienne physique. Car autant que l'âme a de la perfection, et des pensées distinctes, Dieu a accommodé le corps à l'âme, et a fait par avance que le corps est poussé à exécuter ses ordres : et en tant que l'âme est imparfaite, et que ses perceptions sont confuses, Dieu a accommodé l'âme au corps, en sorte que l'âme se laisse incliner par les passions qui naissent des représentations corporelles : ce qui fait le même effet, et la même apparence, que si l'un dépendait de l'autre immédiatement, et par le moyen d'une influence physique. Et c'est proprement par ses pensées confuses, que l'âme représente les corps qui l'environnent. Et la même chose se doit entendre de tout ce que l'on conçoit des actions des substances simples les unes sur les autres. C'est que chacune est censée agir sur l'autre à mesure de sa perfection, quoique ce ne soit qu'idéalement et dans les raisons des choses, en ce que Dieu a réglé d'abord une substance sur

l'autre, selon la perfection ou l'imperfection qu'il y a dans chacune : bien que l'action et la passion soient toujours mutuelles dans les créatures, parce qu'une partie des raisons qui servent à expliquer distinctement ce qui se fait, et qui ont servi à le faire exister, est dans l'une de ces substances, et une autre partie de ces raisons est dans l'autre, les perfections et les imperfections étant toujours mêlées et partagées. C'est ce qui nous fait attribuer l'action à l'une et la passion à l'autre.

67. Mais enfin, quelque dépendance qu'on conçoive dans les actions volontaires, et quand même il y aurait une nécessité absolue et mathématique (ce qui n'est pas), il ne s'ensuivrait pas qu'il n'y aurait pas autant de liberté qu'il en faudrait pour rendre les récompenses et les peines justes et raisonnables. Il est vrai qu'on parle vulgairement comme si la nécessité de l'action faisait cesser tout mérite et tout démérite, tout droit de louer et de blâmer, de récompenser et de punir ; mais il faut avouer que cette conséquence n'est point absolument juste. Je suis très-éloigné des sentiments de Bradwardin (1), de Wiclef, de Hobbes et de Spinoza, qui enseignent, ce semble, cette nécessité toute mathématique, que je crois avoir suffisamment réfutée, et peut-être plus clairement qu'on n'a coutume de faire : cependant il faut toujours rendre témoignage à la vérité, et ne point imputer à un dogme ce qui ne s'ensuit point. Outre que ces arguments prouvent trop, puisqu'ils en prouveraient autant contre la nécessité hypothétique, et justifieraient le sophisme paresseux. Car la nécessité absolue de la suite des causes n'ajouterait rien en cela à la certitude infaillible d'une nécessité hypothétique.

68. Premièrement donc il faut convenir, qu'il est permis de tuer un furieux, quand on ne peut s'en défendre autre-

(1) *Bradwardin* (Thomas), archevêque de Cantorbéry, né à Hartfield en 1290, mort à Lambeth en 1348. Le plus célèbre de ses ouvrages est le *De Causâ Dei contra Pelagium*, où les protestants ont cru trouver leur doctrine de la grâce. On a de lui une *Geometria speculativa*, Paris, 1531, et une *Arithmetica speculativa*, Paris, 1502.

ment. On avouera aussi qu'il est permis, et même souvent nécessaire de détruire des animaux venimeux ou fort nuisibles quoiqu'ils ne soient pas tels par leur faute..

69. Secondement, on inflige des peines à une bête, quoique déstituée de raison et de liberté, quand on juge que cela peut servir à la corriger ; c'est ainsi qu'on punit les chiens et les chevaux, et cela avec beaucoup de succès. Les récompenses ne nous servent pas moins pour gouverner les animaux, et quand un animal a faim, la nourriture qu'on lui donne lui fait faire ce qu'on n'obtiendrait jamais autrement de lui.

70. Troisièmement, on infligerait encore aux bêtes des peines capitales (où il ne s'agit plus de la correction de la bête qu'on punit), si cette peine pouvait servir d'exemple, ou donner de la terreur aux autres, pour les faire cesser de mal faire. Rorarius, dans son livre de la *Raison des bêtes*, dit qu'on crucifiait les lions en Afrique, pour éloigner les autres lions des villes et des lieux fréquentés ; et qu'il avait remarqué en passant par le pays de Juliers, qu'on y pendait les loups, pour mieux assurer les bergeries. Il y a des gens dans les villages qui clouent des oiseaux de proie aux portes des maisons, dans l'opinion que d'autres oiseaux semblables n'y viendront pas si facilement. Et ces procédures seraient toujours bien fondées, si elles servaient.

71. Donc, en quatrième lieu, puisqu'il est sûr et expérimenté que la crainte des châtimens et l'espérance des récompenses sert à faire abstenir les hommes du mal, et les oblige à tâcher de bien faire, on aurait raison et droit de s'en servir, quand même les hommes agiraient nécessairement par quelque espèce de nécessité que ce pourrais être. On objectera que si le bien ou le mal est nécessaire, il est inutile de se servir des moyens de l'obtenir, ou de l'empêcher : mais la réponse a déjà été donnée ci-dessus contre le sophisme paresseux. Si le bien ou le mal était nécessaire sans ces moyens, ils seraient inutiles ; mais il n'en est pas ainsi. Ces biens et ces maux n'arrivent que par l'assistance de ces moyens, et si ces événements étaient nécessaires, les moyens

seraient une partie des causes qui les rendraient nécessaires ; puisque l'expérience nous apprend que souvent la crainte ou l'espérance empêche le mal, ou avance le bien. Cette objection ne diffère donc presque en rien du sophisme paresseux qu'on oppose à la certitude, aussi bien qu'à la nécessité des événements futurs. De sorte qu'on peut dire que ces objections combattent également contre la nécessité hypothétique, et contre la nécessité absolue, et qu'elles prouvent autant contre l'une que contre l'autre, c'est-à-dire rien du tout.

72. Il y a eu une grande dispute entre l'Évêque Bramhall et M. Hobbes, qui avait commencé quand ils étaient tous deux à Paris, et qui fut continuée après leur retour en Angleterre ; on en trouve toutes les pièces recueillies dans un volume in-quarto publié à Londres en 1656. Elles sont toutes en anglais, et n'ont point été traduites, que je sache, ni insérées dans le recueil des œuvres latines de M. Hobbes. J'avais lu autrefois ces pièces, et je les ai retrouvées depuis ; et j'avais remarqué d'abord qu'il n'avait point prouvé du tout la nécessité absolue de toutes choses, mais qu'il avait fait voir assez, que la nécessité ne renverserait point toutes les règles de la justice divine ou humaine, et n'empêcherait point entièrement l'exercice de cette vertu.

72. Il y a pourtant une espèce de justice et une certaine sorte de récompenses et de punitions, qui ne paraît pas si applicable à ceux qui agiraient par une nécessité absolue, s'il y en avait. C'est cette espèce de justice qui n'a point pour but l'amendement, ni l'exemple, ni même la réparation du mal. Cette justice n'est fondée que dans la convenance, qui demande une certaine satisfaction pour l'expiation d'une mauvaise action. Les Sociniens, Hobbes et quelques autres, n'admettent point cette justice punitive, qui est proprement vindicative, et que Dieu s'est réservée en bien des rencontres : mais qu'il ne laisse pas de communiquer à ceux qui ont droit de gouverner les autres, et qu'il exerce par leur moyen, pourvu qu'ils agissent par raison, et non par passion. Les Sociniens la croient être sans fondement ; mais elle est toujours fondée dans un rapport de convenance, qui contente

non-seulement l'offensé, mais encore les sages qui la voient, comme une belle musique ou bien une bonne architecture contente les esprits bien faits. Et le sage législateur ayant menacé, et ayant, pour ainsi dire, promis un châtement, il est de sa constance de ne pas laisser l'action entièrement impunie, quand même la peine ne servirait plus à corriger personne. Mais quand il n'aurait rien promis, c'est assez qu'il y a une convenance qui l'aurait pu porter à faire cette promesse; puisqu'aussi bien le sage ne promet que ce qui est convenable. Et on peut même dire qu'il y a ici un certain dédommagement de l'esprit, que le désordre offenserait, si le châtement ne contribuait à rétablir l'ordre. On peut encore consulter ce que Grotius a écrit contre les Sociniens, de la satisfaction de Jésus-Christ, et ce que Crellius (1) y a répondu.

74. C'est ainsi que les peines des damnés continuent, lors même qu'elles ne servent plus à détourner du mal; et que de même les récompenses des bienheureux continuent, lors même qu'elles ne servent plus à confirmer dans le bien. On peut dire cependant que les damnés s'attirent toujours de nouvelles douleurs par de nouveaux péchés, et que les bienheureux s'attirent toujours de nouvelles joies par de nouveaux progrès dans le bien; l'un et l'autre étant fondé sur le principe de la convenance, qui a fait que les choses ont été réglées en sorte que la mauvaise action se doit attirer un châtement. Car il y a lieu de juger suivant le parallélisme des deux règnes, de celui des causes finales, et de celui des causes efficientes, que Dieu a établi dans l'univers une connexion entre la peine ou la récompense, et entre la mauvaise ou la bonne action, en sorte que la première soit toujours attirée par la seconde, et que la vertu et le vice se procurent leur

(1) *Crellius* (Jean), théologien socinien, né près de Nuremberg en 1590, mort à Cracovie en 1633. On a de lui : *Ethica Aristotelica ad sacr. lill. normam emendata*, 1650, in-4°; — *De Deo et attributis ejus*, Cracovie, 1630; — *Vindiciæ pro religionis libertate*, 1637, in-8°, sous le pseudonyme de *Junius Brutus Polonus*, trad. par Naigeon (Londres, 1769, in-12).

récompense et leur châtement, en conséquence de la suite naturelle des choses, qui contient encore une autre espèce d'harmonie préétablie que celle qui paraît dans le commerce de l'âme et du corps. Car enfin, tout ce que Dieu fait est harmonique en perfection, comme j'ai déjà remarqué. Peut-être donc que cette convenance cesserait par rapport à ceux qui agiraient sans la véritable liberté, exempte de la nécessité absolue; et qu'en ce cas la seule justice correctrice aurait lieu, et point la justice vindicative. C'est le sentiment du célèbre Conringius, dans une dissertation qu'il a publiée de ce qui est juste. Et, en effet, les raisons dont Pomponace s'est déjà servi dans son livre *du Destin*, pour prouver l'utilité des châtements et des récompenses, quand même tout arriverait dans nos actions par une fatale nécessité, ne regardent que l'amendement, et point la satisfaction, *κολασιν, οὐ τιμωρίαν*. Aussi n'est-ce que par manière d'appareil qu'on détruit les animaux complices de certains crimes, comme on rase les maisons des rebelles, c'est-à-dire pour donner de la terreur. Ainsi c'est un acte de la justice correctrice, où la justice vindicative n'a point de part.

75. Mais nous ne nous amuserons pas maintenant à discuter une question plus curieuse que nécessaire, puisque nous avons assez montré qu'il n'y a point de telle nécessité dans les actions volontaires. Cependant il a été bon de faire voir que la seule liberté imparfaite, c'est-à-dire qui est exempte seulement de la contrainte, suffirait pour fonder cette espèce de châtements et de récompenses, qui tendent à l'évitement du mal, et à l'amendement. L'on voit aussi par là que quelques gens d'esprit, qui se persuadent que tout est nécessaire, ont tort de dire que personne ne doit être loué, ni blâmé, récompensé, ni puni. Apparemment ils ne le disent que pour exercer leur bel esprit; le prétexte est que, tout étant nécessaire, rien ne serait en notre pouvoir. Mais ce prétexte est mal fondé; les actions nécessaires seraient encore en notre pouvoir, au moins en tant que nous pourrions les faire ou les omettre, lorsque l'espérance ou la crainte de la louange, ou du blâme, du plaisir, ou de la

douleur, y porteraient notre volonté : soit qu'elles l'y portassent nécessairement, soit qu'en l'y portant elles laissassent également la spontanéité, la contingence et la liberté en leur entier. De sorte que les louanges et les blâmes, les récompenses et les châtiments garderaient toujours une grande partie de leur usage, quand même il y aurait une véritable nécessité dans nos actions. Nous pouvons louer et blâmer encore les bonnes et les mauvaises qualités naturelles, où la volonté n'a point de part, dans un diamant, dans un homme : et celui qui a dit de Caton d'Utique qu'il agissait vertueusement par la bonté de son naturel, et qu'il lui était impossible d'en user autrement, a cru le louer davantage.

76. Les difficultés auxquelles nous avons tâché de satisfaire jusqu'ici ont été presque toutes communes à la théologie naturelle, et à la révélée. Maintenant il sera nécessaire de venir à ce qui regarde un point révélé, qui est l'élection ou la réprobation des hommes, avec l'économie ou l'emploi de la grâce divine par rapport à ces actes de la miséricorde ou de la justice de Dieu. Mais lorsque nous avons répondu aux objections précédentes, nous avons ouvert un chemin pour satisfaire à celles qui restent. Ce qui confirme la remarque que nous avons faite ci-dessus (*Discours prélimin.*, § 43), qu'il y a plutôt un combat entre les vraies raisons de la théologie naturelle et les fausses raisons des apparences humaines, qu'il n'y en a entre la foi révélée et la raison. Car il n'y a presque aucune difficulté contre la révélation sur cette matière, qui soit nouvelle, et qui ne tire son origine de celles qu'on peut objecter aux vérités connues par la raison.

77. Or comme les théologiens presque de tous les partis sont partagés entre eux sur cette matière de la prédestination et de la grâce, et font souvent des réponses différentes aux mêmes objections, suivant leurs principes divers; on ne saurait se dispenser de toucher aux différends qui sont en vogue entre eux. L'on peut dire en général, que les uns considèrent Dieu d'une manière plus métaphysique, et les

autres d'une manière plus morale : et l'on a remarqué déjà autrefois, que les contreremontrants prenaient le premier parti, et les remontrants le second. Mais pour bien faire, il faut également soutenir d'un côté l'indépendance de Dieu, et la dépendance des créatures ; et de l'autre côté la justice et la bonté de Dieu, qui le fait dépendre de soi-même, de sa volonté, de son entendement, de sa sagesse.

78. Quelques auteurs habiles et bien intentionnés voulant représenter la force des raisons des deux partis principaux, pour leur persuader une tolérance mutuelle, jugent que toute la controverse se réduit à ce point capital, savoir quel a été le but principal de Dieu en faisant ses décrets par rapport à l'homme ; s'il les a faits uniquement pour établir sa gloire, en manifestant ses attributs, et en formant, pour y parvenir, le grand projet de la création et de la providence ; ou s'il a eu égard plutôt aux mouvements volontaires des substances intelligentes, qu'il avait dessein de créer, en considérant ce qu'elles voudraient et feraient dans les différentes circonstances et situations où il les pourrait mettre, afin de prendre une résolution convenable là-dessus. Il me paraît que les deux réponses qu'on donne ainsi à cette grande question, comme opposées entre elles, sont aisées à concilier ; et que par conséquent les partis seraient d'accord entre eux dans le fond, sans qu'il y eût besoin de tolérance, si tout se réduisait à ce point. A la vérité, Dieu formant le dessein de créer le monde, s'est proposé uniquement de manifester et de communiquer ses perfections de la manière la plus efficace et la plus digne de sa grandeur, de sa sagesse et de sa bonté. Mais cela même l'a engagé à considérer toutes les actions des créatures encore dans l'état de possibilité, pour former le projet le plus convenable. Il est comme un grand architecte, qui se propose pour but la satisfaction ou la gloire d'avoir bâti un beau palais, et qui considère tout ce qui doit entrer dans ce bâtiment ; la forme et les matériaux, la place, la situation, les moyens, les ouvriers, la dépense, avant qu'il prenne une entière résolution. Car un sage en formant ses projets ne saurait détacher la fin

des moyens ; il ne se propose point de fin, sans savoir s'il y a des moyens d'y parvenir.

79. Je ne sais s'il y a peut-être encore des gens, qui s'imaginent que Dieu étant le maître absolu de toutes choses, on peut en inférer que tout ce qui est hors de lui, lui est indifférent, qu'il s'est regardé seulement soi-même, sans se soucier des autres ; et qu'ainsi il a rendu les uns heureux et les autres malheureux, sans aucun sujet, sans choix, sans raison. Mais enseigner cela de Dieu, ce serait lui ôter la sagesse et la bonté. Et il suffit que nous remarquions qu'il se regarde soi-même, et qu'il ne néglige rien de ce qu'il se doit, pour que nous jugions qu'il regarde aussi ses créatures, et qu'il les emploie de la manière la plus conforme à l'ordre. Car plus un grand et bon prince aura soin de sa gloire, plus il pensera à rendre ses sujets heureux, quand même il serait le plus absolu de tous les monarques, et quand ses sujets seraient des esclaves nés, des hommes propres (comme parlent les jurisconsultes), des gens entièrement soumis au pouvoir arbitraire. Calvin même, et quelques autres des plus grands défenseurs du décret absolu, ont fort bien déclaré que Dieu a eu de grandes et de justes raisons de son élection et de la dispensation de ses grâces, quoique ces raisons nous soient inconnues en détail : et il faut juger charitablement que les plus rigides prédestinateurs ont trop de raison et trop de piété pour s'éloigner de ce sentiment.

80. Il n'y aura donc point de controverse à agiter là-dessus (comme je l'espère) avec des gens tant soit peu raisonnables. Mais il y en aura toujours beaucoup encore entre ceux qu'on appelle universalistes et particularistes, par rapport à ce qu'ils enseignent de la grâce et de la volonté de Dieu. Cependant j'ai quelque penchant à croire qu'au moins la dispute si échauffée entre eux sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, et sur ce qui en dépend (quand on sépare celle de *Auxiliis*, ou de l'assistance de la grâce) consiste plutôt dans les expressions que dans les choses. Car il suffit de considérer que Dieu, et tout autre sage bienfaisant, est incliné à tout bien qui est faisable, et que cette inclina-

tion est proportionnée à l'excellence de ce bien ; et cela (prenant l'objet précisément, et en soi) par une volonté antécédente, comme on l'appelle, mais qui n'a pas toujours son entier effet ; parce que ce sage doit avoir encore beaucoup d'autres inclinations. Ainsi c'est le résultat de toutes les inclinations ensemble, qui fait sa volonté pleine et décrétoire, comme nous l'avons expliqué ci-dessus. On peut donc fort bien dire avec les anciens, que Dieu veut sauver tous les hommes suivant sa volonté antécédente, et non pas suivant sa volonté conséquente, qui ne manque jamais d'avoir son effet. Et si ceux qui nient cette volonté universelle ne veulent point permettre que l'inclination antécédente soit appelée une volonté, ils ne s'embarrassent que d'une question de nom.

81. Mais il y a une question plus réelle à l'égard de la prédestination à la vie éternelle, et de toute autre destination de Dieu, savoir si cette destination est absolue ou respective. Il y a destination au bien et au mal : et comme le mal est moral ou physique, les théologiens de tous les partis conviennent qu'il n'y a point de destination au mal moral ; c'est-à-dire que personne n'est destiné à pécher. Quant au plus grand mal physique, qui est la damnation, l'on peut distinguer entre destination et prédestination, car la prédestination paraît renfermer en soi une destination absolue et antérieure à la considération des bonnes ou des mauvaises actions de ceux qu'elle regarde. Ainsi on peut dire que les réprouvés sont destinés à être damnés, parce qu'ils sont connus impénitents. Mais on ne peut pas si bien dire que les réprouvés sont prédestinés à la damnation, car il n'y a point de réprobation absolue, son fondement étant l'impénitence finale prévue.

82. Il est vrai qu'il y a des auteurs qui prétendent que Dieu voulant manifester sa miséricorde et sa justice suivant des raisons dignes de lui, mais qui nous sont inconnues, a choisi les élus, et rejeté par conséquent les réprouvés, avant toute considération du péché, même d'Adam ; qu'après cette résolution il a trouvé bon de permettre le péché, pour

pouvoir exercer ces deux vertus, et qu'il a décerné des grâces en Jésus-Christ aux uns pour les sauver, qu'il a refusées aux autres pour les pouvoir punir : et c'est pour cela qu'on appelle ces auteurs supralapsaires, parce que le décret de punir précède, selon eux, la connaissance de l'existence future du péché. Mais l'opinion la plus commune aujourd'hui parmi ceux qui s'appellent réformés, et qui est favorisée par le synode de Dordrecht, est celle des infralapsaires assez conforme au sentiment de saint Augustin, qui porte que Dieu ayant résolu de permettre le péché d'Adam et la corruption du genre humain, pour des raisons justes, mais cachées, sa miséricorde lui a fait choisir quelques-uns de la masse corrompue pour être sauvés gratuitement par le mérite de Jésus-Christ, et sa justice l'a fait résoudre à punir les autres par la damnation qu'ils méritaient. C'est pour cela que, chez les scolastiques les sauvés étaient appelés *prædestinati*, et les réprouvés étaient appelés *præsciti*. Il faut avouer que quelques infralapsaires et autres parlent quelquefois de la prédestination à la damnation, à l'exemple de Fulgence et de saint Augustin même : mais cela leur signifie autant que destination ; et il ne sert de rien de disputer des mots, quoiqu'on en ait pris sujet autrefois de maltraiter ce Godescalque qui fit du bruit vers le milieu du neuvième siècle, et qui prit le nom de Fulgence pour marquer qu'il imitait cet auteur.

83. Quant à la destination des élus à la vie éternelle, les protestants, aussi bien que ceux de l'Église romaine, disputent fort entre eux si l'élection est absolue, ou si elle est fondée sur la prévision de la foi vive finale. Ceux qu'on appelle évangéliques, c'est-à-dire ceux de la confession d'Ausbourg, sont pour le dernier parti : ils croient qu'on ne doit point aller aux causes occultes de l'élection, pendant qu'on en peut trouver une cause manifeste marquée dans la sainte Écriture, qui est la foi en Jésus-Christ ; et il leur paraît que la prévision de la cause est aussi la cause de la prévision de l'effet. Ceux qu'on appelle réformés sont d'un autre sentiment : ils avouent que le salut vient de la foi en

Jésus-Christ, mais ils remarquent, que souvent la cause antérieure à l'effet dans l'exécution, est postérieure dans l'intention ; comme lorsque la cause est le moyen, et que l'effet est la fin. Ainsi la question est, si la foi ou si la salvation est antérieure dans l'intention de Dieu, c'est-à-dire si Dieu a plutôt en vue de sauver l'homme, que de le rendre fidèle.

84. L'on voit par là, que la question entre les supralapsaires et les infalapsaires en partie, et puis entre ceux-ci et les évangéliques, revient à bien concevoir l'ordre, qui est dans les décrets de Dieu. Peut-être qu'on pourrait faire cesser cette dispute tout d'un coup, en disant qu'à le bien prendre, tous les décrets de Dieu dont il s'agit sont simultanés, non-seulement par rapport au temps, en quoi tout le monde convient, mais encore *in signo rationis*, et dans l'ordre de la nature. Et en effet, la formule de concorde, après quelques passages de saint Augustin, a compris dans le même décret de l'élection le salut et les moyens qui y conduisent. Pour montrer cette simultanéité des destinations ou des décrets dont il s'agit, il faut revenir à l'expédient dont je me suis servi plus d'une fois, qui porte que Dieu, avant que de rien décerner, a considéré entre autres suites possibles des choses, celle qu'il a approuvée depuis, dans l'idée de laquelle il est représenté comment les premiers parents pèchent, et corrompent leur postérité, comment Jésus-Christ rachète le genre humain, comment quelques-uns aidés par telles et telles grâces parviennent à la foi finale et au salut, et comment d'autres avec ou sans telles ou autres grâces n'y parviennent point, demeurent sous le péché, et sont damnés ; que Dieu ne donne son approbation à cette suite qu'après être entré dans tout son détail, et qu'ainsi il ne prononce rien de définitif sur ceux qui seront sauvés ou damnés, sans avoir tout pesé, et même comparé avec d'autres suites possibles. Ainsi ce qu'il prononce regarde toute la suite à la fois, dont il ne fait que décerner l'existence. Pour sauver d'autres hommes ou autrement il aurait fallu choisir une tout autre suite générale, car tout est lié dans chaque suite. Et dans cette manière de prendre la chose, qui est la plus digne du plus

sage, dont toutes les actions sont liées le plus qu'il est possible, il n'y aurait qu'un seul décret total, qui est celui de créer un tel monde ; et ce décret total comprend également tous les décrets particuliers, sans qu'il y ait de l'ordre entre eux ; quoique d'ailleurs on puisse dire que chaque acte particulier de volonté antécédente, qui entre dans le résultat total, a son prix et ordre, à mesure du bien auquel cet acte incline. Mais ces actes de volonté antécédente ne sont point appelés des décrets, puisqu'ils ne sont pas encore immanquables, le succès dépendant du résultat total. Et dans cette manière de prendre les choses, toutes les difficultés qu'on peut faire là-dessus reviennent à celles qu'on a déjà faites et levées, quand on a examiné l'origine du mal.

85. Il ne reste qu'une discussion importante, qui a ses difficultés particulières : c'est celle de la dispensation des moyens et des circonstances qui contribuent au salut et à la damnation ; ce qui comprend entre autres la matière des secours de la grâce (*de auxiliis gratiæ*) sur laquelle Rome (depuis la congrégation de *Auxiliis* sous Clément VIII (1), où il fut disputé entre les dominicains et les Jésuites) ne permet pas aisément qu'on publie des livres. Tout le monde doit convenir que Dieu est parfaitement bon et juste, que sa bonté le fait contribuer le moins qu'il est possible à ce qui peut rendre les hommes coupables, et le plus qu'il est possible à ce qui sert à les sauver (possible, dis-je, sauf l'ordre général des choses) ; que sa justice l'empêche de damner des innocents, et de laisser de bonnes actions sans récompense ; et qu'il garde même une juste proportion dans les punitions et dans les récompenses. Cependant cette idée qu'on doit avoir de la bonté et de la justice de Dieu, ne paraît pas assez dans ce que nous connaissons de ses actions par rapport au salut et à la damnation des hommes : et c'est ce qui fait les difficultés qui regardent le péché et ses remèdes.

86. La première difficulté est, comment l'âme a pu être

(1) Clément VIII ou Philippe Aldobrandini, élu pape en 1592, mort en 1605.

infectée du péché originel, qui est la racine des péchés actuels, sans qu'il y ait eu de l'injustice en Dieu à l'y exposer. Cette difficulté a fait naître trois opinions sur l'origine de l'âme même : celle de la préexistence des âmes humaines dans un autre monde, ou dans une autre vie, où elles avaient péché, et avaient été condamnées pour cela à cette prison du corps humain ; opinion des platoniciens qui est attribuée à Origène, et qui trouve encore aujourd'hui des sectateurs. Henri Morus, docteur anglais, a soutenu quelque chose de ce dogme dans un livre exprès. Quelques-uns de ceux qui soutiennent cette préexistence, sont allés jusqu'à la métempsyrose. M. van Helmont, le fils, était de ce sentiment, et l'auteur ingénieux de quelques méditations métaphysiques publiées en 1678 sous le nom de Guillaume Wander(1), y paraît avoir du penchant. La seconde opinion est celle de la traduction, comme si l'âme des enfants était engendrée (*per traducem*) de l'âme ou des âmes de ceux dont le corps est engendré. Saint Augustin y était porté pour mieux sauver le péché originel. Cette doctrine est enseignée aussi par la plus grande partie des théologiens de la confession d'Ausbourg. Cependant elle n'est pas établie entièrement parmi eux, puisque les universités de Iéna, de Helstadt, et autres y ont été contraires depuis longtemps. La troisième opinion et la plus reçue aujourd'hui est celle de la création : elle est enseignée dans la plus grande partie des écoles chrétiennes, mais elle reçoit le plus de difficulté par rapport au péché originel.

87. Dans cette controverse des théologiens sur l'origine de l'âme humaine, est entrée la dispute philosophique de l'origine des formes. Aristote et l'école après lui ont appelé forme, ce qui est un principe de l'action, et se trouve dans celui qui agit. Ce principe interne est, ou substantiel, qui est appelé âme, quand il est dans un corps organique ; ou acci-

(1) *Guillaume Wander*. Nous n'avons pas pu retrouver le nom véritable de cet auteur. Barbier (*Dict. des Anonymes et des Pseudonymes*) n'en parle pas. Jocher le mentionne sous son nom supposé et ne nous en apprend rien.

dentel, qu'on a coutume d'appeler qualité. Le même philosophe a donné à l'âme le nom générique d'entéléchie ou d'acte. Ce mot, entéléchie, tire apparemment son origine du mot grec qui signifie parfait, et c'est pour cela que le célèbre Hermolaus Barbarus (1) l'exprima en latin mot à mot par *perfectihabia*, car l'acte est un accomplissement de la puissance : et il n'avait point besoin de consulter le diable, comme il a fait, à ce qu'on dit, pour n'apprendre que cela. Or le philosophe Stagirite conçoit qu'il y a deux espèces d'actes, l'acte permanent et l'acte successif. L'acte permanent ou durable n'est autre chose que la forme, substantielle ou accidentelle : la forme substantielle (comme l'âme par exemple) est permanente tout à fait, au moins selon moi, et l'accidentelle ne l'est que pour un temps. Mais l'acte entièrement passager dont la nature est transitoire, consiste dans l'action même. J'ai montré ailleurs que la notion de l'entéléchie n'est pas entièrement à mépriser, et qu'étant permanente, elle porte avec elle non-seulement une simple faculté active, mais aussi ce qu'on peut appeler force, effort, *conatus*, dont l'action même doit suivre, si rien ne l'empêche. La faculté n'est qu'un attribut, ou bien un mode quelquefois ; mais la force, quand elle n'est pas un ingrédient de la substance même (c'est-à-dire la force qui n'est point primitive, mais dérivative), est une qualité, qui est distincte et séparable de la substance. J'ai montré aussi comment on peut concevoir que l'âme est une force primitive, qui est modifiée et variée par les forces dérivatives ou qualités, et exercée dans les actions.

88. Or les philosophes se sont fort tourmentés au sujet de l'origine des formes substantielles. Car de dire que le composé de forme et de matière est produit, et que la forme n'est que comproduite, ce n'était rien dire. L'opinion commune a

(1) *Hermolaus Barbarus* ou *Ermolao Barbaro*, savant illustre du xvi^e siècle, né à Venise en 1454, mort à Rome en 1493. On a de lui les livres suivants : *Compendium Ethicorum librorum* (in-8°, Venise, 1544) ; — *Compendium scientiæ naturalis in Aristotele* (in-8°, Venise, 1545) ; — *Themistii paraphrasis in Aristotelis posteriora analytica latinè versa* (Paris, 1511).

été, que les formes étaient tirées de la puissance de la matière, ce qu'on appelle éducation : ce n'était encore rien dire en effet, mais on l'éclaircissait en quelque façon par la comparaison des figures ; car celle d'une statue n'est produite qu'en ôtant le marbre superflua. Cette comparaison pourrait avoir lieu, si la forme consistait dans une simple limitation comme la figure. Quelques-uns ont cru que les formes étaient envoyées du ciel, et même créées après, lorsque les corps sont produits. Jules Scaliger a insinué qu'il se pouvait que les formes fussent plutôt tirées de la puissance active de la cause efficiente (c'est-à-dire, ou de celle de Dieu en cas de création, ou de celle des autres formes en cas de génération), que de la puissance passive de la matière ; et c'était revenir à la traduction, lorsqu'une génération se fait. Daniel Sennert, médecin et physicien à Wittemberg, a cultivé ce sentiment, surtout par rapport aux corps animés, qui sont multipliés par les semences. Un certain Jules César della Galla, Italien, demeurant aux Pays-Bas, et un médecin de Groningue nommé Jean Freitag (1), ont écrit contre lui d'une manière fort violente ; et Jean Sperling (2), professeur à Wittemberg, a fait l'apologie de son maître, et a été enfin aux prises avec Jean Zeisold (3), professeur à Iéna, qui défendait la création de l'âme humaine.

89. Mais la traduction et l'éducation sont également inexplicables, lorsqu'il s'agit de trouver l'origine de l'âme. Il n'en est pas de même des formes accidentelles, puisque ce ne sont

(1) *Freitag* (Jean), médecin, né à Niederwesel, dans le grand-duché de Clèves en 1581, mort en 1641, a écrit un traité *De Formarum origine*.

P. J.

(2) *Sperling* (Jean), né à Leuchfeld en Thuringe, en 1603, mort en 1658, recteur de l'Université de Wurtemberg, a écrit *De Origine formarum* ; — *De Morbis totius substantiæ pro D. Sennerto contra Joan. Freitagium* ; — *Defensionem tr. De Origine formarum pro D. Sennerto contra J. Freitagium* ; — *De Calido innato pro D. Sennerto contra J. Freitagium*. P. J.

(3) *Zeisold*, né près d'Altenbourg en 1599, fut professeur de physique à Iéna, mourut en 1667, a écrit : *Dissert. de animæ humanæ propagatione* ; — *Anthropologiam physicam* ; — *Responsionem ad Zo. Sperlingii programma 1650 aditum* ; — *De Creatione animæ rationalis*, etc. P. J.

que des modifications de la substance, et leur origine se peut expliquer par l'éduction, c'est-à-dire par la variation des limitations, tout comme l'origine des figures. Mais c'est tout autre chose, quand il s'agit de l'origine d'une substance, dont le commencement et la destruction sont également difficiles à expliquer. Sennert et Sperling n'ont point osé admettre la substance et l'indestructibilité des âmes des bêtes ou d'autres formes primitives; quoiqu'ils les reconnussent pour indivisibles et immatérielles. Mais c'est qu'ils confondaient l'indestructibilité avec l'immortalité, par laquelle on entend dans l'homme, non-seulement que l'âme, mais encore la personnalité subsiste : c'est-à-dire, en disant que l'âme de l'homme est immortelle, on fait subsister ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la conscience ou le sentiment réflexif interne de ce qu'elle est : ce qui la rend capable de châtement et de récompense. Mais cette conservation de la personnalité n'a point lieu dans l'âme des bêtes : c'est pourquoi j'aime mieux dire qu'elles sont impérissables, que de les appeler immortelles. Cependant ce malentendu paraît avoir été cause d'une grande inconséquence dans la doctrine des thomistes, et d'autres bons philosophes, qui ont reconnu l'immatérialité ou l'indivisibilité de toutes les âmes, sans en vouloir avouer l'indestructibilité, au grand préjudice de l'immortalité de l'âme humaine. Jean Scot (1), c'est-à-dire l'Écossais (ce qui signifiait autrefois l'Hibernais ou l'Érigène), auteur célèbre du temps de Louis le Débonnaire et de ses fils, était pour la conservation de toutes les âmes ; et je ne vois point pourquoi il y aurait moins d'inconvénient à faire durer les atomes d'Épicure (2) ou de Gas-

(1) Scot (Jean), appelé aussi *Scot Erigène*, philosophe illustre du ix^e siècle, tout imprégné des idées alexandrines, vécut en France sous Charles le Chauve. Son principal ouvrage est le *Περὶ φύσεως μορίσμων* (*De Divisione naturæ*), publié à Oxford en 1681 par Th. Gale, in-fol. — M. Schister en a donné en Allemagne une nouvelle édition. P. J.

(2) *Épicure*, philosophe illustre de l'antiquité, né à Athènes en 341, mort en 270. — La plupart de ses ouvrages sont perdus; on en a retrouvé quelques fragments dans les fouilles d'Herculanum (*Herculaniensium volumi-*

sendi, que de faire subsister toutes les substances véritablement simples et indivisibles, qui sont les seuls et vrais atomes de la nature. Et Pythagore avait raison de dire en général chez Ovide :

Morte carent animæ.

90. Or, comme j'aime des maximes qui se soutiennent et où il y a le moins d'exceptions qu'il est possible, voici ce qui m'a paru le plus raisonnable en tout sens sur cette importante question. Je tiens que les âmes, et généralement les substances simples, ne sauraient commencer que par la création, ni finir que par l'annihilation : et comme la formation des corps organiques animés ne paraît explicable dans l'ordre de la nature que lorsqu'on suppose une préformation déjà organique, j'en ai inféré que ce que nous appelons génération d'un animal, n'est qu'une transformation et augmentation : ainsi, puisque le même corps était déjà animé, et qu'il avait la même âme, de même je juge *vice versa* de la conservation de l'âme, lorsqu'elle est créée une fois, l'animal est conservé aussi, et que la mort apparente n'est qu'un enveloppement ; n'y ayant point d'apparence que dans l'ordre de la nature il y ait des âmes entièrement séparées de tout corps, ni que ce qui ne commence point naturellement, puisse cesser par les forces de la nature.

91. Après avoir établi un si bel ordre, et des règles si générales à l'égard des animaux, il ne paraît pas raisonnable que l'homme en soit exclu entièrement, et que tout se fasse en lui par miracle par rapport à son âme. Aussi ai-je fait remarquer plus d'une fois, qu'il est de la sagesse de Dieu que tout soit harmonique dans ses ouvrages, et que la nature soit parallèle à la grâce. Ainsi, je croirais que les âmes qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres

num quæ supersunt, t. II, Nap. 1809; t. X, Nap. 1850). — On consultera surtout, sur Épicure : Gassendi, *De Vita, moribus et doctrinâ Epicuri* (in-4°, Lyon 1667), et *Syntagma philosophiæ Epicuri* (in-4°, La Haye, 1655).

P. J.

espèces, ont été dans les semences, et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé : en quoi il semble que M. Swammerdam, le R. P. Malebranche (1), M. Bayle, M. Pitcarne (2), M. Hartsoeker (3), et quantité d'autres personnes très-habiles, soient de mon sentiment. Et cette doctrine est assez confirmée par les observations microscopiques de M. Leeuwenhoek, et d'autres bons observateurs. Mais il me paraît encore convenable pour plusieurs raisons, qu'elles n'existaient alors qu'en âmes sensibles ou animales, douées de perception et de sentiment, et destituées de raison ; et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devaient appartenir, mais qu'alors elles ont reçu la raison ; soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensitive au degré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu ait donné la raison à cette âme par une opération particulière, ou (si vous voulez) par une espèce de transcréation. Ce qui est d'autant plus aisé à admettre, que la révélation enseigne beaucoup d'autres opérations immédiates de Dieu sur nos âmes. Cette explication paraît lever les embarras qui se présentent ici en philosophie ou en théolo-

(1) *Malebranche* (Nicolas), philosophe illustre du XVII^e siècle, né à Paris en 1638, mort en 1715. Il était oratorien, s'attacha à la philosophie de Descartes, mais fut lui-même l'auteur d'une philosophie originale. Ses ouvrages sont : *La Recherche de la vérité* (in-12, Paris, 1674) ; — *Conversations métaphysiques et chrétiennes* (in-12, Paris, 1677) ; — *Traité de la nature et de la grâce* (Amst., in-12, 1683) ; — *Méditations métaphysiques et chrétiennes* (in-12, Col. 1683) ; — *Traité de morale* (in-12, 1684) ; — *Entretiens sur la métaphysique* (in-12, 1688).

P. J.

(2) *Pitcarne* (Archibald), médecin écossais, professeur à Leyde en 1692, a écrit des *Opuscula medica*.

P. J.

(3) *Hartsoeker*, mathématicien hollandais, né en Hollande en 1656, fut nommé membre de l'Académie des sciences en 1699, mort en 1725. Ses nombreux ouvrages sont consacrés à des questions de mathématique et de physique, et nous ne savons dans lequel il aurait pu traiter la question dont parle ici Leibniz, à moins que ce ne soit dans sa *Lettre sur les serres, qui croissent aux écrevisses quand on les a rompues* (Biblioth. ancienne et moderne).

P. J.

gie ; puisque la difficulté de l'origine des formes cesse entièrement ; et puisqu'il est bien plus convenable à la justice divine de donner à l'âme, déjà corrompue physiquement ou animalement par le péché d'Adam, une nouvelle perfection qui est la raison, que de mettre une âme raisonnable par création ou autrement, dans un corps où elle doit être corrompue moralement.

92. Or l'âme étant une fois sous la domination du péché, et prête à en commettre actuellement, aussitôt que l'homme sera en état d'exercer la raison ; c'est une nouvelle question, si cette disposition d'un homme qui n'a pas été régénéré par le baptême, suffit pour le damner, quand même il ne viendrait jamais au péché actuel, comme il peut arriver, et arrive souvent, soit qu'il meure avant l'âge de raison, soit qu'il devienne hébété avant que d'en faire usage. On soutient que saint Grégoire de Naziance(1) le nie (Orat. de Baptismo) : mais saint Augustin est pour l'affirmative, et prétend que le seul péché originel suffit pour faire mériter les flammes de l'enfer ; quoique ce sentiment soit bien dur, pour ne rien dire de plus. Quand je parle ici de la damnation et de l'enfer, j'entends des douleurs, et non pas une simple privation de la félicité suprême ; j'entends *pœnam sensus, non damni*. Grégoire de Rimini, général des Augustins, avec peu d'autres, a suivi saint Augustin contre l'opinion reçue des écoles de son temps, et pour cela il était appelé le bourreau des enfants, *tortor infantum*. Les scolastiques, au lieu de les envoyer dans les flammes de l'enfer, leur ont assigné un limbe exprès, où ils ne souffrent point, et ne sont punis que par la privation de la vision béatifique. Les révélations de sainte Bri-

(1) *Saint Grégoire* (de Naziance), l'un des plus illustres pères de l'Église grecque, né à Aziance, près de Naziance en Cappadoce en 328, fut évêque de Constantinople, et mourut vers 389. — On a de lui un grand nombre de Sermons, de Lettres et de Poésies, et des Discours contre l'empereur Julien. — Ses œuvres complètes ont été publiées à Bâle en 1550. Les Bénédictins de Saint-Maur en ont commencé une édition grecque-latine dont le premier volume seulement a paru.

gitte (1) (comme on les appelle), fort estimées à Rome, sont aussi pour ce dogme. Salmeron (2) et Molina, après Ambroise Catharin (3) et autres, leur accordent une certaine béatitude naturelle; et le cardinal Sfondrate, homme de savoir et de piété, qui l'approuve, est allé dernièrement jusqu'à préférer en quelque façon leur état, qui est l'état d'une heureuse innocence, à celui d'un pécheur sauvé; comme l'on voit dans son *Nodus prædestinationis solutus*: mais il paraît que c'est un peu trop. Il est vrai qu'une âme éclairée comme il faut ne voudrait point pécher, quand elle pourrait obtenir par ce moyen tous les plaisirs imaginables: mais le cas de choisir entre le péché et la véritable béatitude, est un cas chimérique, et il vaut mieux obtenir la béatitude (quoiqu'après la pénitence) que d'en être privé pour toujours.

93. Beaucoup de prélats et de théologiens de France qui sont bien aises de s'éloigner de Molina, et de s'attacher à saint Augustin, semblent pencher vers l'opinion de ce grand docteur, qui condamne aux flammes éternelles les enfants morts dans l'âge d'innocence avant que d'avoir reçu le baptême. C'est ce qui paraît par la lettre citée ci-dessus, que cinq insignes prélats de France écrivirent au pape Innocent XII, contre ce livre posthume du cardinal Sfondrat; mais dans laquelle ils n'osèrent condamner la doctrine de la peine purement privative des enfants morts sans baptême, la voyant approuvée par le vénérable Thomas d'Aquin, et par

(1) *Sainte Brigille*, née en Suède, de famille royale, en 1302, morte à Rome au retour d'un pèlerinage en terre sainte en 1373. — Ses *Révélations*, par le moine Pierre, prieur d'Alvactre, et par Mathias, chanoine de Linkoping, ont été vivement attaquées par Gerson. — Le cardinal Turre-Cremata les fit approuver par le concile de Bâle. Elles furent imprimées à Rome en 1477 et 1488 et traduites en français en 1536. P. J.

(2) *Salmeron*, né en 1516, jésuite de Tolède, l'un des premiers compagnons d'Ignace de Loyola, assista au concile de Trente, et mourut en 1585. Ses écrits ont été publiés en seize volumes. P. J.

(3) *Catharin*, d'abord jurisconsulte sous le nom de *Lancelot Politus*, puis théologien, est né à Sienne en 1487, mort à Rome en 1553. Il passe pour un théologien indépendant et assez hardi dans ses opinions. Son *Traité de la grâce* avoisine le luthéranisme. P. J.

d'autres grands hommes. Je ne parle point de ceux qu'on appelle d'un côté jansénistes, et de l'autre côté disciples de saint Augustin, car ils se déclarent entièrement et fortement pour le sentiment de ce Père. Mais il faut avouer que ce sentiment n'a point de fondement suffisant ni dans la raison, ni dans l'Écriture, et qu'il est d'une dureté des plus choquantes. M. Nicole l'excuse assez mal dans son livre de *l'Unité de l'Église* opposé à M. Jurieu, quoique M. Bayle prenne son parti, chap. CLXXVIII de la *Réponse aux questions du Provincial*, tom. III. M. Nicole se sert de ce prétexte, qu'il y a encore d'autres dogmes dans la religion chrétienne qui paraissent durs. Mais outre que ce n'est pas une conséquence qu'il doit être permis de multiplier ces duretés sans preuve, il faut considérer que les autres dogmes que M. Nicole allègue, qui sont le péché originel et l'éternité des peines, ne sont durs et injustes qu'en apparence ; au lieu que la damnation des enfants morts sans péché actuel et sans régénération le serait véritablement, et que ce serait damner en effet des innocents. Et cela me fait croire que le parti qui soutient cette opinion, n'aura jamais entièrement le dessus dans l'Église romaine même. Les théologiens évangéliques ont coutume de parler avec assez de modération sur ce sujet, et d'abandonner ces âmes au jugement et à la clémence de leur créateur. Et nous ne savons pas toutes les voies extraordinaires, dont Dieu se peut servir pour éclairer les âmes.

94. L'on peut dire que ceux qui damnent pour le seul péché originel, et qui damnent par conséquent les enfants morts sans baptême, ou hors de l'alliance, tombent sans y penser dans un certain usage de la disposition de l'homme et de la prescience de Dieu, qu'ils désapprouvent en d'autres : ils ne veulent pas que Dieu refuse ses grâces à ceux qu'il prévoit y devoir résister, ni que cette prévision et cette disposition soit cause de la damnation de ces personnes ; et cependant ils prétendent que la disposition qui fait le péché originel, et dans laquelle Dieu prévoit que l'enfant péchera aussitôt qu'il sera en âge de raison, suffise pour damner cet enfant par avance. Ceux qui soutiennent l'un et rejettent

l'autre, ne gardent pas assez d'uniformité et de liaison dans leurs dogmes.

95. Il n'y a guère moins de difficulté sur ceux qui parviennent à l'âge de discrétion, et se plongent dans le péché, en suivant l'inclination de la nature corrompue, s'ils ne reçoivent point le secours de la grâce nécessaire pour s'arrêter sur le penchant du précipice, ou pour se tirer de l'abîme où ils sont tombés. Car il paraît dur de les damner éternellement, pour avoir fait ce qu'ils n'avaient point le pouvoir de s'empêcher de faire. Ceux qui damnent jusqu'aux enfants incapables de discrétion, se soucient encore moins des adultes, et l'on dirait qu'ils se sont endurcis à force de penser voir souffrir les gens. Mais il n'en est pas de même des autres, et je serais assez pour ceux qui accordent à tous les hommes une grâce suffisante à les tirer du mal, pourvu qu'ils aient assez de disposition pour profiter de ce secours, et pour ne le point rejeter volontairement. L'on objecte qu'il y a eu, et qu'il y a encore une infinité d'hommes parmi les peuples civilisés et parmi les barbares, qui n'ont jamais eu cette connaissance de Dieu et de Jésus-Christ, dont on a besoin pour être sauvé par les voies ordinaires. Mais sans les excuser par la prétention d'un péché purement philosophique, et sans s'arrêter à une simple peine de privation, choses qu'il n'y a pas lieu de discuter ici ; on peut douter du fait : car que savons-nous, s'ils ne reçoivent point de secours ordinaires ou extraordinaires qui nous sont inconnus ? Cette maxime, *Quod facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria*, me paraît d'une vérité éternelle. Thomas d'Aquin, l'archevêque Bradwardin et d'autres, ont insinué qu'il se passait là dedans quelque chose que nous ne savons pas (Thom. quæst. 14, *De Veritate*, art. 11 *ad 1 et alibi*. Bradwardin, *De causa Dei, non procul ab initio*). Et plusieurs théologiens fort autorisés dans l'Église romaine même, ont enseigné qu'un acte sincère de l'amour de Dieu sur toutes choses suffit pour le salut, lorsque la grâce de Jésus-Christ le fait exciter. Le Père François-Xavier (1) ré-

(1) Xavier (saint François), célèbre missionnaire, l'un des premiers dis-

pondit aux Japonais, que si leurs ancêtres avaient bien usé de leurs lumières naturelles, Dieu leur aurait donné les grâces nécessaires pour être sauvés; et l'évêque de Genève, François de Sales (1), approuve fort cette réponse. (Liv. IV, *De l'Amour de Dieu*, chap. v.)

96. C'est ce que j'ai remontré autrefois à l'excellent M. Péliçon, pour lui faire voir que l'Église romaine allant plus loin que les protestants, ne damne point absolument ceux qui sont hors de sa communion, et même hors du christianisme, en ne les mesurant que par la foi explicite: et il ne l'a point réfuté à proprement parler dans la réponse très-obligeante qu'il m'a faite, et qu'il a mise dans la quatrième partie de ses *Réflexions*, à laquelle il m'a fait l'honneur de joindre mon écrit. Je lui donnai alors à considérer ce qu'un célèbre théologien portugais, nommé Jacques Payva Andradius, envoyé au concile de Trente, en a écrit contre Chemnice pendant ce même concile. Et maintenant, sans alléguer beaucoup d'autres auteurs, je me contenterai de nommer le Père Frédéric Spee, jésuite, un des plus excellents hommes de sa société, qui a aussi été de ce sentiment commun de l'efficace de l'amour de Dieu, comme il paraît par la préface du beau livre qu'il a fait en allemand sur les vertus chrétiennes. Il parle de cette observation comme d'un secret de piété fort important, et s'étend fort distinctement sur la force de l'amour divin d'effacer le péché sans même l'intervention des sacrements de l'Église catholique, pourvu qu'on ne les méprise pas, ce qui ne serait point compatible avec cet amour. Et un très-grand personnage, dont le caractère était un des plus relevés qu'on puisse avoir dans l'Église romaine, m'en donna la première connaissance. Le Père Spee

ciples d'Ignace de Loyola, né en Navarre en 1500, fut surnommé l'Apôtre des Indes, mourut en 1552. On a de lui : *Cinq livres d'Épîtres* (Paris, 1631, in-8°); — *Un Catéchisme*; — *Des Opuscules*. P. J.

(1) *De Sales* (saint François), évêque de Genève, né au château de Sales en Savoie en 1567, mort à Lyon en 1622. — On a de lui : *Introduction à la vie dévote* (1608, in-8°). — *Traité de l'amour de Dieu* (Lyon, 1616, in-8°); — *Entretiens spirituels*, etc. (1629, in-8°). P. J.

était d'une famille noble de Westphalie (pour le dire en passant), et il est mort en odeur de sainteté, suivant le témoignage de celui qui a publié ce livre à Cologne avec l'approbation des supérieurs.

97. La mémoire de cet excellent homme doit encore être précieuse aux personnes de savoir et de bon sens, parce qu'il est l'auteur du livre intitulé : *Cautio criminalis circa processus contra sagas*, qui a fait beaucoup de bruit, et qui a été traduit en plusieurs langues. J'ai appris du grand électeur de Mayence, Jean-Philippe de Schonborn, oncle de S. A. E. d'à présent, laquelle marche glorieusement sur les traces de ce digne prédécesseur, que ce Père s'étant trouvé en Franconie, lorsqu'on y faisait rage pour brûler des sorciers prétendus, et en ayant accompagné plusieurs jusqu'au bûcher, qu'il avait reconnus tous innocents par les confessions et par les recherches qu'il en avait faites, en fut si touché, que malgré le danger qu'il y avait alors de dire la vérité, il se résolut à composer cet ouvrage (sans s'y nommer pourtant) qui a fait un grand fruit, et qui a converti sur ce chapitre cet électeur, encore simple chanoine alors, et depuis évêque de Wurzburg, et enfin aussi archevêque de Mayence; lequel fit cesser ces brûleries aussitôt qu'il parvint à la régence. En quoi il a été suivi par les ducs de Brunswick, et enfin par la plupart des autres princes et États d'Allemagne.

98. Cette digression m'a paru de saison, parce que cet auteur mérite d'être plus connu, et je reviens au sujet, où j'ajouterai qu'en supposant qu'aujourd'hui une connaissance de Jésus-Christ selon la chair est nécessaire au salut, comme en effet c'est le plus sûr de l'enseigner, l'on pourra dire que Dieu la donnera à tous ceux qui font ce qui dépend humainement d'eux, quand même il faudrait le faire par miracle. Aussi ne pouvons-nous savoir ce qui se passe dans les âmes à l'article de la mort : et si plusieurs théologiens savants et graves soutiennent que les enfants reçoivent une espèce de foi dans le baptême, quoiqu'ils ne s'en souviennent point depuis, quand on les interroge là-dessus; pour-

quoi prétendrait-on que rien de semblable, ou même de plus exprès, ne se pût faire dans les mourants, que nous ne pouvons pas interroger après leur mort? De sorte qu'il y a une infinité de chemins ouverts à Dieu, qui lui donnent moyen de satisfaire à sa bonté : et tout ce qu'on peut objecter, c'est que nous ne savons pas de quelle voie il se sert; ce qui n'est rien moins qu'une objection valable.

99. Venons à ceux qui ne manquent pas du pouvoir de se corriger, mais de bonne intention : ils sont inexcusables sans doute; mais il y reste toujours une grande difficulté par rapport à Dieu, puisqu'il dépendait de lui de leur donner cette bonne volonté même. Il est le maître des volontés, les cœurs des rois et ceux des autres hommes sont dans sa main. La sainte Écriture va jusqu'à dire qu'il enduret quelquefois les méchants, pour montrer sa puissance en les punissant. Cet endurcissement ne doit pas être entendu, comme si Dieu y imprimait extraordinairement une espèce d'anti-grâce, c'est-à-dire une répugnance au bien, ou même une inclination au mal, comme la grâce qu'il donne est une inclination au bien : mais c'est que Dieu ayant considéré la suite des choses qu'il a établies, a trouvé à propos pour des raisons supérieures, de permettre que Pharaon, par exemple, fût dans des circonstances qui augmentassent sa méchanceté; et que la divine Sagesse a voulu tirer un bien de ce mal.

100. Ainsi le tout revient souvent aux circonstances, qui font une partie de l'enchaînement des choses. Il y a une infinité d'exemples des petites circonstances qui servent à convertir ou à pervertir. Rien n'est plus connu que le *tolle, lege* (prends et lis) que saint Augustin entendit crier dans une maison voisine, lorsqu'il délibérait sur le parti qu'il devait prendre parmi les chrétiens divisés en sectes, et se disant :

Quod vitæ sectabor iter!

ce qui le porta à ouvrir au hasard les livres des divines Écritures qu'il avait devant lui, et d'y lire ce qui tomba sous

ses yeux ; et ce furent des paroles qui achevèrent de le déterminer à quitter le manichéisme. Le bon M. Stenonis Danois, évêque titulaire de Titianopolis, et vicaire apostolique (comme on parle) à Hanover, et aux environs, lorsqu'il y avait un duc régent de sa religion, nous disait qu'il lui était arrivé quelque chose de semblable. Il était grand anatomiste, et fort versé dans la connaissance de la nature ; mais il en abandonna malheureusement la recherche, et d'un grand physicien il devint un théologien médiocre. Il ne voulait presque plus entendre parler des merveilles de la nature, et il aurait fallu un commandement exprès du pape *In virtute sanctæ obedientiæ*, pour tirer de lui les observations que M. Thévenot lui demandait. Il nous racontait donc que ce qui avait contribué beaucoup à le déterminer à se mettre dans le parti de l'Église romaine, avait été la voix d'une dame à Florence, qui lui avait crié d'une fenêtre : N'allez pas du côté où vous voulez aller, Monsieur, allez de l'autre côté. Cette voix me frappa, nous dit-il, parce que j'étais en méditation alors sur la religion. Cette dame savait qu'il cherchait un homme dans la maison où elle était, et le voyant prendre un chemin pour l'autre, lui voulait enseigner la chambre de son ami.

101. Le Père Jean Davidius (1), jésuite, a fait un livre intitulé : *Veridicus Christianus*, qui est comme une espèce de bibliomance, où l'on prend les passages à l'aventure, à l'exemple du *Tolle, lege*, de saint Augustin, et c'est comme un jeu de dévotion. Mais les hasards où nous nous trouvons malgré nous, ne contribuent que trop à ce qui donne ou ôte le salut aux hommes. Figurons-nous deux enfants jumeaux polonais, l'un pris par les Tartares, vendu aux Turcs, porté à l'apostasie, plongé dans l'impiété, mourant dans le désespoir ; l'autre sauvé par quelque hasard, tombé depuis

(1) *Davidius* (le P.), jésuite de Courtray, mort à Anvers en 1613. — Autour d'un très-grand nombre d'ouvrages théologiques, de titres mystiques : *Hereticum araneum* ; — *Horologium passionis* ; — *Fuga spirituum* ; — *Alphabetum spirituale* ; — *Viridarium rituum* ; — *Hortulus deliciarum animæ*.
P. J.

en bonnes mains pour être instruit comme il faut, pénétré des plus solides vérités de la religion, exercé dans les vertus qu'elle nous recommande, mourant avec tous les sentiments d'un bon chrétien : on plaindra le malheur du premier, qu'une petite circonstance peut-être a empêché de se sauver aussi bien que son frère ; et l'on s'étonnera que ce petit hasard ait dû décider de son sort par rapport à l'éternité.

102. Quelqu'un dira peut-être, que Dieu a prévu par la science moyenne que le premier aurait aussi été méchant et damné, s'il était demeuré en Pologne. Il y a peut-être des rencontres dans lesquelles quelque chose de tel a lieu. Mais dira-t-on donc que c'est une règle générale, et que pas un de ceux qui ont été damnés parmi les païens n'aurait été sauvé, s'il avait été parmi les chrétiens? Ne serait-ce pas contredire à Notre-Seigneur, qui dit que Tyr et Sidon auraient mieux profité de ses prédications que Capernaüm, s'ils avaient eu le bonheur de les entendre?

103. Mais quand on accorderait même ici cet usage de la science moyenne, contre toutes les apparences ; elle suppose toujours que Dieu considère ce que l'homme ferait en telles ou telles circonstances, où il demeure toujours vrai que Dieu aurait pu le mettre dans d'autres plus salutaires, et lui donner des secours internes ou externes, capables de vaincre le plus grand fonds de malice, qui pourrait se trouver dans une âme. On me dira que Dieu n'y est point obligé, mais cela ne suffit pas ; il faut ajouter que de plus grandes raisons l'empêchent de faire sentir toute sa bonté à tous. Ainsi il faut qu'il y ait du choix, mais je ne pense point qu'on en doive chercher la raison absolument dans le bon ou dans le mauvais naturel des hommes : car si l'on suppose avec quelques-uns, que Dieu choisissant le plan qui produit le plus de bien, mais qui enveloppe le péché et la damnation, a été porté par sa sagesse à choisir les meilleurs naturels pour en faire des objets de sa grâce ; il semble que la grâce de Dieu ne sera point assez gratuite, et que l'homme se distinguera lui-même par une espèce de mérite inné ; ce qui

paraît éloigné des principes de saint Paul, et même de ceux de la souveraine raison.

104. Il est vrai qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et il faut que la considération de l'objet, c'est-à-dire du naturel de l'homme, y entre ; mais il ne paraît point que ce choix puisse être assujetti à une règle que nous soyons capables de concevoir, et qui puisse flatter l'orgueil des hommes. Quelques théologiens célèbres croient que Dieu offre plus de grâces, ou d'une manière plus favorable, à ceux qu'il prévoyoit devoir moins résister, et qu'il abandonne les autres à leur opiniâtreté : il y a lieu de croire qu'il en est souvent ainsi, et cet expédient entre ceux qui font que l'homme se distingue lui-même par ce qu'il y a de favorable dans son naturel, s'éloigne le plus du pélagianisme. Cependant je n'oserais pas non plus en faire une règle universelle. Et afin que nous n'ayons point sujet de nous glorifier, il faut que nous ignorions les raisons du choix de Dieu : aussi sont-elles trop variées pour tomber sous notre connaissance, et il se peut que Dieu montre quelquefois la puissance de sa grâce en surmontant la plus opiniâtre résistance, afin que personne n'ait sujet de se désespérer, comme personne n'en doit avoir de se flatter. Et il semble que saint Paul a eu cette pensée, se proposant à cet égard en exemple : Dieu, dit-il, m'a fait miséricorde, pour donner un grand exemple de patience.

105. Peut-être que dans le fond tous les hommes sont également mauvais, et par conséquent hors d'état de se distinguer eux-mêmes par leurs bonnes ou moins mauvaises qualités naturelles : mais ils ne sont point mauvais d'une manière semblable : car il y a une différence individuelle originaire entre les âmes, comme l'harmonie préétablie le montre. Les uns sont plus ou moins portés vers un tel bien ou vers un tel mal, ou vers leur contraire, le tout selon leurs dispositions naturelles : mais le plan général de l'univers que Dieu a choisi pour des raisons supérieures, faisant que les hommes se trouvent dans de différentes circonstances, ceux qui en rencontrent de plus favorables à leur naturel,

deviendront plus aisément les moins méchants, les plus vertueux, les plus heureux ; mais toujours par l'assistance des impressions de la grâce interne que Dieu y joint. Il arrive même quelquefois encore dans le train de la vie humaine, qu'un naturel plus excellent réussit moins, faute de culture ou d'occasions. On peut dire que les hommes sont choisis et rangés non pas tant suivant leur excellence, que suivant la convenance qu'ils ont avec le plan de Dieu ; comme il se peut qu'on emploie une pierre moins bonne dans un bâtiment ou dans un assortiment, parce qu'il se trouve que c'est celle qui remplit un certain vide.

106. Mais enfin toutes ces tentatives de raisons, où l'on n'a point besoin de se fixer entièrement sur de certaines hypothèses, ne servent qu'à faire concevoir qu'il y a mille moyens de justifier la conduite de Dieu ; et que tous les inconvenients que nous voyons, toutes les difficultés qu'on se peut faire, n'empêchent pas qu'on ne doive croire raisonnablement, quand on ne le saurait pas d'ailleurs démonstrativement, comme nous l'avons déjà montré, et comme il paraîtra davantage dans la suite, qu'il n'y a rien de si élevé que la sagesse de Dieu, rien de si juste que ses jugements, rien de si pur que sa sainteté, et rien de plus immense que sa bonté.

ESSAIS

SUR

LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.

DEUXIÈME PARTIE.

107. Jusqu'ici nous nous sommes attachés à donner une exposition ample et distincte de toute cette matière : et quoique nous n'ayons pas encore parlé des objections de M. Bayle en particulier, nous avons tâché de les prévenir, et de donner les moyens d'y répondre. Mais comme nous nous sommes chargés du soin d'y satisfaire en détail, non-seulement parce qu'il y aura peut-être encore des endroits qui mériteront d'être éclaircis, mais encore parce que ses instances sont ordinairement pleines d'esprit et d'érudition, et servent à donner un plus grand jour à cette controverse; il sera bon d'en rapporter les principales qui se trouvent dispersées dans ses ouvrages, et d'y joindre nos solutions. Nous avons remarqué d'abord « que Dieu concourt au mal » moral, et au mal physique, et à l'un et à l'autre d'une » manière morale et d'une manière physique; et que » l'homme y concourt aussi moralement et physiquement » d'une manière libre et active, qui le rend blâmable et » punissable. » Nous avons montré aussi que chaque point a sa difficulté : mais la plus grande est de soutenir que Dieu concourt moralement au mal moral, c'est-à-dire au péché,

sans être auteur du péché, et même sans en être complice.

108. Il le fait en le permettant justement, et en le dirigeant sagement au bien, comme nous l'avons montré d'une manière qui paraît assez intelligible. Mais comme c'est en cela que M. Bayle se fait fort principalement de battre en ruine ceux qui soutiennent qu'il n'y a rien dans la foi qu'on ne puisse accorder avec la raison, c'est aussi particulièrement ici qu'il faut montrer que nos dogmes sont munis d'un rempart, même de raisons capables de résister au feu de ses plus fortes batteries, pour nous servir de son allégorie. Il les a dressées contre nous dans le chapitre CXLIV de sa *Réponse aux questions d'un Provincial*, tom. III, p. 812, où il renferme la doctrine théologique en sept propositions, et y oppose dix-neuf maximes philosophiques, comme autant de gros canons capables de faire brèche dans notre rempart. Commençons par les propositions théologiques.

109. I. « Dieu, dit-il, l'Être éternel et nécessaire, infiniment bon, saint, sage et puissant, possède de toute éternité une gloire et une béatitude, qui ne peuvent jamais ni croître ni diminuer. » Cette proposition de M. Bayle n'est pas moins philosophique que théologique. De dire que Dieu possède une gloire quand il est seul, c'est ce qui dépend de la signification du terme. L'on peut dire avec quelques-uns, que la gloire est la satisfaction qu'on trouve dans la connaissance de ses propres perfections; et dans ce sens Dieu la possède toujours : mais quand la gloire signifie que les autres en prennent connaissance, l'on peut dire que Dieu ne l'acquiert que quand il se fait connaître à des créatures intelligentes : quoiqu'il soit vrai que Dieu n'obtient pas par là un nouveau bien, et que ce sont plutôt les créatures raisonnables qui s'en trouvent bien, lorsqu'elles envisagent comme il faut la gloire de Dieu.

110. II. « Il se détermina librement à la production des créatures, et il choisit entre une infinité d'êtres possibles, ceux qu'il lui plut, pour leur donner l'existence et composer l'univers, et laissa tous les autres dans le néant. » Cette proposition est aussi très-conforme à cette partie de la

philosophie qui s'appelle la théologie naturelle, tout comme la précédente. Il faut appuyer un peu sur ce qu'on dit ici, qu'il choisit les êtres possibles qu'il lui plut. Car il faut considérer que lorsque je dis, cela me plaît, c'est autant que si je disais, je le trouve bon. Ainsi c'est la bonté idéale de l'objet, qui plaît, et qui le fait choisir parmi beaucoup d'autres qui ne plaisent pas, ou qui plaisent moins, c'est-à-dire qui renferment moins de cette bonté qui me touche. Or il n'y a que les vrais biens, qui soient capables de plaire à Dieu : et par conséquent ce qui plaît le plus à Dieu, et qui se fait choisir, est le meilleur.

111. III. « La nature humaine ayant été du nombre des » êtres qu'il voulut produire, il créa un homme et une » femme, et leur accorda entre autres faveurs le franc-ar- » bitre; de sorte qu'ils eurent le pouvoir de lui obéir; mais » il les menaça de la mort, s'ils désobéissaient à l'ordre qu'il » leur donna de s'abstenir d'un certain fruit. » Cette proposition est révélée en partie, et doit être admise sans difficulté, pourvu que le franc-arbitre soit entendu comme il faut, suivant l'explication que nous en avons donnée.

112. IV. « Ils en mangèrent pourtant, et dès lors ils furent » condamnés eux et toute leur postérité aux misères de cette » vie, à la mort temporelle et à la damnation éternelle, et » assujettis à une telle inclination au péché, qu'ils s'y aban- » donnent presque sans fin et sans cesse. » Il y a sujet de juger que l'action défendue entraîna par elle-même ces mauvaises suites en vertu d'une conséquence naturelle, et que ce fut pour cela même, et non pas par un décret purement arbitraire, que Dieu l'avait défendue : c'était à peu près comme on défend les couteaux aux enfants. Le célèbre Fludd ou de Fluctibus, anglais, fit autrefois un livre *de Vita, Morte et Resurrectione*, sous le nom de R. Otreb, où il soutint que le fruit de l'arbre défendu était un poison : mais nous ne pouvons pas entrer dans ce détail. Il suffit que Dieu a défendu une chose nuisible ; il ne faut donc point s'imaginer que Dieu y ait fait simplement le personnage de législateur, qui donne une loi purement positive, ou d'un juge qui impose et inflige

une peine par un ordre de sa volonté, sans qu'il y ait de la connexion entre le mal de coulpe et le mal de peine. Et il n'est point nécessaire de se figurer que Dieu justement irrité a mis une corruption tout exprès dans l'âme et dans le corps de l'homme, par une action extraordinaire pour le punir : à peu près comme les Athéniens donnaient le suc de la ciguë à leurs criminels. M. Bayle le prend ainsi, il parle comme si la corruption originelle avait été mise dans l'âme du premier homme par un ordre et par une opération de Dieu. C'est ce qui lui fait objecter (*Rép. au Provinc.*, ch. CLXXVIII, p. 1218, tom. III), « que la raison n'approuverait point le monarque, » qui pour châtier un rebelle, condamnerait lui et ses descendants à être inclinés à se rebeller. » Mais ce châtiment arrive naturellement aux méchants, sans aucune ordonnance d'un législateur, et ils prennent goût au mal. Si les ivrognes engendraient des enfants inclinés au même vice par une suite naturelle de ce qui se passe dans les corps, ce serait une punition de leurs progéniteurs, mais ce ne serait pas une peine de la loi. Il y a quelque chose d'approchant dans les suites du péché du premier homme. Car la contemplation de la divine Sagesse nous porte à croire que le règne de la nature sert à celui de la grâce ; et que Dieu comme architecte a tout fait comme il convenait à Dieu considéré comme monarque. Nous ne connaissons pas assez ni la nature du fruit défendu, ni celle de l'action, ni ses effets, pour juger du détail de cette affaire : cependant il faut rendre cette justice à Dieu, de croire qu'elle renfermait quelque autre chose que ce que les peintres nous représentent.

113. V. « Il lui a plu par son infinie miséricorde de délivrer un très-petit nombre d'hommes de cette condamnation, » et en les laissant exposés pendant cette vie à la corruption » du péché et à la misère, il leur a donné des assistances qui » les mettent en état d'obtenir la béatitude du paradis qui ne » finira jamais. » Plusieurs anciens ont douté si le nombre des damnés est aussi grand qu'on se l'imagine, comme je l'ai déjà remarqué ci-dessus ; et il paraît qu'ils ont cru qu'il y a quelque milieu entre la damnation éternelle, et la parfaite

béatitude. Mais nous n'avons point besoin de ces opinions, et il suffit de nous tenir aux sentiments reçus dans l'Église : où il est bon de remarquer, que cette proposition de M. Bayle est conçue suivant les principes de la grâce suffisante, donnée à tous les hommes, et qui leur suffit, pourvu qu'ils aient une bonne volonté. Et quoique M. Bayle soit lui-même pour le parti opposé, il a voulu (comme il dit à la marge) éviter les termes qui ne conviendraient pas au système des décrets postérieurs à la prévision des événements contingents.

114. VI. « Il a prévu éternellement tout ce qui arriverait, » il a réglé toutes choses et les a placées chacune en son lieu, » et il les dirige et gouverne continuellement selon son » plaisir ; tellement que rien ne se fait sans sa permission ou » contre sa volonté, et qu'il peut empêcher comme bon lui » semble autant et toutes les fois que bon lui semble, tout ce » qui ne lui plaît pas, le péché par conséquent, qui est la » chose du monde qui l'offense et qu'il déteste le plus ; et pro- » duire dans chaque âme humaine toutes les pensées qu'il » approuve. » Cette thèse est encore purement philosophique, c'est-à-dire connaissable par les lumières de la raison naturelle. Il est à propos aussi, comme on a appuyé dans la thèse 2, sur ce qui plaît, d'appuyer ici sur ce qui semble bon, c'est-à-dire sur ce que Dieu trouve bon de faire. Il peut éviter ou écarter, comme bon lui semble, tout ce qui ne lui plaît pas ; cependant il faut considérer que quelques objets de son éloignement, comme certains maux, et surtout le péché, que sa volonté antécédente repoussait, n'ont pu être rejetés par sa volonté conséquente ou décrétoire, qu'autant que le portait la règle du meilleur, que le plus sage devait choisir, après avoir tout mis en ligne de compte. Lorsqu'on dit que le péché l'offense le plus, et qu'il le déteste le plus, ce sont des manières de parler humaines. Car Dieu, à proprement parler, ne saurait être offensé, c'est-à-dire lésé, incommodé, inquiété, ou mis en colère ; et il ne déteste rien de ce qui existe, supposé que détester quelque chose soit la regarder avec abomination, et d'une manière qui nous cause un dégoût, qui nous fasse beaucoup de peine, qui nous fasse mal au cœur ;

car Dieu ne saurait souffrir ni chagrin, ni douleur, ni incommodité ; il est toujours parfaitement content et à son aise. Cependant ces expressions dans leur vrai sens sont bien fondées. La souveraine bonté de Dieu fait que sa volonté antécédente repousse tout mal, mais le mal moral plus que tout autre : elle ne l'admet aussi que pour des raisons supérieures invincibles, et avec de grands correctifs qui en réparent les mauvais effets avec avantage. Il est vrai aussi que Dieu pourrait produire dans chaque âme humaine toutes les pensées qu'il approuve ; mais ce serait agir par miracle, plus que son plan, le mieux conçu qu'il soit possible, ne le porte.

115. VII. « Il offre des grâces à des gens qu'il sait ne les » devoir pas accepter, et se devoir rendre par ce refus plus » criminels qu'ils ne le seraient s'il ne les leur avait pas » offertes ; il leur déclare qu'il souhaite ardemment qu'ils les » acceptent, et il ne leur donne point les grâces qu'il sait » qu'ils accepteraient. » Il est vrai que ces gens deviennent plus criminels par leur refus, que si l'on ne leur avait rien offert, et que Dieu le sait bien ; mais il vaut mieux permettre leur crime, qu'agir d'une manière qui rendrait Dieu blâmable lui-même, et ferait que les criminels auraient quelque droit de se plaindre, en disant qu'il ne leur était pas possible de mieux faire, quoiqu'ils l'aient ou l'eussent voulu. Dieu veut qu'ils reçoivent ses grâces dont ils sont capables, et qu'ils les acceptent ; et il veut leur donner particulièrement celles qu'il prévoit qu'ils accepteraient ; mais c'est toujours par une volonté antécédente, détachée ou particulière, dont l'exécution ne saurait avoir toujours lieu dans le plan général des choses. Cette thèse est encore du nombre de celles que la philosophie n'établit pas moins que la révélation ; de même que trois autres des sept que nous venons de mettre ici, n'y ayant eu que la troisième, la quatrième et la cinquième qui aient eu besoin de la révélation.

116. Voici maintenant les dix-neuf maximes philosophiques, que M. Bayle oppose aux sept propositions théologiques.

I. « Comme l'Être infiniment parfait trouve en lui-même
 » une gloire et une béatitude qui ne peuvent jamais ni di-
 » minuer, ni croître, sa bonté seule l'a déterminé à créer cet
 » univers; l'ambition d'être loué, aucun motif d'intérêt de
 » conserver ou d'augmenter sa béatitude et sa gloire, n'y ont
 » eu part. »

Cette maxime est très-bonne; les louanges de Dieu ne lui servent de rien, mais elles servent aux hommes qui le louent, et il a voulu leur bien. Cependant quand on dit que la bonté seule a déterminé Dieu à créer cet univers, il est bon d'ajouter que sa bonté l'a porté antécédemment à créer et à produire tout bien possible; mais que sa sagesse en a fait le triage, et a été cause qu'il a choisi le meilleur conséquemment; et enfin que sa puissance lui a donné le moyen d'exécuter actuellement le grand dessein qu'il a formé.

117. II. « La bonté de l'Être infiniment parfait est infinie,
 » et ne serait pas infinie si l'on pouvait concevoir une bonté
 » plus grande que la sienne. Ce caractère d'infinité convient
 » à toutes ses autres perfections, à l'amour de la vertu, à la
 » haine du vice, etc., elles doivent être les plus grandes que
 » l'on puisse concevoir. (Voyez M. Jurieu (1) dans les trois
 » premières sections du *Jugement sur les Méthodes*, où il rai-
 » sonne continuellement sur ce principe, comme sur une
 » première notion. Voyez aussi dans M. Wittichius(2), *de Pro-
 » videntia Dei*, n. 12, ces paroles de saint Augustin, lib. I de
 » *doctrina Christ.*, ch. vii : « Cum cogitatur Deus, ita cogi-
 » tatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius. Et

(1) *Jurieu*, célèbre théologien protestant, né à User près de Blois en 1637, professeur à l'Académie de Sedan, mort à Rotterdam en 1713. On a de lui une *Histoire du Calvinisme* (Rotterdam, 1682, 2 vol. in-4^o); — *Le Tableau du socinianisme* (La Haye, 1691, in-12). — On lui attribue aussi *Les Soupirs de la France esclave* (in-4^o, 1689-1690), célèbre et virulent pamphlet contre Louis XIV.

P. J.

(2) *Wittichius*, théologien réformé, a introduit le cartésianisme dans les écoles. Né à Brieg, mort à Leyde en 1687. — Son principal ouvrage est : *Consensus veritatis revelatæ cum veritate philosophica à Cartesio delecta* (Leyde, in-4^o, 1682). — On a de lui un *Anti-Spinosa* (Amsterdam, 1690, in-4^o).

P. J.

» paulo post : Nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum
 » credat esse, quo melius aliquid est.) »

Cette maxime est parfaitement à mon gré, et j'en tire cette conséquence, que Dieu fait le meilleur qui soit possible ; autrement ce serait borner l'exercice de sa bonté, ce qui serait borner sa bonté elle-même, si elle ne l'y portait pas, s'il manquait de bonne volonté ; ou bien ce serait borner sa sagesse et sa puissance, s'il manquait de la connaissance nécessaire pour discerner le meilleur et pour trouver les moyens de l'obtenir ; ou s'il manquait des forces nécessaires pour employer ces moyens. Cependant il y a de l'ambiguïté à dire que l'amour de la vertu et la haine du vice sont infinies en Dieu ; si cela était vrai absolument et sans restriction, dans l'exercice même, il n'y aurait point de vice dans le monde. Mais quoique chaque perfection de Dieu soit infinie en elle-même, elle n'est exercée qu'à proportion de l'objet, et comme la nature des choses le porte ; ainsi l'amour du meilleur dans le tout l'emporte sur toutes les autres inclinations ou haines particulières ; il est le seul dont l'exercice même soit absolument infini, rien ne pouvant empêcher Dieu de se déclarer pour le meilleur ; et quelque vice se trouvant lié avec le meilleur plan possible, Dieu le permet.

118. III. « Une bonté infinie ayant dirigé le Créateur dans
 » la production du monde, tous les caractères de science,
 » d'habileté, de puissance et de grandeur qui éclatent dans
 » son ouvrage sont destinés au bonheur des créatures intelli-
 » gentes. Il n'a voulu faire connaître ses perfections qu'afin
 » que cette espèce de créatures trouvassent leur félicité dans
 » la connaissance, dans l'admiration et dans l'amour du sou-
 » verain Être. »

Cette maxime ne me paraît pas assez exacte. J'accorde que le bonheur des créatures intelligentes est la principale partie des desseins de Dieu, car elles lui ressemblent le plus : mais je ne vois point cependant comment on puisse prouver que c'est son but unique. Il est vrai que le règne de la nature doit servir au règne de la grâce : mais comme tout est lié dans le grand dessein de Dieu, il faut croire que le règne

de la grâce est aussi en quelque façon accommodé à celui de la nature, de telle sorte que celui-ci garde le plus d'ordre et de beauté, pour rendre le composé de tous les deux le plus parfait qu'il se puisse. Et il n'y a pas lieu de juger que Dieu, pour quelque mal moral de moins, renverserait tout l'ordre de la nature. Chaque perfection ou imperfection dans la créature a son prix, mais il n'y en a point qui ait un prix infini. Ainsi le bien et le mal moral ou physique des créatures raisonnables ne passe point infiniment le bien et le mal qui est métaphysique seulement, c'est-à-dire celui qui consiste dans la perfection des autres créatures : ce qu'il faudrait pourtant dire, si la présente maxime était vraie à la rigueur. Lorsque Dieu rendit raison au prophète Jonas du pardon qu'il avait accordé aux habitants de Ninive, il toucha même l'intérêt des bêtes qui auraient été enveloppées dans le renversement de cette grande ville. Aucune substance n'est absolument méprisable ni précieuse devant Dieu. Et l'abus ou l'extension outrée de la présente maxime paraît être en partie la source des difficultés que M. Bayle propose. Il est sûr que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion ; cependant je ne sais si l'on peut assurer que Dieu préfère un seul homme à toute l'espèce des lions à tous égards : mais quand cela serait, il ne s'ensuivrait point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévaudrait à la considération d'un désordre général répandu dans un nombre infini de créatures. Cette opinion serait un reste de l'ancienne maxime assez décriée, que tout est fait uniquement pour l'homme.

119. IV. « Les bienfaits qu'il communique aux créatures » qui sont capables de félicité, ne tendent qu'à leur bonheur. » Il ne permet donc pas qu'ils servent à les rendre malheureuses ; et si le mauvais usage qu'elles en feraient était capable de les perdre, il leur donnerait des moyens sûrs d'en faire toujours un bon usage : car sans cela ce ne seraient pas de véritables bienfaits, et sa bonté serait plus petite que celle que nous pouvons concevoir dans un autre bienfaiteur. (Je veux dire dans une cause qui joindrait à ses présents l'adresse sûre de s'en bien servir.) »

Voilà déjà l'abus ou le mauvais effet de la maxime précédente. Il n'est pas vrai à la rigueur (quoiqu'il paraisse plausible) que les bienfaits que Dieu communique aux créatures qui sont capables de félicité, ne tendent uniquement qu'à leur bonheur. Tout est lié dans la nature; et si un habile artisan, un ingénieur, un architecte, un politique sage fait souvent servir une même chose à plusieurs fins; s'il fait d'une pierre deux coups, lorsque cela se peut commodément; l'on peut dire que Dieu, dont la sagesse et la puissance sont parfaites, le fait toujours. C'est ménager le terrain, le temps, le lieu, la matière, qui sont pour ainsi dire sa dépense. Ainsi Dieu a plus d'une vue dans ses projets. La félicité de toutes les créatures raisonnables est un des buts où il vise; mais elle n'est pas tout son but, ni même son dernier but. C'est pourquoi le malheur de quelques-unes de ces créatures peut arriver par concomitance, et comme une suite d'autres biens plus grands: c'est ce que j'ai déjà expliqué ci-dessus, et M. Bayle l'a reconnu en quelque sorte. Les biens, en tant que biens, considérés en eux-mêmes, sont l'objet de la volonté antécédente de Dieu. Dieu produira autant de raison et de connaissance dans l'univers, que son plan en peut admettre. L'on peut concevoir un milieu entre une volonté antécédente toute pure et primitive, et entre une volonté conséquente et finale. La volonté antécédente primitive a pour objet chaque bien et chaque mal en soi, détaché de toute combinaison, et tend à avancer le bien et à empêcher le mal: la volonté moyenne va aux combinaisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal; et alors la volonté aura quelque tendance pour cette combinaison, lorsque le bien y surpasse le mal: mais la volonté finale et décisive résulte de la considération de tous les biens et de tous les maux qui entrent dans notre délibération, elle résulte d'une combinaison totale. Ce qui fait voir qu'une volonté moyenne, quoiqu'elle puisse passer pour conséquente en quelque façon par rapport à une volonté antécédente pure et primitive, doit être considérée comme antécédente par rapport à la volonté finale et décrétoire. Dieu

donne la raison au genre humain, il en arrive des malheurs par concomitance. Sa volonté antécédente pure tend à donner la raison, comme un grand bien, et à empêcher les maux dont il s'agit ; mais quand il s'agit des maux qui accompagnent ce présent que Dieu nous a fait de la raison, le composé, fait de la combinaison de la raison et de ces maux, sera l'objet d'une volonté moyenne de Dieu, qui tendra à produire ou empêcher ce composé, selon que le bien ou le mal y prévaut. Mais quand même il se trouverait que la raison ferait plus de mal que de bien aux hommes (ce que je n'accorde pourtant point), auquel cas la volonté moyenne de Dieu la rebutterait avec ces circonstances, il se pourrait pourtant qu'il fût plus convenable à la perfection de l'univers de donner la raison aux hommes, nonobstant toutes les mauvaises suites qu'elle pourrait avoir à leur égard : et par conséquent la volonté finale ou le décret de Dieu, résultant de toutes les considérations qu'il peut avoir, serait de la leur donner. Et bien loin d'en pouvoir être blâmé, il serait blâmable, s'il ne le faisait pas. Ainsi le mal, ou le mélange de biens et de maux où le mal prévaut, n'arrive que par concomitance, parce qu'il est lié avec de plus grands biens qui sont hors de ce mélange. Ce mélange donc, ou ce composé, ne doit pas être considéré comme une grâce, ou comme un présent que Dieu nous fasse ; mais le bien qui s'y trouve mêlé ne laissera pas de l'être. Tel est le présent que Dieu fait de la raison à ceux qui en usent mal. C'est toujours un bien en soi ; mais la combinaison de ce bien avec les maux qui viennent de son abus, n'est pas un bien par rapport à ceux qui en deviennent malheureux : cependant il arrive par concomitance, parce qu'il sert à un plus grand bien par rapport à l'univers ; et c'est sans doute ce qui a porté Dieu à donner la raison à ceux qui en ont fait un instrument de leur malheur : ou, pour parler plus exactement, suivant notre système, Dieu ayant trouvé parmi les êtres possibles quelques créatures raisonnables qui abusent de leur raison, a donné l'existence à celles qui sont comprises dans le meilleur plan possible de l'univers. Ainsi rien ne

nous empêche d'admettre que Dieu fait des biens qui tournent en mal par la faute des hommes, ce qui leur arrive souvent par une juste punition de l'abus qu'ils ont fait de ses grâces. Aloysius Novarinus (1) a fait un livre *De occultis Dei beneficiis*; on en pourrait faire un *De occultis Dei pœnis*; ce mot de Claudien y aurait lieu à l'égard de quelques-uns :

Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant.

Mais de dire que Dieu ne devait point donner un bien dont il sait qu'une mauvaise volonté abusera, lorsque le plan général des choses demande qu'il le donne; ou bien de dire qu'il devait donner des moyens sûrs pour l'empêcher, contraires à ce même ordre général; c'est vouloir (comme j'ai déjà remarqué) que Dieu devienne blâmable lui-même, pour empêcher que l'homme ne le soit. D'objecter, comme l'on fait ici, que la bonté de Dieu serait plus petite que celle d'un autre bienfaiteur qui donnerait un présent plus utile, ce n'est pas considérer que la bonté d'un bienfaiteur ne se mesure pas par un seul bienfait. Il arrive aisément que le présent d'un particulier soit plus grand que celui d'un prince, mais tous les présents de ce particulier seront bien inférieurs à tous les présents du prince. Ainsi l'on ne saurait assez estimer les biens que Dieu fait, que lorsqu'on en considère toute l'étendue en les rapportant à l'univers tout entier. Au reste, on peut dire que les présents qu'on donne en prévoyant qu'ils nuiront, sont les présents d'un ennemi, ἐχθρῶν δῶρα ἄδωρα.

Hostibus eveniant talia dona meis.

Mais cela s'entend quand il y a de la malice ou de la culpé dans celui qui les donne; comme il y en avait dans cet Eutrapelus dont parle Horace, qui faisait du bien aux gens, pour

(1) *Novarinus* (Aloysius), théologien italien, né à Vérone en 1594, mort dans cette ville en 1650. Outre un grand nombre d'ouvrages mystiques de titres plus bizarres qu'attrayants, on cite de lui *Omnium scientiarum anima, seu axiomata physico-theologica*, qui paraît avoir un caractère philosophique.

leur donner le moyen de se perdre : son dessein était mauvais ; mais celui de Dieu ne saurait être meilleur qu'il est : faudra-t-il gâter son système, faudra-t-il qu'il y ait moins de beauté, de perfection et de raison dans l'univers, parce qu'il y a des gens qui abusent de la raison ? Les dictions vulgaires ont lieu ici : *Abusus non tollit usum*. Il y a *scandalum datum*, et *scandalum acceptum*.

120. V. « Un être malfaisant est très-capable de combler » de dons magnifiques ses ennemis, lorsqu'il sait qu'ils en » feront un usage qui les perdra. Il ne peut donc pas conve- » nir à l'être infiniment bon de donner aux créatures un » franc arbitre, dont il saurait très-certainement qu'elles » feraient un usage qui les rendrait malheureuses. Donc s'il » leur donne le franc arbitre, il y joint l'art de s'en servir » toujours à propos, et ne permet point qu'elles négligent la » pratique de cet art en nulle rencontre ; et s'il n'y avait » point de moyen sûr de fixer le bon usage de ce franc- » arbitre, il leur ôterait plutôt cette faculté, que de souffrir » qu'elle fût la cause de leur malheur. Cela est d'autant plus » manifeste, que le franc arbitre est une grâce qu'il leur a » donnée de son propre choix, et sans qu'ils la demandassent ; » de sorte qu'il serait plus responsable du malheur qu'elle » leur apporterait, que s'il ne l'avait accordée qu'à l'importun- » tinité de leurs prières. »

Ce qu'on a dit à la fin de la remarque sur la maxime précédente doit être répété ici, et suffit pour satisfaire à la maxime présente. D'ailleurs on suppose toujours cette fausse maxime qu'on a avancée au troisième nombre, qui porte que le bonheur des créatures raisonnables est le but unique de Dieu. Si cela était, il n'arriverait ni péché, ni malheur, pas même par concomitance ; Dieu aurait choisi une suite de possibles où tous ces maux seraient exclus. Mais Dieu manquerait à ce qui est dû à l'univers, c'est-à-dire à ce qu'il doit à soi-même. S'il n'y avait que des esprits, ils seraient sans la liaison nécessaire, sans l'ordre des temps et des lieux. Cet ordre demande la matière, le mouvement et ses lois ; on les réglant avec les esprits le mieux qu'il est possible,

on reviendra à notre monde. Quand on ne regarde les choses qu'en gros, on conçoit mille choses comme faisables, qui ne sauraient avoir lieu comme il faut. Vouloir que Dieu ne donne point le franc arbitre aux créatures raisonnables, c'est vouloir qu'il n'y ait point de ces créatures : et vouloir que Dieu les empêche d'en abuser, c'est vouloir qu'il n'y ait que ces créatures toutes seules, avec ce qui ne serait fait que pour elles. Si Dieu n'avait que ces créatures en vue, il les empêcherait sans doute de se perdre. L'on peut dire cependant en un sens, que Dieu a donné à ces créatures l'art de se toujours bien servir de leur libre arbitre, car la lumière naturelle de la raison est cet art : il faudrait seulement avoir toujours la volonté de bien faire; mais il manque souvent aux créatures le moyen de se donner la volonté qu'on devrait avoir; et même il leur manque souvent la volonté de se servir des moyens qui donnent indirectement une bonne volonté, dont j'ai déjà parlé plus d'une fois. Il faut avouer ce défaut, et il faut même reconnaître que Dieu en aurait peut-être pu exempter les créatures, puisque rien n'empêche, ce semble, qu'il n'y en ait dont la nature soit d'avoir toujours une bonne volonté. Mais je répons qu'il n'est point nécessaire, et qu'il n'a point été faisable que toutes les créatures raisonnables eussent une si grande perfection, qui les approchât tant de la divinité. Peut-être même que cela ne se peut que par une grâce divine spéciale : mais en ce cas, serait-il à propos que Dieu l'accordât à tous, c'est-à-dire qu'il agit toujours miraculeusement à l'égard de toutes les créatures raisonnables? Rien ne serait moins raisonnable que ces miracles perpétuels. Il y a des degrés dans les créatures, l'ordre général le demande. Et il paraît très-convenable à l'ordre du gouvernement divin, que le grand privilège de l'affermissement dans le bien soit donné plus facilement à ceux qui ont eu une bonne volonté, lorsqu'ils étaient dans un état plus imparfait, dans l'état de combat et de pèlerinage, *in Ecclesia militante, in statu viatorum*. Les bons anges mêmes n'ont pas été créés avec l'impeccabilité. Cependant je n'oserais assurer qu'il n'y ait point de créatures bienheureuses nées, ou qui soient im-

peccables et saintes par leur nature. Il y a peut-être des gens qui donnent ce privilège à la sainte Vierge, puisqu'aussi bien l'Eglise romaine la met aujourd'hui au-dessus des anges. Mais il nous suffit que l'univers est bien grand et bien varié : le vouloir borner, c'est en avoir peu de connaissance. Mais, continue M. Bayle, Dieu a donné le franc arbitre aux créatures capables de pécher, sans qu'elles lui demandassent cette grâce. Et celui qui ferait un tel présent, serait plus responsable du malheur qu'il apporterait à ceux qui s'en serviraient, que s'il ne l'avait accordé qu'à l'importunité de leurs prières. Mais l'importunité des prières ne fait rien auprès de Dieu ; il sait mieux que nous ce qu'il nous faut, et il n'accorde que ce qui convient au tout. Il semble que M. Bayle fasse consister ici le franc arbitre dans sa faculté de pécher ; cependant il reconnaît ailleurs que Dieu et les saints sont libres sans avoir cette faculté. Quoi qu'il en soit, j'ai déjà assez montré que Dieu, faisant ce que sa sagesse et sa bonté jointes ordonnent, n'est point responsable du mal qu'il permet. Les hommes mêmes, quand ils font leur devoir, ne sont point responsables des événements, soit qu'ils les prévoient, ou qu'ils ne les prévoient pas.

121. VI. « C'est un moyen aussi sûr d'ôter la vie à un » homme, de lui donner un cordon de soie dont on sait cer- » tainement qu'il se servira librement pour s'étrangler, que » de le poignarder par quelques tiers. On ne veut pas moins » sa mort quand on se sert de la première manière, que quand » on emploie l'une des deux autres : il semble même qu'on » la veut avec un dessein plus malin, puisqu'on tend à lui » laisser toute la peine et toute la faute de sa perte. »

Ceux qui traitent des devoirs (de *Officiis*) comme Cicéron (1),

(1) *Cicéron* (M. Tullius), illustre écrivain latin, né à Arpinum, 106 ans avant J.-C., mort en 43 avant J.-C., victime de la proscription d'Octave. Il appartenait, en philosophie, à l'école de la nouvelle Académie. — Ses ouvrages philosophiques sont nombreux. Ce sont : les *Academica* ; le *De Natura deorum* ; le *De Finibus bonorum et malorum* ; le *De Officiis* ; les *Tusculanes* ; le *De Legibus*, et le *De Republicâ*. Les *Opera philosophica* de Cicéron ont été publiés à Halle par Rath et Schütz (6 vol. in-8°, 1806-18).

StAmbroise, Grotius, Opalenius(1), Sharrok (2), Rachelius (3), Pufendorf, aussi bien que les casuistes, enseignent qu'il y a des cas où l'on n'est point obligé de rendre le dépôt à qui il appartient ; par exemple, on ne rendra pas un poignard, lorsqu'on sait que celui qui l'a mis en dépôt veut poignarder quelqu'un. Feignons que j'aie entre mes mains le tison fatal, dont la mère de Méléagre se servira pour le faire mourir ; le javelot enchanté, que Céphale emploiera sans le savoir pour tuer sa Procris ; les chevaux de Thésée, qui déchireront Hippolyte son fils. On me redemande ces choses, et j'ai droit de les refuser, sachant l'usage qu'on en fera. Mais que sera-ce si un juge compétent m'en ordonne la restitution, lorsque je ne lui saurais prouver ce que je sais des mauvaises suites qu'elle aura, Apollon m'ayant peut-être donné le don de la prophétie comme à Cassandre, à condition qu'on ne me croira pas ? Je serais donc obligé de faire restitution, ne pouvant m'en défendre sans me perdre : ainsi je ne puis me dispenser de contribuer au mal. Autre comparaison : Jupiter promet à Sémélé, le soleil à Phaéton, Cupidon à Psyché, d'accorder la grâce qu'on demandera. Ils jurent par le Styx.

Di cujus jurare timent et fallere Numen.

On voudrait arrêter, mais trop tard, la demande entendue à demi,

Voluit Deus ora loquentis
Opprimere ; exierat jam vox properata sub auras.

(1) *Opalenius* ou *Opalinski* (Lucas), célèbre Polonais, vivait au commencement du xvii^e siècle. Il écrivit sous le nom de Paul Neoceli trois livres *De Officiis* (Dantzic, 1703). P. J.

(2) *Sharrok* (Robert), né à Buckingham, mort en 1684, a écrit sur des matières diverses de droit naturel, et entre autres : *Hypothesis de officio secundum jus naturæ, contra Hobbesium*. Il s'est occupé aussi de botanique, et a écrit *Propagation and improvement of vegetables*. P. J.

(3) *Rachel* (Samuel), né en 1628 à Lunden, professeur de morale à Helmstadt, de droit naturel à Kiel, mort à Hambourg en 1691. Il a écrit un grand nombre d'ouvrages sur le droit naturel et la morale, entre autres un *Commentarius in tres libros De Officiis Ciceronis* ; — *Examen probabilitatis jesuiticæ* ; — *Introductio ad philosophiam moralem*. P. J.

L'on voudrait reculer après la demande faite, en faisant des remontrances inutiles ; mais on vous presse, on vous dit :

Faites-vous des serments pour n'y point satisfaire ?

La loi du Styx est inviolable, il la faut subir : si l'on a manqué en faisant le serment, on manquerait davantage en ne le gardant pas : il faut satisfaire à la promesse, quelque pernicieuse qu'elle soit à celui qui l'exige. Elle serait pernicieuse à vous, si vous ne l'exécutiez pas. Il semble que le moral de ces fables insinue qu'une suprême nécessité peut obliger à condescendre au mal. Dieu, à la vérité, ne connaît point d'autre juge qui le puisse contraindre à donner ce qui peut tourner en mal, il n'est point comme Jupiter qui craint le Styx. Mais sa propre sagesse est le plus grand juge qu'il puisse trouver, ses jugements sont sans appel, ce sont les arrêts des destinées. Les vérités éternelles, objet de sa sagesse, sont plus inviolables que le Styx. Ces lois, ce juge, ne contraignent point : ils sont plus forts, car ils persuadent. La sagesse ne fait que montrer à Dieu le meilleur exercice de sa bonté qui soit possible : après cela, le mal qui passe est une suite indispensable du meilleur. J'ajouterai quelque chose de plus fort : permettre le mal comme Dieu le permet, c'est la plus grande bonté.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus.

Il faudrait avoir l'esprit de travers, pour dire après cela qu'il est plus malin de laisser à quelqu'un toute la peine et toute la faute de sa perte. Quand Dieu la laisse à quelqu'un, elle lui appartient avant son existence, elle était dès lors dans son idée encore purement possible, avant le décret de Dieu qui le fait exister ; la peut-on laisser ou donner à un autre ? C'est tout dire.

122. VII. « Un véritable bienfaiteur donne promptement,
 » et n'attend pas à donner que ceux qu'il aime aient souffert de longues misères par la privation de ce qu'il pouvait
 » leur communiquer d'abord très-facilement, et sans se faire

» aucune incommodité. Si la limitation de ses forces ne lui
 » permet pas de faire du bien sans faire sentir de la douleur
 » ou quelque autre incommodité, il passe par là (Voyez le
 » *Diction. hist. et critiq.* page 2261 de la seconde édition),
 » mais ce n'est qu'à regret, et il n'emploie jamais cette ma-
 » nière de se rendre utile, lorsqu'il peut l'être sans mêler
 » aucune sorte de mal à ses faveurs. Si le profit qu'on pour-
 » rait tirer des maux qu'il ferait souffrir pouvait naître aussi
 » aisément d'un bien tout pur que de ces maux-là, il pren-
 » drait la voie droite du bien tout pur, et non pas la voie
 » oblique qui conduirait du mal au bien. S'il comble de ri-
 » chesses et d'honneurs, ce n'est pas afin que ceux qui en ont
 » joui venant à les perdre, soient affligés d'autant plus sen-
 » siblement qu'ils étaient accoutumés au plaisir, et que par
 » là ils deviennent plus malheureux que les personnes qui
 » ont été toujours privées de ces avantages. Un être malin
 » comblerait de biens à ce prix-là les gens pour qui il aurait
 » le plus de haine. Rapportez à ceci ce passage d'Aristote,
 » *Rhetor.*, l. II, c. xxiii, p. m. 446: οἷον εἰ δοίη ἄν τις τινι, ἵνα
 » ἀφελόμενος λειπήσῃ ὄθεν καὶ ταῦτ' εἴρηται,

Πολλοῖς ὁ δαίμων οὐ κατ' εὐνοίαν φέρων
 Μέγαρα δίδωσιν εὐτυχίματ', ἀλλ' ἵνα
 Τὰς συμφορὰς λάβωσιν ἐπιφανεστέρως.

» id est : veluti si quis alicui aliquid det, ut (postea) hoc
 » (ipsi) erepto (ipsum) afficiat dolore. Unde etiam illud est
 » dictum :

» Bona magna multis non amicus dat Deus,
 » Insigniore ut rursus his privet malo. »

Toutes ces objections roulent presque sur le même sophisme; elles changent et estropient le fait, elles ne rapportent les choses qu'à demi. Dieu a soin des hommes, il aime le genre humain, il lui veut du bien, rien de si vrai. Cependant il laisse tomber les hommes, il les laisse souvent périr, il leur donne des biens, qui tournent à leur perte; et lorsqu'il rend

quelqu'un heureux, c'est après bien des souffrances : où est son affection, où est sa bonté, ou bien où est sa puissance ? Vaines objections, qui suppriment le principal, qui dissimulent que c'est de Dieu qu'on parle. Il semble que ce soit une mère, un tuteur, un gouverneur, dont le soin presque unique regarde l'éducation, la conservation, le bonheur de la personne dont il s'agit, et qui négligent leur devoir. Dieu a soin de l'univers, il ne néglige rien, il choisit le meilleur absolument. Si quelqu'un est méchant et malheureux avec cela, il lui appartenait de l'être. Dieu, dit-on, pouvait donner le bonheur à tous, il le pouvait donner promptement et facilement, et sans se faire aucune incommodité, car il peut tout. Mais le doit-il ? Puisqu'il ne le fait point, c'est une marque qu'il le devait faire tout autrement. D'en inférer, ou que c'est à regret et par un défaut de forces, qu'il manque de rendre les hommes heureux, et de donner le bien d'abord et sans mélange de mal ; ou bien qu'il manque de bonne volonté pour le donner purement et tout de bon ; c'est comparer notre vrai Dieu avec le Dieu d'Hérodote, plein d'envie, ou avec le démon du poëte, dont Aristote rapporte les iambes que nous venons de traduire en latin, qui donne des biens, afin qu'il afflige davantage en les ôtant. C'est se jouer de Dieu par des anthropomorphismes perpétuels ; c'est le représenter comme un homme qui se doit tout entier à l'affaire dont il s'agit, qui ne doit l'exercice principal de sa bonté qu'aux seuls objets qui nous sont connus, et qui manque de capacité ou de bonne volonté. Dieu n'en manque pas, il pourrait faire le bien que nous souhaiterions ; il le veut même, en le prenant détaché ; mais il ne doit point le faire préférablement à d'autres biens plus grands qui s'y opposent. Au reste, on n'a aucun sujet de se plaindre de ce qu'on ne parvient ordinairement au salut que par bien des souffrances, et en portant la croix de Jésus-Christ ; ces maux servent à rendre les élus imitateurs de leur maître, et à augmenter leur bonheur.

123. VIII. « La plus grande et la plus solide gloire que » celui qui est le maître des autres puisse acquérir, est de » maintenir parmi eux la vertu, l'ordre, la paix, le conten-

» tement d'esprit. La gloire qu'il tirerait de leur malheur
 » ne saurait être qu'une fausse gloire.

Si nous connaissons la cité de Dieu telle qu'elle est, nous verrions que c'est le plus parfait état qui puisse être inventé; que la vertu et le bonheur y règnent, autant qu'il se peut, suivant les lois du meilleur; que le péché et le malheur (que des raisons de l'ordre suprême ne permettaient point d'exclure entièrement de la nature des choses), n'y sont presque rien en comparaison du bien, et servent même à de plus grands biens. Or puisque ces maux devaient exister, il fallait bien qu'il y eût quelques-uns qui y fussent sujets; et nous sommes ces quelques-uns. Si c'étaient d'autres, n'y aurait-il pas la même apparence du mal? ou plutôt, ces autres ne seraient-ils pas ce qu'on appelle nous? Lorsque Dieu tire quelque gloire du mal pour l'avoir fait servir à un plus grand bien, il l'en devait tirer. Ce n'est donc pas une fausse gloire, comme serait celle d'un prince qui bouleverserait son État pour avoir l'honneur de le redresser.

124. IX. « Le plus grand amour que ce maître-là puisse
 » témoigner pour la vertu, est de faire, s'il le peut, qu'elle
 » soit toujours pratiquée sans aucun mélange de vice. S'il
 » lui est aisé de procurer à ses sujets cet avantage, et que
 » néanmoins il permette au vice de lever la tête, sauf à le
 » punir enfin après l'avoir toléré longtemps; son affection
 » pour la vertu n'est point la plus grande que l'on puisse
 » concevoir; elle n'est donc pas infinie. »

Je ne suis pas encore à la moitié des dix-neuf maximes, et je me lasse déjà de réfuter et de répondre toujours la même chose. M. Bayle multiplie sans nécessité ses maximes prétendues, opposées à nos dogmes. Quand on détache les choses liées ensemble, les parties de leur tout, le genre humain de l'univers, les attributs de Dieu les uns des autres, la puissance de la sagesse; il est permis de dire que Dieu peut faire que la vertu soit dans le monde sans aucun mélange du vice, et même qu'il le peut faire aisément. Mais puisqu'il a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers trouvé préférable à tout autre plan, l'ait demandé. Il faut juger qu'il n'est pas

permis de faire autrement, puisqu'il n'est pas possible de faire mieux. C'est une nécessité hypothétique, une nécessité morale, laquelle bien loin d'être contraire à la liberté, est l'effet de son choix. *Quæ rationi contraria sunt, ea nec fieri à sapiente posse credendum est.* L'on objecte ici, que l'affection de Dieu pour la vertu n'est donc pas la plus grande qu'on puisse concevoir, qu'elle n'est pas infinie. On y a déjà répondu sur la seconde maxime, en disant que l'affection de Dieu pour quelque chose créée que ce soit est proportionnée au prix de la chose. La vertu est la plus noble qualité des choses créées, mais ce n'est pas la seule bonne qualité des créatures, il y en a une infinité d'autres qui attirent l'inclination de Dieu : de toutes ces inclinations résulte le plus de bien qu'il se peut ; et il se trouve que s'il n'y avait que vertu, s'il n'y avait que créatures raisonnables, il y aurait moins de bien. Midas se trouva moins riche, quand il n'eut que de l'or. Outre que la sagesse doit varier. Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce serait une superfluité, ce serait une pauvreté : avoir mille Virgile bien reliés dans sa bibliothèque, chanter toujours les airs de l'opéra de Cadmus et d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamants, ne manger que des perdrix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Shiras, appellerait-on cela raison ? La nature a eu besoin d'animaux, de plantes, de corps inanimés ; il y a dans ces créatures non raisonnables des merveilles qui servent à exercer la raison. Que ferait une créature intelligente, s'il n'y avait point de choses non intelligentes ? à quoi penserait-elle, s'il n'y avait ni mouvement, ni matière, ni sens ? Si elle n'avait que pensées distinctes, ce serait un Dieu, sa sagesse serait sans bornes ; c'est une des suites de mes méditations. Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. C'est ce qui fait que dans ma philosophie il n'y a point de créature raisonnable sans quelque corps organique, et qu'il n'y a point d'esprit créé qui soit entièrement détaché

de la matière. Mais ces corps organiques ne diffèrent pas moins en perfection, que les esprits à qui ils appartiennent. Donc puisqu'il faut à la sagesse de Dieu un monde de corps, un monde de substances capables de perception et incapables de raison ; enfin puisqu'il fallait choisir, de toutes les choses, ce qui faisait le meilleur effet ensemble, et que le vice y est entré par cette porte ; Dieu n'aurait pas été parfaitement bon, parfaitement sage, s'il l'avait exclu.

125. X. « La plus grande haine que l'on puisse témoigner » pour le vice, n'est pas de le laisser régner fort longtemps, » et puis de le châtier ; mais de l'écraser avant sa naissance, » c'est-à-dire, d'empêcher qu'il ne se montre nulle part. Un » roi, par exemple, qui mettrait un si bon ordre dans ses fi- » nances, qu'il ne s'y commit jamais aucune malversation, » ferait paraître plus de haine pour l'injustice des partisans, » que si après avoir souffert qu'ils s'engraissassent du sang » du peuple, il les faisait pendre. »

C'est toujours la même chanson, c'est un anthropomorphisme tout pur. Un roi ordinairement ne doit rien avoir plus à cœur, que d'exempter ses sujets de l'oppression. Un de ses plus grands intérêts, c'est de mettre bon ordre à ses finances. Cependant il y a des temps, où il est obligé de tolérer le vice et les désordres. On a une grande guerre sur les bras, on se trouve épuisé, on n'a pas des généraux à choisir, il faut ménager ceux que l'on a, et qui ont une grande autorité parmi les soldats : un Braccio, un Sforza, un Wāstein. On manque d'argent aux plus pressants besoins, il faut recourir à de gros financiers, qui ont un crédit établi, et il faut conniver en même temps à leurs malversations. Il est vrai que cette malheureuse nécessité vient le plus souvent des fautes précédentes. Il n'en est pas de même de Dieu, il n'a besoin de personne, il ne fait aucune faute, il fait toujours le meilleur. On ne peut pas même souhaiter que les choses aillent mieux, lorsqu'on les entend : et ce serait un vice dans l'auteur des choses, s'il en voulait exclure le vice qui s'y trouve. Cet état d'un parfait gouvernement, où l'on veut et fait le bien autant qu'il est possible, où le mal même sert au

plus grand bien, est-il comparable avec l'état d'un prince, dont les affaires sont délabrées, et qui se sauve comme il peut ? ou avec celui d'un prince qui favorise l'oppression pour la punir, et qui se plaît à voir les petits à la besace et les grands sur l'échafaud ?

426. XI. « Un maître attaché aux intérêts de la vertu et au » bien de ses sujets, donne tous ses soins à faire en sorte » qu'ils ne désobéissent jamais à ses lois ; et s'il faut qu'ils » châtie pour leur désobéissance, il fait en sorte que la peine » les guérisse de l'inclination au mal, et rétablisse dans leur » âme une ferme et constante disposition au bien, tant s'en » faut qu'il veuille que la peine de la faute les incline de » plus en plus vers le mal. »

Pour rendre les hommes meilleurs, Dieu fait tout ce qui se doit, et même tout ce qui se peut de son côté, sauf ce qui se doit. Le but le plus ordinaire de la punition est l'amendement ; mais ce n'est pas le but unique, ni celui qu'il se propose toujours. J'en ai dit un mot ci-dessus. Le péché originel qui rend les hommes inclinés au mal, n'est pas une simple peine du premier péché ; il en est une suite naturelle. On en a dit aussi un mot, en faisant une remarque sur la quatrième proposition théologique. C'est comme l'ivresse, qui est une peine de l'excès de boire, et en est en même temps une suite naturelle qui porte facilement à de nouveaux péchés.

127. XII. « Permettre le mal que l'on pourrait empêcher, » c'est ne se soucier point qu'il se commette ou qu'il ne se » commette pas, ou souhaiter même qu'il se commette. »

Point du tout. Combien de fois les hommes permettent-ils des maux qu'ils pourraient empêcher, s'ils tournaient tous leurs efforts de ce côté-là ? Mais d'autres soins plus importants les en empêchent. On prendra rarement la résolution de redresser les désordres de la monnaie, pendant qu'on a une grande guerre sur les bras. Et ce que fit là-dessus un parlement d'Angleterre un peu avant la paix de Ryswyck, sera plus loué qu'imité. En peut-on conclure, que l'État ne se soucie pas de ce désordre, ou même qu'il le souhaite ? Dieu a une raison bien plus forte, et bien plus digne de lui, de to-

lérer les maux. Non-seulement il en tire de plus grands biens, mais encore il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles : de sorte que ce serait un défaut de ne les point permettre.

128. XIII. « C'est un très-grand défaut dans ceux qui gouvernent, de ne se soucier point qu'il y ait ou qu'il n'y ait point de désordre dans leurs États. Le défaut est encore plus grand, s'ils y veulent et s'ils y souhaitent du désordre. Si par des voies cachées et indirectes, mais infaillibles, ils excitaient une sédition dans leurs États pour les mettre à deux doigts de leur ruine, afin de se procurer la gloire de faire voir qu'ils ont le courage et la prudence nécessaires pour sauver un grand royaume prêt à périr, ils seraient très-condamnables. Mais s'ils excitaient cette sédition parce qu'il n'y aurait d'autre moyen que celui-là de prévenir la ruine totale de leurs sujets, et d'affermir sur de nouveaux fondements, et pour plusieurs siècles, la félicité des peuples, il faudrait plaindre la malheureuse nécessité (voyez ci-dessus pages 84, 86, 140, ce qui a été dit de la force de la nécessité) où ils auraient été réduits, et les louer de l'usage qu'ils en auraient fait. »

Cette maxime, avec plusieurs autres qu'on étale ici, n'est point applicable au gouvernement de Dieu. Outre que ce n'est qu'une très-petite partie de son royaume, dont on nous objecte les désordres, il est faux qu'il ne se soucie point des maux, qu'il les souhaite, qu'il les fasse naître, pour avoir la gloire de les apaiser. Dieu veut l'ordre et le bien ; mais il arrive quelquefois que ce qui est désordre dans la partie, est ordre dans le tout. Nous avons déjà allégué cet axiome de droit : *In civile est nisi tota lege inspecta judicare*. La permission des maux vient d'une espèce de nécessité morale : Dieu y est obligé par sa sagesse et par sa bonté ; cette nécessité est heureuse, au lieu que celle du prince, dont parle la maxime, est malheureuse. Son État est un des plus corrompus ; et le gouvernement de Dieu est le meilleur État qui soit possible.

129. XIV. « La permission d'un certain mal n'est excu-

» sable, que lorsque l'on n'y saurait remédier sans introduire
 » un plus grand mal ; mais elle ne saurait être excusable
 » dans ceux qui ont en main un remède très-efficace contre ce
 » mal, et contre tous les autres maux qui pourraient naître
 » de la suppression de celui-ci. »

La maxime est vraie, mais elle ne peut pas être alléguée contre le gouvernement de Dieu. La suprême raison l'oblige de permettre le mal. Si Dieu choisissait ce qui ne serait pas le meilleur absolument et en tout, ce serait un plus grand mal que tous les maux particuliers qu'il pourrait empêcher par ce moyen. Ce mauvais choix renverserait sa sagesse ou sa bonté.

130. XV. « L'être infiniment puissant, et créateur de la
 » matière et des esprits, fait tout ce qu'il veut de cette ma-
 » tière et de ces esprits. Il n'y a point de situation et de figure
 » qu'il ne puisse communiquer aux esprits. S'il permettrait
 » donc un mal physique, ou un mal moral, ce ne serait pas à
 » cause que sans cela quelque autre mal physique, ou moral,
 » encore plus grand, serait tout à fait inévitable. Nulle des
 » raisons du mélange du bien et du mal, fondées sur la
 » limitation des forces des bienfaiteurs, ne lui saurait con-
 » venir. »

Il est vrai que Dieu fait de la matière et des esprits tout ce qu'il veut ; mais il est comme un bon sculpteur, qui ne veut faire de son bloc de marbre que ce qu'il juge le meilleur, et qui en juge bien. Dieu fait de la matière la plus belle de toutes les machines possible ; il fait des esprits le plus beau de tous les gouvernements concevables ; et par-dessus tout cela, il établit pour leur union la plus parfaite de toutes les harmonies, suivant le système que j'ai proposé. Or puisque le mal physique et le mal moral se trouvent dans ce parfait ouvrage, on en doit juger (contre ce que M. Bayle assure ici) que sans cela un mal encore plus grand aurait été tout à fait inévitable. Ce mal si grand serait que Dieu aurait mal choisi, s'il avait choisi autrement qu'il n'a fait. Il est vrai que Dieu est infiniment puissant ; mais sa puissance est indéterminée, la bonté et la sagesse jointes la déterminent à pro-

duire le meilleur. M. Bayle fait ailleurs une objection qui lui est particulière, qu'il tire des sentiments des cartésiens modernes, qui disent que Dieu pouvait donner aux âmes les pensées qu'il voulait, sans les faire dépendre d'aucun rapport aux corps; par ce moyen on épargnerait aux âmes un grand nombre de maux, qui ne viennent que du dérangement des corps. On en parlera davantage plus bas, maintenant il suffit de considérer que Dieu ne saurait établir un système mal lié et plein de dissonnances. La nature des âmes est en partie de représenter les corps.

131. XVI. « On est autant la cause d'un événement, lorsqu'on le procure par des voies morales, que lorsqu'on le procure par des voies physiques. Un ministre d'État, qui sans sortir de son cabinet, et se servant seulement des passions des directeurs d'une cabale, renverserait tous leurs complots, ne serait pas moins l'auteur de la ruine de cette cabale, que s'il la détruisait par des coups de main. »

Je n'ai rien à dire contre cette maxime. On impute toujours le mal aux causes morales, et on ne l'impute pas toujours aux causes physiques. J'y remarque seulement que si je ne pouvais empêcher le péché d'autrui, qu'en commettant moi-même un péché, j'aurais raison de le permettre, et je n'en serais point complice, ni cause morale. En Dieu, tout défaut tiendrait lieu de péché; il serait même plus que le péché, car il détruirait la divinité. Et ce serait un grand défaut à lui, de ne point choisir le meilleur. Je l'ai déjà dit plusieurs fois. Il empêcherait donc le péché par quelque chose de plus mauvais que tous les péchés.

132. XVII. « C'est toute la même chose, d'employer une cause nécessaire, et d'employer une cause libre, en choisissant les moments où on la connaît déterminée. Si je suppose que la poudre à canon a le pouvoir de s'allumer ou de ne s'allumer pas quand le feu la touche, et que je sache certainement qu'elle sera d'humeur à s'allumer à huit heures du matin, je serai autant la cause de ses effets en y appliquant le feu à cette heure-là, que je le serais dans la supposition véritable, qu'elle est une cause nécessaire. Car à

» mon égard elle ne serait plus une cause libre ; je la prendrais dans le moment où je la saurais nécessaire par son propre choix. Il est impossible qu'un être soit libre ou indifférent à l'égard de ce à quoi il est déjà déterminé, et quant au temps où il y est déterminé. Tout ce qui existe, existe nécessairement pendant qu'il existe. » (Τὸ εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη. « Necessè est id quod est, quando est, esse ; et id quod non est, quando non est, non esse. » Arist., *De Interpret.*, cap. ix. « Les nominaux ont adopté cette maxime d'Aristote. Scot et plusieurs autres scolastiques semblent la rejeter, mais au fond leurs distinctions reviennent à la même chose. (Voyez les jésuites de Coimbre (1) sur cet endroit d'Aristote, p. 380, seq.) »

Cette maxime peut passer aussi, je voudrais seulement changer quelque chose dans les phrases. Je ne prendrais point libre et indifférent pour une même chose, et ne ferais point opposition entre libre et déterminé. On n'est jamais parfaitement indifférent d'une indifférence d'équilibre ; on est toujours plus incliné, et par conséquent plus déterminé, d'un côté que d'un autre : mais on n'est jamais nécessité aux choix qu'on fait. J'entends ici une nécessité absolue et métaphysique ; car il faut avouer que Dieu, que le sage, est porté au meilleur par une nécessité morale. Il faut avouer aussi, qu'on est nécessité au choix par une nécessité hypothétique, lorsqu'on fait le choix actuellement : et même auparavant on y est nécessité par la vérité même de la futurition, puisqu'on le fera. Ces nécessités hypothétiques ne nuisent point. J'en ai assez parlé ci-dessus.

133. XVIII. « Quand tout un grand peuple s'est rendu coupable de rébellion, ce n'est point assez de clémence que

(1) *Les Jésuites de Coimbre*, célèbres comme commentateurs d'Aristote. Les principaux de ces commentaires sont ceux de Fonseca sur l'*Introduction* de Porphyre, et surtout sur la *Métaphysique* d'Aristote ; les *Commentaires sur la logique* (Lyon, in-4°, 1607) ; — le *Cours de philosophie générale* d'Emmanuel Goes (Cologne, in-4°, 1599) résume toutes les doctrines de cette école.

» de pardonner à la cent millièrne partie, et de faire mourir
 » tout le reste, sans excepter les enfants à la mamelle. »

Il semble qu'on suppose qu'il y a cent mille fois plus de damnés que de sauvés, et que les enfants morts sans bap-
 tême sont du nombre des premiers. L'un et l'autre est con-
 tredit, et surtout la damnation de ces enfants. J'en ai parlé
 ci-dessus. M. Bayle presse la même objection ailleurs (*Réponse
 au Provincial*, ch. CLXXVIII, p. 1223, t. III). « Nous voyons
 » manifestement (dit-il) qu'un souverain qui veut exercer et
 » la justice et la clémence, lorsqu'une ville s'est soulevée,
 » doit se contenter de la punition d'un petit nombre de mutins,
 » et pardonner à tous les autres ; car si le nombre de ceux
 » qui sont châtiés est comme mille à un, en comparaison de
 » ceux à qui il fait grâce, il ne peut passer pour débonnaire,
 » et il passe pour cruel. Il passerait à coup sûr pour un tyran
 » abominable, s'il choisissait des châtimens de longue durée,
 » et s'il n'épargnait le sang parce qu'il serait persuadé
 » qu'on aimerait mieux la mort qu'une vie misérable ; et si
 » enfin l'envie de se venger avait plus de part à ses rigueurs,
 » que l'envie de faire servir au bien public la peine qu'il ferait
 » porter à presque tous les rebelles. Les malfaiteurs que l'on
 » exécute sont censés expier leurs crimes si pleinement par
 » la perte de la vie, que le public n'en demande pas davan-
 » tage, qu'il s'indigne quand les bourreaux sont maladroits.
 » On les lapiderait, si on savait qu'expressément ils donnent
 » plusieurs coups de hache ; et les juges qui assistent à l'exé-
 » cution ne seraient pas hors de péril, si l'on croyait qu'ils
 » se plaisent à ce mauvais jeu des bourreaux et qu'ils les ont
 » exhortés sous main à s'en servir. (Notez qu'on ne doit pas
 » entendre ceci dans l'universalité à la rigueur. Il y a des cas
 » où le peuple approuve qu'on fasse mourir à petit feu cer-
 » tains criminels, comme quand François I^{er} fit ainsi mourir
 » quelques personnes accusées d'hérésie après les fameux
 » placards de l'an 1534. On n'eut aucune pitié pour Ravallac,
 » qui fut tourmenté en plusieurs manières horribles. Voyez
 » le *Mercur françois*, tom. I, fol. m. 455 et suiv. Voyez aussi
 » Pierre Mathieu, dans son *Histoire de la mort d'Henri IV*, et

» n'oubliez pas ce qu'il dit page m. 99, touchant ce que les
 » juges discutèrent à l'égard du supplice de ce parricide.)
 » Enfin il est d'une notoriété qui n'a presque point d'égale,
 » que les souverains qui se régleraient sur saint Paul, je veux
 » dire condamneraient au dernier supplice tous ceux qu'il
 » condamne à la mort éternelle, passeraient pour ennemis du
 » genre humain, et pour destructeurs des sociétés. Il est in-
 » contestable que leurs lois, bien loin d'être propres selon
 » le but des législateurs à maintenir la société, en seraient la
 » ruine entière. (Appliquez ici ces paroles de Pline le jeune(1),
 » epist. xxii, lib. VIII : Mandemus memoriæ quod vir mitis-
 » simus, et ob hoc quoque maximus, Thræsea crebro dicere
 » solebat : qui vitia odit, homines odit.) » Il ajoute qu'on di-
 » sait des lois de Dracon, législateur des Athéniens, qu'elles
 n'avaient pas été écrites avec de l'encre, mais avec du sang,
 parce qu'elles punissaient tous les péchés du dernier sup-
 plice ; et que la damnation est un supplice infiniment plus
 grand que la mort. Mais il faut considérer que la damnation
 est une suite du péché, et je répondis autrefois à un ami, qui
 m'objecta la disposition qu'il y a entre une peine éternelle et
 un crime borné, qu'il n'y a point d'injustice, quand la con-
 tinuation de la peine n'est qu'une suite de la continuation du
 péché ; j'en parlerai encore plus bas. Pour ce qui est du
 nombre des damnés, quand il serait incomparablement plus
 grand parmi les hommes, que le nombre des sauvés, cela
 n'empêcherait point que dans l'univers les créatures heu-
 reuses ne l'emportassent infiniment pour leur nombre sur
 celles qui sont malheureuses. Quant à l'exemple d'un prince
 qui ne punit que les chefs des rebelles, ou d'un général qui
 fait décimer un régiment, ces exemples ne tirent point à
 conséquence ici. L'intérêt propre oblige le prince et le genc-

(1) *Pline le Jeune*, neveu de *Pline l'Ancien*, le naturaliste, et lui-même
 l'un des meilleurs écrivains latins des temps de l'Empire, est né à Côme en
 51 (après J.-C.), et est mort en l'an 103. La moitié de ses ouvrages a été
 perdue. Il nous reste ses *Lettres* et le *Panegyrique de Trajan*, traduits par
 Sacy. L'édition *princeps* de ses *Lettres* est de 1471, et les œuvres complètes
 sont de 1508.

ral de pardonner aux coupables, quand même ils demeureraient méchants ; Dieu ne pardonne qu'à ceux qui deviennent meilleurs ; il peut les discerner, et cette sévérité est plus conforme à la justice parfaite. Mais si quelqu'un demande pourquoi Dieu ne donne pas à tous la grâce de la conversion, il tombe dans une autre question, qui n'a point de rapport à la maxime présente. Nous y avons déjà répondu en quelque façon, non pas pour trouver les raisons de Dieu, mais pour montrer qu'il n'en saurait manquer, et qu'il n'y en a point de contraires qui puissent être valables. Au reste, nous savons qu'on détruit quelquefois des villes entières, et qu'on fait passer les habitants au fil de l'épée, pour donner de la terreur aux autres. Cela peut servir à abrégé une grande guerre ou rébellion, et c'est épargner le sang en le répandant ; il n'y a point là de décimation. Nous ne pouvons point assurer, à la vérité, que les méchants de notre globe sont punis si sévèrement pour intimider les habitants des autres globes, et pour les rendre meilleurs ; mais assez d'autres raisons de l'harmonie universelle qui nous sont inconnues, parce que nous ne connaissons pas assez l'étendue de la cité de Dieu, ni la forme de la république générale des esprits, non plus que toute l'architecture des corps, peuvent faire le même effet.

134. XIX. « Les médecins, qui parmi beaucoup de remèdes capables de guérir un malade, et dont il y en a plusieurs qu'ils seraient fort assurés qu'il prendrait avec plaisir, choisiraient précisément celui qu'ils sauraient qu'il refuserait de prendre, auraient beau l'exhorter et le prier de ne le refuser pas ; on aurait néanmoins un juste sujet de croire qu'ils n'auraient aucune envie de le guérir ; car s'ils souhaitaient de le faire, ils lui choisiraient l'une de ces bonnes médecines, qu'ils sauraient qu'il voudrait bien avaler. Que si d'ailleurs ils savaient que le refus du remède qu'ils lui offriraient, augmenterait sa maladie jusqu'à la rendre mortelle, on ne pourrait s'empêcher de dire qu'avec toutes leurs exhortations, ils ne laisseraient pas de souhaiter la mort du malade. »

Dieu veut sauver tous les hommes ; cela veut dire qu'il les sauverait, si les hommes ne l'empêchaient par eux-mêmes, et ne refusaient pas de recevoir ses grâces ; et il n'est point obligé ni porté par la raison à surmonter toujours leur mauvaise volonté. Il le fait pourtant quelquefois lorsque des raisons supérieures le permettent, et lorsque sa volonté conséquente et décrétoire, qui résulte de toutes ses raisons, le détermine à l'élection d'un certain nombre d'hommes. Il donne des secours à tous pour se convertir et pour persévérer, et ces secours sont suffisants dans ceux qui ont bonne volonté, mais ils ne sont pas toujours suffisants pour la donner. Les hommes obtiennent cette bonne volonté, soit par des secours particuliers, soit par des circonstances qui font réussir les secours généraux. Il ne peut s'empêcher d'offrir encore des remèdes qu'il sait qu'on refusera, et qu'on en sera plus coupable : mais voudra-t-on que Dieu soit injuste, afin que l'homme soit moins criminel ! Outre que les grâces qui ne servent pas à l'un peuvent servir à l'autre, et servent même toujours à l'intégrité du plan de Dieu, le mieux conçu qu'il se puisse. Dieu ne donnera-t-il point la pluie, parce qu'il y a des lieux bas qui en seront incommodés ? Le soleil ne luira-t-il pas autant qu'il faut pour le général parce qu'il y a des endroits qui en seront trop desséchés ? Enfin toutes les comparaisons, dont parlent ces maximes que M. Bayle vient de donner, d'un médecin, d'un bienfaiteur, d'un ministre d'État, d'un prince, clochent fort ; parce qu'on connaît leurs devoirs, et ce qui peut et doit être l'objet de leurs soins ; ils n'ont presque qu'une affaire, et ils y manquent souvent par négligence ou par malice. L'objet de Dieu a quelque chose d'infini, ses soins embrassent l'univers ; ce que nous en connaissons n'est presque rien, et nous voudrions mesurer sa sagesse et sa bonté par notre connaissance : quelle témérité, ou plutôt quelle absurdité ! Les objections supposent faux ; il est ridicule de juger du droit, quand on ne connaît point le fait. Dire avec saint Paul : *O altitudo divitiarum et sapientiæ*, ce n'est point renoncer à la raison, c'est employer plutôt les raisons que nous connaissons ; car elles

nous apprennent cette immensité de Dieu, dont l'apôtre parle, mais c'est avouer notre ignorance sur les faits ; c'est reconnaître cependant, avant que de voir, que Dieu fait tout, le mieux qu'il est possible, suivant la sagesse infinie qui règle ses actions. Il est vrai que nous en avons déjà des preuves et des essais devant nos yeux, lorsque nous voyons quelque tout accompli en soi, et isolé, pour ainsi dire, parmi les ouvrages de Dieu. Un tel tout, formé, pour ainsi dire, de la main de Dieu, est une plante, un animal, un homme. Nous ne saurions assez admirer la beauté et l'artifice de sa structure. Mais lorsque nous voyons quelque os cassé, quelque morceau de chair des animaux, quelque brin d'une plante, il n'y paraît que du désordre, à moins qu'un excellent anatomiste ne le regarde ; et celui-là même n'y reconnaîtrait rien, s'il n'avait vu auparavant des morceaux semblables attachés à leur tout. Il en est de même du gouvernement de Dieu ; ce que nous en pouvons voir jusqu'ici, n'est pas un assez gros morceau, pour y reconnaître la beauté et l'ordre du tout. Ainsi la nature même des choses porte que cet ordre de la Cité divine, que nous ne voyons pas encore ici-bas, soit un objet de notre foi, de notre espérance, de notre confiance en Dieu. S'il y en a qui en jugent autrement, tant pis pour eux, ce sont des mécontents dans l'État du plus grand et du meilleur de tous les monarques, et ils ont tort de ne point profiter des échantillons qu'il leur a donnés de sa sagesse et de sa bonté infinie pour se faire connaître non-seulement admirable, mais encore aimable au delà de toutes choses.

135. J'espère qu'on trouvera que rien de ce qui est compris dans ces dix-neuf maximes de M. Bayle, que nous venons de considérer, n'est demeuré sans une réponse nécessaire. Il y a de l'apparence qu'ayant souvent médité auparavant sur cette matière, il y aura mis ce qu'il croyait le plus fort touchant la cause morale du mal moral. Il se trouve pourtant encore là-dessus par-ci par-là plusieurs endroits dans ses ouvrages, qu'il sera bon de ne point passer sous silence. Il exagère bien souvent la difficulté qu'il croit qu'il y a, de mettre Dieu à couvert de l'imputation du péché. Il remarque (*Rép. au*

Prov., ch. CLXI, p. 1024) que Molina, s'il a accordé le libre arbitre avec la prescience, n'a point accordé la bonté et la sainteté de Dieu avec le péché. Il loue la sincérité de ceux qui avouent rondement (comme il veut que Piscator (1) l'a fait) que tout retombe enfin sur la volonté de Dieu, et qui prétendent que Dieu ne laisserait pas d'être juste, quand même il serait l'auteur du péché, quand même il condamnerait des innocents. Et de l'autre côté, ou en d'autres endroits, il semble qu'il applaudit davantage aux sentiments de ceux qui sauvent sa bonté aux dépens de sa grandeur, comme fait Plutarque (2) dans son livre contre les stoïciens (3) : « Il était plus raisonnable (dit-il) de dire (avec les épicuriens) que des parties innombrables (ou des atomes voltigeant au hasard par un espace infini) prévalant par leur force à la faiblesse de Jupiter, fissent malgré lui et contre sa nature et volonté beaucoup de choses mauvaises et absurdes, que de demeurer d'accord qu'il n'y a ni confusion, ni méchanceté dont il ne soit l'auteur. » Ce qui se peut dire pour l'un et pour l'autre de ces partis des stoïciens ou des épicuriens, paraît avoir porté M. Bayle à l'ἐπέχειν des pyrrhoniens, à la suspension de son jugement, par rapport à la raison, tant que la foi est mise à part, à laquelle il professe de se soumettre sincèrement.

(1) *Piscator*, théologien réformé, né à Strasbourg en 1546, mort à Heshorn en 1626. On a de lui un grand nombre d'ouvrages théologiques et entre autres des *Analyses logicæ theologicæ*, des commentaires et des travaux sur la grâce et la prédestination. P. J.

(2) *Plutarque* de Chéronée a vécu dans la première moitié du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, et au commencement du second. Connu surtout par ses *Vies des hommes illustres*, il a écrit aussi un grand nombre de traités philosophiques et moraux. Parmi les éditions complètes de ses œuvres philosophiques, on connaît surtout celle de Wittenbach (5 vol. in-8°, Oxford, 1795-1810), et celle des classiques grecs de Firmin Didot. On connaît la traduction d'Amyot (6 vol. in-8°, Paris, 1574). P. J.

(3) Les *Stoïciens*. Grande école philosophique de l'antiquité, fondée par Zénon de Citium (264-166). — Les principaux stoïciens sont Cléanthe et Chrysippe. Plus tard, le stoïcisme se développa à Rome, sous l'Empire, et eut pour principaux représentants Sénèque, Épictète et M. Aurèle (voir ces noms). P. J.

136. Cependant, poursuivant ses raisonnements, il est allé jusqu'à vouloir quasi faire ressusciter et renforcer ceux des sectateurs de Manès, hérétique persan du III^e siècle du christianisme, ou d'un certain Paul (1), chef des manichéens en Arménie dans le VII^e siècle, qui leur fit donner le nom de pauliciens. Tous ces hérétiques renouvelèrent ce qu'un ancien philosophe de la haute Asie, connu sous le nom de Zoroastre, avait enseigné, à ce qu'on dit, de deux principes intelligents de toutes choses, l'un bon, l'autre mauvais ; dogme qui était peut-être venu des Indiens, où il y a encore quantité de gens attachés à cette erreur, fort propre à surprendre l'ignorance et la superstition humaine, puisque quantité de peuples barbares, même dans l'Amérique, ont donné là-dessus, sans avoir eu besoin de philosophie. Les Slaves (chez Helmold) avaient leur Zenebog, c'est-à-dire, Dieu noir. Les Grecs et les Romains, tout sages qu'ils paraissent, avaient un Vejovis ou anti-Jupiter, nommé autrement Pluton, et quantité d'autres divinités malfaisantes. La déesse Némésis se plaisait à abaisser ceux qui étaient trop heureux ; et Hérodote insinue en quelques endroits, qu'il croyait que toute la divinité est envieuse, ce qui ne s'accorde pourtant point avec la doctrine des deux principes.

137. Plutarque, dans son *Traité d'Isis et d'Osiris*, ne connaît point d'auteur plus ancien qui les ait enseignés que Zoroastre le Magicien, comme il l'appelle. Trogus ou Justin en fait un roi des Bactriens, que Ninus ou Sémiramis vainquirent ; il lui attribue la connaissance de l'astronomie et l'invention de la magie ; mais cette magie était apparemment la religion des adorateurs du feu ; et il paraît qu'il considérait la lumière ou la chaleur comme le bon principe ; mais il y ajoutait le mauvais, c'est-à-dire l'opacité, les ténèbres, le

(1) *Paul* (de Samosate), chef de la secte des pauliciens, vivait dans le III^e siècle de l'ère chrétienne. Il combattait la Trinité et la Divinité de Jésus-Christ. — On trouve dans la *Bibliothèque des Pères* (t. XVI), dix questions adressées par Paul à saint Denis d'Alexandrie, mais on doute de leur authenticité.

froid. Pline rapporte le témoignage d'un certain Hermippe(1), interprète des livres de Zoroastre, qui le faisait disciple en l'art magique d'un nommé Azonace, pourvu que ce nom ne soit corrompu de celui d'Oromase, dont nous parlerons tantôt, et que Platon, dans l'*Alcibiade*, fait père de Zoroastre. Les Orientaux modernes appellent Zerdust celui que les Grecs appelaient Zoroastre ; on le fait répondre à Mercure, parce que le mercredi en a son nom chez quelques peuples. Il est difficile de débrouiller son histoire et le temps auquel il a vécu. Suidas le fait antérieur de cinq cents ans à la prise de Troie ; des anciens chez Pline et chez Plutarque en disent dix fois autant. Mais Xanthus le Lydien (dans la préface de Diogène Laërce) ne le fait antérieur que de six cents ans à l'expédition de Xerxès. Platon déclare dans le même endroit, comme M. Bayle le remarque, que la magie de Zoroastre n'était autre chose que l'étude de la religion. M. Hyde (2), dans son livre de la Religion des anciens Perses, tâche de la justifier, et de la laver non-seulement du crime de l'impiété, mais encore de celui de l'idolâtrie. Le culte du feu était reçu chez les Perses et chez les Chaldéens ; on croit qu'Abraham le quitta en sortant d'Ur en Chaldée. Mithra était le soleil, et il était aussi le Dieu des Perses, et au rapport d'Ovide on lui sacrifiait des chevaux.

Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum,
Ne detur celeri victima tarda Deo.

Mais M. Hyde croit qu'ils ne se servaient du soleil et du feu dans leur culte, que comme de symboles de la divinité. Peut-être faut-il distinguer, comme ailleurs, entre les sages et le peuple. Il y a dans les admirables ruines de Persépolis ou de Tschelminaar (qui veut dire quarante colonnes) des repré-

(1) *Hermippe*, le péripatéticien, qui avait écrit *De Arte magicâ*. P. J.

(2) *Hyde*, philologue et théologien anglais, né à Shropshire en 1636, mort en 1703, a beaucoup écrit sur les antiquités orientales. Son livre *Veterum Persarum et magorum religionis historia* (in-4°, Oxford, 1700 et 1760), a été un véritable événement dans la science de l'histoire philosophique et religieuse.

sentations de leurs cérémonies en sculpture. Un ambassadeur de Hollande les avait fait dessiner avec bien de la dépense par un peintre, qui y avait employé un temps considérable : mais je ne sais par quel accident ces dessins tombèrent entre les mains de M. Chardin (1), connu par ses voyages, suivant ce qu'il en a rapporté lui-même : ce serait dommage s'ils se perdaient. Ces ruines sont un des plus anciens et des plus beaux monuments de la terre, et j'admire à cet égard le peu de curiosité d'un siècle aussi curieux que le nôtre.

138. Les anciens Grecs, et les Orientaux modernes, s'accordent à dire que Zoroastre appelait le bon Dieu Oromazes, ou plutôt Oromasdes, et le mauvais dieu Arimanius. Lorsque j'ai considéré que de grands princes de la haute Asie ont eu le nom d'Hormisdas, et qu'Irmin ou Hermin a été le nom d'un dieu ou ancien héros des Celto-Scythes, c'est-à-dire des Germains ; il m'est venu en pensée que cet Arimanius ou Irmin pourrait avoir été un grand conquérant très-ancien venant de l'Occident, comme Chings Chan et Tamerlan venant de l'Orient, l'ont été depuis. Ariman serait donc venu de l'Occident boréal, c'est-à-dire de la Germanie et de la Sarmatie, par les Alains et les Massagètes, faire irruption dans les États d'un Hormisdas, grand roi dans la haute Asie ; comme d'autres Scythes l'ont fait depuis du temps de Cyaxare, roi des Mèdes, au rapport d'Hérodote. Le monarque gouvernant des peuples civilisés, et travaillant à les défendre contre les barbares, aurait passé dans la postérité, parmi les mêmes peuples, pour le bon Dieu ; mais le chef de ces ravageurs sera devenu le symbole du mauvais principe : il n'y a rien de si naturel. Il paraît par cette mythologie même que ces deux princes ont combattu longtemps, mais que pas un des deux n'a été vainqueur. Ainsi ils se sont maintenus tous deux, comme les deux principes ont partagé l'empire du monde, selon l'hypothèse attribuée à Zoroastre.

(1) *Chardin*, célèbre voyageur du xvii^e siècle, né à Paris en 1644, mort à Londres en 1713. Ses *Voyages* ont été publiés par lui-même en 1711 (3 vol. in-4^o et 10 vol. in-12, avec soixante-dix-huit planches, d'après les dessins de Grelot).

139. Il reste à prouver qu'un ancien dieu ou héros des Germains a été appelé Herman, Ariman ou Irmin. Tacite rapporte que les trois peuples qui composaient la Germanie, les Ingévons, les Istévons et les Herminons ou Hermions, ont été appelés ainsi des trois fils de Mannus. Que cela soit vrai ou non, il a toujours voulu indiquer qu'il y a eu un héros nommé Hermin, dont on lui avait dit que les Herminons étaient nommés. Herminons, Hermenner, Hermunduri sont la même chose, et veulent dire soldats. Encore dans la basse histoire, Arimanni étaient *virii militares*, et il y a *feudum Arimandiæ* dans le droit lombard.

140. J'ai montré ailleurs qu'apparemment le nom d'une partie de la Germanie a été donné au tout, et que de ces Herminones ou Hermunduri tous les peuples Teutoniques ont été appelés Hermanni ou Germani; car la différence de ces deux mots n'est que dans la force de l'aspiration, comme diffère le commencement dans le Germani des Latins et dans le Hermanos des Espagnols, ou comme dans le Gammarus des Latins et dans le Hummer (c'est-à-dire écrevisse de mer) des bas Allemands. Et il est fort ordinaire qu'une partie d'une nation donne le nom au tout, comme tous les Germains ont été appelés Allemands par les Français; et cependant ce nom n'appartient, selon l'ancien style, qu'aux Souabes et aux Suisses. Et quoique Tacite n'ait pas bien connu l'origine du nom des Germains, il a dit quelque chose de favorable à mon opinion, lorsqu'il marque que c'était un nom qui donnait de la terreur, pris ou donné *ob metum*. C'est qu'il signifie un guerrier: Heer, Hari, est armée, d'où vient Hariban ou clameur de Haro, c'est-à-dire un ordre général de se trouver à l'armée, qu'on a corrompu en Arrière-ban. Ainsi Hariman ou Ariman, German, Guerreman, est un soldat. Car comme Hari, Heer est armée, ainsi wehr signifie armes, wehren combattre, faire la guerre; le mot guerre, guerra, venant sans doute de la même source. J'ai déjà parlé du *feudum arimandiæ*: et non-seulement Herminons ou Germains ne voulaient dire autre chose, mais encore cet ancien Herman, prétendu fils de Mannus, a eu ce nom apparemment comme

si on l'avait voulu nommer guerrier par excellence.

141. Or ce n'est pas le passage de Tacite (1) seulement qui nous indique ce dieu ou héros ; nous ne pouvons douter qu'il n'y en ait eu un de ce nom parmi ces peuples, puisque Charlemagne a trouvé et détruit proche du Weser la colonne appelée Irmin-Sul, dressée à l'honneur de ce dieu. Et cela joint au passage de Tacite nous fait juger que ce n'a pas été au célèbre Arminius, ennemi des Romains, mais à un héros plus grand et plus ancien, que ce culte se rapportait. Arminius portait le même nom, comme font encore aujourd'hui ceux qui portent celui de Herman. Arminius n'a pas été assez grand, ni assez heureux, ni assez connu par toute la Germanie, pour obtenir l'honneur d'un culte public, même des peuples éloignés, comme des Saxons, qui sont venus longtemps après lui dans le pays des Chérusques. Et notre Arminius, pris pour le mauvais dieu par les Asiatiques, est un surcroît de confirmation pour mon opinion. Car dans ces matières les conjectures se confirment les unes les autres sans aucun cercle de logique, quand leurs fondements tendent à un même but.

142. Il n'est pas incroyable que le Hermes (c'est-à-dire Mercure) des Grecs soit le même Hermin ou Ariman. Il peut avoir été inventeur ou promoteur des arts, et d'une vie un peu plus civilisée parmi ceux de sa nation, et dans les pays où il était le maître ; pendant qu'il passait pour l'auteur du désordre chez ses ennemis. Que sait-on s'il n'est pas venu jusque dans l'Égypte, comme les Scythes qui poursuivirent Sésostris et vinrent près de là ? Theut, Menès et Hermes ont été connus et honorés dans l'Égypte. Ils pourraient être Thuiscon, son fils Mannus et Herman, fils de Mannus, suivant la généalogie de Tacite. Menès passe pour le plus ancien roi des Égyptiens, Theut était un nom de Mercure chez eux.

(1) *Tacite*, illustre historien latin, a vécu au premier siècle de l'ère vulgaire, et au commencement du second. Il a écrit les *Histoires* et les *Annales*, la *Germanie*, la *Vie d'Agricola*. On lui attribue aussi le *Dialogue sur les orateurs*, que d'autres critiques supposent être de Quintilien. — Nous ne pouvons citer les innombrables éditions de cet écrivain. Dureau de Lamalle en a fait une excellente traduction.

Au moins Theut ou Thuiscon, dont Tacite fait descendre les Germains, et dont les Teutons, Tuitsche (c'est-à-dire Germains) ont encore aujourd'hui le nom, est le même avec ce Teutates que Lucain fait adorer par les Gaulois, et que César a pris *pro Dite Patre*, pour Pluton, à cause de la ressemblance de son nom latin avec celui de Teut ou Thiet, Titan, Theodon, qui a signifié anciennement hommes, peuple, et encore un homme excellent (comme le mot baron), enfin un prince. Et il y a des autorités pour toutes ces significations : mais il ne faut point s'y arrêter ici. M. Otto Sperling (1), connu par plusieurs savants écrits, mais qui en a encore beaucoup d'autres prêts à paraître, a raisonné dans une dissertation exprès sur le Teutatès, dieu des Celtes ; et quelques remarques que je lui ai communiquées là-dessus, ont été mises dans les *Nouvelles littéraires* de la mer Baltique, aussi bien que sa réponse. Il prend un peu autrement que moi ce passage de Lucain :

Teutates, pollensque feris altaribus Hesus,
Et Taramis Scythicæ non mitior ara Dianæ.

Hesus apparemment était le dieu de la guerre, qui était appelé Ares des Grecs et Erich des anciens Germains, dont il reste encore Erich-tag, Mardi. Les lettres R, et S, qui sont d'un même organe, se changent aisément, par exemple, Moor et Moos, Geren et Gesen, Er war et Er was, Fer, Hierro, Eiron, Eisen. Item Papisius, Valesius, Fusius, au lieu de Papius, Valerius, Furius, chez les anciens Romains. Pour ce qui est de Taramis ou peut-être Taranis, on sait que Taran était le tonnerre, ou le dieu du tonnerre, chez les anciens Celtes appelé Tor des Germains septentrionaux, d'où les Anglais ont gardé Thursday, Jeudi, *diem Jovis*. Et le passage de Lucain veut dire que l'autel de Taran, dieu des Celtes, n'était

(1) *Sperling* (Otto). Il y a eu deux savants de ce nom : l'un médecin naturaliste, né à Hambourg en 1702, mort à Copenhague, après dix-sept ans de captivité, en 1664. Il a beaucoup écrit sur la botanique ; — l'autre, fils du précédent, antiquaire et numismate, né à Bergen en 1634, mort en 1715. — Il a beaucoup écrit sur les antiquités scandinaves. P. J.

pas moins cruel que celui de la Diane Taurique; *Taranis aram non mitiorem ara Dianæ Scithicæ fuisse.*

143. Il n'est pas impossible aussi qu'il y ait eu un temps, auquel des princes occidentaux ou celtes se soient rendus maîtres de la Grèce, de l'Égypte, et d'une bonne partie de l'Asie, et que leur culte soit resté dans ces pays-là. Quand on considérera avec quelle rapidité les Huns, les Sarrasins et les Tartares se sont emparés d'une grande partie de notre continent, on s'en étonnera moins; et ce grand nombre de mots de la langue allemande et de la langue celtique, qui conviennent si bien entre eux, le confirme. Callimaque (1), dans un hymne à l'honneur d'Apollon, paraît insinuer que les Celtes qui attaquèrent le temple Delphique, sous leur Brennus ou chef, étaient de la postérité des anciens Titans et Géants, qui firent la guerre à Jupiter et aux autres dieux, c'est-à-dire aux princes de l'Asie et de la Grèce. Il se peut que Jupiter soit descendu lui-même des Titans ou Théodons, c'est-à-dire des princes celto-scythes antérieurs, et ce que feu M. l'abbé de la Charmoye a recueilli dans ses origines celtiques, s'y accorde; quoiqu'il y ait d'ailleurs des opinions dans cet ouvrage de ce savant auteur, qui ne me paraissent point vraisemblables, particulièrement lorsqu'il exclut les Germains du nombre des Celtes, ne s'étant pas assez souvenu des autorité des anciens, et n'ayant pas assez su le rapport de l'ancienne langue gauloise avec la langue germanique. Or les géants prétendus qui voulaient escalader le ciel, étaient de nouveaux Celtes, qui allaient sur la piste de leurs ancêtres; et Jupiter, bien que leur parent, pour ainsi dire, était obligé de leur résister: comme les Wisigoths établis dans les Gaules s'opposaient avec les Romains à d'autres peuples de la Germanie et de la Scythie, qui venaient après eux sous la conduite d'Attila, maître alors des nations Scythiques, Sarmatiques et Germaniques, depuis les frontières de la Perse jusqu'au Rhin.

(1) *Callimaque*, poète et critique célèbre, né à Cyrène, dans le III^e siècle avant Jésus-Christ, mort à Alexandrie en 230. Il fut bibliothécaire d'Alexandrie; et outre ses Hymnes célèbres, il a écrit un grand nombre d'ouvrages bibliographiques.

Mais le plaisir qu'on sent, lorsqu'on croit trouver dans les mythologies des dieux quelque trace de l'ancienne histoire des temps fabuleux, m'a emporté peut-être trop loin, et je ne sais si j'aurai mieux rencontré que Goropius Becanus, que Schrieckius (1), que M. Rudbeck (2), et que M. l'abbé de la Charmoye.

144. Retournons à Zoroastre, qui nous a mené à Oromasdes et à Arimanius, auteurs du bien et du mal ; et supposons qu'il les ait considérés comme deux principes éternels, opposés l'un à l'autre, quoiqu'il y ait lieu d'en douter. L'on croit que Marcion (3), disciple de Cerdon, a été de ce sentiment avant Manès. M. Bayle reconnaît que ces hommes ont raisonné d'une manière pitoyable ; mais il croit qu'ils n'ont pas assez connu leurs avantages, ni su faire jouer leur principale machine, qui était la difficulté sur l'origine du mal. Il s'imagine qu'un habile homme de leur parti aurait bien embarrassé les orthodoxes, et il semble que lui-même, faute d'un autre, a voulu se charger d'un soin si nécessaire, au jugement du bien des gens. « Toutes les hypothèses (dit-il, *Dictionn.*, art. Marcion, » pap. 2039.) que les chrétiens ont établies, parent mal les » coups qu'on leur porte ; elles triomphent toutes, quand » elles agissent offensivement ; mais elles perdent tout leur » avantage, quand il faut qu'elles soutiennent l'attaque. » Il avoue que les dualistes (comme il les appelle avec M. Hyde), c'est-à-dire les défenseurs de deux principes, auraient bientôt été mis en fuite par des raisons *à priori*, prises de la nature de Dieu ; mais il s'imagine qu'ils triomphent à leur tour.

(1) *Schriek* (Adrien), philologue et juriconsulte, né à Bruges en 1559, mort en 1621, a écrit, en langue flamande, *Von't begin de ersten Volken van Europen en van den Orsprongh der Neerlanden* (du Commencement des premiers peuples de l'Europe et de l'origine des Pays-Bas). P. J.

(2) *Rudbek* (Olaüs), médecin et antiquaire, fils d'un théologien du même nom, né à Arose en Suède en 1630, mort en 1702, a écrit sur la médecine et sur les antiquités scandinaves. P. J.

(3) *Marcion*, hérésiarque du 1^r siècle, né à Sinope en Paphlagonie. Il enseignait la doctrine des deux principes, et il soutenait que la loi de Moïse était due à l'action du mauvais principe. On ignore l'époque de sa mort. P. J.

quand on vient aux raisons à *posteriori*, prises de l'existence du mal.

145. Il en donne un ample détail dans son *Dictionnaire*, article Manichéens, p. 2025, où il faut entrer un peu, pour mieux éclaircir toute cette matière. « Les idées les plus sûres » et les plus claires de l'ordre nous apprennent, dit-il, qu'un » être qui existe par lui-même, qui est nécessaire, qui est » éternel, doit être unique, infini, tout-puissant, et doué de » toutes sortes de perfections. » Ce raisonnement aurait mérité d'être un peu mieux développé. « Il faut maintenant voir, » poursuit-il, si les phénomènes de la nature se peuvent » commodément expliquer par l'hypothèse d'un seul prin- » cipe. » Nous l'avons expliqué suffisamment, en montrant qu'il y a des cas où quelque désordre dans la partie est nécessaire pour produire le plus grand ordre dans le tout. Mais il paraît que M. Bayle y en demande un peu trop, il voudrait qu'on lui montrât en détail comment le mal est lié avec le meilleur projet possible de l'univers ; ce qui serait une explication parfaite du phénomène ; mais nous n'entreprenons pas de la donner, et n'y sommes pas obligés non plus, car on n'est point obligé à ce qui nous est impossible dans l'état où nous sommes ; il nous suffit de faire remarquer que rien n'empêche qu'un certain mal particulier ne soit lié avec ce qui est le meilleur en général. Cette explication imparfaite, et qui laisse quelque chose à découvrir dans l'autre vie, est suffisante pour la solution des objections, mais non pas pour une compréhension de la chose.

146. « Les cieux et tout le reste de l'univers, ajoute M. Bayle, » prêchant la gloire, la puissance, l'unité de Dieu, » il en fallait tirer cette conséquence, que c'est (comme j'ai déjà remarqué ci-dessus), parce qu'on voit dans ces objets quelque chose d'entier et d'isolé, pour ainsi dire ; et toutes les fois que nous voyons un tel ouvrage de Dieu, nous le trouvons si accompli, qu'il en faut admirer l'artifice et la beauté ; mais lorsqu'on ne voit pas un ouvrage entier, lorsqu'on n'envisage que des lambeaux et des fragments, ce n'est pas merveille si le bon ordre n'y paraît pas. Le système de nos planètes compose un

tel ouvrage isolé, et parfait, lorsqu'on le prend à part ; chaque plante, chaque animal, chaque homme en fournit un jusqu'à un certain point de perfection ; on y reconnaît le merveilleux artifice de l'auteur ; mais le genre humain, en tant qu'il nous est connu, n'est qu'un fragment, qu'une petite portion de la Cité de Dieu, ou de la république des esprits. Elle a trop d'étendue pour nous, et nous en connaissons trop peu, pour en pouvoir remarquer l'ordre merveilleux. « L'homme seul (dit M. Bayle), ce chef-d'œuvre de son créateur » entre les choses visibles, l'homme seul, dis-je, fournit de » très-grandes objections contre l'unité de Dieu. » Claudien a fait la même remarque, en déchargeant son cœur par ces vers connus :

Sæpe mihi dubiam traxit sententia mentem, etc.

Mais l'harmonie qui se trouve dans tout le reste, est un grand préjugé qu'elle se trouverait encore dans le gouvernement des hommes, et généralement dans celui des esprits, si le total nous en était connu. Il faudrait juger des ouvrages de Dieu aussi sagement que Socrate jugea de ceux d'Héraclite en disant : Ce que j'en ai entendu me plaît ; je crois que le reste ne me plairait pas moins, si je l'entendais.

147. Voici encore une raison particulière du désordre apparent dans ce qui regarde l'homme. C'est que Dieu lui fait présent d'une image de la divinité, en lui donnant l'intelligence. Il le laisse faire en quelque façon dans son petit département, *ut Spartam quam nactus est ornet*. Il n'y entre que d'une manière occulte, car il fournit être, force, vie, raison, sans se faire voir. C'est là où le franc-arbitre joue son jeu ; et Dieu se joue (pour ainsi dire) de ces petits dieux qu'il a trouvé bon de produire, comme nous nous jouons des enfants qui se font des occupations que nous favorisons ou empêchons sous main comme il nous plaît. L'homme y est donc comme un petit dieu dans son propre monde, ou Microcosme, qu'il gouverne à sa mode ; il y fait merveilles quelquefois, et son art imite souvent la nature.

Jupiter in parvo cum cerneret æthera vitro,
 Risit, et ad Superos talia dicta dedit :
 Huccine mortalis progressa potentia, Divi ?
 Jam meus in fragili luditur orbe labor.
 Jura poli rerumque fidem legesque Deorum
 Cuncta Syracusius transtulit arte Senex,
 Quid falso insontem tonitru Salmonæa miror ?
 Æmula naturæ est parva reperta manus.

Mais il fait aussi de grandes fautes, parce qu'il s'abandonne aux passions, et parce que Dieu l'abandonne à son sens ; il l'en punit aussi, tantôt comme un père ou précepteur, exerçant ou châtiant les enfants ; tantôt comme un juste juge, punissant ceux qui l'abandonnent ; et le mal arrive le plus souvent quand ces intelligences ou leurs petits mondes se choquent entre eux. L'homme s'en trouve mal, à mesure qu'il a tort ; mais Dieu, par un art merveilleux, tourne tous les défauts de ces petits mondes au plus grand ornement de son grand monde. C'est comme dans ces inventions de perspective, où certains beaux desseins ne paraissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vue, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. C'est en les plaçant et s'en servant comme il faut, qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainsi les difformités apparentes de nos petits mondes se réunissent en beautés dans le grand, et n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un principe universel infiniment parfait ; au contraire ils augmentent l'admiration de sa sagesse, qui fait servir le mal au plus grand bien.

148. M. Bayle poursuit : « que l'homme est méchant et » malheureux ; qu'il y a partout des prisons et des hôpitaux ; » que l'histoire n'est qu'un recueil des crimes et des infirmités du genre humain. » Je crois qu'il y a en cela de l'exagération ; il y a incomparablement plus de bien que de mal dans la vie des hommes, comme il y a incomparablement plus de maisons que de prisons. A l'égard de la vertu et du vice, il y règne une certaine médiocrité. Machiavel a déjà remarqué qu'il y a peu d'hommes fort méchants et fort bons, et que cela fait manquer bien de grandes entreprises. Je trouve que c'est un défaut des historiens, qu'ils s'attachent

plus au mal qu'au bien. Le but principal de l'histoire, aussi bien que de la poésie, doit être d'enseigner la prudence et la vertu par des exemples, et puis de montrer le vice d'une manière qui en donne de l'aversion, et qui porte ou serve à l'éviter.

149. M. Bayle avoue « qu'on trouve partout et du bien » moral et du bien physique, quelques exemples de vertu, » quelques exemples de bonheur ; et que c'est ce qui fait la » difficulté. Car s'il n'y avait que des méchants et des mal- » heureux (dit-il) il ne faudrait pas recourir à l'hypothèse des » deux principes. » J'admire que cet excellent homme ait pu témoigner tant de penchant pour cette opinion des deux principes ; et je suis surpris qu'il n'ait point considéré que ce roman de la vie humaine, qui fait l'histoire universelle du genre humain, s'est trouvé tout inventé dans l'entendement divin avec une infinité d'autres, et que la volonté de Dieu en a décerné seulement l'existence, parce que cette suite d'événements devait convenir le mieux avec le reste des choses pour en faire résulter le meilleur. Et ces défauts apparents du monde entier, ces taches d'un soleil, dont le nôtre n'est qu'un rayon, relèvent sa beauté, bien loin de la diminuer, et y contribuent en procurant un plus grand bien. Il y a véritablement deux principes, mais ils sont tous deux en Dieu, savoir son entendement et sa volonté. L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais ; il représente les natures, comme elles sont dans les vérités éternelles ; il contient en lui la raison pour laquelle le mal est permis ; mais la volonté ne va qu'au bien. Ajoutons un troisième principe, c'est la puissance ; elle précède même l'entendement et la volonté ; mais elle agit comme l'un le montre, et comme l'autre le demande.

150. Quelques-uns (comme Campanella) ont appelé ces trois perfections de Dieu, les trois primordialités. Plusieurs même ont cru qu'il y avait là dedans un secret rapport à la Sainte-Trinité : que la puissance se rapporte au Père, c'est-à-dire à la Divinité ; la sagesse au Verbe Éternel, qui est appelé *λόγος* par le plus sublime des évangélistes ; et la

volonté ou l'amour, au Saint-Esprit. Presque toutes les expressions ou comparaisons prises de la nature de la substance intelligente y tendent.

151. Il me semble que si M. Bayle avait considéré ce que nous venons de dire des principes des choses, il aurait répondu à ses propres questions, ou au moins qu'il n'aurait pas continué à demander, comme il le fait, par cette interrogation : « Si l'homme est l'ouvrage d'un seul principe » souverainement saint, souverainement puissant, peut-il » être exposé aux maladies, au froid, au chaud, à la faim, » à la soif, à la douleur, au chagrin? peut-il avoir tant de » mauvaises inclinations? peut-il commettre tant de crimes? » La souveraine sainteté peut-elle produire une créature » malheureuse? La souveraine puissance, jointe à une bonté » infinie, ne comblera-t-elle pas de biens son ouvrage, et » n'éloignera-t-elle point tout ce qui le pourrait offenser ou » chagriner? » Prudence a représenté la même difficulté dans son Hamartigénie :

*Si non vult Deus esse malum, cur non vetat? inquit.
 Non refert auctor fuerit, factorve malorum.
 Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti,
 Cum possit prohibere, sinat? quod si velit omnes
 Innocuos agere Omnipotens, ne sancta voluntas
 Degeneret; facto nec se manus inquinat ullo?
 Condidit ergo malum Dominus, quot spectat ab alto,
 Et patitur, fierique probat, tanquam ipse creavit.
 Ipse creavit enim, quod si discludere possit,
 Non abolet, longoque sinit grassari usu.*

Mais nous avons déjà répondu à cela suffisamment. L'homme est lui-même la source de ses maux : tel qu'il est, il était dans les idées. Dieu, mû par des raisons indispensables de la sagesse, a discerné qu'il passât à l'existence tel qu'il est. M. Bayle se serait peut-être aperçu de cette origine du mal que j'établis, s'il avait joint ici la sagesse de Dieu à sa puissance, à sa bonté et à sa sainteté. J'ajouterai en passant, que sa sainteté n'est autre chose que le suprême degré de la bonté, comme le crime qui lui est opposé, est ce qu'il y a de plus mauvais dans le mal.

152. M. Bayle fait combattre Mélisse (1), philosophe grec, défenseur de l'unité du principe (et peut-être même de l'unité de la substance), avec Zoroastre, comme avec le premier auteur de la dualité. Zoroastre avoue que l'hypothèse de Mélisse est plus conforme à l'ordre et aux raisons *à priori*, mais il nie qu'elle soit conforme à l'expérience et aux raisons *à posteriori*. « Je vous surpasse, dit-il, dans l'explication des phénomènes, qui est le principal caractère d'un bon système. » Mais, à mon sens, ce n'est pas une fort belle explication d'un phénomène, quand on lui assigne un principe exprès : au mal, un *principium maleficum*; au froid, un *primum frigidum* : il n'y a rien de si aisé, ni rien de si plat. C'est à peu près comme si quelqu'un disait que les péripatéticiens surpassent les nouveaux mathématiciens dans l'explication des phénomènes des astres, en leur donnant des intelligences tout exprès qui les conduisent; puisqu'après cela il est bien aisé de concevoir pourquoi les planètes font leur chemin avec tant de justesse; au lieu qu'il faut beaucoup de géométrie et de méditation pour entendre comment de la pesanteur des planètes qui les porte vers le soleil, jointe à quelque tourbillon qui les emporte, ou à leur propre impétuosité, peut venir le mouvement elliptique de Kepler, qui satisfait si bien aux apparences. Un homme incapable de goûter les spéculations profondes applaudira d'abord aux péripatéticiens, et traitera nos mathématiciens de rêveurs. Quelque vieux galéniste (2) en fera autant par rapport aux Facultés de l'école, il en admettra une chylifique, une chymifique et une sanguifique, et il en assignera exprès à chaque opération; il croira d'avoir fait merveilles, et se moquera de ce qu'il appellera les chimères des modernes, qui prétendent expliquer mécaniquement ce qui se passe dans le corps d'un animal.

(1) *Mélistus*, philosophe grec de l'école d'Élée, né à Samos, florissait vers 444 avant Jésus-Christ. — Ses *Fragments* ont été recueillis par M. Brandis.

P. J.

(2) *Galéniste*, disciple de Galien, qui multipliait beaucoup les qualités occultes.

P. J.

153. L'explication de la cause du mal par un principe, *per principium maleficum*, est de la même nature. Le mal n'en a point besoin, non plus que le froid et les ténèbres : il n'y a point de *primum frigidum*, ni de principe des ténèbres. Le mal même ne vient que de la privation ; le positif n'y entre que par concomitance, comme l'actif par concomitance dans le froid. Nous voyons que l'eau en se gelant est capable de rompre un canon de mousquet, où elle est enfermée ; et cependant le froid est une certaine privation de la force, il ne vient que de la diminution d'un mouvement qui écarte les particules des fluides. Lorsque ce mouvement écartant s'affaiblit dans l'eau par le froid, les parcelles de l'air comprimé cachées dans l'eau se ramassent ; et devenant plus grandes, elles deviennent plus capables d'agir au dehors par leur ressort. Car la résistance que les surfaces des parties de l'air trouvent dans l'eau, et qui s'oppose à l'effort que ces parties font pour se dilater, est bien moindre, et par conséquent l'effet de l'air plus grand dans de grandes bulles d'air que dans de petites, quand même ces petites jointes ensemble feraient autant de masse que les grandes ; parce que les résistances, c'est-à-dire les surfaces, croissent comme les carrés ; et les efforts, c'est-à-dire les contenus, ou les solidités des sphères d'air comprimé, croissent comme les cubes des diamètres. Ainsi c'est par accident que la privation enveloppe de l'action et de la force. J'ai déjà montré ci-dessus, comment la privation suffit pour causer l'erreur et la malice ; et comment Dieu est porté à les souffrir, sans qu'il y ait de malignité en lui. Le mal vient de la privation ; le positif et l'action en naissent par accident, comme la force naît du froid.

154. Ce que M. Bayle fait dire aux pauliciens, p. 2323, n'est point concluant, savoir que le franc-arbitre doit venir de deux principes, afin qu'il puisse se tourner vers le bien et vers le mal : car étant simple en lui-même, il devrait plutôt venir d'un principe neutre, si ce raisonnement avait lieu. Mais le franc-arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le

bien, et comme masqué. Ces paroles qu'Ovide donne à Médée, .

Video meliora proboque,
Deteriora sequor,

signifient que le bien honnête est surmonté par le bien agréable, qui fait plus d'impression sur les âmes, quand elles se trouvent agitées par les passions.

155. Au reste, M. Bayle lui-même fournit une bonne réponse à Méliissus, mais il la combat un peu après. Voici ses paroles, p. 2055 : « Si Méliissus consulte les notions de l'ordre, il répondra que l'homme n'était point méchant, lorsque Dieu le fit ; il dira que l'homme reçut de Dieu un état heureux, mais que n'ayant pas suivi les lumières de la conscience, qui selon l'intention de son auteur le devaient conduire par le chemin de la vertu, il est devenu méchant, et qu'il a mérité que Dieu souverainement bon lui fit sentir les effets de sa colère. Ce n'est donc point Dieu qui est la cause du mal moral ; mais il est la cause du mal physique, c'est-à-dire de la punition du mal moral, punition qui bien loin d'être incompatible avec le principe souverainement bon, émane nécessairement de l'un de ses attributs, je veux dire de sa justice, qui ne lui est pas moins essentielle que sa bonté. Cette réponse, la plus raisonnable que Méliissus puisse faire, est au fond belle et solide, mais elle peut être combattue par quelque chose de plus spécieux et de plus éblouissant. C'est que Zoroastre objecte que le principe infiniment bon devait créer l'homme, non-seulement sans le mal actuel, mais encore sans l'inclination au mal ; que Dieu, ayant prévu le péché, avec toutes les suites, le devait empêcher ; qu'il devait déterminer l'homme au bien moral, et ne lui laisser aucune force de se porter au crime. » Jusqu'ici c'est M. Bayle. Cela est bien aisé à dire, mais il n'est point faisable en suivant les principes de l'ordre : il n'aurait pas pu être exécuté sans des miracles perpétuels. L'ignorance, l'erreur et la malice suivent naturellement dans les animaux

faits comme nous sommes : fallait-il donc que cette espèce manquât à l'univers ? je ne doute point qu'elle n'y soit trop importante malgré toutes ses faiblesses, pour que Dieu ait pu consentir à l'abolir.

156. M. Bayle, dans l'article intitulé *Pauliciens*, qu'il a mis dans son Dictionnaire, poursuit ce qu'il a débité dans l'article des *Manichéens*. Selon lui (p. 2330, Rem. H.) les orthodoxes semblent admettre deux premiers principes, en faisant le diable auteur du péché. M. Becker (1), ci-devant ministre d'Amsterdam, auteur du livre qui a pour titre : *Le Monde enchanté*, a fait valoir cette pensée, pour faire comprendre qu'on ne devait point donner une puissance et une autorité au diable, qui le mettait en parallèle avec Dieu; en quoi il a raison : mais il en pousse trop loin les conséquences. Et l'auteur du livre intitulé Ἀποκατάστασις πάντων croit que si le diable n'était jamais vaincu et dépouillé, s'il gardait toujours sa proie, si le titre d'invincible lui appartenait, cela ferait tort à la gloire de Dieu. Mais c'est un misérable avantage de garder ceux qu'on a séduits, pour être toujours puni avec eux. Et quant à la cause du mal, il est vrai que le diable est l'auteur du péché : mais l'origine du péché vient de plus loin, la source est dans l'imperfection originale des créatures : cela les rend capables de pécher ; et il y a des circonstances, dans la suite des choses, qui font que cette puissance est mise en acte.

157. Les diables étaient des anges, comme les autres, avant leur chute, et l'on croit que leur chef en était un des principaux : mais l'Écriture ne s'explique pas assez là-dessus. Le passage de l'Apocalypse, qui parle du combat avec le dragon, comme d'une vision, y laisse bien des doutes, et ne développe pas assez une chose dont les autres auteurs sacrés ne parlent presque pas. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette discussion, et il faut toujours avouer ici que

(1) *Becker* (Balthazar), théologien réformé, né en Frise en 1634, mort à Amsterdam en 1698. Il écrivit la plupart de ses ouvrages en hollandais. Celui dont parle Leibniz est intitulé : *De Betoverde weereld* (Leuwarden, 1690, in-8°).

l'opinion commune convient le mieux au texte sacré. M. Bayle examine quelques réponses de saint Basile (1), de Lactance (2), et d'autres sur l'origine du mal, mais comme elles roulent sur le mal physique, je diffère d'en parler, et je continuerai d'examiner les difficultés sur la cause morale du mal, qui se trouvent dans plusieurs endroits des ouvrages de notre habile auteur.

158. Il combat la permission de ce mal, il voudrait qu'on avouât que Dieu le veut. Il cite ces paroles de Calvin (sur la *Genèse*, chap. III) : « Les oreilles d'aucuns sont offensées, quand » on dit que Dieu l'a voulu. Mais, je vous prie, qu'est-ce » autre chose de la permission de celui qui a droit de dé- » fendre, ou plutôt qui a la chose en main, qu'un vouloir? » M. Bayle explique ces paroles de Calvin, et celles qui précèdent, comme s'il avouait que Dieu a voulu la chute d'Adam, non pas en tant qu'elle était un crime, mais sous quelque autre notion qui ne nous est pas connue. Il cite des casuistes un peu relâchés, qui disent qu'un fils peut souhaiter la mort de son père, en tant qu'elle est un bien pour ses héritiers. *Rép. aux quest.* ch. CXLVII, p. 850. Je trouve que Calvin dit seulement que Dieu a voulu quel l'homme tombât, pour certaine cause qui nous est inconnue. Dans le fond, quand il s'agit d'une volonté décisive, c'est-à-dire d'un décret, ces distinctions sont inutiles : l'on veut l'action avec toutes ses qualités, s'il est vrai qu'on la veuille. Mais quand c'est un crime, Dieu ne peut que le vouloir permettre : le crime n'est ni fin ni moyen, il est seulement une condition *sine qua non*; ainsi il

(1) *Saint Basile*, l'un des plus illustres Pères de l'Église, né à Césarée en Cappadoce en 329, évêque de cette ville en 370, mort en 379. — On a de lui des *Homélies*, des *Discours*, des *Morales*, cinq *Livres contre Eunomius*, et plus de trois cents *Lettres* sur divers sujets. — La meilleure édition de saint Basile a été donnée par D. Garnier (3 vol., 1721-1750). — Ses *Lettres* et *Sermons* ont été traduits par l'abbé de Bellegarde; — sa *Morale* par M. Hermant (1661, in-12), et Leroy (1663, in-8°). P. J.

(2) *Lactance*, apologiste chrétien, né en Afrique vers le milieu du III^e siècle, mort à Trèves vers 325. — Son principal ouvrage, les *Institutions divines*, a pour objet de combattre le polythéisme. Son traité de l'*Œuvre de Dieu* est une réfutation de l'épicurisme. P. J.

n'est pas l'objet d'une volonté directe, comme je l'ai déjà montré ci-dessus. Dieu ne le peut empêcher, sans agir contre ce qu'il se doit, sans faire quelque chose qui serait pis que le crime de l'homme, sans violer la règle du meilleur; ce qui serait détruire la divinité, comme j'ai déjà remarqué. Dieu est donc obligé par une nécessité morale, qui se trouve en lui-même, de permettre le mal moral des créatures. C'est là précisément le cas où la volonté d'un sage n'est que permissive. Je l'ai déjà dit : il est obligé de permettre le crime d'autrui, quand il ne le saurait empêcher sans manquer lui-même à ce qu'il se doit.

159. « Mais entre toutes les combinaisons infinies, dit » M. Bayle, p. 853, il a plu à Dieu d'en choisir une où Adam » devait pécher, et il l'a rendue future par son décret, pré- » férablement à toutes les autres. » Fort bien, c'est parler mon langage ; pourvu qu'on l'entende des combinaisons qui composent tout l'univers. « Vous ne ferez donc jamais com- » prendre, ajoute-t-il, que Dieu n'ait pas voulu qu'Ève et » Adam péchassent, puisqu'il a rejeté toutes les combinai- » sons où ils n'eussent pas péché. » Mais la chose est fort aisée à comprendre en général, par tout ce que nous venons de dire. Cette combinaison, qui fait tout l'univers, est la meilleure ; Dieu donc ne put se dispenser de la choisir, sans faire un manquement ; et plutôt que d'en faire un, ce qui lui est absolument inconvenable, il permet le manquement ou le péché de l'homme, qui est enveloppé dans cette combinaison.

160. M. Jacquelot avec d'autres habiles hommes ne s'éloigne pas de mon sentiment, comme lorsqu'il dit p. 286 de son *Traité de la Conformité de la foi avec la raison* : « Ceux qui » s'embarrassent de ces difficultés, semblent avoir la vue » trop bornée, et vouloir réduire tous les desseins de Dieu à » leurs propres intérêts. Quand Dieu a formé l'univers, il » n'avait d'autre vue que lui-même et sa propre gloire ; de » sorte que si nous avions la connaissance de toutes les créa- » tures, de leurs diverses combinaisons et de leurs différents » rapports, nous comprendrions sans peine que l'univers » répond parfaitement à la sagesse infinie du Tout-Puissant. »

Il dit ailleurs (p. 232) : « Supposé, par impossible, que Dieu » n'ait pu empêcher le mauvais usage du franc-arbitre sans » l'anéantir, on conviendra que sa sagesse et sa gloire l'ayant » déterminé à former des créatures libres, cette puissante » raison devait l'emporter sur les fâcheuses suites que pour- » rait avoir cette liberté. » J'ai tâché de le développer encore davantage par la raison du meilleur, et par la nécessité morale qu'il y a en Dieu de faire ce choix, malgré le péché de quelques créatures qui y est attaché. Je crois avoir coupé jusqu'à la racine de la difficulté. Cependant je suis bien aise, pour donner plus de jour à la matière, d'appliquer mon principe des solutions aux difficultés particulières de M. Bayle.

161. Envoici une, proposée en ces termes (ch. CXLVIII, p. 856) : « Serait-il de la bonté d'un prince 1° de donner à cent messagers autant d'argent qu'il en faut pour un voyage de deux » cents lieues? 2° de promettre une récompense à tous ceux » qui achèveraient le voyage sans avoir rien emprunté, et de » menacer de la prison tous ceux à qui leur argent n'aurait » pas suffi? 3° de faire choix de cent personnes, dont il saurait certainement qu'il n'y en aurait que deux qui mériteraient la récompense, les 98 autres devant trouver en » chemin ou un joueur, ou quelque autre chose, qui leur » ferait faire des frais, et qu'il aurait eu soin lui-même de » disposer en certains endroits de la route? 4° d'emprisonner » actuellement 98 de ces messagers, dès qu'ils seraient de » retour? N'est-il pas de la dernière évidence qu'il n'aurait » aucune bonté pour eux, et qu'au contraire il leur destineraient, non pas la récompense proposée, mais la prison? Ils » la mériteraient : soit; mais celui qui aura voulu qu'ils la » méritassent, et qui les aurait mis dans le chemin infail- » lible de la mériter, serait-il digne d'être appelé bon, sous pré- » texte qu'il aurait récompensé les deux autres? » Ce ne serait pas sans doute cette raison, qui lui ferait mériter le titre de bon; mais d'autres circonstances y peuvent concourir, qui seraient capables de le rendre digne de louange, de ce qu'il s'est servi de cet artifice pour connaître ces gens-là, et pour en faire un triage, comme Gédéon se servit de quelques

moyens extraordinaires pour choisir les plus vaillants et les moins délicats d'entre les soldats. Et quand le prince connaîtrait déjà le naturel de tous ces messagers, ne peut-il point les mettre à cette épreuve pour les faire connaître encore aux autres ? Et quoique ces raisons ne soient pas applicables à Dieu, elles ne laissent pas de faire comprendre qu'une action comme celle de ce prince peut paraître absurde, quand on la détache des circonstances qui en peuvent marquer la cause. A plus forte raison doit-on juger que Dieu a bien fait, et que nous le verrions, si nous connaissions tout ce qu'il a fait.

162. M. Descartes, dans une lettre à madame la princesse Elisabeth (vol. 1, lett. 10), s'est servi d'une autre comparaison pour accorder la liberté humaine avec la toute-puissance de Dieu. « Il suppose un monarque qui a défendu les duels, et » qui sachant certainement que deux gentilshommes se bat- » tront, s'ils se rencontrent, prend des mesures infaillibles » pour les faire rencontrer. Ils se rencontrent, en effet, ils se » battent : leur désobéissance à la loi est un effet de leur » franc-arbitre, ils sont punissables. Ce qu'un roi peut faire » en cela, ajoute-t-il, touchant quelques actions libres de ses » sujets, Dieu, qui a une prescience et une puissance infinie, » le fait infailliblement touchant toutes celles des hommes. » Et avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, il a su exac- » tement quelles seraient toutes les inclinations de notre » volonté, c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui » aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors » de nous, pour faire que tels et tels objets se présentassent » à nos sens à tel et tel temps, à l'occasion desquels il a su » que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle » chose, et il l'a ainsi voulu ; mais il n'a pas voulu pour cela » l'y contraindre. Et comme on peut distinguer en ce roi » deux différents degrés de volonté, l'un par lequel il a voulu » que ces gentilshommes se battissent, puisqu'il a fait qu'ils » se rencontrassent ; et l'autre, par lequel il ne l'a pas vou- » lu, puisqu'il a défendu les duels ; ainsi les théologiens » distinguent en Dieu une volonté absolue et indépendante,

» par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles
 » se font ; et une autre qui est relative, et qui se rapporte
 » au mérite ou démérite des hommes, par laquelle il veut
 » qu'on obéisse à ses lois.» (Descartes, *Lettre 10* du 1^{er} vol.
 page 51, 52. Conférez avec cela ce que M. Arnauld, tom. II,
 page 288 et suiv. de ses *Réflexions sur le système de Male-*
branche, rapporte de Thomas d'Aquin sur la volonté antécé-

163. Voici ce que M. Bayle y répond (*Rép. au provinc. ch.*
 CLIV, p. 943): « Ce grand philosophe s'abuse beaucoup, ce me
 » semble. Il n'y aurait dans ce monarque aucun degré de vo-
 » lonté, ni petit, ni grand, que ces deux gentilshommes
 » obéissent à la loi, et ne se battissent pas. Il voudrait pleine-
 » ment et uniquement qu'ils se battissent. Cela ne les discul-
 » perait pas, ils ne suivaient que leur passion, ils ignoraient
 » qu'ils se conformaient à la volonté de leur souverain ; mais
 » celui-ci serait véritablement la cause morale de leur combat,
 » et il ne le souhaiterait pas plus pleinement, quand même il
 » leur en inspirerait l'envie, ou qu'il leur en donnerait l'ordre.
 » Représentez-vous deux princes, dont chacun souhaite que son
 » fils aîné s'empoisonne. L'un emploie la contrainte, l'autre
 » se contente de causer clandestinement un chagrin qu'il
 » sait suffisant à porter son fils à s'empoisonner. Doutez-
 » vous que la volonté du dernier soit moins complète que
 » la volonté de l'autre ? M. Descartes suppose donc un fait
 » faux, et ne résout point la difficulté. »

164. Il faut avouer que M. Descartes parle un peu crûment
 de la volonté de Dieu à l'égard du mal, en disant non-seule-
 ment que Dieu a su que notre libre-arbitre nous déterminerait
 à telle ou telle chose, mais aussi qu'il l'a ainsi voulu, quoi-
 qu'il n'ait pas voulu pour cela l'y contraindre. Il ne parle pas
 moins durement dans la huitième lettre du même volume,
 en disant qu'il n'entre pas la moindre pensée dans l'esprit
 d'un homme, que Dieu ne veuille et n'ait voulu de toute éter-
 nité qu'elle y entrât. Calvin n'a jamais rien dit de plus dur,
 et tout cela ne saurait être excusé qu'en sous-entendant une
 volonté permissive. La solution de M. Descartes revient à la

distinction entre la volonté du signe et la volonté du bon plaisir (*inter voluntatem signi et beneplaciti*) que les modernes ont prise des scolastiques, quant aux termes, mais à laquelle ils ont donné un sens qui n'est pas ordinaire chez les anciens. Il est vrai que Dieu peut commander quelque chose, sans vouloir que cela se fasse, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils : il voulait l'obéissance, et il ne voulait point l'action. Mais lorsque Dieu commande l'action vertueuse et défend le péché, il veut véritablement ce qu'il ordonne, mais ce n'est que par une volonté antécédente, comme je l'ai expliqué plus d'une fois.

165. La comparaison de M. Descartes n'est donc point satisfaisante, mais elle le peut devenir. Il faudrait changer un peu le fait, en inventant quelque raison qui obligéât le prince à faire ou à permettre que les deux ennemis se rencontrassent. Il faut, par exemple, qu'ils se trouvent ensemble à l'armée, ou en d'autres fonctions indispensables, ce que le prince lui-même ne peut empêcher sans exposer son État, comme par exemple, si l'absence de l'un ou de l'autre était capable de faire éclipser de l'armée quantité de personnes de son parti, ou ferait murmurer les soldats, et causerait quelque grand désordre. En ce cas donc, on peut dire que le prince ne veut point le duel ; il le sait, mais il le permet cependant, car il aime mieux permettre le péché d'autrui, que d'en commettre un lui-même. Ainsi cette comparaison rectifiée peut servir, pourvu qu'on remarque la différence qu'il y a entre Dieu et le prince. Le prince est obligé à cette permission par son impuissance ; un monarque plus puissant n'aurait point besoin de tous ces égards ; mais Dieu, qui peut tout ce qui est possible, ne permet le péché que parce qu'il est absolument impossible à qui que ce soit de mieux faire. L'action du prince n'est peut-être point sans chagrin et sans regret. Ce regret vient de son imperfection, dont il a le sentiment ; c'est en quoi consiste le déplaisir. Dieu est incapable d'en avoir, et n'en trouve pas aussi de sujet ; il sent infiniment sa propre perfection, et même l'on peut dire que l'imperfection dans les créatures détachées lui tourne en perfection par rapport

au tout, et qu'elle est un surcroît de gloire pour le Créateur. Que peut-on vouloir de plus, quand on possède une sagesse immense, et quand on est aussi puissant que sage ; quand on peut tout, et quand on a le meilleur ?

166. Après avoir compris ces choses, il me semble qu'on est assez aguerri contre les objections les plus fortes et les plus animées. Nous ne les avons point dissimulées ; mais il y en a quelques-unes que nous ne ferons que toucher, parce qu'elles sont trop odieuses. Les remontrants et M. Bayle (*Rép. au Provinc.*, chap. CLII, fin. pag. 919, tom. III) allèguent saint Augustin, disant : *crudelem esse misericordiam velle aliquem miserum esse ut ejus miserearis* ; on cite dans le même sens Sénèq. *de Benef.* l. VI, c. xxxvi, xxxvii. J'avoue qu'on aurait quelque raison d'opposer cela à ceux qui croiraient que Dieu n'a point eu d'autre cause de permettre le péché, que le dessein d'avoir de quoi exercer la justice punitive contre la plupart des hommes, et sa miséricorde envers un petit nombre d'élus. Mais il faut juger que Dieu a eu des raisons de sa permission du péché, plus dignes de lui, et plus profondes par rapport à nous. On a osé comparer encore le procédé de Dieu à celui d'un Caligula, qui fait écrire ses édits d'un caractère si menu, et les fait afficher dans un lieu si élevé, qu'il n'est pas possible de les lire ; à celui d'une mère qui néglige l'honneur de sa fille, pour parvenir à ses fins intéressées ; à celle de la reine Catherine de Médicis, qu'on dit avoir été complice des galanteries de ses demoiselles, pour apprendre les intrigues des grands ; et même à celle de Tibère, qui fit en sorte, par le ministère extraordinaire du bourreau, que la loi qui défendait de soumettre une pucelle au supplice ordinaire, n'eût alors point de lieu dans la fille de Séjan. Cette dernière comparaison a été mise en avant par Pierre Bertius (1), arminien alors, mais qui a été enfin de la communion romaine. Et on a fait un parallèle choquant entre Dieu et Tibère, qui est rapporté tout au long par M. André Caroli, dans son *Memorabilia Ecclesiastica* du siècle passé, comme M. Bayle le remarque. Bertius l'a employé contre

(1) Bertius, historiographe de Louis XIII, né à Beveren en Flandre

les Gomaristes. Je crois que ces sortes d'arguments n'ont lieu que contre ceux qui prétendent que la justice est une chose arbitraire par rapport à Dieu ; ou qu'il a un pouvoir despotique, qui peut aller jusqu'à pouvoir damner des innocents ; ou enfin, que le bien n'est pas le motif de ses actions.

167. L'on fit en ce même temps une satire ingénieuse contre les gomaristes, intitulée : *Fur prædestinatus, De gepredestineer de Dief*, où l'on introduit un voleur condamné à être pendu, qui attribue à Dieu tout ce qu'il a fait de mauvais, qui se croit prédestiné au salut nonobstant ses méchantes actions, qui s'imagine que cette créance lui suffit, et qui bat par des arguments *ad hominem* un ministre contremontrant appelé pour le préparer à la mort ; mais ce voleur est enfin converti par un ancien pasteur déposé à cause de l'arminianisme, que le géôlier ayant pitié du criminel, et de la faiblesse du ministre, lui avait amené en cachette. On a répondu à ce libelle, mais les réponses aux satires ne plaisent jamais autant que les satires mêmes. M. Bayle (*Rép. au Provinc.*, ch. CLIV, t. III, p. 938) dit que ce livre fut imprimé en Angleterre du temps de Cromwell, et il paraît n'avoir pas été informé que ce n'a été qu'une traduction de l'original flamand bien plus ancien. Il ajoute que le docteur George Kendal (1) en donna la réfutation à Oxford l'an 1657, sous le titre de *Fur pro Tribunali*, et que le dialogue y est inséré. Ce dialogue présuppose, contre la vérité, que les contremontrants font Dieu cause du mal, et enseignent une espèce de prédestination à la mahométane, où il est indifférent de faire bien ou mal, et où il suffit, pour être prédestiné, de s'imaginer qu'on l'est. Ils n'ont garde d'aller si loin ; cependant il est

en 1565, mort en 1629. Ayant embrassé le parti d'Arminius contre Gomar, il fut obligé de se réfugier en France, où il se fit catholique. Il a surtout écrit des ouvrages géographiques. P. J.

(1) Kendal (Georges), prédicateur anglais presbytérien, né près d'Exeter en 1610, mort en 1663, combattit l'arminianisme et le socinianisme dans les écrits suivants : *Vindicatio doctrinæ vulgò receptæ de specialī gratiā et favore electis à Deo Christi morte destinatis* ; — *De Impossibilitate novorum actuum immanentium in Deo*. P. J. .

vrai qu'il y a parmi eux quelques supralapsaires, et autres, qui ont de la peine à se bien expliquer sur la justice de Dieu, et sur les principes de la piété et de la morale de l'homme, parce qu'ils conçoivent un despotisme en Dieu, et demandent que l'homme se persuade sans raison la certitude absolue de son élection, ce qui est sujet à des suites dangereuses. Mais tous ceux qui reconnaissent que Dieu produit le meilleur plan, qu'il a choisi entre toutes les idées possibles de l'univers ; qu'il y trouve l'homme porté par l'imperfection originale des créatures à abuser de son libre-arbitre et à se plonger dans la misère ; que Dieu empêché le péché et la misère, autant que la perfection de l'univers, qui est un écoulement de la sienne, le peut permettre ; ceux-là, dis-je, font voir plus distinctement que l'intention de Dieu est la plus droite et la plus sainte du monde, que la créature seule est coupable, que sa limitation ou imperfection originale est la source de sa malice, que sa mauvaise volonté est la seule cause de sa misère, qu'on ne saurait être destiné au salut sans l'être aussi à la sainteté des enfants de Dieu, et que toute l'espérance qu'on peut avoir d'être élu, ne peut être fondée que sur la bonne volonté qu'on se sent par la grâce de Dieu.

168. L'on oppose encore des considérations métaphysiques à notre explication de la cause morale du mal moral ; mais elles nous embarrasseront moins, puisque nous avons écarté les objections tirées des raisons morales, qui frappaient davantage. Ces considérations métaphysiques regardent la nature du possible et du nécessaire ; elles vont contre le fondement que nous avons posé, que Dieu a choisi le meilleur de tous les univers possibles. Il y a eu des philosophes qui ont soutenu qu'il n'y a rien de possible que ce qui arrive effectivement. Ce sont les mêmes qui ont cru, ou ont pu croire, que tout est nécessaire absolument. Quelques-uns ont été de ce sentiment, parce qu'ils admettaient une nécessité brute et aveugle, dans la cause de l'existence des choses ; et ce sont ceux que nous avons le plus de sujet de combattre. Mais il y en a d'autres qui ne se trompent que parce qu'ils abusent des termes. Ils confondent la nécessité morale avec la néces-

sité métaphysique ; ils s'imaginent que Dieu ne pouvant point manquer de faire le mieux, cela lui ôte la liberté, et donne aux choses cette nécessité, que les philosophes et les théologiens tâchent d'éviter. Il n'y a qu'une dispute de mots avec ces auteurs-là, pourvu qu'ils accordent effectivement que Dieu choisit et fait le meilleur. Mais il y en a d'autres qui vont plus loin, ils croient que Dieu aurait pu mieux faire ; et c'est un sentiment qui doit être rejeté ; car quoiqu'il n'ôte pas tout à fait la sagesse et la bonté à Dieu, comme font les auteurs de la nécessité aveugle, il y met des bornes ; ce qui est donner atteinte à sa suprême perfection.

169. La question de la possibilité des choses qui n'arrivent point, a déjà été examinée par les anciens. Il paraît qu'Épicure, pour conserver la liberté et pour éviter une nécessité absolue, a soutenu après Aristote, que les futurs contingents n'étaient point capables d'une vérité déterminée. Car s'il était vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il ne pouvait donc manquer d'arriver, il était déjà nécessaire ; et par la même raison, il l'était de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire, et il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'ensuivrait, selon lui, que les futurs contingents n'ont point de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Épicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison, il niait que toute énonciation fût ou vraie ou fausse. Car voici comment on le poussait à bout : vous niez qu'il fût vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il était donc faux. Le bon homme ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'était ni vrai ni faux. Après cela, il n'a point besoin d'être réfuté, et Chrysippe (1) se pouvait dispenser de la peine qu'il prenait de confirmer le grand principe des contradictoires, suivant le rapport de Cicéron, dans son livre *de Fato* : « Contendit omnes nervos

(1) *Chrysippe*, l'un des fondateurs de l'école stoïcienne, né à Soli en Cilicie vers 280 avant Jésus-Christ, mort vers 199. Diog. de Laerte cite, l. III, c. CLXXX, les titres de trois cents volumes de logique, et quatre cents de morale. — Voir Petersen, *Philosophiæ Chrysippeæ fundamenta*, Altona, in-4°, 1827. P. J.

» Chrysippus ut persuadeat omne Ἀξίωμα aut verum esse,
 » aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne, si hoc concesserit,
 » concedendum sit, fato fieri quæcunque fiant; si enim
 » alterum ex æternitate verum sit, esse id etiam certum; si
 » certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum
 » confirmari putat; sic Chrysippus metuit, ne non, si non
 » obtinuerit omne quod enunciatur aut verum esse aut falsum,
 » omnia fato fieri possint ex causis æternis rerum futurarum. » M. Bayle remarque (*Diction. articl. Epicure, lett. t. p. 1141*) que « ni l'un ni l'autre de ces deux grands
 » philosophes (*Epicure et Chrysippe*) n'a compris que la vérité de cette maxime : toute proposition est vraie ou fausse,
 » est indépendante de ce qu'on appelle fatum : elle ne pouvait
 » donc point servir de preuve à l'existence du fatum, comme
 » Chrysippe le prétendait, et comme Epicure le craignait.
 » Chrysippe n'eût pu accorder sans se faire tort, qu'il y a des
 » propositions qui ne sont ni vraies, ni fausses; mais il ne
 » gagnait rien à établir le contraire : car soit qu'il y ait des
 » causes libres, soit qu'il n'y en ait point, il est également
 » vrai que cette proposition : le grand Mogol ira demain à la
 » chasse, est vraie ou fausse. On a eu raison de considérer
 » comme ridicule ce discours de Tirésias : tout ce que je dirai
 » arrivera ou non, car le grand Apollon me confère la faculté
 » de prophétiser. Si par impossible il n'y avait point de Dieu,
 » il serait pourtant certain, que tout ce que le plus grand
 » fou du monde prédirait, arriverait ou n'arriverait pas.
 » C'est à quoi ni Chrysippe, ni Epicure ne prenaient pas
 » garde. » Cicéron, *lib. I. de Nat. Deorum*, a très-bien jugé
 des Epicuriens (comme M. Bayle le remarque vers la fin de la même page) qu'il serait beaucoup moins honteux d'avouer que l'on ne peut pas répondre à son adversaire, que de recourir à de semblables réponses. Cependant nous verrons que M. Bayle lui-même a confondu le certain avec le nécessaire, quand il a prétendu que le choix du meilleur rendait les choses nécessaires.

170. Venons maintenant à la possibilité des choses qui n'arrivent point, et donnons les propres paroles de M. Bayle, quoi-

que un peu prolixes. Voici comment il en parle dans son Dictionnaire (article Chrysippe, let. S. p. 929) : « La très-fameuse dispute des choses possibles et des choses impossibles devait sa naissance à la doctrine des stoïciens touchant le destin. Il s'agissait de savoir, si parmi les choses qui n'ont jamais été et qui ne seront jamais, il y en a de possibles ; ou si tout ce qui n'est point, tout ce qui n'a jamais été, tout ce qui ne sera jamais, était impossible. Un fameux dialecticien de la secte de Mégare, nommé Diodore (1), prit la négative sur la première de ces deux questions, et l'affirmative sur la seconde ; mais Chrysippe le combattit fortement. Voici deux passages de Cicéron (epist. 4. lib. IX *ad familiar.*)

» *περὶ δυνατῶν με scito κατὰ Διόδωρον κείναι.* Quapropter si venturus es, scito necesse esse te venire. Nunc vide, ultra te *χρῆσις* magis delectet, *Χρυσίππειά* ne, an hæc ; quam noster Diodorus (un stoïcien qui avait logé longtemps chez Cicéron) non concoquebat. Ceci est tiré d'une lettre que Cicéron écrivit à Varron. Il expose plus amplement tout l'état de la question dans le petit livre *de Fato*. J'en vais citer quelques morceaux : Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro valente dialectico, magna luctatio est, deseras... omne quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum ; et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse ; et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu etiam quæ non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit : neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apollinis oraculo editum esset... Placet Diodoro, id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum

(1) *Diodore* (de Mégare) ou *Cronus*, né à Jalos en Carie, dans la deuxième moitié du iv^e siècle avant Jésus-Christ. Il est surtout célèbre comme dialecticien, et par ses arguments contre le mouvement. — Voir Diog. de Laerte, et, dans les temps modernes, Deyks, *De Megaricorum doctrinâ*, in-8°, Bonn, 1827, et l'*École de Mégare* par D. Henne. In-8°, Paris, 1843. P. J.

» sit : qui locus attingit hanc quæstionem, nihil fieri, quod non
 » necesse fuerit : et quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut
 » futurum esse : nec magis commutari ex veris in falsa ea posse
 » quæ futura sunt, quam ea quæ facta sunt : sed in factis immu-
 » tabilitatem apparere ; in futuris quibusdam, quia non appa-
 » rent, ne inesse quidem videri : ut in eo qui mortifero morbo
 » urgeatur, verum sit, hic morietur hoc morbo : at hoc idem
 » si vere dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appareat,
 » nihilominus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in
 » falsum, ne in futuro quidem ulla fieri possit. Cicéron fait
 » assez comprendre que Chrysippe se trouvait souvent em-
 » barrassé dans cette dispute, et il ne s'en faut pas étonner :
 » car le parti qu'il avait pris n'était point lié avec son dogme
 » de la destinée, et s'il eût osé raisonner conséquemment, il
 » eût adopté de bon cœur toute l'hypothèse de Diodore. On a
 » pu voir ci-dessus que la liberté qu'il donnait à l'âme, et sa
 » comparaison du cylindre, n'empêchaient pas qu'au fond
 » tous les actes de la volonté humaine ne fussent des suites
 » inévitables du destin ; d'où il résulte que tout ce qui n'ar-
 » rive pas est impossible, et qu'il n'y a rien de possible, que
 » ce qui se fait actuellement. Plutarque (*de Stoïcor. repugn.*
 » pag. 1053, 1054) le bat en ruine, tant sur cela, que sur sa
 » dispute avec Diodore, et lui soutient que son opinion de la
 » possibilité est tout à fait opposée à la doctrine du fatum.
 » Remarquez que les plus illustres stoïciens avaient écrit sur
 » cette matière sans suivre la même route. Arrien (*in Epict. lib.*
 » II, c. xxix, p. m. 166) en a nommé quatre, qui sont Chrysippe,
 » Cléanthe (1), Archidème (2) et Antipater (3). Il témoigne un

(1) *Cléanthe*, philosophe stoïcien, né à Anos en Asie-Mineure, 300 ans avant J.-C., mort vers 220 ou 225 avant J.-C. Diog. de Laerte nous a transmis les titres de ses principaux ouvrages : *Sur le Temps* ; — *sur la Physologie de Zénon* ; — *Exposition de la philosophie d'Héraclite* ; — *Sur le Devoir* ; — *La Politique de la royauté*. — Il reste de lui d'admirables vers sous ce titre : *Hymne à Jupiter*. P. J.

(2) *Archidème* de Tarse, philosophe du II^e siècle avant J.-C., dialecticien qui a disputé beaucoup contre le stoïcien Antipater (voir Cicéron, *Acad. quæst.*, l. II, c. XLVII, et Diog. Laerte, l. VIII, c. XLCVIII). P. J.

(3) *Antipater* de Tarse, philosophe stoïcien du II^e siècle avant J.-C., dis-

• grand mépris pour cette dispute, et il ne fallait pas que
 • M. Ménage le citât comme un écrivain qui avait parlé (*cita-*
 • *tur honorifice apud Arrianum* (1), Menag. in Laert. I. 7, 341)
 • honorablement de l'ouvrage de Chrysippe *περί δυνατῶν*, car
 • assurément ces paroles, *γέγραφε δὲ καὶ Χρῦσιππος θαυμαστῶς*, etc.
 • de his rebus mira scripsit Chrysippus, etc. ne sont point en
 • ce lieu-là un éloge. Cela paraît par ce qui précède et par ce
 • qui suit. Denys d'Halicarnasse (2) (*de collocat. verbor. c. xvii,*
 • p. m. II) fait mention de deux traités de Chrysippe, où
 • sous un titre qui promettait d'autres choses, on avait battu
 • bien du pays sur les terres des logiciens. L'ouvrage était
 • intitulé *περί τῆς συντάξεως τοῦ λόγου μερῶν*, de partium orationis
 • collocatione, et ne traitait que des propositions vraies ou
 • fausses, possibles et impossibles, contingentes et ambiguës,
 • etc., matière que nos scolastiques ont bien rebattue et bien
 • quintessenciée. Notez que Chrysippe reconnut que les cho-
 • ses passées étaient nécessairement véritables, ce que Cléanthe
 • n'avait point voulu admettre. (*Arrian ubi supra, p. m. 165.*)
 • *Οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἔστι, καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην*
 • *φέρεσθαι δοκοῦσι.* Non omne præteritum ex necessitate verum
 • est, ut illi qui Cleanthem sequuntur sentiunt. Nous avons
 • vu (page 562, col. 2) ci-dessus, qu'on a prétendu qu'Abélard
 • enseignait une doctrine qui ressemble à celle de Diodore.
 • Je crois que les stoïciens s'engagèrent à donner plus d'é-
 • tendue aux choses possibles qu'aux choses futures, afin

ciple de Diogène le Babylonien, maître de Panétius et contemporain de
 Carnéade, qu'il combattit dans ses écrits. P. J.

(1) *Arrien*, historien, géographe, et enfin philosophe du premier siècle de
 l'ère chrétienne. Il a été le disciple d'Épictète et il a rédigé toutes les pen-
 sées de ce grand philosophe dans les deux ouvrages célèbres, le *Manuel*
 et les *Entretiens*. P. J.

(2) *Denys d'Halicarnasse*, vivait à la fin du premier siècle avant J.-C.
 Il vint à Rome en l'an 30, et publia ses *Antiquités romaines* en l'an 7. Il a
 écrit en outre un *Traité de l'arrangement des mots*; — une *Rhétorique*;
 — *Jugements abrégés sur les anciens écrivains grecs*, reproduits par Quin-
 tilien; — *Examen critique de Lysias, Isocrate, Isée et Dinarque*; — *Lettre*
sur le style de Platon; — *Traité de l'éloquence de Démosthènes*. (Édition
 d'Oxford, 1704, 2 vol. in-8°.) P. J.

» d'adoucir les conséquences odieuses et affreuses que l'on
 » tirait de leur dogme de la fatalité. »

Il paraît assez que Cicéron écrivant à Varron (1) ce qu'on vient de copier (*lib. IX, Ep. iv, ad familiar.*) ne comprenait pas assez la conséquence de l'opinion de Diodore, puisqu'il la trouvaît préférable. Il représente assez bien les opinions des auteurs dans son livre *de Fato*, mais c'est dommage qu'il n'a pas toujours ajouté les raisons dont ils se servaient. Plutarque, dans son traité des contradictions des stoïciens, et M. Bayle, s'étonnent que Chrysippe n'était pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chrysippe, et même son maître Cléanthe, étaient là-dessus plus raisonnables qu'on ne pense. On le verra ci-dessous. C'est une question, si le passé est plus nécessaire que le futur. Cléanthe a été de ce sentiment. On objecte qu'il est nécessaire *ex hypothesi* que le futur arrive, comme il est nécessaire *ex hypothesi* que le passé soit arrivé. Mais il y a cette différence, qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction ; mais il est possible de faire quelque effet sur l'avenir : cependant la nécessité hypothétique de l'un et de l'autre est la même ; l'un ne peut pas être changé, l'autre ne le sera pas : et, cela posé, il ne pourra pas être changé non plus.

171. Le fameux Pierre Abélard a été d'un sentiment approchant de celui de Diodore, lorsqu'il a dit que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. C'était la troisième des quatorze propositions tirées de ses ouvrages, qu'on censura dans le concile de Sens. On l'avait tirée de son troisième livre de l'Introduction à la Théologie, où il traite particulièrement de la puissance de Dieu. La raison qu'il en donnait, était que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut : or il ne peut pas vouloir faire autre chose que ce qu'il fait, parce qu'il est nécessaire qu'il veuille tout ce qui est convenable : d'où il s'ensuit que tout ce qu'il ne fait pas n'est pas convenable, qu'il ne peut pas

(1) Varron, polygraphe célèbre de l'antiquité, contemporain de Cicéron, avait écrit un livre *De Philosophiâ*, dont saint Augustin nous a transmis des fragments. Il avait composé encore, entre autres écrits, un traité *De Lingua latinâ*, et un autre *De Antiquitatibus rerum divinarum*. P. J.

le vouloir faire, et par conséquent qu'il ne peut pas le faire. Abélard avoue lui-même que cette opinion lui est particulière, que presque personne n'est de ce sentiment, qu'elle semble contraire à la doctrine des saints et à la raison, et déroger à la grandeur de Dieu. Il paraît que cet auteur avait un peu trop de penchant à penser autrement que les autres : car dans le fond, ce n'était qu'une logomachie, il changeait l'usage des termes. La puissance et la volonté sont des facultés différentes, et dont les objets sont différents aussi ; c'est les confondre, que dire que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut. Tout au contraire, entre plusieurs possibles, il ne veut que ce qu'il trouve le meilleur. Car on considère tous les possibles comme les objets de la puissance, mais on considère les choses actuelles et existantes comme les objets de sa volonté décrétoire. Abélard l'a reconnu lui-même. Il se fait cette objection : un réprouvé peut être sauvé ; mais il ne le saurait être, que Dieu ne le sauve. Dieu peut donc le sauver, et par conséquent faire quelque chose qu'il ne fait pas. Il y répond, que l'on peut bien dire que cet homme peut être sauvé par rapport à la possibilité de la nature humaine, qui est capable du salut : mais que l'on ne peut pas dire que Dieu peut le sauver par rapport à Dieu même, parce qu'il est impossible que Dieu fasse ce qu'il ne doit pas faire. Mais puisqu'il avoue qu'on peut fort bien dire en un sens, absolument parlant et mettant à part la supposition de la réprobation, qu'un tel qui est réprouvé, peut être sauvé ; et qu'ainsi souvent ce que Dieu ne fait pas, peut être fait ; il pouvait donc parler comme les autres qui ne les entendent pas autrement, quand ils disent que Dieu peut sauver cet homme, et qu'il peut faire ce qu'il ne fait pas.

172. Il semble que la prétendue nécessité de Wicief, condamnée par le concile de Constance, ne vient que de ce même malentendu. Je crois que les habiles gens font tort à la vérité et à eux-mêmes, lorsqu'ils affectent d'employer sans sujet des expressions nouvelles et choquantes. De nos jours, le fameux M. Hobbes a soutenu cette même opinion, que ce qui n'arrive point est impossible. Il la prouve, parce

qu'il n'arrive jamais que toutes les conditions requises à une chose qui n'existera point, *omnia rei non futuræ requisita*, se trouvent ensemble : or la chose ne saurait exister sans cela. Mais qui ne voit que cela ne prouve qu'une impossibilité hypothétique ? Il est vrai qu'une chose ne saurait exister, quand une condition requise y manque. Mais comme nous prétendons pouvoir dire que la chose peut exister, quoiqu'elle n'existe pas ; nous prétendons de même pouvoir dire que les conditions requises peuvent exister, quoiqu'elles n'existent point. Ainsi l'argument de M. Hobbes laisse la chose où elle est. Cette opinion qu'on a eue de T. Hobbes, qu'il enseignait une nécessité absolue de toutes choses, l'a fort décrié, et lui aurait fait du tort, quand même c'eût été son unique erreur.

173. Spinoza est allé plus loin : il paraît avoir enseigné expressément une nécessité aveugle, ayant refusé l'entendement et la volonté à l'auteur des choses, et s'imaginant que le bien et la perfection n'ont rapport qu'à nous, et non pas à lui. Il est vrai que le sentiment de Spinoza sur ce sujet a quelque chose d'obscur. Car il donne la pensée à Dieu, après lui avoir ôté l'entendement, *cogitationem, non intellectum concedit Deo*. Il y a même des endroits, où il se radoucit sur le point de la nécessité. Cependant, autant qu'on le peut comprendre, il ne reconnaît point de bonté en Dieu, à proprement parler, et il enseigne que toutes les choses existent par la nécessité de la nature divine, sans que Dieu fasse aucun choix. Nous ne nous amuserons pas ici à réfuter un sentiment si mauvais et même si inexplicable. Et le nôtre est établi sur la nature des possibles, c'est-à-dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne crois point qu'un spinosiste dise que tous les romans qu'on peut imaginer, existent réellement à présent, ou ont existé, ou existeront encore dans quelque endroit de l'univers : cependant on ne saurait nier que des romans, comme ceux de mademoiselle de Scudéry (1), ou comme l'Octavia, ne soient pos-

(1) *Scudéry* (M^{lle} de), écrivain célèbre du xvii^e siècle, sœur de Georges

sibles. Opposons-lui donc ces paroles de M. Bayle, qui sont assez à mon gré, p. 390 : « C'est aujourd'hui, dit-il, un grand » embarras pour les spinosistes, que de voir que selon leur » hypothèse il a été aussi impossible de toute éternité que » Spinoza, par exemple, ne mourût pas à la Haye, qu'il est » impossible que deux et deux soient six. Ils sentent bien » que c'est une conséquence nécessaire de leur doctrine, et » une conséquence qui rebute, qui effarouche, qui soulève » les esprits par l'absurdité qu'elle renferme, diamétrale- » ment opposée au sens commun. Ils ne sont pas bien aises » que l'on sache qu'ils renversent une maxime aussi univer- » selle et aussi évidente que celle-ci : Tout ce qui implique » contradiction est impossible, et tout ce qui n'implique » point contradiction est possible. »

174. On peut dire de M. Bayle : *Ubi bene, nemo melius*, quoiqu'on ne puisse pas dire de lui, ce qu'on disait d'Origène, *ubi male, nemo pejus*. J'ajouterai seulement que ce qu'on vient de marquer comme une maxime, est même la définition du possible et de l'impossible. Cependant M. Bayle y joint ici un mot sur la fin, qui gâte un peu ce qu'il a dit avec tant de raison. « Or quelle contradiction y aurait-il en » ce que Spinoza serait mort à Leyde? La nature aurait-elle » été moins parfaite, moins sage, moins puissante? » Il confond ici ce qui est impossible, parce qu'il implique contradiction, avec ce qui ne saurait arriver, parce qu'il n'est pas propre à être choisi. Il est vrai qu'il n'y aurait point eu de contradiction dans la supposition que Spinoza fût mort à Leyde, et non pas à la Haye; il n'y avait rien de si possible : la chose était donc indifférente par rapport à la puissance de Dieu. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'aucun événement,

de Scudéry, mais bien supérieure à lui, naquit au Havre en 1607, morte à Paris en 1701, à l'âge de quatre-vingt-quatorze ans. — Ses principaux ouvrages sont : *Ibrahim* ou *l'Illustre Bassa*, 4 vol. in-8°, Paris, 1641; — *Artamène* ou *le Grand Cyrus*, 10 vol. in-8°, 1650; — *Clélie*, 10 vol. in-8°, Paris, 1656; — *Les Femmes illustres*, Paris, 1665, in-12; — *Conversations sur divers sujets*, 1680, 2 vol. in-12; — *Nouvelles Conversations*, 1604. 2 vol. in-12; — *Conversations morales*. 1686; — *Entretiens de morale*, etc.

P. J.

16

quelque petit qu'il soit, puisse être conçu comme indifférent par rapport à sa sagesse et à sa bonté. Jésus-Christ a dit divinement bien, que tout est compté jusqu'aux cheveux de notre tête. Ainsi la sagesse de Dieu ne permettait pas que cet événement dont M. Bayle parle, arrivât autrement qu'il n'est arrivé; non pas comme si par lui-même il eût mérité davantage d'être choisi, mais à cause de sa liaison avec cette suite entière de l'univers qui a mérité d'être préférée. Dire que ce qui est arrivé n'intéressait point la sagesse de Dieu, et en inférer qu'il n'est donc pas nécessaire, c'est supposer faux et en inférer mal une conclusion véritable. C'est confondre ce qui est nécessaire par une nécessité morale, c'est-à-dire par le principe de la sagesse et de la bonté, avec ce qui l'est par une nécessité métaphysique et brute, qui a lieu lorsque le contraire implique contradiction. Aussi Spinoza cherchait-il une nécessité métaphysique dans les événements, il ne croyait pas que Dieu fût déterminé par sa bonté et par sa perfection, que cet auteur traitait de chimères par rapport à l'univers, mais par la nécessité de sa nature : comme le demi-cercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir ni la connaissance, ni la volonté. Car Euclide a démontré que tous les angles compris par deux lignes droites, tirées des extrémités du diamètre vers un point du cercle, sont nécessairement droits, et que le contraire implique contradiction.

175. Il y a des gens qui sont allés à l'autre extrémité, et sous prétexte d'affranchir la nature divine du joug de la nécessité, ils l'ont voulu rendre tout à fait indifférente, d'une indifférence d'équilibre : ne considérant point qu'autant que la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra*, autant la nécessité morale est digne de lui. C'est une heureuse nécessité qui oblige le sage à bien faire, au lieu que l'indifférence par rapport au bien et au mal serait la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse. Outre que l'indifférence en elle-même qui tiendrait la volonté dans un parfait équilibre, serait une chimère, comme

il a été montré ci-dessus : elle choquerait le grand principe de la raison déterminante.

176. Ceux qui croient que Dieu a établi le bien et le mal par un décret arbitraire, tombent dans ce sentiment étrange d'une pure indifférence, et dans d'autres absurdités encore plus étranges. Ils lui ôtent le titre de bon ; car quel sujet pourrait-on avoir de le louer de ce qu'il a fait, s'il avait fait également bien en faisant toute autre chose ? Et je me suis étonné bien souvent que plusieurs théologiens supralapsaires, comme par exemple Samuel Retorfort, professeur en théologie en Écosse, qui a écrit lorsque les controverses avec les remontrants étaient le plus en vogue, ont pu donner dans une si étrange pensée. Retorfort, dans son exercitation apologétique pour la grâce, dit positivement que rien n'est injuste ou moralement mauvais par rapport à Dieu, et avant sa défense : ainsi sans cette défense il serait indifférent d'assassiner ou de sauver un homme, d'aimer Dieu ou de le haïr, de le louer ou de le blasphémer.

Il n'y a rien de si déraisonnable : et soit qu'on enseigne que Dieu a établi le bien et le mal dans une loi positive ; soit qu'on soutienne qu'il y a quelque chose de bon et de juste antécédemment à son décret, mais qu'il n'est pas déterminé à s'y conformer, et que rien ne l'empêche d'agir injustement, et de damner peut-être des innocents ; l'on dit à peu près la même chose, et on le déshonore presque également. Car si la justice a été établie arbitrairement et sans aucun sujet, si Dieu y est tombé par une espèce de hasard, comme lorsqu'on tire au sort : sa bonté et sa sagesse n'y paraissent pas, et il n'y a rien aussi qui l'y attache. Et si c'est par un décret purement arbitraire, sans aucune raison, qu'il a établi ou fait ce que nous appelons la justice et la bonté, il les peut défaire ou en changer la nature, de sorte qu'on n'a aucun sujet de se promettre qu'il les observera toujours ; comme on peut dire qu'il fera, lorsqu'on suppose qu'elles sont fondées en raisons. Il en serait de même à peu près si sa justice était différente de la nôtre, c'est-à-dire s'il était écrit, par exemple, dans son code, qu'il

est juste de rendre des innocents éternellement malheureux. Suivant ces principes, rien aussi n'obligerait Dieu de garder sa parole, ou ne nous assurerait de son effet. Car pourquoi la loi de la justice, qui porte que les promesses raisonnables doivent être gardées, serait-elle plus inviolable à son égard, que toutes les autres ?

177. Tous ces dogmes, quoique un peu différents entre eux, savoir : 1° que la nature de la justice est arbitraire ; 2° qu'elle est fixe, mais qu'il n'est pas sûr que Dieu l'observe ; et enfin 3° que la justice que nous connaissons n'est pas celle qu'il observe ; détruisent et la confiance en Dieu, qui fait notre repos, et l'amour de Dieu, qui fait notre félicité. Rien n'empêche qu'un tel Dieu n'en use en tyran et en ennemi des gens de bien, et qu'il se plaise à ce que nous appelons mal. Pourquoi ne serait-il donc pas aussi bien le mauvais principe des manichéens, que le bon principe unique des orthodoxes ? Au moins serait-il neutre et comme suspendu entre deux, ou même tantôt l'un, tantôt l'autre ; ce qui vaudrait autant que si quelqu'un disait qu'Oromasdes et Arimanius règnent tour à tour, selon que l'un ou l'autre est plus fort ou plus adroit. A peu près comme une femme Mugalle, ayant ouï dire apparemment, qu'autrefois sous Chingis-Chan et ses successeurs, sa nation avait eu l'empire de la plus grande partie du septentrion et de l'orient, avait dit dernièrement aux Moscovites, lorsque M. Isbrand alla à la Chine de la part du Chan par le pays de ces Tartares, que le dieu des Mugalles avait été chassé du ciel, mais qu'un jour il reprendrait sa place. Le vrai Dieu est toujours le même ; la religion naturelle même demande qu'il soit essentiellement bon et sage, autant que puissant : il n'est guère plus contraire à la raison et à la piété, de dire que Dieu agit sans connaissance, que de vouloir qu'il ait une connaissance qui ne trouve point les règles éternelles de la bonté et de la justice parmi ses objets : ou enfin qu'il ait une volonté qui n'ait point d'égard à ces règles.

178. Quelques théologiens qui ont écrit du droit de Dieu sur les créatures, ont paru lui accorder un droit sans bor-

nes, un pouvoir arbitraire et despotique. Ils ont cru que c'était poser la divinité dans le plus haut point de grandeur et d'élévation, où elle puisse être imaginée; que c'était anéantir tellement la créature devant le Créateur, que le Créateur ne soit lié d'aucune espèce de lois à l'égard de la créature. Il y a des passages de Twisse, de Retorfort, et de quelques autres supralapsaires, qui insinuent que Dieu ne saurait pécher, quoi qu'il fasse, parce qu'il n'est sujet à aucune loi. M. Bayle lui-même juge que cette doctrine est monstrueuse et contraire à la sainteté de Dieu (Diction., v. *Pauliciens*, p. 2332, *initio*) : mais je m'imagine que l'intention de quelques-uns de ces auteurs a été moins mauvaise qu'il ne paraît. Et apparemment sous le nom de droits ils ont entendu ἀνυπευθυνία, un état où l'on n'est responsable à personne de ce qu'on fait. Mais ils n'auront pas nié que Dieu se doit à soi-même ce que la bonté et la justice lui demandent. L'on peut voir là-dessus l'apologie de Calvin faite par M. Amyraud (1) : il est vrai que Calvin paraît orthodoxe sur ce chapitre, et qu'il n'est nullement du nombre des supralapsaires outrés.

179. Ainsi quand M. Bayle dit quelque part que saint Paul ne se tire de la prédestination que par le droit absolu de Dieu, et par l'incompréhensibilité de ses voies; on y doit sous-entendre que si on les comprenait, on les trouverait conformes à la justice, Dieu ne pouvant user autrement de son pouvoir. Saint Paul lui-même dit que c'est une profondeur, mais de sagesse (*altitudo sapientie*); et la justice est comprise dans la bonté du sage. Je trouve que M. Bayle parle très-bien ailleurs de l'application de nos notions de la bonté aux actions de Dieu (*Rép. au Provinc.*, ch. cxxxix, p. 139). « Il ne faut point ici prétendre, dit-il, que la bonté de l'Être infini n'est point soumise aux mêmes règles que la bonté

(1) *Amyraud*, théologien réformé, né à Bourgueil en Anjou, en 1596, mort en 1664. Il appartient à l'école de Saumur. — Ses principaux ouvrages sont : *De la Souveraineté des rois*; — *Traité des religions contre ceux qui les estiment indifférentes*; — *Morale chrétienne*, 6 vol. in-8°; — *Du Gouvernement de l'Église*; — *Considérations sur les droits par lesquels la nature a réglé les mariages*; — *Vie de François de la Noue*. P. J.

» de la créature. Car s'il y a en Dieu un attribut qu'on puisse
 » nommer bonté, il faut que les caractères de la bonté en
 » général lui conviennent. Or quand nous réduisons la bonté
 » à l'abstraction la plus générale, nous y trouvons la volonté
 » de faire du bien. Divisez et subdivisez en autant d'espèces
 » qu'il vous plaira, cette bonté générale, en bonté infinie,
 » en bonté finie, en bonté royale, en bonté de père, en bonté
 » de mari, en bonté de maître; vous trouverez dans chacune,
 » comme un attribut inséparable, la volonté de faire du
 » bien. »

180. Je trouve aussi que M. Bayle combat fort bien le sentiment de ceux qui prétendent que la bonté et la justice dépendent uniquement du choix arbitraire de Dieu, et qui s'imaginent que si Dieu avait été déterminé à agir par la bonté des choses mêmes, il serait un agent entièrement nécessité dans ses actions, ce qui ne peut compatir avec la liberté. C'est confondre la nécessité métaphysique avec la nécessité morale. Voici ce que M. Bayle oppose à cette erreur (*Rép. au Provincial*, ch. LXXXIX, p. 203) : « La conséquence
 » de cette doctrine sera, qu'avant que Dieu se déterminât à
 » créer le monde, il ne voyait rien de meilleur dans la vertu
 » que dans le vice, et que ses idées ne lui montraient pas
 » que la vertu fût plus digne de son amour que le vice. Cela
 » ne laisse nulle distinction entre le droit naturel, et le droit
 » positif; il n'y aura plus rien d'immuable, ou d'indispensable dans la morale; il aura été aussi possible à Dieu de
 » commander que l'on fût vicieux, que de commander qu'on
 » fût vertueux; et l'on ne pourra pas être assuré que les lois
 » morales ne seront pas un jour abrogées, comme l'ont été
 » les lois cérémonielles des Juifs. Ceci, en un mot, nous mène
 » tout droit à croire que Dieu a été l'auteur libre, non-seulement de la bonté, de la vertu, mais aussi de la vérité et de
 » l'essence des choses. Voilà ce qu'une partie des cartésiens
 » prétendent, et j'avoue que leur sentiment (voyez la *Continuation des Pensées sur les comètes*, p. 554) pourrait être
 » de quelque usage en certaines rencontres; mais il est com-
 » battu par tant de raisons, et sujet à des conséquences si

» fâcheuses (voyez le ch. CLII de la même *Continuation*), qu'il
 » n'y a guère d'extrémités qu'il ne vaille mieux subir, que
 » de se jeter dans celle-là. Elle ouvre la porte au pyrrho-
 » nisme le plus outré; car elle donne lieu de prétendre que
 » cette proportion, trois et trois font six, n'est vraie qu'ou
 » et pendant le temps qu'il plaît à Dieu : qu'elle est peut-
 » être fausse dans quelques parties de l'univers, et que peut-
 » être elle le sera parmi les hommes l'année qui vient; tout
 » ce qui dépend du libre arbitre de Dieu, pouvant avoir été
 » limité à certains lieux et à certains temps, comme les cé-
 » rémonies judaïques. On étendra cette conséquence sur
 » toutes les lois du Décalogue, si les actions qu'elles com-
 » mandent sont de leur nature aussi privées de toute bonté,
 » que les actions qu'elles défendent. »

181. Et de dire que Dieu ayant résolu de créer l'homme tel qu'il est, il n'a pu n'en pas exiger la piété, la sobriété, la justice et la chasteté, parce qu'il est impossible que les désordres capables de bouleverser ou de troubler son ouvrage lui puissent plaire, c'est revenir en effet au sentiment commun. Les vertus ne sont vertus que parce qu'elles servent à la perfection, ou empêchent l'imperfection de ceux qui sont vertueux, ou même de ceux qui ont à faire à eux. Et elles ont cela par leur nature et par la nature des créatures raisonnables, avant que Dieu décerne de les créer. D'en juger autrement, ce serait comme si quelqu'un disait que les règles des proportions et de l'harmonie sont arbitraires par rapport aux musiciens, parce qu'elles n'ont lieu dans la musique, que lorsqu'on s'est résolu à chanter ou à jouer de quelque instrument. Mais c'est justement ce qu'on appelle essentiel à une bonne musique; car elles lui conviennent déjà dans l'état idéal, lors même que personne ne s'avise de chanter, puisque l'on sait qu'elles lui doivent convenir nécessairement aussitôt qu'on chantera. Et de même les vertus conviennent à l'état idéal de la créature raisonnable avant que Dieu décerne de la créer, et c'est pour cela même que nous soutenons que les vertus sont bonnes par leur nature.

§ 182. M. Bayle a mis un chapitre exprès dans sa *Conti-*

uation des Pensées diverses (c'est le chap. CLII), où il fait voir « que les docteurs chrétiens enseignent qu'il y a des choses » qui sont justes antécédemment aux décrets de Dieu. » Des théologiens de la confession d'Augsbourg ont blâmé quelques réformés qui ont paru être d'un autre sentiment, et on a considéré cette erreur comme si elle était une suite du décret absolu, dont la doctrine semble exempter la volonté de Dieu de toute sorte de raison, *ubi stat pro ratione voluntas*. Mais, comme je l'ai remarqué plus d'une fois ci-dessus, Calvin même a reconnu que les décrets de Dieu sont conformes à la justice et à la sagesse, quoique les raisons qui pourraient montrer cette conformité en détail, nous soient inconnues. Ainsi, selon lui, les règles de la bonté et de la justice sont antérieures aux décrets de Dieu. M. Bayle, au même endroit, cite un passage du célèbre M. Turretin, qui distingue les lois divines naturelles et les lois divines positives. Les morales sont de la première espèce, et les cérémonielles de la seconde. M. Samuel Des Marets (1), théologien célèbre autrefois à Groningue, et M. Strimesius (2), qui l'est encore à Francfort sur l'Oder, ont enseigné la même chose : et je crois que c'est le sentiment le plus reçu même parmi les réformés. Thomas d'Aquin et tous les thomistes ont été du même sentiment, avec le commun des scholastiques et des théologiens de l'Église romaine. Les casuistes en sont aussi : je compte Grotius entre les plus éminents parmi eux, et il a été suivi en cela par ses commentateurs. M. Puffendorf a paru être d'une autre opinion, qu'il a voulu soutenir contre

(1) *Des Marets* (Samuel), théologien protestant, né en Picardie en 1599, mort à Groningue en 1673, appartient également à l'école de Saumur. Il a écrit un très-grand nombre d'ouvrages, dont le principal est le *Collegium theologicum, sive breve systema universæ theologiæ*. in-4°, 4 éditions, 1645-49-56-73. P. J.

(2) *Strimesius*, théologien réformé, né en 1648 à Kœnigsberg, mort en 1730. — Il a écrit un grand nombre d'ouvrages théologiques et philosophiques, entre lesquels nous citerons : *Tractatus de fundamentalibus fidei christianæ articulis*; — *De Justitia Dei et hominis*; — *Praziologia apodictica contra Hobbesium*. P. J.

les censures de quelques théologiens : mais il ne doit pas être compté, et il n'était pas entré assez avant dans ces sortes de matières. Il crie terriblement contre le décret absolu dans son *Fecialis divinus*, et cependant il approuve ce qu'il y a de pire dans les sentiments des défenseurs de ce décret et sans lequel ce décret (comme d'autres réformés l'expliquent) devient supportable. Aristote a été très-orthodoxe sur ce chapitre de la justice, et l'École l'a suivi : elle distingue, aussi bien que Cicéron et les jurisconsultes, entre le droit perpétuel, qui oblige tous et partout, et le droit positif, qui n'est que pour certains temps et certains peuples. J'ai lu autrefois avec plaisir l'Euthyphron de Platon, qui fait soutenir la vérité là-dessus à Socrate, et M. Bayle a remarqué le même passage.

183. Il soutient lui-même cette vérité avec beaucoup de force en quelque endroit, et il sera bon de copier son passage tout entier, quelque long qu'il soit (Tom. II de la *Continuation des Pensées diverses*, ch. CLII, p. 771, sqq.) : « Selon la » doctrine d'une infinité d'auteurs graves, dit-il, il y a dans » la nature et dans l'essence de certaines choses un bien ou » un mal moral qui précède le décret divin. Ils prouvent » principalement cette doctrine par les conséquences affreuses du dogme contraire; car de ce que ne faire tort à » personne serait une bonne action, non pas en soi-même, » mais par une disposition arbitraire de la volonté de Dieu, » il s'ensuivrait que Dieu aurait pu donner à l'homme une » loi directement opposée en tous ses points aux commandements du Décalogue. Cela fait horreur. Mais voici une » preuve plus directe, et tirée de la métaphysique. C'est une » chose certaine, que l'existence de Dieu n'est pas un effet » de sa volonté. Il n'existe point, parce qu'il veut exister, » mais par la nécessité de sa nature infinie. Sa puissance et » sa science existent par la même nécessité. Il n'est pas » tout-puissant, il ne connaît pas toutes choses, parce qu'il » le veut ainsi, mais parce que ce sont des attributs nécessairement identifiés avec lui-même. L'empire de sa volonté » ne regarde que l'exercice de sa puissance, il ne produit

» hors de lui actuellement que ce qu'il veut, et il laisse tout
 » le reste dans la pure possibilité. De là vient que cet empire
 » ne s'étend que sur l'existence des créatures, il ne s'étend
 » point aussi sur leurs essences. Dieu a pu créer la matière,
 » un homme, un cercle, ou les laisser dans le néant; mais
 » il n'a pu les produire, sans leur donner leurs propriétés
 » essentielles. Il a fallu nécessairement qu'il fit l'homme un
 » animal raisonnable, et qu'il donnât à un cercle la figure
 » ronde, puisque, selon ses idées éternelles et indépendantes
 » des décrets libres de sa volonté, l'essence de l'homme con-
 » sistait dans les attributs d'animal et de raisonnable, et
 » que l'essence du cercle consistait dans une circonférence
 » également éloignée du centre quant à toutes ses parties.
 » Voilà ce qui a fait avouer aux philosophes chrétiens, que
 » les essences des choses sont éternelles, et qu'il y a des pro-
 » positions d'une éternelle vérité; et par conséquent que
 » les essences des choses, et la vérité des premiers principes,
 » sont immuables. Cela ne se doit pas seulement entendre
 » des premiers principes théorétiques, mais aussi des pre-
 » miers principes pratiques, et de toutes les propositions qui
 » contiennent la véritable définition des créatures. Ces es-
 » sences, ces vérités émanent de la même nécessité de la
 » nature, que la science de Dieu : comme donc c'est par la
 » nature des choses que Dieu existe, qu'il est tout-puissant,
 » et qu'il connaît tout en perfection; c'est aussi par la nature
 » des choses que la matière, que le triangle, que l'homme,
 » que certaines actions de l'homme, etc., ont tels et tels
 » attributs essentiellement. Dieu a vu de toute éternité et de
 » toute nécessité les rapports essentiels des nombres, et
 » l'identité de l'attribut et du sujet des propositions qui con-
 » tiennent l'essence de chaque chose. Il a vu de la même
 » manière, que le terme juste est enfermé dans ceux-ci :
 » estimer ce qui est estimable, avoir de la gratitude pour
 » son bienfaiteur, accomplir les conventions d'un contrat,
 » et ainsi de plusieurs autres propositions de morale. On a
 » donc raison de dire que les préceptes de la loi naturelle
 » supposent l'honnêteté et la justice de ce qui est commandé,

» et qu'il serait du devoir de l'homme de pratiquer ce qu'ils
 » contiennent, quand même Dieu aurait eu la condescen-
 » dance de n'ordonner rien là-dessus. Prenez garde, je vous
 » prie, qu'en remontant par nos abstractions à cet instant
 » idéal où Dieu n'a encore rien décrété, nous trouvons dans
 » les idées de Dieu les principes de morale sous des termes
 » qui emportent une obligation. Nous y concevons ces
 » maximes comme certaines et dérivées de l'ordre éternel et
 » immuable : il est digne de la créature raisonnable de se
 » conformer à la raison ; une créature raisonnable qui se
 » conforme à la raison est louable, elle est blâmable quand
 » elle ne s'y conforme pas. Vous n'oseriez dire que ces véri-
 » tés n'imposent pas un devoir à l'homme par rapport à
 » tous les actes conformes à la droite raison, tels que ceux-
 » ci : il faut estimer tout ce qui est estimable : rendre le bien
 » pour le bien : ne faire tort à personne : honorer son père :
 » rendre à un chacun ce qui lui est dû, etc. Or puisque par
 » la nature même des choses, et antérieurement aux lois
 » divines, les vérités de morale imposent à l'homme certains
 » devoirs ; il est manifeste que Thomas d'Aquin et Grotius
 » ont pu dire que s'il n'y avait point de Dieu, nous ne laisse-
 » rions pas d'être obligés à nous conformer au droit naturel.
 » D'autres ont dit que quand même tout ce qu'il y a d'intel-
 » ligences périrait, les propositions véritables demeureraient
 » véritables. Cajétan a soutenu que s'il restait seul dans
 » l'univers, toutes les autres choses sans nulle exception
 » ayant été anéanties, la science qu'il avait de la nature d'une
 » rose ne laisserait pas de subsister. »

184. Feu M. Jacques Thomasius, célèbre professeur à Leip-
 zig, n'a pas mal observé dans ses éclaircissements des règles
 philosophiques de Daniel Stahlius (1), professeur de Iéna, qu'il
 n'est pas à propos d'aller tout à fait au delà de Dieu : et qu'il

(1) *Stahlius* (Daniel), philosophe, né à Hamelbourg en 1589, professeur
 de logique et de métaphysique à Iéna, mort en 1654. Il a écrit : *Compendium*
metaphysicæ institutionis logicæ ; — *Philosophia moralis* ; — *Tractatus lo-*
gicus contra sophismatum resolutionem, etc. P. J.

ne faut point dire avec quelques scotistes, que les vérités éternelles subsisteraient, quand il n'y aurait point d'entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est à mon avis l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles : quoique sa volonté n'y ait point de part. Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un athée peut être géomètre. Mais s'il n'y avait point de Dieu, il n'y aurait point d'objet de la géométrie. Et sans Dieu, non-seulement il n'y aurait rien d'existant, mais il n'y aurait même rien de possible. Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voient pas la liaison de toutes choses entre elles et avec Dieu, ne puissent entendre certaines sciences, sans en connaître la première source qui est en Dieu. Aristote, quoiqu'il ne l'ait guère connu non plus, n'a pas laissé de dire quelque chose d'approchant et de très-bon, lorsqu'il a reconnu que les principes des sciences particulières dépendent d'une science supérieure qui en donne la raison ; et cette science supérieure doit avoir l'être, et par conséquent Dieu, source de l'être, pour objet. M. Dreier de Kœnigsberg (1) a bien remarqué que la vraie métaphysique qu'Aristote cherchait, et qu'il appelait τὴν ζητούμενην, son *desideratum*, était la théologie.

185. Cependant, le même M. Bayle, qui dit de si belles choses pour montrer que les règles de la bonté et de la justice, et les vérités éternelles en général, subsistent par leur nature, et non pas par un choix arbitraire de Dieu, en a parlé d'une manière fort chancelante dans un autre endroit (*contindat. des Pensées div.* t. II, ch. cxxiv, vers la fin). Après y avoir rapporté le sentiment de M. Descartes, et d'une partie de ses sectateurs, qui soutiennent que Dieu est la cause libre des vérités et des essences, il ajoute (p. 554) : « J'ai fait tout ce » que j'ai pu pour bien comprendre ce dogme, et pour trou- » ver la solution des difficultés qui l'environnent. Je vous » confesse ingénument que je n'en suis pas venu encore tout

(1) Dreier (Pierre), vivait vers 1670, et a écrit *De Naturâ metaphysicis* : — *De Naturâ logicis* ; — *De Illustribus quæstionibus philosophiæ*. P. J.

» à fait à bout. Cela ne me décourage point; je m'imagine,
 » comme ont fait d'autres philosophes en d'autres cas, que
 » le temps développera ce beau paradoxe. Je voudrais que
 » le Père Malebranche eût pu trouver bon de le soutenir,
 » mais il a pris d'autres mesures.» Est-il possible que le
 plaisir de douter puisse tant sur un habile homme, que de
 lui faire souhaiter et de lui faire espérer de pouvoir croire
 que deux contradictoires ne se trouvent jamais ensemble,
 que parce que Dieu le leur a défendu, et qu'il aurait pu leur
 donner un ordre qui les aurait toujours fait aller de compa-
 gnie ? Le beau paradoxe que voilà ! Le R. P. Mallebranche a
 fait fort sagement de prendre d'autres mesures.

186. Je ne saurais même m'imaginer que M. Descartes ait
 pu être tout de bon de ce sentiment quoiqu'il ait eu des sec-
 tateurs qui ont eu la facilité de le croire, et de le suivre bon-
 nement où il ne faisait que semblant d'aller. C'était appa-
 remment un de ses tours, une de ses ruses philosophiques :
 il se préparait quelque échappatoire, comme lorsqu'il trouva
 un tour pour nier le mouvement de la terre, pendant qu'il
 était copernicien à outrance. Je soupçonne qu'il a eu en vue
 ici une autre manière de parler extraordinaire, de son inven-
 tion, qui était de dire que les affirmations et les négations,
 et généralement les jugements internes, sont des opérations
 de la volonté. Et par cet artifice, les vérités éternelles, qui
 avaient été jusqu'à cet auteur un objet de l'entendement di-
 vin, sont devenues tout d'un coup un objet de sa volonté. Or,
 les actes de la volonté sont libres, donc Dieu est la cause libre
 des vérités. Voilà le dénouement de la pièce. *Spectatum admissi*.
 Un petit changement de la signification des termes a causé
 tout ce fracas. Mais si les affirmations des vérités nécessaires
 étaient des actions de la volonté du plus parfait esprit, ces ac-
 tions ne seraient rien moins que libres, car il n'y a rien à choi-
 sir. Il paraît que M. Descartes ne s'expliquait pas assez sur la
 nature de la liberté, et qu'il en avait une notion assez extraor-
 dinaire, puisqu'il lui donnait une si grande étendue, jusqu'à
 vouloir que les affirmations des vérités nécessaires étaient
 libres en Dieu. C'était ne garder que le nom de la liberté.

187. M. Bayle, qui l'entend avec d'autres d'une liberté d'indifférence, que Dieu avait eue d'établir, par exemple, les vérités des nombres, et d'ordonner que trois fois trois fissent neuf, au lieu qu'il leur eût pu enjoindre de faire dix, conçoit dans une opinion si étrange, s'il y avait moyen de la défendre, je ne sais quel avantage contre les stratoniciens. Straton a été un des chefs de l'école d'Aristote et successeur de Théophraste ; il a soutenu, au rapport de Cicéron, que ce monde avait été formé tel qu'il est par la nature, ou par une cause nécessaire dépourvue de connaissance. J'avoue que cela se pourrait, si Dieu avait préformé la matière comme il faut pour faire un tel effet par les seules lois du mouvement. Mais sans Dieu, il n'y aurait pas même aucune raison de l'existence, et moins encore de telle ou telle existence des choses : ainsi le système de Straton n'est point à craindre.

188. Cependant M. Bayle s'en embarrasse : il ne veut point admettre les natures plastiques dépourvues de connaissance, que M. Cudworth et autres avaient introduites ; de peur que les Stratoniciens modernes, c'est-à-dire les Spinosistes, n'en profitent. C'est ce qui l'engage dans des disputes avec M. le Clerc. Et prévenu de cette erreur, qu'une cause non intelligente ne saurait rien produire où il paraisse de l'artifice, il est éloigné de m'accorder la préformation, qui produit naturellement les organes des animaux, et le système d'une harmonie que Dieu ait préétablie dans les corps, pour les faire répondre par leurs propres lois aux pensées et aux volontés des âmes. Mais il fallait considérer que cette cause non intelligente qui produit de si belles choses dans les graines et dans les semences des plantes et des animaux, et qui produit les actions des corps comme la volonté les ordonne, a été formée par les mains de Dieu, infiniment plus habile qu'un horloger, qui fait pourtant des machines et des automates capables de produire d'assez beaux effets, comme s'ils avaient de l'intelligence.

189. Or pour venir à ce que M. Bayle appréhende des Stratoniciens, en cas qu'on admette des vérités indépendantes

de la volonté de Dieu : il semble craindre qu'ils ne se prévalent contre nous de la parfaite régularité des vérités éternelles; car cette régularité ne venant que de la nature et de la nécessité des choses, sans être dirigée par aucune connaissance, M. Bayle craint qu'on en pourrait inférer avec Straton, que le monde a pu aussi devenir régulier par une nécessité aveugle. Mais il est aisé d'y répondre : dans la région des vérités éternelles se trouvent tous les possibles, et par conséquent, tant le régulier que l'irrégulier : il faut qu'il y ait une raison qui ait fait préférer l'ordre et le régulier, et cette raison ne peut être trouvée que dans l'entendement. De plus, ces vérités mêmes ne sont pas sans qu'il y ait un entendement qui en prenne connaissance; car elles ne subsisteraient point, s'il n'y avait un entendement divin, où elles se trouvent réalisées, pour ainsi dire. C'est pourquoi Straton ne vient pas à son but, qui est d'exclure la connaissance de ce qui entre dans l'origine des choses.

190. La difficulté que M. Bayle s'est figurée du côté de Straton, paraît un peu trop subtile et trop recherchée. On appelle cela, *timere, ubi non est timor*. Il s'en fait une autre, qui n'a pas plus de fondement. C'est que Dieu serait assujetti à une espèce de *fatum*. Voici ses paroles (p. 555) : « S'il y a des propositions d'une éternelle vérité, qui sont telles de leur nature, et non point par l'institution de Dieu, si elles ne sont point véritables par un décret libre de sa volonté, mais si au contraire il les a connues nécessairement véritables, parce que telle était leur nature, voilà une espèce de *fatum* auquel il est assujetti; voilà une nécessité naturelle absolument insurmontable. Il résulte encore de là, que l'entendement divin, dans l'infinité de ses idées, a rendu contre toujours et du premier coup leur conformité parfaite avec leurs objets, sans qu'aucune connaissance le dirigeât : car il y aurait contradiction qu'aucune cause exemplaire eût servi de plan aux actes de l'entendement de Dieu. On ne trouverait jamais par là des idées éternelles, ni aucune première intelligence. Il faudra donc dire qu'une nature qui existe nécessairement trouve toujours son chemin, sans

» qu'on le lui montre; et comment vaincre après cela l'opiniâtreté d'un stratonicien?

191. Mais il est encore aisé de répondre : ce prétendu *fatum*, qui oblige même la divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté; c'est une heureuse nécessité, sans laquelle il ne serait ni bon, ni sage. Voudrait-on que Dieu ne fût point obligé d'être parfait et heureux? Notre condition, qui nous rend capables de faillir, est-elle digne d'envie? et ne serions-nous pas bien aises de la changer contre l'impeccabilité, si cela dépendait de nous? Il faut être bien dégoûté, pour souhaiter la liberté de se perdre, et pour plaindre la divinité de ce qu'elle ne l'a point. C'est ainsi que M. Bayle raisonne lui-même ailleurs contre ceux qui exaltent jusqu'aux nues une liberté outrée qu'ils s'imaginent dans la volonté, lorsqu'ils la voudraient indépendante de la raison.

192. Au reste, M. Bayle s'étonne « que l'entendement divin dans l'infinité de ses idées rencontre toujours et du premier coup leur conformité parfaite avec leurs objets, sans qu'aucune connaissance le dirige. » Cette objection est nulle, de toute nullité : toute idée distincte est par là même conforme avec son objet; et il n'y en a que de distinctes en Dieu : outre que d'abord l'objet n'existe nulle part, et quand il existera, il sera formé sur cette idée. D'ailleurs, M. Bayle sait fort bien que l'entendement divin n'a point besoin de temps pour voir la liaison des choses. Tous les raisonnements sont éminemment en Dieu, et ils gardent un ordre entre eux dans son entendement, aussi bien que dans le nôtre; mais chez lui ce n'est qu'un ordre et une priorité de nature, au lieu que chez nous il y a une priorité de temps. Il ne faut donc point s'étonner, que celui qui pénètre toutes les choses tout d'un coup, doit toujours rencontrer du premier coup; et on ne doit point dire qu'il réussit sans qu'aucune connaissance le dirige. Au contraire, c'est parce que sa connaissance est parfaite, que ses actions volontaires le sont aussi.

193. Jusqu'ici nous avons fait voir que la volonté de Dieu n'est point indépendante des règles de la sagesse; quoiqu'il soit étonnant qu'on ait été obligé de raisonner là-dessus, et de combattre pour une vérité si grande et si reconnue. Mais il n'est presque pas moins étonnant qu'il y ait des gens qui croient que Dieu n'observe ces règles qu'à demi, et ne choisit point le meilleur, quoique sa sagesse le lui fasse connaître; en un mot, qu'il y ait des auteurs qui tiennent que Dieu pouvait mieux faire. C'est à peu près l'erreur du fameux Alphonse (1), roi de Castille, élu roi des Romains par quelques électeurs, et promoteur des tables astronomiques qui portent son nom. L'on prétend que ce prince a dit que si Dieu l'eût appelé à son conseil, quand il fit le monde, il lui aurait donné de bons avis. Apparemment le système du monde de Ptolémée, qui régnait en ce temps-là, lui déplaisait. Il croyait donc qu'on aurait pu faire quelque chose de mieux concerté, et il avait raison. Mais s'il avait connu le système de Copernic avec les découvertes de Kepler, augmentées maintenant par la connaissance de la pesanteur des planètes, il aurait bien reconnu que l'invention du vrai système est merveilleuse. L'on voit donc qu'il ne s'agissait que du plus ou du moins, qu'Alphonse prétendait seulement qu'on avait pu mieux faire, et que son jugement a été blâmé de tout le monde.

194. Cependant des philosophes et des théologiens osent soutenir dogmatiquement un jugement semblable : et je me suis étonné cent fois que des personnes habiles et pieuses aient été capables de donner des bornes à la bonté et à la perfection de Dieu. Car d'avancer qu'il sait ce qui est meilleur, qu'il le peut faire, et qu'il ne le fait pas, c'est avouer qu'il ne tenait qu'à sa volonté de rendre le monde meilleur qu'il n'est; mais c'est ce qu'on appelle manquer de bonté.

(1) *Alphonse X (l'Astronome ou le Philosophe)*, roi de Castille et de Léon, fils de Ferdinand le Saint, né en 1224, roi en 1252, mort en 1284, après un règne très-agité. — Il a fait ou plutôt achevé le recueil de lois nommé *Las Partidas*. — Il fit les *Tables Alphonsoises* ou *Tables astronomiques*. P. J.

C'est agir contre cet axiome marqué déjà ci-dessus : *Mimus bonum habet rationem mali*. Si quelques-uns allèguent l'expérience, pour prouver que Dieu aurait pu mieux faire, ils s'érigent en censeurs ridicules de ses ouvrages, et on leur dira ce qu'on répond à tous ceux qui critiquent le procédé de Dieu, et qui de cette même supposition, c'est-à-dire des prétendus défauts du monde, en voudraient inférer qu'il y a un mauvais Dieu, ou du moins un Dieu neutre entre le bien et le mal. Et si nous jugeons comme le roi Alphonse, on nous répondra, dis-je : Vous ne connaissez le monde que depuis trois jours, vous n'y voyez guères plus loin que votre nez, et vous y trouvez à redire. Attendez à le connaître davantage, et y considérez surtout les parties qui présentent un tout complet (comme font les corps organiques); et vous y trouverez un artifice et une beauté qui va au delà de l'imagination. Tirons-en des conséquences pour la sagesse et pour la bonté de l'auteur des choses, encore dans les choses que nous ne connaissons pas. Nous en trouvons dans l'univers qui ne nous plaisent point; mais sachons qu'il n'est pas fait pour nous seuls. Il est pourtant fait pour nous, si nous sommes sages : il nous accommodera, si nous nous en accommodons; nous y serons heureux, si nous le voulons être.

195. Quelqu'un dira, qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui se peut dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini. De plus, il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière, à cause de la division actuelle du *Continuum* à l'infini. Et l'infini, c'est-à-dire l'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler, n'est pas un tout; non plus que le nombre infini lui-même, duquel on ne saurait dire s'il est pair ou impair. C'est cela même qui sert à réfuter ceux qui font du monde un Dieu, ou qui conçoivent Dieu comme l'âme du monde; le monde ou l'uni-

vers ne pouvant pas être considéré comme un animal, ou comme une substance.

196. Il ne s'agit donc pas d'une créature, mais de l'univers; et l'adversaire sera obligé de soutenir qu'un univers possible peut être meilleur que l'autre, à l'infini; mais c'est en quoi il se tromperait, et c'est ce qu'il ne saurait prouver. Si cette opinion était véritable, il s'ensuivrait que Dieu n'en aurait produit aucun; car il est incapable d'agir sans raison, et ce serait même agir contre la raison. C'est comme si l'on s'imaginait que Dieu eût décerné de faire une sphère matérielle, sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle ou telle grandeur. Ce décret serait inutile, il porterait avec soi ce qui en empêcherait l'effet. Ce serait autre chose, si Dieu décernait de tirer d'un point donné une ligne droite, jusqu'à une autre ligne droite donnée, sans qu'il y eût aucune détermination de l'angle, ni dans le décret, ni dans ses circonstances; car en ce cas, la détermination viendrait de la nature de la chose, la ligne serait perpendiculaire, et l'angle serait droit, puisqu'il n'y a que cela qui soit déterminé, et qui se distingue. C'est ainsi qu'il faut concevoir la création du meilleur de tous les univers possibles, d'autant plus que Dieu ne décerne pas seulement de créer un univers, mais qu'il décerne encore de créer le meilleur de tous; car il ne décerne point sans connaître, et il ne fait point de décrets détachés, qui ne seraient que des volontés antécédentes, que nous avons assez expliquées et distinguées des véritables décrets.

197. M. Diroys (1), que j'ai connu à Rome, théologien de M. le cardinal d'Estrées (2), a fait un livre intitulé *Preuves et Préjugés pour la religion chrétienne*, publié à Paris

(1) *Diroys* (François), accompagne à Rome le cardinal d'Estrées en 1672, mort en 1691. — Il a écrit : *Preuves et préjugés pour la religion chrétienne et catholique contre les fausses religions*, Paris, 1683. P. J.

(2) *D'Estrées* (cardinal), né à Paris en 1628, mort en la même ville en 1714. Il fut ambassadeur à Rome, et concourut aux élections de quatre papes. Ses *Négociations à Rome* (1672-1687) sont conservées à la Bibliothèque impériale. P. J.

l'an 1683. M. Bayle (*Rép. au Provinc.*, chap. CLXV, p. 1058, t. III) en rapporte l'objection qu'il se fait. « Il y a encore » une difficulté, dit-il, à laquelle il n'est pas moins important de satisfaire qu'aux précédentes, puisqu'elle fait plus » de peine à ceux qui jugent des biens et des maux par » des considérations fondées sur les maximes les plus pures » et les plus élevées. C'est que Dieu étant la sagesse et la » bonté souveraine, il leur semble qu'il devrait faire toutes » choses comme les personnes sages et vertueuses souhaiteraient qu'elles se fissent, suivant les règles de sagesse et de » bonté que Dieu leur a imprimées, et comme ils seraient » obligés de les faire eux-mêmes, si elles dépendaient d'eux. » Ainsi voyant que les affaires du monde ne vont pas si bien » qu'elles pourraient aller à leur avis, et qu'elles iraient s'ils » s'en mêlaient, ils concluent que Dieu qui est infiniment » meilleur et plus sage qu'eux, ou plutôt la sagesse et la » bonté même, ne s'en mêle point. »

198. M. Diroys dit de bonnes choses là-dessus, que je ne répète point, puisque nous avons assez satisfait à l'objection en plus d'un endroit, et ç'a été le principal but de tout notre discours. Mais il avance quelque chose dont je ne saurais demeurer d'accord. Il prétend que l'objection prouve trop. Il faut encore mettre ses propres paroles, avec M. Bayle, p. 1059. « S'il n'est pas convenable à la sagesse et à la » bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur et plus » parfait, il s'ensuit que tous les êtres sont éternellement, » immuablement et essentiellement aussi parfaits et aussi » bons qu'ils puissent être, puisque rien ne peut changer, » qu'en passant ou d'un état moins bon à un meilleur, ou » d'un meilleur à un moins bon. Or cela ne peut arriver, » s'il ne convient pas à Dieu de ne point faire ce qui est » meilleur et plus parfait, lorsqu'il le peut : il faudra donc » que tous les êtres soient éternellement et essentiellement » remplis d'une connaissance et d'une vertu aussi parfaite » que Dieu puisse leur donner. Or tout ce qui est éternellement et essentiellement aussi parfait que Dieu le puisse » faire, procède essentiellement de lui ; en un mot, est éter-

» nellement et essentiellement bon comme lui, et par conséquent il est Dieu comme lui. Voilà où va cette maxime, » qu'il répugne à la justice et à la bonté souveraine de ne » faire pas les choses aussi bonnes et aussi parfaites qu'elles » puissent être. Car il est essentiel à la bonté essentielle, » d'éloigner tout ce qui lui répugne absolument. Il faut donc » établir comme une première vérité touchant la conduite » de Dieu à l'égard des créatures, qu'il n'y a rien qui répugne à cette bonté et à cette sagesse de faire des choses » moins parfaites qu'elles ne pourraient être, ni de permettre que les biens qu'elle a produits, ou cessent entièrement d'être, ou se changent et s'altèrent ; puisqu'il ne » répugne pas à Dieu qu'il y ait d'autres êtres que lui, c'est-à-dire des êtres qui puissent n'être pas ce qu'ils sont, et ne » faire pas ce qu'ils font, ou faire ce qu'ils ne font pas. »

199. M. Bayle traite cette réponse de pitoyable, mais je trouve que ce qu'il lui oppose est embarrassé. M. Bayle veut que ceux qui sont pour les deux principes se fondent principalement sur la supposition de la souveraine liberté de Dieu ; car s'il était nécessité à produire tout ce qu'il peut, il produirait aussi les péchés et les douleurs : ainsi les dualistes ne pourraient rien tirer de l'existence du mal contre l'unité de principe, si ce principe était autant porté au mal qu'au bien. Mais c'est en cela que M. Bayle porte la notion de la liberté trop loin : car quoique Dieu soit souverainement libre, il ne s'ensuit point qu'il soit dans une indifférence d'équilibre ; et quoiqu'il soit incliné à agir, il ne s'ensuit point qu'il soit nécessité par cette inclination à produire tout ce qu'il peut. Il ne produira que ce qu'il veut, car son inclination le porte au bien. Nous convenons de la souveraine liberté de Dieu ; mais nous ne la confondons pas avec l'indifférence d'équilibre, comme s'il pouvait agir sans raison. M. Diroys conçoit donc que les dualistes, en voulant que le bon principe unique ne produise aucun mal, demandent trop ; car par la même raison ils devraient aussi demander, selon lui, qu'il produisît le plus grand bien, le moindre bien étant une espèce de mal. Je tiens que les dualistes ont tort à l'égard du premier.

point, et qu'ils auraient raison à l'égard du second, où M. Diroys les blâme sans sujet; ou plutôt qu'on peut concilier le mal ou le moins bon dans quelques parties, avec le meilleur dans le tout. Si les dualistes demandaient que Dieu fit le meilleur, ils ne demanderaient rien de trop. Ils se trompent plutôt en prétendant que le meilleur dans le tout, soit exempt de mal dans les parties; et qu'ainsi ce que Dieu a fait n'est point le meilleur.

200. Mais M. Diroys prétend que si Dieu produit toujours le meilleur, il produira d'autres dieux; autrement chaque substance qu'il produirait ne serait point la meilleure ni la plus parfaite. Mais il se trompe, faute de considérer l'ordre et la liaison des choses. Si chaque substance prise à part était parfaite, elles seraient toutes semblables; ce qui n'est point convenable ni possible. Si c'étaient des dieux, il n'aurait pas été possible de les produire. Le meilleur système des choses ne contiendra donc point de Dieux; il sera toujours un système de corps (c'est-à-dire de choses rangées selon les lieux et les temps) et d'âmes qui représentent et aperçoivent les corps, et suivant lesquelles les corps sont gouvernés en bonne partie. Et comme le dessein d'un bâtiment peut être le meilleur de tous par rapport au but, à la dépense, et aux circonstances; et comme un arrangement de quelques corps figurés qu'on vous donne peut être le meilleur qu'on puisse trouver; il est aisé de concevoir de même qu'une structure de l'univers peut être la meilleure de toutes, sans qu'il devienne un Dieu. La liaison et l'ordre des choses fait que le corps de tout animal et de toute plante est composé d'autres animaux et d'autres plantes, ou d'autres êtres vivants et organiques; et que par conséquent il y ait de la subordination, et qu'un corps, une substance serve à l'autre: ainsi leur perfection ne saurait être égale.

201. Il parait à M. Bayle (p. 4063) que M. Diroys a confondu deux propositions différentes; l'une, que Dieu doit faire toutes choses comme des personnes sages et vertueuses souhaiteraient qu'ellesse fissent, suivant les règles desagesse et de bonté que Dieu leur a imprimées, et comme ils seraient obligés de

les faire eux-mêmes, si elles dépendaient d'eux; et l'autre, qu'il n'est pas convenable à la sagesse et à la bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur et plus parfait. M. Diroys (au jugement de M. Bayle) s'objecte la première proposition, et répond à la seconde. Mais il a raison en cela, ce me semble; car ces deux propositions sont liées, la seconde est une suite de la première : faire moins de bien qu'on ne pouvait, est manquer contre la sagesse ou contre la bonté. Être le meilleur, et être désiré par les plus vertueux et les plus sages, est la même chose. Et l'on peut dire que si nous pouvions entendre la structure et l'économie de l'univers, nous trouverions qu'il est fait et gouverné comme les plus sages et les plus vertueux le pourraient souhaiter, Dieu ne pouvant manquer de faire ainsi. Cependant cette nécessité n'est que morale : et j'avoue que si Dieu était nécessité par une nécessité métaphysique à produire ce qu'il fait, il produirait tous les possibles, ou rien; et dans ce sens la conséquence de M. Bayle serait fort juste. Mais comme tous les possibles ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauraient être produits, et qu'on doit dire que Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce monde. L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendant à l'existence; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait, qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite, et par conséquent de choisir le mieux. Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux : autrement non-seulement d'autres auraient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais qui plus est, il s'en reprocherait l'imperfection; ce qui est contre la souveraine félicité de la nature divine. Ce sentiment continuel de sa propre faute ou imperfection lui serait une source inévi-

table de chagrins, comme M. Bayle le dit dans une autre occasion (p. 953).

202. L'argument de M. Diroys suppose faux, lorsqu'il dit que rien ne peut changer qu'en passant d'un état moins bon à un meilleur, ou d'un meilleur à un moins bon; et qu'ainsi, si Dieu fait le meilleur, ce produit ne saurait être changé : que ce serait une substance éternelle, un dieu. Mais je ne vois point pourquoi une chose ne puisse changer d'espèce par rapport au bien ou au mal, sans en changer le degré. En passant du plaisir de la musique à celui de la peinture, ou *vice versa* du plaisir des yeux à celui des oreilles, le degré des plaisirs pourra être le même, sans que le dernier ait pour lui d'autre avantage que celui de la nouveauté. S'il se faisait la quadrature du cercle, ou, pour parler de même, la circulation du carré, c'est-à-dire si le cercle était changé en carré de la même grandeur, ou le carré en cercle, il serait difficile de dire, parlant absolument, sans avoir égard à quelque usage particulier, si l'on aurait gagné ou perdu. Ainsi le meilleur peut être changé en un autre qui ne lui cède point, et qui ne le surpasse point : mais il y aura toujours entre eux un ordre et le meilleur ordre qui soit possible. Prenant toute la suite des choses, le meilleur n'a point d'égal; mais une partie de la suite peut être égalée par une autre partie de la même suite. Outre qu'on pourrait dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'univers dans chaque partie du temps ne soit pas le meilleur. Il se pourrait donc que l'univers allât toujours de mieux en mieux, si telle était la nature des choses qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. Mais ce sont des problèmes dont il nous est difficile de juger.

203. M. Bayle dit (p. 1064) que la question, si Dieu a pu faire des choses plus accomplies qu'il ne les a faites, est aussi très-difficile, et que les raisons du pour et du contre sont très-fortes. Mais c'est, à mon avis, autant que si on mettait en question si les actions de Dieu sont conformes à la plus grande bonté. C'est une chose bien étrange, qu'en changeant un peu les termes, on rend douteux ce qui bien entendu est le

plus clair du monde. Les raisons contraires sont de nulle force, n'étant fondées que sur l'apparence des défauts ; et l'objection de M. Bayle, qui tend à prouver que la loi du meilleur imposerait à Dieu une véritable nécessité métaphysique, n'est qu'une illusion qui vient de l'abus des termes. M. Bayle avait été d'un autre sentiment autrefois, quand il applaudissait à celui du R. P. Malebranche, assez approchant du mien sur ce sujet. Mais M. Arnaud ayant écrit contre ce Père, M. Bayle a changé d'opinion, et je m'imagine que son penchant à douter, qui s'est augmenté en lui avec l'âge, y a contribué. M. Arnaud a été un grand homme, sans doute, et son autorité est d'un grand poids : il a fait plusieurs bonnes remarques dans ses écrits contre le P. Malebranche, mais il n'a pas eu raison de combattre ce que ce Père a dit d'approchant de ce que nous disons de la règle du meilleur.

204. L'excellent auteur de la Recherche de la vérité ayant passé de la philosophie à la théologie, publia enfin un fort beau traité de la nature et de la grâce ; il y fit voir à sa manière, comme M. Bayle l'a expliqué dans ses pensées diverses sur les comètes, chap. ccxxxiv, que les événements qui naissent de l'exécution des lois générales ne sont point l'objet d'une volonté particulière de Dieu. Il est vrai que quand on veut une chose, on veut aussi en quelque façon tout ce qui y est nécessairement attaché ; et par conséquent Dieu ne saurait vouloir les lois générales, sans vouloir aussi en quelque façon tous les effets particuliers qui en doivent naître nécessairement : mais il est toujours vrai qu'on ne veut pas ces événements particuliers à cause d'eux-mêmes ; et c'est ce qu'on entend, en disant qu'on ne les veut pas par une volonté particulière et directe. Il n'y a point de doute que quand Dieu s'est déterminé à agir au dehors, il n'ait fait choix d'une manière d'agir qui fût digne de l'être souverainement parfait, c'est-à-dire qui fût infiniment simple et uniforme, et néanmoins d'une fécondité infinie. On peut même s'imaginer que cette manière d'agir par des volontés générales lui a paru préférable, quoiqu'il en dût résulter quelques événements superflus, et même mauvais en les prenant à part (c'est ce

que j'ajoute), à une autre manière plus composée et plus régulière, selon ce Père. Rien n'est plus propre que cette supposition (au sentiment de M. Bayle, lorsqu'il écrivait ses pensées sur les comètes), à résoudre mille difficultés qu'on fait contre la Providence divinée. « Demander à Dieu, dit-il, pourquoi il a » fait des choses qui servent à rendre les hommes plus mé- » chants, ce serait demander pourquoi Dieu a exécuté son » plan, qui ne peut être qu'infiniment beau, par les voies les » plus simples et les plus uniformes, et pourquoi, par une » complication de décrets qui s'entrecoupaient incessam- » ment, il n'a point empêché le mauvais usage du libre ar- » bitre de l'homme. Il ajoute, que les miracles étant des vo- » lontés particulières, doivent avoir une fin digne de Dieu. »

205. Sur ces fondements il fait de bonnes réflexions (c. ccxxx1) touchant l'injustice de ceux qui se plaignent de la prospérité des méchants. « Je ne ferai point scrupule (dit-il) de dire que » tous ceux qui trouvent étrange la prospérité des méchants, » ont très-peu médité sur la nature de Dieu, et qu'ils ont » réduit les obligations d'une cause qui gouverne toutes choses, » à la mesure d'une providence tout à fait subalterne, ce qui » est d'un petit esprit. Quoi donc ! il faudrait que Dieu, après » avoir fait des causes libres et des causes nécessaires, par » un mélange infiniment propre à faire éclater les merveilles » de sa sagesse infinie, eût établi des lois conformes à la na- » ture des causes libres, mais si peu fixes, que le moindre » chagrin qui arriverait à un homme, les bouleverserait en- » tièrement, à la ruine de la liberté humaine ! Un simple » gouverneur de ville se fera moquer de lui, s'il change ses » réglemens et ses ordres autant de fois qu'il plaît à quel- » qu'un de murmurer contre lui ; et Dieu, dont les lois re- » gardent un bien aussi universel que peut être tout ce qui » nous est visible, qui n'y a sa part que comme un petit » accessoire, sera tenu de déroger à ses lois, parce qu'elles » ne plairont pas aujourd'hui à l'un, demain à l'autre ; parce » que tantôt un superstitieux jugeant faussement qu'un » monstre présage quelque chose de funeste, passera de son » erreur à un sacrifice criminel ; tantôt une bonne âme, qui

» néanmoins ne fait pas assez de cas de la vertu, pour croire
 » qu'on est assez bien puni quand on n'en a point, se scanda-
 » lisera de ce qu'un méchant homme devient riche, et jouit
 » d'une santé vigoureuse ! Peut-on se faire des idées plus
 » fausses d'une providence générale ? Et puisque tout le monde
 » convient que cette loi de la nature, le fort l'emporte sur le
 » faible, a été posée fort sagement. et qu'il serait ridicule de
 » prétendre que lorsqu'une pierre tombe sur un vase fragile,
 » qui fait les délices de son maître, Dieu doit déroger à cette
 » loi pour épargner du chagrin à ce maître-là ; ne faut-il pas
 » avouer qu'il est ridicule aussi de prétendre que Dieu doit
 » déroger à la même loi, pour empêcher qu'un méchant
 » homme ne s'enrichisse de la dépouille d'un homme de bien ?
 » Plus le méchant homme se met au-dessus des inspirations
 » de la conscience et de l'honneur, plus surpassé-t-il en force
 » l'homme de bien ; de sorte que s'il entreprend l'homme de
 » bien, il faut, selon le cours de la nature, qu'il le ruine : et
 » s'ils sont employés dans les finances tous deux, il faut, selon
 » le même cours de la nature, que le méchant s'enrichisse
 » plus que l'homme de bien, tout de même qu'un feu violent
 » dévore plus de bois qu'un feu de paille. Ceux qui vou-
 » draient qu'un méchant homme devint malade, sont quel-
 » quefois aussi injustes que ceux qui voudraient qu'une pierre
 » qui tombe sur un verre, ne le cassât point ; car de la ma-
 » nière qu'il a ses organes composés, ni les aliments qu'il
 » prend, ni l'air qu'il respire, ne sont pas capables, selon les
 » lois naturelles, de préjudicier à sa santé. Si bien que ceux
 » qui se plaignent de sa santé, se plaignent de ce que Dieu ne
 » viole pas les lois qu'il a établies ; en quoi ils sont d'autant
 » plus injustes, que par des combinaisons et des enchainement
 » dont Dieu seul était capable, il arrive assez souvent
 » que le cours de la nature amène la punition du péché. »

206. C'est grand dommage que M. Bayle a quitté si tôt le
 chemin où il était entré si heureusement, de raisonner en
 faveur de la Providence ; car il aurait fait grand fruit, et en
 disant de belles choses, il en aurait dit de bonnes en même
 temps. Je suis d'accord avec le R. P. Malebranche, que Dieu

fait les choses de la manière la plus digne de lui. Mais je vais un peu plus loin que lui, à l'égard des volontés générales et particulières. Comme Dieu ne saurait rien faire sans raison, lors même qu'il agit miraculeusement, il s'ensuit qu'il n'a aucune volonté sur les événements individuels, qui ne soit une conséquence d'une vérité ou d'une volonté générale. Ainsi je dirais que Dieu n'a jamais de volontés particulières telles que ce Père entend, c'est-à-dire particulières primitives.

207. Je crois même que les miracles n'ont rien en cela qui les distingue des autres événements ; car des raisons d'un ordre supérieur à celui de la nature le portent à les faire. Ainsi je ne dirais point avec ce Père, que Dieu déroge aux lois générales, toutes les fois que l'ordre le veut ; il ne déroge à une loi que par une autre loi plus applicable, et ce que l'ordre veut ne saurait manquer d'être conforme à la règle de l'ordre qui est du nombre des lois générales. Le caractère des miracles (pris dans le sens le plus rigoureux) est, qu'on ne les saurait expliquer par les natures des choses créées. C'est pourquoi, si Dieu faisait une loi générale, qui portât que les corps s'attirassent les uns les autres, il n'en saurait obtenir l'exécution que par des miracles perpétuels. Et de même, si Dieu voulait que les organes des corps humains se conformassent avec les volontés de l'âme, suivant le système des causes occasionnelles, cette loi ne s'exécuterait aussi que par des miracles perpétuels.

208. Ainsi il faut juger que parmi les règles générales qui ne sont pas absolument nécessaires, Dieu choisit celles qui sont les plus naturelles, dont il est le plus aisé de rendre raison et qui servent aussi le plus à rendre raison d'autres choses. C'est ce qui est sans doute le plus beau et le plus revenant ; et quand le système de l'harmonie préétablie ne serait point nécessaire d'ailleurs, en écartant les miracles superflus, Dieu l'aurait choisi, parce qu'il est le plus harmonique. Les voies de Dieu sont les plus simples et les plus uniformes : c'est qu'il choisit des règles, qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi les plus fécondes par rapport à la simplicité des voies. C'est comme si l'on

disait qu'une maison a été la meilleure qu'on ait pu faire avec la même dépense. On peut même réduire ces deux conditions, la simplicité et la fécondité, à un seul avantage, qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible ; et par ce moyen, le système du R. P. Malebranche en cela se réduit au mien. Car si l'effet était supposé plus grand, mais les voies moins simples, je crois qu'on pourrait dire, que tout pesé, et tout compté, l'effet lui-même serait moins grand, en estimant, non-seulement l'effet final, mais aussi l'effet moyen. Car le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les moyens soient fins aussi en quelque façon, c'est-à-dire désirables, non-seulement par ce qu'ils font, mais encore par ce qu'ils sont. Les voies plus composées occupent trop de terrain, trop d'espace, trop de lieu, trop de temps, qu'on aurait pu mieux employer.

209. Or tout se réduisant à la plus grande perfection, on revient à notre loi du meilleur. Car la perfection comprend, non-seulement le bien moral et le bien physique des créatures intelligentes, mais encore le bien qui n'est que métaphysique, et qui regarde aussi les créatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les créatures raisonnables, n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antécédentes, mais par une volonté conséquente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible ; et le bien métaphysique qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelquefois au mal physique, et au mal moral, comme je l'ai déjà expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce système. M. Bayle l'a remarqué lui-même dans son *Dictionnaire* à l'article de Chrysippe, Rem. T ; il importe d'en donner les paroles, pour l'opposer quelquefois à lui-même, et pour le ramener aux beaux sentiments qu'il avait débités autrefois. « Chrysippe (dit-il, pag. 930) dans son *Ouvrage de la Providence* examina entre autres questions celle-ci : La nature des choses, ou la Providence qui a fait le monde et le genre humain, a-t-elle fait aussi les maladies à quoi les hommes sont sujets ? Il répond que le principal dessein de la nature

» n'a pas été de les rendre maladifs, cela ne conviendrait pas
 » à la cause de tous les biens ; mais en préparant et en pro-
 » duisant plusieurs grandes choses très-bien ordonnées et
 » très-subtiles, elle trouva qu'il en résultait quelques incon-
 » vénients, et ainsi ils n'ont pas été conformes à son dessein
 » primitif et à son but ; ils se sont rencontrés à la suite de
 » l'ouvrage, ils n'ont existé que comme des conséquences.
 » Pour la formation du corps humain, disait-il, la plus fine
 » idée, et l'utilité même de l'ouvrage demandaient que la tête
 » fût composée d'un tissu d'ossements minces et déliés ; mais
 » par là elle devait avoir l'incommodité de ne pouvoir résister
 » aux coups. La nature préparait la santé, et en même temps
 » il a fallu par une espèce de concomitance que la source des
 » maladies fût ouverte. Il en va de même à l'égard de la
 » vertu ; l'action directe de la nature qui l'a fait naître, pro-
 » duit par contre-coup l'engeance des vices. Je n'ai pas tra-
 » duit littéralement : c'est pourquoi je mets ici le latin même
 » d'Aulu Gelle, en faveur de ceux qui entendent cette langue
 » (*Aul. Gell. lib. VI, c. 1*). Idem Chrysippus in eod. lib.
 » (quarto, περὶ προνοίας) tractat consideratque, dignumque esse
 » id quæri putat, et et τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται. Id est
 » naturæ ipsa rerum, vel providentia quæ compagem hanc
 » mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debili-
 » tates et ægrotudines corporum, quas patiuntur homines,
 » fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturæ
 » consilium, ut faceret homines morbis obnoxios. Nunquam
 » enim hoc convenisse naturæ auctori parentique rerum om-
 » nium bonarum. Sed quum multa, inquit, atque magna
 » gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque
 » simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quæ faciebat cohæ-
 » rentia : eaque non per naturam sed per sequelas quasdam
 » necessaria facta dicit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν.
 » Sicut, inquit, quum corpora hominum natura fingeret,
 » ratio subtilior et utilitas ipsa operis postulavit ut tenuis-
 » simis minutisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc
 » utilitatem rei majoris alia quædam incommoditas extrin-
 » secus consecuta est ; ut fieret caput tenuiter munitum et

» ictibus offensionibusque parvis fragile. Proinde morbi quo-
 » que et ægritudines partæ sunt, dum salus paritur. Sic, Her-
 » cle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturæ gi-
 » gnitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt. »
 » Je ne pense pas qu'un païen ait pu rien dire de plus raison-
 » nable dans l'ignorance où il était de la chute du premier
 » homme, chute que nous n'avons pu savoir que par la révé-
 » lation, et qui est la vraie cause de nos misères ; si nous
 » avions plusieurs semblables extraits des ouvrages de Chry-
 » sippe, ou plutôt si nous avions ses ouvrages, nous aurions
 » une idée plus avantageuse que nous n'avons de la beauté
 » de son génie. »

210. Voyons maintenant le revers de la médaille dans
 M. Bayle changé. Après avoir rapporté dans sa *Réponse aux*
Questions d'un Provincial (chap. CLV, p. 992, t. III), ces paro-
 les de M. Jaquelot qui sont fort à mon gré : « Changer l'or-
 » dre de l'univers, est quelque chose de plus haute impor-
 » tance infiniment que la prospérité d'un homme de bien. Il
 » ajoute : cette pensée a quelque chose d'éblouissant : le P.
 » Malebranche l'a mise dans le plus beau jour du monde, et
 » il a persuadé à quelques-uns de ses lecteurs, qu'un système
 » simple et très-fécond est plus convenable à la sagesse de
 » Dieu qu'un système plus composé et moins fécond à p. o-
 » portion, mais plus capable de prévenir les irrégularités.
 » M. Bayle a été de ceux qui crurent que le P. Malebranche
 » donnait par-là un merveilleux dénoûment (c'est M. Bayle
 » lui-même qui parle) ; mais il est presque impossible de s'en
 » payer, après avoir lu les livres de M. Arnaud contre ce sys-
 » tème, et après avoir considéré l'idée vaste et immense de
 » l'Être souverainement parfait. Cette idée nous apprend
 » qu'il n'est rien de plus aisé à Dieu, que de suivre un plan
 » simple, fécond, régulier et commode en même temps à tou-
 » tes les créatures. »

211. Etant en France, je communiquai à M. Arnaud un
 dialogue que j'avais fait en latin sur la cause du mal et sur la
 justice de Dieu ; c'était non-seulement avant ses disputes avec
 le R. P. Malebranche, mais même avant que le livre de la *Re-*

cherche de la Vérité parût. Ce principe que je soutiens ici, savoir que le péché avait été permis, à cause qu'il avait été enveloppé dans le meilleur plan de l'univers, y était déjà employé; et M. Arnaud ne parut point s'en effaroucher. Mais les petits démêlés qu'il a eus depuis avec ce Père, lui ont donné sujet d'examiner cette matière avec plus d'attention, et d'en juger plus sévèrement. Cependant je ne suis pas tout à fait content de la manière dont la chose est exprimée ici par M. Bayle; et je ne suis point d'opinion qu'un plan plus composé et moins fécond puisse être plus capable de prévenir les irrégularités. Les règles sont les volontés générales : plus on observe de règles, plus y a-t-il de régularité; la simplicité et la fécondité sont le but des règles. On m'objectera, qu'un système fort uni sera sans irrégularités. Je réponds, que ce serait une irrégularité d'être trop uni, cela choquerait les règles de l'harmonie. *Et citharædus ridetur chorda qui semper oberrat eadem.* Je crois donc que Dieu peut suivre un plan simple, fécond, régulier; mais je ne crois pas que celui qui est le meilleur et le plus régulier soit toujours commode en même temps à toutes les créatures, et je le juge *à posteriori*; car celui que Dieu a choisi ne l'est pas. Je l'ai pourtant, encore montré *à priori* dans des exemples pris des mathématiques, et j'en donnerai un tantôt. Un origéniste qui voudra que celles qui sont rationnelles deviennent toutes enfin heureuses, sera encore plus aisé à contenter. Il dira, à l'imitation de ce que dit saint Paul des souffrances de cette vie, que celles qui sont finies ne peuvent point entrer en comparaison avec un bonheur éternel.

212. Ce qui trompe en cette matière, est, comme j'ai déjà remarqué, qu'on se trouve porté à croire que ce qui est le meilleur dans le tout, est le meilleur aussi qui soit possible dans chaque partie. On raisonne ainsi en géométrie, quand il s'agit de *maximis et minimis*. Si le chemin d'A à B qu'on se propose, est le plus court qu'il est possible, et si ce chemin passe par C, il faut que le chemin d'A à C, partie du premier, soit aussi le plus court qu'il est possible. Mais la conséquence de la quantité à la qualité ne va pas toujours bien, non plus

que celle qu'on tire des égaux aux semblables. Car les égaux sont ceux dont la quantité est la même, et les semblables sont ceux qui ne diffèrent point selon les qualités. Feu M. Sturm, mathématicien célèbre à Altorf, étant en Hollande dans sa jeunesse, y fit imprimer un petit livre sous le titre d'*Euclides Catholicus*, où il tâcha de donner des règles exactes et générales dans des matières non mathématiques, encouragé à cela par feu M. Erhard Weigel, qui avait été son précepteur. Dans ce livre, il transfère aux semblables ce qu'Euclide avait dit des égaux, et il forme cet axiome : *Si similibus addas similia, tota sunt similia*; mais il fallut tant de limitations pour excuser cette règle nouvelle, qu'il aurait été mieux, à mon avis, de l'énoncer d'abord avec restriction, en disant : *si similibus similia addas similiter, tota sunt similia*. Aussi les géomètres ont souvent coutume de demander *non tantum similia, sed et similiter posita*.

213. Cette différence entre la quantité et la qualité paraît ici dans notre cas. La partie du plus court chemin entre deux extrémités, est aussi le plus court chemin entre les extrémités de cette partie : mais la partie du meilleur tout n'est pas nécessairement le meilleur qu'on pouvait faire de cette partie; puisque la partie d'une belle chose n'est pas toujours belle, pouvant être tirée du tout, ou prise dans le tout, d'une manière irrégulière. Si la bonté et la beauté consistaient toujours dans quelque chose d'absolu et d'uniforme, comme l'étendue, la matière, l'or, l'eau et autres corps supposés homogènes ou similaires, il faudrait dire que la partie du bon et du beau serait belle et bonne comme le tout, puisqu'elle serait toujours ressemblante au tout : mais il n'en est pas ainsi dans les choses relatives. Un exemple pris de la géométrie sera propre à expliquer ma pensée.

214. Il y a une espèce de géométrie que M. Jungius de Hambourg (1), un des plus excellents hommes de son temps,

(1) *Junge* (Joachim), philosophe et savant du xviii^e siècle, né à Lubeck en 1587, mort en 1657. — Ses ouvrages sont : *Geometria empirica* (Hambourg, 1681, in-8°); *Logica Hamburgensis* (Hamb., 1681, in-8°). — Son

appelait empirique. Elle se sert d'expériences démonstratives, et prouve plusieurs propositions d'Euclide, mais particulièrement celles qui regardent l'égalité de deux figures, en coupant l'une en pièces, et en rejoignant ces pièces pour en faire l'autre. De cette manière, en coupant, comme il faut, en parties les carrés des deux côtés du triangle rectangle, et en arrangeant ces parties comme il faut, on en fait le carré de l'hypoténuse; c'est démontrer empiriquement la 47^e proposition du I^{er} livre d'Euclide. Or, supposé que quelques-unes de ces pièces prises des deux moindres carrés se perdent, il manquera quelque chose au grand carré qu'on en doit former; et ce composé défectueux, bien loin de plaire, sera d'une laideur choquante. Et si les pièces qui sont restées, et qui composent le composé fautif, étaient prises détachées sans aucun égard au grand carré qu'elles doivent contribuer à former, on les rangerait tout autrement entre elles pour faire un composé passable. Mais dès que les pièces égarées se retrouveront, et qu'on remplira le vide du composé fautif, il en proviendra une chose belle et régulière, qui est le grand carré entier, et ce composé accompli sera bien plus beau que le composé passable, qui avait été fait des seules pièces qu'on n'avait point égarées. Le composé accompli répond à l'univers tout entier, et le composé fautif qui est une partie de l'accompli, répond à quelque partie de l'univers, où nous trouvons des défauts que l'auteur des choses a soufferts, parce qu'autrement, s'il avait voulu réformer cette partie fautive, et en faire un composé passable, le tout n'aurait pas été si beau; car les parties du composé fautif, rangées mieux pour en faire un composé passable, n'auraient pu être employées comme il faut à former le composé total et parfait. Thomas d'Aquin a entrevu ces choses, lorsqu'il a dit : « Ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum » bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto. » (Thom. *contra gent.* lib. II, c. LXXI.) Thomas Gatakerus (1),

disciple Vaget a publié, après sa mort, plusieurs autres ouvrages de lui sur la physique et la botanique.

P. J.

(1) *Gataker* (Thomas), théologien et critique anglais, né à Londres en

dans ses notes sur le livre de Marc-Aurèle (lib. V, cap. VIII, chez M. Bayle) cite aussi des passages des auteurs, qui disent que le mal des parties est souvent le bien du tout.

215. Revenons aux instances de M. Bayle. Il se figure un prince (p. 963) qui fait bâtir une ville, et qui par un faux goût aime mieux qu'elle ait des airs de magnificence, et un caractère hardi et singulier d'architecture, que d'y faire trouver aux habitants toutes sortes de commodités. Mais si ce prince a une véritable grandeur d'âme, il préférera l'architecture commode à l'architecture magnifique. C'est ainsi que juge M. Bayle. Je croirais pourtant qu'il y a des cas dans lesquels on préférera avec raison la beauté de la structure d'un palais, à la commodité de quelques domestiques. Mais j'avoue que la structure serait mauvaise, quelque belle qu'elle pût être, si elle causait des maladies aux habitants; pourvu qu'il fût possible d'en faire une qui fût meilleure, en considérant la beauté, la commodité, et la santé tout ensemble. Car il se peut qu'on ne puisse point avoir tous ces avantages à la fois, et que le château devant devenir d'une structure insupportable en cas qu'on voulût bâtir sur le côté septentrional de la montagne qui est le plus sain, on aimât mieux le faire regarder le midi.

216. M. Bayle objecte encore qu'il est vrai que nos législateurs ne peuvent jamais inventer des règlements qui soient commodes à tous les particuliers : « Nulla lex satis commoda » omnibus est; id modo quæritur, si majori parti et in summam prodest. » (*Cato ap. Livium*, l. XXXIV, *circa init.*). Mais c'est que la limitation de leurs lumières les force à s'attacher à des lois qui, tout bien compté, sont plus utiles que dommageables. Rien de tout cela ne peut convenir à Dieu, qui est aussi infini en puissance et en intelligence, qu'en bonté et qu'en véritable grandeur. Je réponds, que Dieu choisissant le meilleur possible, on ne lui peut objecter aucune limitation de ses perfections; et dans l'univers, non-seulement le bien surpasse le mal, mais aussi le mal sert à augmenter le bien.

1574, mort en 1654. — Son ouvrage le plus important pour la philosophie est son édition et traduction des *Pensées de M. Aurèle*, avec Commentaires et Discours préliminaires sur la philosophie stoïcienne. P. J.

217. Il remarque aussi que les stoïciens ont tiré une impiété de ce principe, en disant qu'il fallait supporter patiemment les maux, vu qu'ils étaient nécessaires, non-seulement à la santé et à l'intégrité de l'univers, mais encore à la félicité, perfection et conservation de Dieu qui le gouverne. C'est ce que l'empereur Marc Aurèle a exprimé dans le huitième chapitre du cinquième livre de ses Soliloques. « Duplici ratione, dit-il, diligas oportet, quicquid evenerit » tibi; altera quod tibi natum et tibi coordinatum et ad te » quodammodo affectum est; altera quod universi gubernatori prosperitatis et consummationis atque adeo permanentionis ipsius procurandæ (τῆς εὐδίας καὶ τῆς συντελείας καὶ τῆς » συμμονῆς αὐτῆς) ex parte causa est. » Ce précepte n'est pas le plus raisonnable de ceux de ce grand empereur. Un, *diligas oportet* (στέργειν χρῆ) ne vaut rien; une chose ne devient point aimable pour être nécessaire, et pour être destinée ou attachée à quelqu'un: et ce qui serait un mal pour moi, ne cesserait pas de l'être parce qu'il serait le bien de mon maître, si ce bien ne rejaillit point sur moi. Ce qu'il y a de bon dans l'univers, est entre autres, que le bien général devient effectivement le bien particulier de ceux qui aiment l'auteur de tout bien. Mais l'erreur principale de cet empereur et des stoïciens était qu'ils s'imaginaient que le bien de l'univers devait faire plaisir à Dieu lui-même, parce qu'ils concevaient Dieu comme l'âme du monde. Cette erreur n'a rien de commun avec notre dogme: Dieu, selon nous, est *intelligentia extramundana*, comme Martianus Capella l'appelle, ou plutôt *supramundana*. D'ailleurs, il agit pour faire du bien, et non pas pour en recevoir. *Melius est dare quam accipere*: sa béatitude est toujours parfaite, et ne saurait recevoir aucun accroissement, ni du dedans ni du dehors.

218. Venons à la principale objection que M. Bayle nous fait, après M. Arnaud. Elle est compliquée: car ils prétendent que Dieu serait nécessité, qu'il agirait nécessairement, s'il était obligé de créer le meilleur; ou du moins qu'il aurait été impuissant, s'il n'avait pu trouver un meilleur expédient pour exclure les péchés et les autres maux. C'est nier

en effet que cet univers soit le meilleur, et que Dieu soit obligé de s'attacher au meilleur. Nous y avons assez satisfait en plus d'un endroit : nous avons prouvé que Dieu ne peut manquer de produire le meilleur; et cela supposé, il s'ensuit que les maux que nous expérimentons ne pouvaient point être raisonnablement exclus de l'univers, puisqu'ils y sont. Voyons pourtant ce que ces deux excellents hommes nous opposent, ou plutôt voyons ce que M. Bayle objecte, car il professe d'avoir profité des raisonnements de M. Arnauld.

219. « Serait-il possible, dit-il, ch. CLI de la *Réponse au Provinc.*, t. III, p. 890, qu'une nature dont la bonté, la sainteté, la sagesse, la science, la puissance sont infinies, qui aime la vertu souverainement, comme son idée claire et distincte nous le fait connaître, et comme chaque page presque de l'écriture nous l'affirme, n'aurait pu trouver dans la vertu aucun moyen convenable et proportionné à ses fins ? Serait-il possible que le vice seul lui eût offert ce moyen ? On aurait cru au contraire qu'aucune chose ne convenait mieux à cette nature, que d'établir la vertu dans son ouvrage à l'exclusion de tout vice. » M. Bayle outre ici les choses. On accorde que quelque vice a été lié avec le meilleur plan de l'univers, mais on ne lui accorde pas que Dieu n'a pu trouver dans la vertu aucun moyen proportionné à ses fins. Cette objection aurait lieu, s'il n'y avait point de vertu, si le vice tenait sa place partout. Il dira, qu'il suffit que le vice règne, et que la vertu est peu de chose en comparaison. Mais je n'ai garde de lui accorder cela, et je crois qu'effectivement, à le bien prendre, il y a incomparablement plus de bien moral, que de mal moral, dans les créatures raisonnables, dont nous ne connaissons qu'un très-petit nombre.

220. Ce mal n'est pas même si grand dans les hommes, qu'on le débite : il n'y a que des gens d'un naturel malin, ou des gens devenus un peu misanthropes par les malheurs, comme ce Timon de Lucien, qui trouvent de la méchanceté partout, et qui empoisonnent les meilleures actions par les

interprétations qu'ils leur donnent : je parle de ceux qui le font tout de bon, pour en tirer de mauvaises conséquences, dont leur pratique est infectée ; car il y en a qui ne le font que pour montrer leur pénétration. On a critiqué cela dans Tacite, et c'est encore ce que M. Descartes (dans une de ses lettres) trouve à redire au livre de M. Hobbes de Cive, dont on n'avait imprimé alors que peu d'exemplaires pour être distribués aux amis, mais qui fut augmenté par des remarques de l'auteur, dans la seconde édition que nous avons. Car quoique M. Descartes reconnaisse que ce livre est d'un habile homme, il y remarque des principes et des maximes très-dangereuses, en ce qu'on y suppose tous les hommes méchants, ou qu'on leur donne sujet de l'être. Feu M. Jacques Thomasius disait dans ses belles Tables de la Philosophie pratique que le πρώτον Ψεῦδος, le principe des erreurs de ce livre de M. Hobbes, était qu'il prenait *statum legalem pro naturali*, c'est-à-dire que l'état corrompu lui servait de mesure et de règle, au lieu que c'est l'état le plus convenable à la nature humaine, qu'Aristote avait eu en vue. Car, selon Aristote, on appelle naturel ce qui est le plus convenable à la perfection de la nature de la chose : mais M. Hobbes appelle l'état naturel celui qui a le moins d'art ; ne considérant peut-être pas que la nature humaine dans sa perfection porte l'art avec elle. Mais la question de nom, c'est-à-dire de ce qu'on peut appeler naturel, ne serait pas de grande importance, si Aristote et Hobbes n'y attachaient la notion du droit naturel, chacun suivant sa signification. J'ai dit ci-dessus, que je trouvais dans le livre *de la fausseté des vertus humaines*, le même défaut que M. Descartes a trouvé dans celui de M. Hobbes *de Cive*.

221. Mais supposons que le vice surpasse la vertu dans le genre humain, comme l'on suppose que le nombre des réprouvés surpasse celui des élus ; il ne s'ensuit nullement que le vice et la misère surpassent la vertu et la félicité dans l'univers ; il faut plutôt juger tout le contraire, parce que la cité de Dieu doit être le plus parfait de tous les États possibles, puisqu'il a été formé et est toujours gouverné par le plus

grand et le meilleur de tous les monarques. Cette réponse confirme ce que j'ai remarqué ci-dessus, en parlant de la conformité de la foi et de la raison ; savoir, qu'une des plus grandes sources du paralogisme des objections, est qu'on confond l'apparent avec le véritable ; l'apparent, dis-je, non pas absolument tel qu'il résulterait d'une discussion exacte des faits, mais tel qu'il a été tiré de la petite étendue de nos expériences ; car il serait déraisonnable de vouloir opposer des apparences si imparfaites et si peu fondées, aux démonstrations de la raison, et aux révélations de la foi.

222. Au reste, nous avons déjà remarqué que l'amour de la vertu et la haine du vice, qui tendent indéfiniment à procurer l'existence de la vertu, et à empêcher celle du vice, ne sont que la volonté de procurer la félicité de tous les hommes, et d'en empêcher la misère. Et ces volontés antécédentes ne font qu'une partie de toutes les volontés antécédentes de Dieu prises ensemble, dont le résultat fait la volonté conséquente, ou que le décret de créer le meilleur ; et c'est par ce décret que l'amour de la vertu et de la félicité des créatures raisonnables, qui est indéfini de soi, et va aussi loin qu'il se peut, reçoit quelques petites limitations, à cause de l'égard qu'il faut avoir au bien en général. C'est ainsi qu'il faut entendre que Dieu aime souverainement la vertu et hait souverainement le vice, et que néanmoins quelque vice doit être permis.

223. M. Arnauld et M. Bayle semblent prétendre que cette méthode d'expliquer les choses, et d'établir un meilleur entre tous les plans de l'univers, et qui ne puisse être surpassé par aucun autre, borne la puissance de Dieu. « Avez-vous bien » pensé, dit M. Arnaud au R. P. Malebranche (dans ses réflexions sur le nouveau Système de la Nature et de la Grâce, t. II, 385), qu'en avançant de telles choses vous entreprenez » de renverser le premier article du symbole, par lequel nous » faisons profession de croire en Dieu le Père tout-puissant ! » Il avait déjà dit auparavant (p. 362) : « Peut-on prétendre, » sans se vouloir aveugler soi-même, qu'une conduite qui » n'a pu être sans cette suite fâcheuse, qui est que la plupart » des hommes se perdent, porte plus le caractère de la bonté

» de Dieu, qu'une autre conduite qui avait été cause, si Dieu
 » l'avait suivie, que tous les hommes se seraient sauvés? »
 Et comme M. Jaquelot ne s'éloigne point des principes que
 nous venons de poser, M. Bayle lui fait des objections sem-
 blables (*Rép. au Provincial*, chap. CLXI, page 900, t. III).
 « Si l'on adopte de tels éclaircissements, dit-il, on se voit
 » contraint de renoncer aux notions les plus évidentes sur la
 » nature de l'être souverainement parfait. Elles nous appren-
 » nent que toutes les choses qui n'impliquent point contra-
 » diction lui sont possibles, que par conséquent il lui est pos-
 » sible de sauver des gens qu'il ne sauve pas; car quelle
 » contradiction résulterait-il de ce que le nombre des élus
 » serait plus grand qu'il ne l'est? Elles nous apprennent que
 » puisqu'il est souverainement heureux, il n'a point de vo-
 » lontés qu'il ne puisse exécuter. Le moyen donc de com-
 » prendre qu'il ne le puisse? Nous cherchions quelque lumière
 » qui nous tirât des embarras où nous nous trouvons en
 » comparant l'idée de Dieu avec l'état du genre humain, et
 » voilà que l'on nous donne des éclaircissements qui nous
 » jettent dans des ténèbres plus épaisses. »

224. Toutes ces oppositions s'évanouissent par l'exposition
 que nous venons de donner. Je demeure d'accord du principe
 de M. Bayle, et c'est aussi le mien, que tout ce qui n'impli-
 que point de contradiction est possible. Mais selon nous, qui
 soutenons que Dieu a fait le meilleur qu'il était possible de
 faire, ou qu'il ne pouvait point mieux faire qu'il n'a fait; et
 qui jugeons que d'avoir un autre sentiment de son ouvrage
 total, serait blesser sa bonté ou sa sagesse; il faut dire qu'il
 implique contradiction de faire quelque chose qui surpasse en
 bonté le meilleur même. Ce serait comme si quelqu'un pré-
 tendait que Dieu pût mener d'un point à un autre une ligne
 plus courte que la ligne droite; et accusait ceux qui le nient,
 de renverser l'article de la foi, suivant lequel nous croyons en
 Dieu le Père tout-puissant.

225. L'infinité des possibles, quelque grande qu'elle soit,
 ne l'est pas plus que celle de la sagesse de Dieu, qui connaît
 tous les possibles. On peut même dire que si cette sagesse ne

surpasse point les possibles extensivement, puisque les objets de l'entendement ne sauraient aller au delà du possible, qui en un sens est seul intelligible, elle les surpasse intensivement, à cause des combinaisons infiniment infinies qu'elle en fait, et d'autant de réflexions qu'elle fait là-dessus. La sagesse de Dieu, non contente d'embrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort et le faible, le bien et le mal : elle va même au delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est-à-dire une infinité de suites possibles de l'Univers, dont chacune contient une infinité de créatures ; et par ce moyen la sagesse divine distribue tous les possibles qu'elle avait déjà envisagés à part, en autant de systèmes universels, qu'elle compare encore entre eux : et le résultat de toutes ces comparaisons et réflexions, est le choix du meilleur d'entre tous ces systèmes possibles, que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté ; ce qui est justement le plan de l'univers actuel. Et toutes ces opérations de l'entendement divin, quoiqu'elles aient entre elles un ordre et une priorité de nature, se font toujours ensemble, sans qu'il y ait entre elles aucune priorité de temps.

226. En considérant attentivement ces choses, j'espère qu'on aura une idée de la grandeur des perfections divines, et surtout de la sagesse et de la bonté de Dieu, que ne sauraient avoir ceux qui font agir Dieu comme au hasard, sans sujet et sans raison. Et je ne vois pas comment ils pourraient éviter un sentiment si étrange, à moins qu'ils ne reconnussent qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et que ces raisons sont tirées de sa bonté : d'où il suit nécessairement que ce qui a été choisi a eu l'avantage de la bonté sur ce qui n'a point été choisi, et par conséquent qu'il est le meilleur de tous les possibles. Le meilleur ne saurait être surpassé en bonté, et on ne limite point la puissance de Dieu, en disant qu'il ne saurait faire l'impossible. Est-il possible, disait M. Bayle, qu'il n'y ait point de meilleur plan que celui que Dieu a exécuté ? On répond que cela est très-possible et même nécessaire, savoir

qu'il n'y en ait point : autrement Dieu l'aurait préféré.

227. Nous avons assez établi, ce semble, qu'entre tous les plans possibles de l'univers il y en a un meilleur que tous les autres, et que Dieu n'a point manqué de le choisir. Mais M. Bayle prétend en inférer qu'il n'est donc point libre. Voici comment il en parle (*ubi supra*, ch. CLI, p. 899) : « On croyait » disputer avec un homme qui supposât avec nous que la bonté » et la puissance de Dieu sont infinies, aussi bien que sa sagesse, » et l'on voit qu'à proprement parler cet homme suppose que » la bonté et que la puissance de Dieu sont renfermées dans » des bornes assez étroites. • Quant à cela, on y a déjà satisfait : l'on ne donne point de bornes à la puissance de Dieu, puisqu'on reconnaît qu'elle s'étend *ad maximum, ad omnia*, à tout ce qui n'implique aucune contradiction : et l'on n'en donne point à sa bonté, puisqu'elle va au meilleur, *ad optimum*. Mais M. Bayle poursuit : « Il n'y a donc aucune liberté » en Dieu, il est nécessité par sa sagesse à créer, et puis à » créer précisément un tel ouvrage, et enfin à le créer précisément par telles voies. Ce sont trois servitudes qui forment » un fatum plus que stoïcien, et qui rendent impossible tout » ce qui n'est pas dans leur sphère. Il semble que, selon ce » système, Dieu aurait pu dire, avant même que de former » ces décrets : Je ne puis sauver un tel homme, ni damner » un tel autre, « *quippe vector fatis*, » ma sagesse ne le permet » pas. »

228. Je réponds, que c'est la bonté qui porte Dieu à créer, afin de se communiquer ; et cette même bonté jointe à la sagesse le porte à créer le meilleur : cela comprend toute la suite, l'effet et les voies. Elle l'y porte sans le nécessiter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne fait point choisir. Appeler cela *fatum*, c'est le prendre dans un bon sens, qui n'est point contraire à la liberté : *Fatum* vient de *fari*, parler, prononcer ; il signifie un jugement, un décret de Dieu, l'arrêt de sa sagesse. Dire qu'on ne peut pas faire une chose, seulement parce qu'on ne le veut pas, c'est abuser des termes. Le sage ne veut que le bon : est-ce donc une servitude, quand la volonté agit suivant la sagesse ? Et peut-on être

moins esclave, que d'agir par son propre choix suivant la plus parfaite raison ? Aristote disait, que celui-là est dans une servitude naturelle (*natura servus*) qui manque de conduite, qui a besoin d'être gouverné. L'esclavage vient de dehors, il porte à ce qui déplaît, et surtout à ce qui déplaît avec raison : la force d'autrui et nos propres passions nous rendent esclaves. Dieu n'est jamais mû par aucune chose qui soit hors de lui, il n'est point sujet non plus aux passions internes, et il n'est jamais mené à rien qui lui puisse faire déplaisir. Il paraît donc que M. Bayle donne des noms odieux aux meilleures choses du monde, et renverse les notions, en appelant esclavage l'état de la plus grande et de la plus parfaite liberté.

229. Il avait encore dit un peu auparavant (ch. CLI, p. 894) : « Si la vertu, ou quelque autre bien que ce soit, avaient eu » autant de convenance que le vice avec les fins du Créateur, » le vice n'aurait pas eu la préférence ; il faut donc qu'il ait » été l'unique moyen dont le Créateur ait pu se servir ; il a » donc été employé par pure nécessité. Comme donc il aime » sa gloire, non pas par une liberté d'indifférence, mais nécessairement, il faut qu'il aime nécessairement tous les » moyens sans lesquels il ne pourrait point manifester sa » gloire. Or si le vice, en tant que vice, a été le seul moyen de » parvenir à ce but, il s'ensuivra que Dieu aime nécessairement le vice, en tant que vice ; à quoi l'on ne peut songer » sans horreur, et il nous a révélé tout le contraire. » Il remarque en même temps, que certains docteurs supralapsaires (comme Retorfort, par exemple) ont nié que Dieu veut le péché, en tant que péché, pendant qu'ils ont avoué qu'il veut permissivement le péché, en tant que punissable et pardonnable ; mais il leur objecte qu'une action n'est punissable et pardonnable, qu'en tant qu'elle est vicieuse.

230. M. Bayle suppose faux dans les paroles que nous venons de lire, et en tire de fausses conséquences. Il n'est point vrai que Dieu aime sa gloire nécessairement, si l'on entend par là qu'il est porté nécessairement à se procurer sa gloire par les creatures. Car si cela était, il se procurerait cette gloire toujours et partout. Le décret de créer est libre : Dieu

est porté à tout bien ; le bien, et même le meilleur, l'incline à agir ; mais il ne le nécessite pas : car son choix ne rend point impossible ce qui est distinct du meilleur ; il ne fait point que ce que Dieu omet implique contradiction. Il y a donc en Dieu une liberté, exempte non-seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité. Je l'entends de la nécessité métaphysique ; car c'est une nécessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur. Il en est de même des moyens que Dieu choisit pour parvenir à sa gloire. Pour ce qui est du vice, l'on a montré ci-dessus qu'il n'est pas un objet du décret de Dieu, comme moyen, mais comme condition *sine qua non* ; et que c'est pour cela qu'il est seulement permis. On a encore moins de droit de dire que le vice est le seul moyen ; il serait tout au plus un des moyens, mais un des moindres parmi une infinité d'autres.

231. « Autre conséquence affreuse (poursuit M. Bayle) : « la » fatalité de toutes choses revient : il n'aura pas été libre à » Dieu d'arranger d'une autre manière les événements, puis- » que le moyen qu'il a choisi de manifester sa gloire était le » seul qui fût convenable à sa sagesse. » Cette prétendue fatalité ou nécessité n'est que morale, comme nous venons de montrer : elle n'intéresse point la liberté ; au contraire, elle en suppose le meilleur usage : elle ne fait point que les objets que Dieu ne choisit pas soient impossibles. « Que deviendra donc, » ajoute-t-il, le franc arbitre de l'homme ? n'y aura-t-il pas » eu nécessité et fatalité qu'Adam péchât ? Car s'il n'eût point » péché, il eût renversé le plan unique que Dieu s'était fait » nécessairement. » C'est encore abuser des termes. Adam péchant librement était vu de Dieu parmi les idées des possibles, et Dieu décerna de l'admettre à l'existence tel qu'il l'a vu : ce décret ne change point la nature des objets : il ne rend point nécessaire ce qui était contingent en soi, ni impossible ce qui était possible.

232. M. Bayle poursuit (p. 892) : « Le subtil Scot affirme » avec beaucoup de jugement, que si Dieu n'avait point de » liberté d'indifférence, aucune créature ne pourrait avoir » cette espèce de liberté. » J'en demeure d'accord, pourvu

qu'on n'entende point une indifférence d'équilibre, où il n'y ait aucune raison qui incline d'un côté plus que de l'autre. M. Bayle reconnaît (plus bas, au chap. CLXVIII, p. 4), que ce qu'on appelle indifférence n'exclut point les inclinations et les plaisirs prévenants. Il suffit donc qu'il n'y ait point de nécessité métaphysique dans l'action qu'on appelle libre, c'est-à-dire il suffit qu'on choisisse entre plusieurs partis possibles.

233. Il poursuit encore (audit ch. CLVII, p. 893) : « Si Dieu » n'est point déterminé à créer le monde par un mouvement » libre de sa bonté, mais par les intérêts de sa gloire, qu'il » aime nécessairement, et qui est la seule chose qu'il aime, » car elle n'est point différente de sa substance : et si l'amour » qu'il a pour lui-même l'a nécessité à manifester sa gloire » par le moyen le plus convenable, et si la chute de l'homme » a été ce moyen-là, il est évident que cette chute est arrivée » de toute nécessité, et que l'obéissance d'Eve et Adam aux » ordres de Dieu était impossible. » Toujours le même abus. L'amour que Dieu se porte lui est essentiel, mais l'amour de sa gloire, ou la volonté de la procurer, ne l'est nullement : l'amour qu'il a pour lui-même ne l'a point nécessité aux actions au dehors, elles ont été libres; et puisqu'il y avait des plans possibles, où les premiers parents ne pécheraient point, leur péché n'était donc point nécessaire. Enfin, nous disons en effet ce que M. Bayle reconnaît ici, que Dieu s'est déterminé à créer le monde par un mouvement libre de sa bonté; et nous ajoutons, que ce même mouvement l'a porté au meilleur.

234. La même réponse a lieu contre ce que M. Bayle dit (ch. CLXV, p. 1071) : « Le moyen le plus propre pour par- » venir à une fin, est nécessairement unique (c'est fort bien » dit, au moins dans les cas où Dieu a choisi) : Donc si Dieu » a été porté invinciblement à se servir de ce moyen, il s'en » est servi nécessairement. » (Il y a été porté certainement, il y a été déterminé, ou plutôt il s'y est déterminé : mais ce qui est certain n'est pas toujours nécessaire, ou absolument invincible; la chose pouvait aller autrement, mais cela n'est

point arrivé, et pour cause. Dieu a choisi entre de différents partis tous possibles : ainsi, métaphysiquement parlant, il pouvait choisir ou faire ce qui ne fût point le meilleur ; mais il ne le pouvait point moralement parlant. Servons-nous d'une comparaison de géométrie. Le meilleur chemin d'un point à un autre (faisant abstraction des empêchements et autres considérations accidentelles du milieu) est unique ; c'est celui qui va par la ligne la plus courte, qui est la droite. Cependant il y a une infinité de chemins d'un point à un autre. Il n'y a donc point de nécessité qui m'oblige d'aller par la ligne droite ; mais aussitôt que je choisis le meilleur, je suis déterminé à y aller, quoique ce ne soit qu'une nécessité morale dans le sage ; c'est pourquoi les conséquences suivantes tombent.) « Donc il n'a pu faire que ce qu'il a fait. »

» Donc ce qui n'est point arrivé ou n'arrivera jamais, est absolument impossible : » (ces conséquences tombent, dis-je : car puisqu'il y a bien des choses qui ne sont jamais arrivées et n'arriveront jamais, et qui cependant sont concevables distinctement, et n'impliquent aucune contradiction ; comment peut-on dire qu'elles sont absolument impossibles ? M. Bayle a réfuté cela lui-même dans un endroit opposé aux Spinosistes que nous avons cité ci-dessus, et il a reconnu plusieurs fois qu'il n'y a d'impossible que ce qui implique contradiction : maintenant il change de style et de termes.)

« Donc la persévérance d'Adam dans l'innocence a été toujours impossible ; donc sa chute était absolument inévitable, » et antécédemment même au décret de Dieu, car il impliquerait contradiction que Dieu pût vouloir une chose opposée à sa sagesse : c'est au fond la même chose de dire, cela est impossible à Dieu, et de dire, Dieu le pourrait faire, s'il voulait, mais il ne peut pas le vouloir. » (C'est abuser des termes en un sens, que de dire ici, on peut vouloir, on veut vouloir : la puissance se rapporte ici aux actions que l'on veut. Cependant il n'implique point contradiction que Dieu veuille (directement ou permissivement) une chose qui n'implique point, et dans ce sens il est permis de dire que Dieu peut la vouloir.)

235. En un mot, quand on parle de la possibilité d'une chose, il ne s'agit pas des causes qui doivent faire ou empêcher qu'elle existe actuellement : autrement on changerait la nature des termes, et on rendrait inutile la distinction entre le possible et l'actuel ; comme faisait Abailard, et comme Wiclef paraît avoir fait après lui, ce qui les a fait tomber sans aucun besoin dans des expressions incommodes et choquantes. C'est pourquoi, lorsqu'on demande si une chose est possible ou nécessaire, et qu'on y fait entrer la considération de ce que Dieu veut ou choisit, on change de question. Car Dieu choisit parmi les possibles, et c'est pour cela qu'il choisit librement, et qu'il n'est point nécessité : il n'y aurait point de choix ni de liberté, s'il n'y avait qu'un seul parti possible.

236. Il faut encore répondre aux syllogismes de M. Bayle, afin de ne rien négliger, de ce qu'un si habile homme a opposé : ils se trouvent au chap. CLI de sa *Réponse aux Questions d'un Provincial*, p. 900, 901, tom. III.

PREMIER SYLLOGISME.

« Dieu ne peut rien vouloir qui soit opposé à l'amour nécessaire qu'il a pour sa sagesse.

» Or le salut de tous les hommes est opposé à l'amour nécessaire que Dieu a pour sa sagesse.

» Donc Dieu ne peut vouloir le salut de tous les hommes. »

La majeure est évidente par elle-même ; car on ne peut rien, dont l'opposé soit nécessaire. Mais on ne peut point laisser passer la mineure ; car quoique Dieu aime nécessairement sa sagesse, les actions où sa sagesse le porte ne laissent pas d'être libres, et les objets où sa sagesse ne le porte point ne cessent point d'être possibles. Outre que sa sagesse l'a porté à vouloir le salut de tous les hommes, mais non pas d'une volonté conséquente et décrétoire. Et cette volonté conséquente n'étant qu'un résultat des volontés libres antécédentes, ne peut manquer d'être libre aussi.

SECOND SYLLOGISME.

« L'ouvrage le plus digne de la sagesse de Dieu comprend
 » entre autres choses le péché de tous les hommes, et la dam-
 » nation éternelle de la plus grande partie des hommes.

» Or Dieu veut nécessairement l'ouvrage le plus digne de
 » sa sagesse.

» Il veut donc nécessairement l'ouvrage qui comprend
 » entre autres le péché de tous les hommes, et la damnation
 » éternelle de la plus grande partie des hommes. »

Passé pour la majeure, mais on nie la mineure. Les décrets de Dieu sont toujours libres, quoique Dieu y soit toujours porté par des raisons qui consistent dans la vue du bien : car être nécessité moralement par la sagesse, être obligé par la considération du bien, c'est être libre, c'est n'être point nécessité métaphysiquement. Et la nécessité métaphysique seule, comme nous avons remarqué tant de fois, est opposée à la liberté.

238. Je n'examine point les syllogismes que M. Bayle objecte dans le chapitre suivant (ch. CLII) contre le système des supralapsaires, et particulièrement contre le discours que Théodore de Bèze fit dans le colloque de Montbelliard, l'an 1586. Ces syllogismes ont presque le même défaut que ceux que nous venons d'examiner ; mais j'avoue que le système même de Bèze ne satisfait point. Ce colloque aussi ne sert qu'à augmenter les aigreurs des partis. « Dieu a créé le monde
 » à sa gloire ; sa gloire n'est connue, selon Bèze, si sa misé-
 » ricorde et sa justice n'est déclarée : pour cette cause il a
 » déclaré aucuns certains hommes de pure grâce à vie éter-
 » nelle, et aucuns par juste jugement à damnation éternelle.
 » La miséricorde présuppose la misère, la justice présuppose
 » la culpé (il pouvait ajouter qu'encore la misère suppose la
 » culpé). Cependant Dieu étant bon, voire la bonté même, il a
 » créé l'homme bon et juste, mais muable, et qui peut pécher
 » de sa franche volonté. L'homme n'est point chu à la volée
 » ou témérement, ni par les causes ordonnées par quelque
 » autre dieu, selon les manichéens, mais par la providence

» de Dieu ; toutefois de telle sorte que Dieu ne fut point enveloppé dans la faute : par autant que l'homme n'a point été contraint de pécher. »

239. Ce système n'est pas des mieux imaginés : il n'est pas fort propre à faire voir la sagesse, la bonté et la justice de Dieu ; et heureusement il est presque abandonné aujourd'hui. S'il n'y avait point d'autres raisons plus profondes, capables de porter Dieu à la permission de la coulpe, source de la misère, il n'y aurait ni coulpe, ni misère dans le monde, car celles qu'on allègue ici ne suffisent point. Il déclarerait mieux sa miséricorde en empêchant la misère, et il déclarerait mieux sa justice en empêchant la coulpe, en avançant la vertu, en la récompensant. L'on ne voit pas aussi comment celui qui non-seulement fait qu'un homme puisse tomber, mais qui dispose les circonstances en sorte qu'elles contribuent à le faire tomber, n'en soit point coupable, s'il n'y a d'autres raisons qui l'y obligent. Mais lorsqu'on considère que Dieu, parfaitement bon et sage, doit avoir produit toute la vertu, bonté, félicité, dont le meilleur plan de l'univers est capable ; et que souvent un mal dans quelques parties peut servir à un plus grand bien du tout ; l'on juge aisément que Dieu peut avoir donné place à l'infélicité, et permis même la coulpe, comme il a fait, sans en pouvoir être blâmé. C'est l'unique remède qui remplit ce qui manque à tous les Systèmes, de quelque manière qu'on range les décrets. Saint Augustin a déjà favorisé ces pensées, et l'on peut dire d'Ève ce que le poëte dit de la main de Mutius Scævola :

Si non errasset, fecerat illa minus.

240. Je trouve que le célèbre prélat (1) anglais, qui a fait un livre ingénieux de l'origine du mal, dont quelques passages ont été combattus par M. Bayle dans le second tome de

(1) *Un prélat anglais*, M. King, archevêque de Dublin, né à Antrins en 1650, mort à Dublin en 1729, a écrit sur l'*État des protestants d'Irlande*, et un livre *De Origine mali*, sur lequel Leibniz a écrit lui-même quelques réflexions que l'on verra plus loin.

sa *Rép. aux Questions d'un Provincial*, quoiqu'il semble éloigné de quelques-uns des sentiments que j'ai soutenus ici, et paraisse recourir quelquefois à un pouvoir despotique, comme si la volonté de Dieu ne suivait pas les règles de la sagesse à l'égard du bien ou du mal, mais discernait arbitrairement qu'une telle ou telle chose doit passer pour bonne ou mauvaise : et comme si même la volonté de la créature, en tant que libre, ne choisissait pas, parce que l'objet lui paraît bon, mais par une détermination purement arbitraire, indépendante de la représentation de l'objet. Cet évêque, dis-je, ne laisse pas de dire en d'autres endroits des choses qui semblent plus favorables à ma doctrine qu'à ce qui y paraît contraire dans la sienne. Il dit que ce qu'une cause infiniment sage et libre a choisi, est meilleur que ce qu'elle n'a point choisi. N'est-ce pas reconnaître que la bonté est l'objet et la raison de son choix ? Dans ce sens on dira fort bien ici :

Sic placuit superis; quærere plura nefas.

ESSAIS

SUR

LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.

TROISIÈME PARTIE.

241. Nous voilà débarrassés enfin de la cause morale du mal moral ; le mal physique, c'est-à-dire les souffrances, les misères, nous embarrasseront moins, étant des suites du mal moral. *Pœna est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis*, suivant Grotius. L'on pâtit, parce qu'on a agi ; l'on souffre du mal, parce qu'on fait du mal :

Nostrorum causa malorum

Nos sumus.

Il est vrai qu'on souffre souvent pour les mauvaises actions d'autrui ; mais lorsqu'on n'a point de part au crime, l'on doit tenir pour certain que ces souffrances nous préparent un plus grand bonheur. La question du mal physique, c'est-à-dire, de l'origine des souffrances, a des difficultés communes avec celle de l'origine du mal métaphysique, dont les monstres et les autres irrégularités apparentes de l'univers fournissent des exemples. Mais il faut juger qu'encore les souffrances et les monstres sont dans l'ordre ; et il est bon de considérer non-seulement qu'il valait mieux admettre ces défauts et ces monstres, que de violer les lois générales, comme raisonne quelquefois le R. P. Malebranche ; mais aussi que ces monstres mêmes sont dans les règles, et se trouvent conformes à des volontés générales, quoique nous ne soyons point capables de démêler cette conformité. C'est comme il y a quel-

quelques fois des apparences d'irrégularité dans les mathématiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre, quand on a achevé de les approfondir ; c'est pourquoi j'ai déjà remarqué ci-dessus, que dans mes principes tous les événements individuels, sans exception, sont des suites des volontés générales.

242. On ne doit point s'étonner que je tâche d'éclaircir ces choses par des comparaisons prises des mathématiques pures, où tout va dans l'ordre, et où il y a moyen de les démêler par une méditation exacte, qui nous fait jouir, pour ainsi dire, de la vue des idées de Dieu. On peut proposer une suite ou série de nombres tout à fait irrégulière en apparence, où les nombres croissent et diminuent variablement sans qu'il y paraisse aucun ordre ; et cependant celui qui saura la clef du chiffre, et qui entendra l'origine et la construction de cette suite de nombres, pourra donner une règle, laquelle étant bien entendue, fera voir que la série est tout à fait régulière, et qu'elle a même de belles propriétés. On le peut rendre encore plus sensible dans les lignes ; une ligne peut avoir des tours et des retours, des hauts et des bas, des points de rebroussement et des points d'inflexion, des interruptions, et d'autres variétés, de telle sorte qu'on n'y voie ni rime, ni raison, surtout en ne considérant qu'une partie de la ligne ; et cependant il se peut qu'on en puisse donner l'équation et la construction, dans laquelle un géomètre trouverait la raison et la convenance de toutes ces prétendues irrégularités ; et voilà comment il faut encore juger de celles des monstres, et d'autres prétendus défauts dans l'univers.

243. C'est dans ce sens qu'on peut employer ce beau mot de saint Bernard (1) (Ep. 276, *ad Eugen.* III) : *Ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid* : Il est dans le grand ordre, qu'il y ait quelque petit désordre ; et l'on peut

(1) *Saint Bernard*, illustre docteur du moyen âge, né à Fontaine en Bourgogne en 1091, mort dans l'abbaye de Clairvaux en 1153, a prêché la seconde croisade. Ses principaux ouvrages sont : le traité *De la Considération*, adressé au pape Eugène III ; — *Des Mœurs et des Devoirs des évêques* ; — *De la grâce et du libre arbitre* ; — *Des Sermons et des Lettres*. P. J.

même dire que ce petit désordre n'est qu'apparent dans le tout, et il n'est pas même apparent par rapport à la félicité de ceux qui se mettent dans la voie de l'ordre.

244. En parlant des monstres, j'entends encore quantité d'autres défauts apparents. Nous ne connaissons presque que la superficie de notre globe, nous ne pénétrons guère dans son intérieur au delà de quelques centaines de toises ; ce que nous trouvons dans cette écorce du globe, paraît l'effet de quelques grands bouleversements. Il semble que ce globe a été un jour en feu, et que les rochers qui font la base de cette écorce de la terre, sont des scories restées d'une grande fusion ; on trouve dans leurs entrailles des productions de métaux et de minéraux, qui ressemblent fort à celles qui viennent de nos fourneaux ; et la mer tout entière peut être une espèce d'*oleum per deliquium*, comme l'huile de tartre se fait dans un lieu humide. Car lorsque la surface de la terre s'était refroidie après le grand incendie, l'humidité que le feu avait poussée dans l'air, est retombée sur la terre, en a lavé la surface, et a dissous et imbibé le sel fixe resté dans les cendres, et a rempli enfin cette grande cavité de la surface de notre globe pour faire l'Océan plein d'une eau salée.

245. Mais après le feu, il faut juger que la terre et l'eau n'ont pas moins fait de ravages. Peut-être que la croûte formée par le refroidissement, qui avait sous elle de grandes cavités, est tombée, de sorte que nous n'habitons que sur des ruines, comme entre autres M. Thomas Burnet (1), chapelain du feu roi de la Grande-Bretagne, a fort bien remarqué ; et plusieurs déluges et inondations ont laissé des sédiments, dont on trouve des traces et des restes, qui font voir que la mer a été dans les lieux qui en sont les plus éloignés aujourd'hui. Mais ces bouleversements ont enfin cessé, et le globe a pris la forme que nous voyons. Moïse insinue ces grands

(1) Burnet (Thomas), géologue et théologien écossais, né à Croft en 1635, mort en 1715. — Il a écrit : *Telluris theoria sacra* (in-4°, 1680-89), admirée et analysée par Buffon dans sa *Théorie de la terre* ; — *Archæologia philosophica, sive de rerum originibus* (1692), ouvrage qui excita de vifs mécontentements dans le clergé anglican.

changements en peu de mots : la séparation de la lumière et des ténèbres indique la fusion causée par le feu ; et la séparation de l'humide et du sec marque les effets des inondations. Mais qui ne voit que ces désordres ont servi à mener les choses au point où elles se trouvent présentement, que nous leur devons nos richesses et nos commodités, et que c'est par leur moyen que ce globe est devenu propre à être cultivé par nos soins ? Ces désordres sont allés dans l'ordre. Les désordres, vrais ou apparents, que nous voyons de loin, sont les taches du soleil et les comètes : mais nous ne savons pas les usages qu'elles apportent, ni ce qu'il y a de réglé. Il y a eu un temps que les planètes passaient pour des étoiles errantes, maintenant leur mouvement se trouve régulier : peut-être qu'il en est de même des comètes ; la postérité le saura.

246. On ne compte point parmi les désordres l'inégalité des conditions, et M. Jaquelot a raison de demander à ceux qui voudraient que tout fût également parfait, pourquoi les rochers ne sont pas couronnés de feuilles et de fleurs ? pourquoi les fourmis ne sont pas des paons ! Et s'il fallait de l'égalité partout, le pauvre présenterait requête contre le riche, le valet contre le maître. Il ne faut pas que les tuyaux d'un jeu d'orgues soient égaux. M. Bayle dira, qu'il y a de la différence entre une privation du bien, et un désordre ; entre un désordre dans les choses inanimées, qui est purement métaphysique, et un désordre dans les créatures raisonnables, qui consiste dans le crime et dans les souffrances. Il a raison de les distinguer, et nous avons raison de les joindre ensemble. Dieu ne néglige point les choses inanimées ; elles sont insensibles, mais Dieu est sensible pour elles. Il ne néglige point les animaux : ils n'ont point d'intelligence, mais Dieu en a pour eux. Il se reprocherait le moindre défaut véritable qui serait dans l'univers, quand même il ne serait aperçu de personne.

247. Il semble que M. Bayle n'approuve point que les désordres qui peuvent être dans les choses inanimées, entrent en comparaison avec ceux qui troublent la paix et la félicité

des créatures raisonnables ; ni qu'on fonde en partie la permission du vice sur le soin d'éviter le dérangement des lois des mouvements. On en pourrait conclure, selon lui (*Réponse posthume à M. Jaquelot*, p. 183) : « que Dieu n'a créé le » monde que pour faire voir sa science infinie de l'architecture et de la mécanique, sans que son attribut de bon et » d'ami de la vertu aient eu aucune part à la construction de » ce grand ouvrage. Ce Dieu ne se piquerait que de science ; » aimerait mieux laisser périr tout le genre humain, que de » souffrir que quelques atomes aillent plus vite ou plus lentement que les lois générales ne le demandent. » M. Bayle n'aurait point fait cette opposition, s'il avait été informé du système de l'harmonie générale que je conçois, et qui porte que le règne des causes efficientes, et celui des causes finales, sont parallèles entre eux ; que Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur monarque, que celle du plus grand architecte ; que la matière est disposée en sorte que les lois du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits ; et qu'il se trouvera par conséquent qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourvu qu'on compte les biens métaphysiques, physiques et moraux ensemble.

248. Mais (dira M. Bayle) Dieu pouvant détourner une infinité de maux par un petit miracle, pourquoi ne l'employait-il pas ! il donne tant de secours extraordinaires aux hommes tombés ; mais un petit secours de cette nature donné à Ève empêchait sa chute, et rendait la tentation du serpent inefficace. Nous avons assez satisfait à ces sortes d'objections par cette réponse générale, que Dieu ne devait point faire choix d'un autre univers, puisqu'il en a choisi le meilleur, et n'a employé que les miracles qui y étaient nécessaires. On lui avait répondu, que les miracles changent l'ordre naturel de l'univers ; il réplique, que c'est une illusion, et que le miracle des noces de Cana (par exemple) ne fit point d'autre changement dans l'air de la chambre, sinon qu'au lieu de recevoir dans ses pores quelques corpuscules d'eau, il recevait des corpuscules de vin. Mais il faut considérer que le meilleur plan des choses étant une fois choisi, rien n'y peut être changé.

249. Quant aux miracles (dont nous avons déjà dit quelque chose ci-dessus) ils ne sont pas tous peut-être d'une même sorte ; il y en a beaucoup apparemment que Dieu procure par le ministère de quelques substances invisibles, telles que les anges, comme le R. P. Malebranche le tient aussi ; et ces anges ou ces substances agissent selon les lois ordinaires de leur nature, étant jointes à des corps plus subtils et plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le sont que comparativement, et par rapport à nous ; comme nos ouvrages passeraient pour miraculeux auprès des animaux, s'ils étaient capables de faire leurs remarques là-dessus. Le changement de l'eau en vin pourrait être un miracle de cette espèce. Mais la création, l'incarnation, et quelques autres actions de Dieu passent toute la force des créatures, et sont véritablement des miracles, ou même des mystères. Cependant si le changement de l'eau en vin à Cana était un miracle du premier rang, Dieu aurait changé par là tout le cours de l'univers, à cause de la connexion des corps ; ou bien il aurait été obligé d'empêcher encore miraculeusement cette connexion, et de faire agir les corps non intéressés dans le miracle, comme s'il n'en était arrivé aucun ; et après le miracle passé, il aurait fallu remettre toutes choses, dans les corps intéressés mêmes, dans l'état où elles seraient venues sans le miracle ; après quoi tout serait retourné dans son premier canal. Ainsi ce miracle demandait plus qu'il ne paraît.

250. Pour ce qui est du mal physique des créatures, c'est-à-dire de leurs souffrances, M. Bayle combat fortement ceux qui tâchent de justifier par des raisons particulières la conduite que Dieu a tenue à cet égard. Je mets à part ici les souffrances des animaux, et je vois que M. Bayle insiste principalement sur celles des hommes, peut-être parce qu'il croit que les bêtes n'ont point de sentiment, et c'est par l'injustice qu'il y aurait dans les souffrances des bêtes, que plusieurs cartésiens ont voulu prouver qu'elles ne sont que des machines, *quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est* ; il est impossible qu'un innocent soit misérable sous un maître

tel que Dieu. Le principe est bon, mais je ne crois pas qu'on en puisse inférer que les bêtes n'ont point de sentiment, parce que je crois, qu'à proprement parler la perception ne suffit pas pour causer la misère, si elle n'est pas accompagnée de réflexion. Il en est de même de la félicité : sans la réflexion, il n'y en a point.

O fortunatos nimium, sua qui bona norint!

L'on ne saurait douter raisonnablement qu'il n'y ait de la douleur dans les animaux ; mais il paraît que leurs plaisirs et leurs douleurs ne sont pas aussi vifs que dans l'homme ; car ne faisant point de réflexion, ils ne sont point susceptibles ni du chagrin qui accompagne la douleur, ni de la joie qui accompagne le plaisir. Les hommes sont quelquefois dans un état qui les approche des bêtes, et où ils agissent presque par le seul instinct, et par les seules impressions des expériences sensuelles ; et dans cet état, leurs plaisirs et leurs douleurs sont fort minces.

251. Mais laissons là les bêtes, et revenons aux créatures raisonnables. C'est par rapport à elles que M. Bayle agite cette question : s'il y a plus de mal physique, que de bien physique, dans le monde ! (*Rép. aux Questions d'un Provinc.*, ch. LXXV, tom. II.) Pour la bien décider, il faut expliquer en quoi ces biens et ces maux consistent. Nous convenons que le mal physique n'est autre chose que le déplaisir, et je comprends là-dessous la douleur, le chagrin, et toute autre sorte d'incommodité. Mais le bien physique consiste-t-il uniquement dans le plaisir ! M. Bayle paraît être dans ce sentiment ; mais je suis d'opinion qu'il consiste encore dans un état moyen, tel que celui de la santé. L'on est assez bien, quand on n'a point de mal : c'est un degré de la sagesse, de n'avoir rien de la folie :

Sapientia prima est,

Stultitia caruisse.

C'est comme on est fort louable, quand on ne saurait être blâmé avec justice :

Si non culpabor, sat mihi laudis erit.

Et sur ce pied-là, tous les sentiments qui ne nous déplaisent pas, tous les exercices de nos forces qui ne nous incommoient point, et dont l'empêchement nous incommoierait, sont des biens physiques, lors même qu'ils ne nous causent aucun plaisir ; car leur privation est un mal physique. Aussi ne nous apercevons-nous du bien de la santé, et d'autres biens semblables, que lorsque nous en sommes privés. Et sur ce pied-là, j'oserais soutenir que même en cette vie les biens surpassent les maux, que nos commodités surpassent nos incommoités, et que M. Descartes a eu raison d'écrire (tom. I, lettre ix) que la raison naturelle nous apprend que nous avons plus de biens que de maux en cette vie.

252. Il faut ajouter que l'usage trop fréquent, et la grandeur des plaisirs, serait un très-grand mal. Il y en a qu'Hippocrate a comparés avec le haut-mal, et Scioppius ne fit que semblant sans doute de porter envie aux passereaux, pour badiner agréablement dans un ouvrage savant, mais plus que badin. Les viandes de haut goût font tort à la santé, et diminuent la délicatesse d'un sentiment exquis ; et généralement les plaisirs corporels sont une espèce de dépense en esprits, quoiqu'ils soient mieux réparés dans les uns que dans les autres.

253. Cependant pour prouver que le mal surpasse le bien, on cite M. de la Mothe le Vayer (*lettre 134*) qui n'eût point voulu revenir au monde, s'il eût fallu qu'il jouât le même rôle que la Providence lui avait déjà imposé. Mais j'ai déjà dit, que je crois qu'on accepterait la proposition de celui qui pourrait renouer le fil de la Parque, si on nous promettait un nouveau rôle, quoiqu'il ne dût pas être meilleur que le premier. Ainsi de ce que M. de la Mothe le Vayer a dit, il ne s'ensuit point qu'il n'eût point voulu du rôle qu'il avait déjà joué, s'il eût été nouveau, comme il semble que M. Bayle le prend.

254. Les plaisirs de l'esprit sont les plus purs et les plus utiles pour faire durer la joie. Cardan déjà vieillard était si content de son état, qu'il protesta avec serment, qu'il ne le changerait pas avec celui d'un jeune homme

des plus riches, mais ignorant. M. de la Mothe le Vayer le rapporte lui-même, sans le critiquer. Il paraît que le savoir a des charmes, qui ne sauraient être conçus par ceux qui ne les ont point goûtés. Je n'entends pas un simple savoir des faits, sans celui des raisons ; mais tel que celui de Cardan, qui était effectivement un grand homme avec tous ses défauts, et aurait été incomparable sans ces défauts.

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas !
 Ille metus omnes et inexorabile fatum
 Subjectit pedibus.

Ce n'est pas peu de chose, d'être content de Dieu et de l'univers, de ne point craindre ce qui nous est destiné, ni de se plaindre de ce qui nous arrive. La connaissance des vrais principes nous donne cet avantage, tout autre que celui que les stoïciens et les épicuriens tiraient de leur philosophie. Il y a autant de différence entre la véritable morale et la leur, qu'il y a entre la joie et la patience ; car leur tranquillité n'était fondée que sur la nécessité ; la nôtre le doit être sur la perfection et sur la beauté des choses, sur notre propre félicité.

255. Mais que dirons-nous des douleurs corporelles ! ne peuvent-elles pas être assez aigres pour interrompre cette tranquillité du sage ! Aristote en demeure d'accord ; les stoïciens étaient d'un autre sentiment, et même les épicuriens. M. Descartes a renouvelé celui de ces philosophes ; il dit dans la lettre qu'on vient de citer : « que même parmi les plus tristes » accidents et les plus pressantes douleurs, on y peut toujours » être content, pourvu qu'on sache user de la raison. » M. Bayle dit là-dessus (*Rép. au Prov.*, t. III, ch. CLVII, p. 991), que c'est ne rien dire, que c'est nous marquer un remède dont presque personne ne sait la préparation. Je tiens que la chose n'est point impossible, et que les hommes y pourraient parvenir à force de méditation et d'exercice. Car sans parler de vrais martyrs, et de ceux qui ont été assistés extraordinairement d'en haut, il y en a eu de faux qui les ont imités ; et cet esclave espagnol qui tua le gouverneur cartha-

ginois, pour venger son maître, et qui en témoigna beaucoup de joie dans les plus grands tourments, peut faire honte aux philosophes. Pourquoi n'irait-on pas aussi loin que lui ! On peut dire d'un avantage, comme d'un désavantage :

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest.

256. Mais encore aujourd'hui des nations entières, comme les Hurons, les Iroquois, les Galibis, et autres peuples de l'Amérique, nous font une grande leçon là-dessus ; l'on ne saurait lire sans étonnement, avec quelle intrépidité et presque insensibilité ils bravent leurs ennemis qui les rôtissent à petit feu, et les mangent par tranches. Si de telles gens pouvaient garder les avantages du corps et du cœur, et les joindre à nos connaissances, ils nous passeraient de toutes les manières,

Extat ut in mediis turris aprica casis.

Ils seraient, par rapport à nous, ce qu'un géant est à un nain, une montagne à une colline :

Quantus Eryx, et quantus Athos, gaudetque nivali
Vertice se attollens pater Apenninus ad auras.

257. Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps et d'esprit fait dans ces sauvages entêtés d'un point d'honneur des plus singuliers, pourrait être acquis parmi nous par l'éducation, par des mortifications bien assaisonnées, par une joie dominante fondée en raison, par un grand exercice à conserver une certaine présence d'esprit au milieu des distractions et des impressions les plus capables de la troubler. On raconte quelque chose d'approchant des anciens assassins, sujets et élèves du vieux ou plutôt seigneur (*Senior*) de la Montagne. Une telle école (mais pour un meilleur but) serait bonne pour les missionnaires qui voudraient rentrer dans le Japon. Les gymnosophistes des anciens Indiens avaient peut-être quelque chose d'approchant ; et ce Calanus (1), qui donna

(1) *Calanus*, gymnosophiste indien, dont l'histoire nous est racontée par Arrien, Plutarque et Quinte-Curce.

au grand Alexandre le spectacle de se faire brûler tout vif, avait sans doute été encouragé par de grands exemples de ses maîtres, et exercé par de grandes souffrances à ne point redouter la douleur. Les femmes de ces mêmes Indiens, qui demandent encore aujourd'hui d'être brûlées avec les corps de leurs maris, semblent tenir encore quelque chose du courage de ces anciens philosophes de leurs pays. Je ne m'attends pas qu'on fonde sitôt un ordre religieux, dont le but soit d'élever l'homme à ce haut point de perfection ; de telles gens seraient trop au-dessus des autres, et trop formidables aux puissances. Comme il est rare qu'on soit exposé aux extrémités où l'on aurait besoin d'une si grande force d'esprit, on ne s'avisera guère d'en faire provision aux dépens de nos commodités originaires, quoiqu'on y gagnerait incomparablement plus qu'on n'y perdrait.

258. Cependant cela même est une preuve que le bien surpasse déjà le mal, puisqu'on n'a pas besoin de ce grand remède. Euripide (1) l'a dit aussi :

Πλείω τὰ χρηστά τῶν κακῶν εἶναι βροτέϊς.
Mala nostra longe judico vinci a bonis.

Homère et plusieurs autres poètes étaient d'un autre sentiment, et le vulgaire est du leur. Cela vient de ce que le mal excite plutôt notre attention que le bien : mais cette même raison confirme que le mal est plus rare. Il ne faut donc pas ajouter foi aux expressions chagrines de Pline, qui fait passer la nature pour une marâtre, et qui prétend que l'homme est la plus misérable et la plus vaine de toutes les créatures. Ces deux épithètes ne s'accordent point : on n'est pas assez misérable, quand on est plein de soi-même. Il est vrai que les hommes ne méprisent que trop la nature humaine ; apparemment parce qu'ils ne voient point d'autres créatures capables d'exciter leur émulation ; mais ils ne s'estiment que trop, et ne se contentent que trop facilement

(1) *Euripide*, illustre tragique grec, né en 480 avant J.-C. Il mourut, dit-on, le jour même où Denys l'ancien parvint à la tyrannie. P. J.

en particulier. Je suis donc pour Méric Casaubon, qui dans ses notes sur le Xénophane (1) de Diogène Laërce (2) loue fort les beaux sentiments d'Euripide, jusqu'à lui attribuer d'avoir dit des choses, *quæ spirant θεόπνευστον pectus*. Sénèque (lib. IV, c. v, *De Benefic.*) parle éloquemment des biens dont la nature nous a comblés. M. Bayle dans son dictionnaire, article *Xénophane*, y oppose plusieurs autorités, et entre autres celle du poète Diphilus (3); dans les collections de Stobée (4), dont le grec pourrait être exprimé ainsi en latin :

Fortuna cyathis hibernos datis jubens,
Infundit uno terna pro honore mala.

259. M. Bayle croit que s'il ne s'agissait que du mal de culpabilité, ou du mal moral des hommes, le procès serait bientôt terminé à l'avantage de Pline, et qu'Euripide perdrait sa cause. En cela je ne m'y oppose pas; nos vices surpassent sans doute nos vertus, et c'est l'effet du péché originel. Il est pourtant vrai qu'encore là-dessus le vulgaire outre les choses, et que même quelques théologiens abaissent si fort l'homme,

(1) *Xénophane*, philosophe grec, fondateur de l'école d'Elée, né à Colophon en Asie Mineure, vers 620 avant J.-C., a vécu près d'un siècle. Il avait composé un poème *Περὶ φύσεως*; dont il nous reste une centaine de vers, qu'on trouvera dans les *Philosophorum graecorum veterum reliquiæ* de Karsten (in-8°, Amsterdam, 1830).

P. J.

(2) *Diogène Laërce* ou de Laerte en Cilicie, vivait selon toute probabilité dans le III^e siècle de notre ère. Son seul ouvrage connu pour nous est le célèbre écrit intitulé : *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, mine inestimable pour l'histoire de la philosophie dans l'antiquité (éd. gr. lat. avec notes de Casaubon, de Ménage, etc. Amst., 2 vol. in-4°, 1692-98; et Leipzig, 4 vol. in-8°, 1828-1831).

P. J.

(3) *Diphilus*, poète comique grec, florissait dans la 118^e olympiade. Il avait composé, dit-on, cent comédies. — Térence l'a imité dans ses *Adelphes*; Plaute dans sa *Casina* et dans son *Rudens*.

P. J.

(4) *Stobée*, compilateur grec qui vivait vers le V^e siècle de notre ère. Son *Recueil*, qui nous a transmis un nombre considérable d'extraits de poètes et de philosophes anciens, est divisé en deux parties : *Ἀνθολόγιον* ou *Florigerium*, et les *Ἐκλογαί*. — (Oxford, 6 vol. in-8°, édition de Gaisford, 1828-1850).

P. J.

qu'ils font tort à la providence de l'auteur de l'homme. C'est pourquoi je ne suis pas pour ceux qui ont cru faire beaucoup d'honneur à notre religion, en disant que les vertus des païens n'étaient que *splendida peccata*, des vices éclatants. C'est une saillie de saint Augustin, qui n'a point de fondement dans la sainte Écriture, et qui choque la raison. Mais il ne s'agit ici que du bien et du mal physique, et il faut comparer particulièrement les prospérités et les adversités de cette vie. M. Bayle voudrait presque écarter la considération de la santé; il la compare aux corps raréfiés, qui ne se font guère sentir, comme l'air, par exemple; mais il compare la douleur aux corps qui ont beaucoup de densité, et qui pèsent beaucoup en peu de volume. Mais la douleur même fait connaître l'importance de la santé, lorsque nous en sommes privés. J'ai déjà remarqué que trop de plaisirs corporels seraient un vrai mal, et la chose ne doit pas être autrement; il importe trop que l'esprit soit libre. Lactance (*Divin. Instit.*, lib. III, cap. XVIII) avait dit, que les hommes sont si délicats, qu'ils se plaignent du moindre mal, comme s'il absorbait tous les biens dont ils ont joui. M. Bayle dit là-dessus, qu'il suffit que les hommes sont de ce sentiment, pour juger qu'ils sont mal, puisque c'est le sentiment qui fait la mesure du bien ou du mal. Mais je réponds, que le présent sentiment n'est rien moins que la véritable mesure du bien et du mal passé et futur. Je lui accorde qu'on est mal, pendant qu'on fait ces réflexions chagrines; mais cela n'empêche point qu'on n'ait été bien auparavant, et que tout compté et tout rabattu, le bien ne surpasse le mal.

260. Je ne m'étonne pas que les païens, peu contents de leurs dieux, se soient plaints de Prométhée et d'Epiméthée, de ce qu'ils avaient forgé un aussi faible animal que l'homme; et qu'ils aient applaudi à la fable du vieux Silène nourricier de Bacchus, qui fut pris par le roi Midas, et pour le prix de sa délivrance lui enseigna cette prétendue belle sentence; que le premier et le plus grand des biens était de ne point naître, et le second, de sortir promptement de cette vie (*Cic. Tuscul.*, lib. I). Platon a cru que les âmes avaient été

dans un état plus heureux, et plusieurs des anciens, et Cicéron entre autres dans sa Consolation (au rapport de Lactance), ont cru que pour leurs péchés elles ont été confinées dans les corps, comme dans une prison. Ils rendaient par là une raison de nos maux, et confirmaient leurs préjugés contre la vie humaine : il n'y a point de belle prison. Mais outre que, même selon ces mêmes païens, les maux de cette vie seraient contrebalancés et surpassés par les biens des vies passées et futures ; j'ose dire qu'en examinant les choses sans prévention, nous trouverons que l'un portant l'autre, la vie humaine est passable ordinairement ; et y joignant les motifs de la religion, nous serons contents de l'ordre que Dieu y a mis. Et pour mieux juger de nos biens et de nos maux, il sera bon de lire Cardan *De Utilitate ex adversis capienda*, et Novarini *De Occultis Dei beneficiis*.

261. M. Bayle s'étend sur les malheurs des grands, qui passent pour les plus heureux : l'usage continuel du beau côté de leur condition les rend insensibles au bien, mais très-sensibles au mal. Quelqu'un dira : tant pis pour eux ; s'ils ne savent pas jouir des avantages de la nature et de la fortune, est-ce la faute de l'une ou de l'autre ? Il y a cependant des grands plus sages, qui savent mettre à profit les faveurs que Dieu leur a faites, qui se consolent facilement de leurs malheurs, et qui tirent même de l'avantage de leurs propres fautes. M. Bayle n'y prend point garde ; et il aime mieux écouter Pline, qui croit qu'Auguste, prince des plus favorisés de la fortune, a senti pour le moins autant de mal que de bien. J'avoue qu'il a trouvé de grands sujets de chagrin dans sa famille, et que le remords d'avoir opprimé la République, l'a peut-être tourmenté : mais je crois qu'il a été trop sage pour s'affliger du premier, et que Mécénas lui a fait concevoir apparemment, que Rome avait besoin d'un maître. Si Auguste n'avait point été converti sur ce point, Virgile n'aurait jamais dit d'un damné :

Vendidit hic auro patriam, Dominumque potentem.
Imposuit, flixit leges pretio atque refixit.

Auguste aurait cru que lui et César étaient désignés par ces vers, qui parlent d'un maître donné à un État libre. Mais il y a de l'apparence qu'il en faisait aussi peu d'application à son règne, qu'il regardait comme compatible avec la liberté, et comme un remède nécessaire des maux publics, que les princes d'aujourd'hui s'appliquent ce qui se dit des rois blâmés dans le *Télémaque* de monsieur de Cambrai (1). Chacun croit être dans le bon droit. Tacite, auteur désintéressé, fait l'apologie d'Auguste en deux mots, au commencement de ses *Annales*. Mais Auguste a pu mieux que personne juger de son bonheur : il paraît être mort content, par une raison qui prouve qu'il était content de sa vie; car en mourant il dit un vers grec à ses amis, qui signifie autant que ce *plaudite* qu'on avait coutume de dire à l'issue d'une pièce de théâtre bien jouée. Suétone le rapporte :

Δότε κρότον καὶ πάντες ὑμῖς μετὰ χαρᾶς κτυπήσατε.

262. Mais quand même il serait échu plus de mal que de bien au genre humain, il suffit par rapport à Dieu, qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'univers. Le rabbin Maimonide (2) (dont on ne reconnaît pas assez le mérite, en disant qu'il est le premier des rabbins qui ait cessé de dire des sottises) a aussi fort bien jugé de cette question de la prévalence du bien sur le mal dans le monde. Voici ce qu'il dit dans son *Doctor perplexorum* (p. 3, cap. XII). « Il

(1) *Fénelon*, archevêque de Cambrai, né en Périgord en 1650, mort en 1715. On sait qu'il fut précepteur du duc de Bourgogne, qu'il fut condamné à Rome pour ses *Maximes des Saints*, et qu'il fut disgracié par Louis XIV à cause du *Télémaque*. — Ses principaux ouvrages philosophiques sont : *Le Traité de l'existence de Dieu*; — *L'Examen du système du père Malebranche*; — *Lettres sur la prédestination et la grâce*, etc. P. J.

(2) *Maimonide* ou *Moïse Ben-Maïmoun*, illustre docteur israélite du moyen âge, né à Cordoue en 1185, mort en 1204 au Caire, près du sultan Saladin, dont il était le médecin. — Il a laissé un grand nombre d'écrits sur le *Talmud* et sur la médecine; mais son principal titre philosophique est le *More Neboukim*, le *Guide des égarés*, ouvrage écrit en arabe, et souvent traduit en hébreu. Le texte arabe avec traduction française vient d'être donné par M. Munk.

P. J.

» s'élève souvent des pensées dans les âmes des personnes mal
 » instruites, qui les font croire qu'il y a plus de mal que de
 » bien dans le monde : et l'on trouve souvent dans les poésies et
 » dans les chansons des païens, que c'est comme un miracle
 » quand il arrive quelque chose de bon, au lieu que les
 » maux sont ordinaires et continuels. Cette erreur ne s'est
 » pas seulement emparée du vulgaire, ceux mêmes qui
 » veulent passer pour sages ont donné là-dedans. Et un au-
 » teur célèbre nommé Alrasi, dans son *Sepher Elobuth*, ou
 » Théosophie, y a mis entre beaucoup d'autres absurdités,
 » qu'il y a plus de maux que de biens, et qu'il se trouve-
 » rait, en comparant les récréations et les plaisirs dont
 » l'homme jouit en temps de tranquillité, avec les douleurs,
 » les tourments, les troubles, les défauts, les soucis, les cha-
 » grins et les afflictions, dont il est accablé, que notre vie
 » est un grand mal, et une véritable peine qui nous est infli-
 » gée pour nous punir. » Maimonide ajoute, que la cause de
 leur erreur extravagante est, qu'ils s'imaginent que la nature
 n'a été faite que pour eux, et qu'ils comptent pour rien ce
 qui est distinct de leur personne; d'où ils infèrent que quand
 il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans
 l'univers.

263. M. Bayle dit que cette remarque de Maimonide ne va
 point au but, parce que la question est, si parmi les hommes
 le mal surpasse le bien? Mais considérant les paroles du
 rabbin, je trouve que la question qu'il forme est générale,
 et qu'il a voulu réfuter ceux qui la décident par une raison
 particulière, tirée des maux du genre humain, comme si
 tout était fait pour l'homme : et il y a de l'apparence que
 l'auteur qu'il réfute a aussi parlé du bien et du mal en gé-
 néral. Maimonide a raison de dire que, si l'on considérait la
 petitesse de l'homme par rapport à l'univers, on compren-
 drait avec évidence que la supériorité du mal, quand il se
 trouverait parmi les hommes, ne doit pas avoir lieu pour
 cela parmi les anges, ni parmi les corps célestes, ni parmi
 les éléments et les mixtes inanimés, ni parmi plusieurs es-
 pèces d'animaux. J'ai montré ailleurs, qu'en supposant que

le nombre des damnés surpasse celui des sauvés (supposition qui n'est pourtant pas absolument certaine), on pourrait accorder qu'il y a plus de mal que de bien, par rapport au genre humain qui nous est connu. Mais j'ai donné à considérer, que cela n'empêche point qu'il n'y ait incomparablement plus de bien que de mal moral et physique dans les créatures raisonnables en général, et que la cité de Dieu, qui comprend toutes ces créatures, ne soit le plus parfait état : comme en considérant le bien et le mal métaphysique, qui se trouve dans toutes les substances, soit douées, soit déstituées d'intelligence, et qui, pris dans cette latitude, comprendrait le bien physique et le bien moral, il faut dire que l'univers, tel qu'il est actuellement, doit être le meilleur de tous les systèmes.

264. Au reste, M. Bayle ne veut point qu'on fasse entrer notre faute en ligne de compte, lorsqu'on parle de nos souffrances. Il a raison, quand il s'agit simplement d'estimer ces souffrances ; mais il n'en est pas de même, quand on demande, s'il faut les attribuer à Dieu ; ce qui est principalement le sujet des difficultés de M. Bayle, quand il oppose la raison ou l'expérience à la religion. Je sais qu'il a coutume de dire, qu'il ne sert de rien de recourir à notre franc arbitre, puisque ses objections tendent encore à prouver que l'abus du franc arbitre ne doit pas moins être mis sur le compte de Dieu, qui l'a permis, et qui y a concouru ; et il débite comme une maxime, que pour une difficulté de plus ou de moins, on ne doit pas abandonner un système. C'est ce qu'il avance particulièrement en faveur des méthodes des rigides et du dogme des supralapsaires. Car il s'imagine qu'on se peut tenir à leur sentiment, quoiqu'il laisse toutes les difficultés en leur entier ; parce que les autres systèmes, quoiqu'ils en font cesser quelques-unes, ne peuvent pas les résoudre toutes. Je tiens que le véritable système que j'ai expliqué, satisfait à tout : cependant quand cela ne serait point, j'avoue que je ne saurais goûter cette maxime de M. Bayle, et je préférerais un système qui lèverait une grande partie des difficultés, à celui qui ne satisferait à rien. Et la considération de la méchan-

ceté des hommes, qui leur attire presque tous leurs malheurs, fait voir au moins qu'ils n'ont aucun droit de se plaindre. Il n'y a point de justice qui doive se mettre en peine de l'origine de la malice d'un scélérat, quand il n'est question que de le punir : autre chose est, quand il s'agit de l'empêcher. L'on sait bien que le naturel, l'éducation, la conversation, et souvent même le hasard, y ont beaucoup de part ; en est-il moins punissable ?

265. J'avoue qu'il reste encore une autre difficulté : car si Dieu n'est point obligé de rendre raison aux méchants de leur méchanceté, il semble qu'il se doit à soi-même, et à ceux qui l'honorent et qui l'aiment, la justification de son procédé à l'égard de la permission du vice et du crime. Mais Dieu y a déjà satisfait autant qu'il en est besoin ici-bas : et en nous donnant la lumière de la raison, il nous a fourni de quoi satisfaire à toutes les difficultés. J'espère de l'avoir montré dans ce discours, et d'avoir éclairci la chose dans la partie précédente de ces Essais, presque autant qu'il se peut faire par des raisons générales. Après cela, la permission du péché étant justifiée, les autres maux qui en sont une suite, ne reçoivent plus aucune difficulté ; et nous sommes en droit de nous borner ici au mal de coulpe, pour rendre raison du mal de peine, comme fait la sainte Écriture, et comme font presque tous les Pères de l'Église et les prédicateurs. Et afin que l'on ne dise pas que cela n'est bon que *per la predica*, il suffit de considérer qu'après les solutions que nous avons données, rien ne doit paraître plus juste ni plus exact que cette méthode. Car Dieu ayant trouvé déjà parmi les choses possibles avant ses décrets actuels, l'homme abusant de sa liberté, et se procurant son malheur, n'a pu se dispenser de l'admettre à l'existence, parce que le meilleur plan général le demandait : de sorte qu'on n'aura plus besoin de dire avec M. Jurieu, qu'il faut dogmatiser comme saint Augustin, et prêcher comme Pélage.

266. Cette méthode de dériver le mal de peine du mal de coulpe, qui ne saurait être blâmée, sert surtout pour rendre raison du plus grand mal physique, qui est la damnation.

Ernest Sonerus (1), autrefois professeur en philosophie à Altorf (université établie dans le pays de la république de Nuremberg), qui passait pour un excellent aristotélien, mais qui a été reconnu enfin socinien caché, avait fait un petit discours intitulé, *Démonstration contre l'éternité des peines*. Elle était fondée sur ce principe assez rebattu, qu'il n'y a point de proportion entre une peine infinie et une coulpe finie. On me la communiqua, imprimée, ce semblait, en Hollande; et je répondis qu'il y avait une considération à faire, qui était échappée à feu monsieur Sonerus : c'était qu'il suffisait de dire que la durée de la coulpe causait la durée de la peine; que les damnés demeurant méchants, ils ne pouvaient être tirés de leur misère; et qu'ainsi on n'avait point besoin pour justifier la continuation de leurs souffrances, de supposer que le péché est devenu d'une valeur infinie, par l'objet infini offensé qui est Dieu; thèse que je n'avais pas assez examinée pour en prononcer. Je sais que l'opinion commune des scolastiques, après le Maître des sentences, est que dans l'autre vie il n'y a ni mérite ni démérite; mais je ne crois pas qu'elle puisse passer pour un article de foi, lorsqu'on la prend à la rigueur. M. Fechtius (2), théologien célèbre à Rostock, l'a fort bien réfutée dans son livre de l'état des damnés. Elle est très-fausse, dit-il (§ 59), Dieu ne saurait changer sa nature; la justice lui est essentielle; la mort a fermé la porte de la grâce, et non pas celle de la justice.

267. J'ai remarqué que plusieurs habiles théologiens ont rendu raison de la durée des peines des damnés comme je

(1) *Soner* (Ernest), philosophe et médecin, né à Nuremberg au milieu du xvi^e siècle, mort à Altorf en 1612, a fait un commentaire de la métaphysique d'Aristote, et a écrit contre l'éternité des peines dans ses *Démonstrations quid æterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam sed injustitiam*. — Il a écrit aussi sur la médecine : *Epistolæ medicæ*; — *De Theophrasto Paracelso*. P. J.

(2) *Fecht* (Jean), théologien réformé, né à Helzbourg en Brisgau, mort en 1716. Il fut professeur de théologie à Rostock. Nous renonçons à indiquer ses innombrables ouvrages théologiques. — Voir le *Lexique* de Jocher. P. J.

viens de faire. Jean Gerhard (1), théologien célèbre de la confession d'Augsbourg (*in Locis Theol. loco de Inferno* § 60), allègue entre autres arguments que les damnés ont toujours une mauvaise volonté et manquent de la grâce qui la pourrait rendre bonne. Zacharias Ursinus (2), théologien de Heidelberg, ayant formé cette question, dans son traité de *Fide*, pourquoi le péché mérite une peine éternelle, après avoir allégué la raison vulgaire, que l'offensé est infini, allègue aussi cette seconde raison, *quod non cessante peccato non potest cessare pœna*. Et le P. Drexelius (3), jésuite, dit dans son livre intitulé *Nicetas*, ou *l'Incontinence triomphée* (liv. II, ch. XI, § 9) : « *Nec mirum damnatos semper torqueri, continuè* » blasphémant, et sic quasi semper peccant, semper ergo » plectuntur. » Il rapporte et approuve la même raison dans son ouvrage de *l'Éternité* (liv. II, ch. xv) en disant : « *Sunt* » qui dicant, *nec displicet reponsum : scelerati in locis infernis semper peccant, ideo semper puniuntur.* » Et il donne à connaître par là que ce sentiment est assez ordinaire aux docteurs de l'Église Romaine. Il est vrai qu'il allègue encore une raison plus subtile, prise du pape Grégoire le Grand (4) (lib. IV. Dial. c. XLIV), que les damnés sont punis éternellement, parce que Dieu a prévu par une espèce de science moyenne qu'ils auraient toujours péché, s'ils avaient

(1) *Gerhard* (Jean), célèbre théologien réformé, né à Quendlinbotrg en 1582, mort en 1637. — Ouvrages non moins nombreux que ceux du précédent. P. J.

(2) *Ursinus* (Zacharias), théologien protestant, né à Breslau en 1534, mort à Heidelberg en 1583, a écrit des Commentaires sur l'Écriture sainte et sur Aristote. P. J.

(3) *Drexel* (le P.), jésuite, né à Augsbourg en 1581, mort à Munich en 1638, a écrit un *Gymnasium patientiæ*; — *Rhetorica cœlestis*; — *Gazophylacium Christi*, et autres ouvrages à titres non moins bizarres. P. J.

(4) *Grégoire I^{er}, le Grand*, ou *saint Grégoire*, fut pape en 590 et mourut en 604. Il a été l'un des plus grands pontifes de l'Église romaine, et a attaché son nom au calendrier grégorien. — Ses *Œuvres complètes*, dues à la congrégation de Saint-Maur, ont paru à Paris en 4 vol. in-fol., 1705. — Ils contiennent les *Morales sur Job*; — des *Homélies*, et surtout quatorze livres de *Lettres*. P. J.

toujours vécu sur la terre. Mais c'est une hypothèse où il y a bien à dire: M. Fecht allègue encore plusieurs célèbres théologiens protestants pour le sentiment de M. Gerhard, quoiqu'il en rapporte aussi qui sont d'une autre opinion:

268. M. Bayle même en divers endroits m'a fourni des passages de deux habiles théologiens de son parti, qui se rapportent assez à ce que je viens de dire. M. Jurieu dans son livre de *l'Unité de l'Eglise*, opposé à celui que M. Nicole avait fait sur le même sujet, juge (p. 379) « que la raison nous » dit, qu'une créature qui ne peut cesser d'être criminelle, ne » peut aussi cesser d'être misérable. » M. Jaquelot, dans son livre *de la Foi et de la Raison* (p. 220), croit « que les damnés » doivent subsister éternellement privés de la gloire des » bienheureux, et que cette privation pourrait bien être » l'origine et la cause de toutes leurs peines, par les ré- » flexions que ces malheureuses créatures feront sur leurs » crimes qui les auront privées d'un bonheur éternel. On » sait quels cuisants regrets, quelle peine l'envie cause » à ceux qui se voient privés d'un bien, d'un honneur consi- » dérable qu'on leur avait offert, et qu'ils ont rejeté, surtout » lorsqu'ils en voient d'autres qui en sont revêtus. » Ce tour est un peu différent de celui de M. Jurieu, mais ils conviennent tous deux dans ce sentiment, que les damnés sont eux-mêmes la cause de la continuation de leurs tourments. L'origéniste de M. le Clerc ne s'en éloigne pas entièrement, lorsqu'il dit dans la *Bibliothèque choisie* (tom. vii, p. 341): « Dieu, qui a prévu que l'homme tomberait, ne le damne pas » pour cela; mais seulement parce que pouvant se relever: » il ne se relève pas, c'est-à-dire, qu'il conserve librement » ses mauvaises habitudes jusqu'à la fin de la vie. » S'il pousse ce raisonnement au delà de la vie, il attribuera la continuation des peines des méchants à la continuation de leur culpé.

269. M. Bayle dit (*Rép. au Provinc.*, ch. CLXXV, p. 1188), « que ce dogme de l'origéniste est hérétique, en ce qu'il » enseigne que la damnation n'est pas simplement fondée » sur le péché, mais sur l'impénitence volontaire » : mais

cette impénitence volontaire n'est-elle pas une continuation du péché? Je ne voudrais pourtant pas dire simplement, que c'est parce que l'homme pouvant se relever, ne se relève pas; et j'ajouterais que c'est parce que l'homme ne s'aide pas du secours de la grâce pour se relever. Mais après cette vie, quoiqu'on suppose que ce secours cesse, il y a toujours dans l'homme qui pêche, lors même qu'il est damné, une liberté qui le rend coupable, et une puissance, mais éloignée, de se relever, quoiqu'elle ne vienne jamais à l'acte. Et rien n'empêche qu'on ne puisse dire que ce degré de liberté, exempt de la nécessité, mais non exempt de la certitude, reste dans les damnés aussi bien que dans les bienheureux. Outre que les damnés n'ont point besoin d'un secours dont on a besoin dans cette vie, car ils ne savent que trop ce qu'il faut croire ici.

270. L'illustre prélat de l'Église anglicane, qui a publié depuis peu un livre de l'*Origine du mal*, sur lequel M. Bayle a fait des remarques dans le second tome de sa *Réponse aux Questions d'un Provincial*, parle fort ingénieusement des peines des damnés. On représente le sentiment de ce prélat d'après l'auteur des *Nouvelles de la République des Lettres*, juin 1703), comme s'il faisait « des damnés tout autant de » fous qui sentiront vivement leurs misères, mais qui s'ap- » plaudiront pourtant de leur conduite, et qui aimeront » mieux être, et être ce qu'ils sont, que de ne point être du » tout. Ils aimeront leur état, tout malheureux qu'il sera, » comme les gens en colère, les amoureux, les ambitieux, » les envieux se plaisent dans les choses mêmes qui ne font » qu'accroître leur misère. On ajoute que les impies auront » tellement accoutumé leur esprit aux faux jugements, qu'ils » n'en feront plus désormais d'autres, et passant perpétuelle- » ment d'une erreur dans une autre, ils ne pourront s'em- » pêcher de désirer perpétuellement des choses dont ils ne » pourront jouir, et dont la privation les jettera dans des » désespoirs inconcevables, sans que l'expérience les puisse » jamais rendre plus sages pour l'avenir, parce que par leur » propre faute ils auront entièrement corrompu leur enten-

» dement, et l'auront rendu incapable de juger sainement d'aucune chose. »

271. Les anciens ont déjà conçu que le diable demeure éloigné de Dieu volontairement au milieu de ses tourments, et qu'il ne voudrait point se racheter par une soumission. Ils ont feint qu'un anachorète étant en vision, tira parole de Dieu, qu'il recevrait en grâce le prince des mauvais anges, s'il voulait reconnaître sa faute; mais que le diable rebuta ce médiateur d'une étrange manière. Au moins les théologiens conviennent ordinairement que les diables et les damnés haïssent Dieu et le blasphèment; et un tel état ne peut manquer d'être suivi de la continuation de la misère. On peut lire sur cela le savant Traité de M. Fechtius de l'état des damnés.

272. Il y a eu des temps, qu'on a cru qu'il n'était pas impossible qu'un damné fût délivré. Le conte qu'on a fait du pape Grégoire le Grand est connu, comme si par ses prières il avait tiré de l'enfer l'âme de l'empereur Trajan, dont la bonté était si célèbre, qu'on souhaitait aux nouveaux empereurs de surpasser Auguste en bonheur et Trajan en bonté. C'est ce qui attira au dernier la pitié du saint Pape : Dieu déféra à ses prières, dit-on, mais il lui défendit d'en faire de semblables à l'avenir. Selon cette fable, les prières de saint Grégoire avaient la force des remèdes d'Esculape, qui fit revenir Hippolyte des enfers; et s'il avait continué de faire de telles prières, Dieu s'en serait courroucé, comme Jupiter chez Virgile :

At Pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris
 Mortalem infernis ad lumina surgere vitæ,
 Ipse repertorem Medicinæ talis et artis
 Fulmine Phœbigenam Stygias detrusit ad undas.

Godescalk (1), moine du ix^e siècle, qui a brouillé ensemble

(1) *Godescalk*, moine allemand, bénédictin du ix^e siècle, défenseur de la prédestination, mort en 870, a écrit *Libellus de prædestinatione*. P. J.

les théologiens de son temps, et même ceux du nôtre, voulait que les réprouvés devaient prier Dieu de rendre leurs peines plus supportables : mais on n'a jamais droit de se croire réprouvé, tant qu'on vit. Le passage de la Messe des Morts est plus raisonnable, il demande la diminution des peines des damnés ; et suivant l'hypothèse que nous venons d'exposer, il faudrait leur souhaiter *melio rem mentem*. Origène s'étant servi du passage du psaume LXXVII, vers. 10 : « Dieu n'oubliera pas d'avoir pitié, et ne supprimera pas » toutes ses miséricordes dans sa colère ; » saint Augustin répond (*Enchirid.*, c. CXII), qu'il se peut que les peines des damnés durent éternellement, et qu'elles soient pourtant mitigées. Si le texte allait à cela, la diminution irait à l'infini, quant à la durée ; et néanmoins elle aurait un *non plus ultra*, quant à la grandeur de la diminution ; comme il y a des figures asymptotes dans la géométrie, où une longueur infinie ne fait qu'un espace fini. Si la parabole du mauvais riche représentait l'état d'un véritable damné, les hypothèses qui les font si fous et si méchants n'auraient point de lieu. Mais la charité qu'elle lui attribue pour ses frères, ne paraît point convenir à ce degré de méchanceté qu'on donne aux damnés. Saint Grégoire le Grand (IX, Mor. 39) croit qu'il avait peur que leur damnation n'augmentât la sienne : mais cette crainte n'est pas assez conforme au naturel d'un méchant achevé. Bonaventure (1), sur le Maître des sentences, dit que le mauvais riche aurait souhaité de voir damner tout le monde ; mais puisque cela ne devait point arriver, il souhaitait plutôt le salut de ses frères, que celui des autres. Il n'y a pas trop de solidité dans cette réponse. Au contraire,

(1) Bonaventure (saint) ou Jean de Fidenza, illustre mystique du XIII^e siècle, né à Baguarea en Toscane, mort en 1274 à Cellano. Il entra en 1243 chez les Frères Mineurs, fut évêque de Cellano et cardinal. — Les principaux de ses ouvrages sont : *Theologica mystica* ; — *Ecclesiastica hierarchica* ; — *Itinera mentis ad Deum* ; — *Commentaires sur les sentences*. — Les œuvres de saint Bonaventure ont été plusieurs fois publiées (Rome, 1586-96, 7 vol. in-8° ; — Lyon, 1668 ; — Venise, 1752-56, 14 vol. in-4°).

la mission du Lazare qu'il souhaitait, aurait servi à sauver beaucoup de monde; et celui qui se plaît tant à la damnation d'autrui, qu'il souhaite celle de tout le monde, souhaitera peut-être celle des uns, plus que celle des autres; mais absolument parlant, il n'aura point de penchant à faire sauver quelqu'un. Quoi qu'il en soit, il faut avouer que tout ce détail est problématique, Dieu nous ayant révélé ce qu'il faut pour craindre le plus grand des malheurs, et non pas ce qu'il faut pour l'entendre.

273. Or puisqu'il est permis désormais de recourir à l'abus du libre arbitre, et à la mauvaise volonté, pour rendre raison des autres maux, depuis que la permission divine de cet abus est justifiée d'une manière assez évidente, le système ordinaire des théologiens se trouve justifié en même temps. Et c'est à présent que nous pouvons chercher sûrement l'origine du mal dans la liberté des créatures. La première méchanceté nous est connue, c'est celle du diable et de ses anges : le diable pèche dès le commencement, et le Fils de Dieu est apparu afin de défaire les œuvres du diable : *L. Jean*, III, 8. Le diable est le père de la méchanceté, meurtrier dès le commencement, et n'a point persévéré dans la vérité : *Jean*, VIII, 44. Et pour cela, Dieu n'a point épargné les anges qui ont péché, mais les ayant abîmés avec des chaînes d'obscurité, il les a livrés pour être réservés pour le jugement : *II. Pierr.*, II, 4. Il a réservé sous l'obscurité en des liens éternels (c'est-à-dire durables), jusqu'au jugement du grand jour, les anges qui n'ont point gardé leur propre demeure : *Jud.*, V, 6. D'où il est aisé de remarquer, qu'une de ces deux lettres doit avoir été vue par l'auteur de l'autre.

274. Il semble que l'auteur de l'Apocalypse a voulu éclaircir ce que les autres écrivains canoniques avaient laissé dans l'obscurité : il nous fait la narration d'une bataille qui se donna dans le ciel. Michael et ses anges combattaient contre le dragon, et le dragon combattait lui et ses anges. Mais ils ne furent pas les plus forts, et leur place ne fut plus trouvée dans le ciel. Et le grand dragon, le serpent ancien, appelé diable et Satan, qui séduit tout le monde, fut jeté en terre,

et ses anges furent jetés avec lui, *Apoc.*, XII, 7, 8, 9. Car quoiqu'on mette cette narration après la fuite de la femme dans le désert, et qu'on ait voulu indiquer par là quelque révolution favorable à l'Église; il paraît que le dessein de l'auteur a été de marquer en même temps et l'ancienne chute du premier ennemi, et une chute nouvelle d'un ennemi nouveau. Le mensonge ou la méchanceté vient de ce qui est propre au diable, ἐκ τῶν ἰδίων, de sa volonté, parce qu'il était écrit dans le livre des vérités éternelles, qui contient encore les possibles avant tout décret de Dieu, que cette créature se tournerait librement au mal, si elle était créée. Il en est de même d'Ève et d'Adam; ils ont péché librement, quoique le diable les ait séduits. Dieu livre les méchants à un sens réprouvé, *Rom.*, I, 28, en les abandonnant à eux-mêmes, et en leur refusant une grâce qu'il ne leur doit pas, et même qu'il doit leur refuser.

275. Il est dit dans l'Écriture, que Dieu endurecit, *Exod.*, IV, 21, et VII, 3; *Es.*, LXIII, 17, que Dieu envoie un esprit de mensonge, I. *Reg.*, XXII, 23; une efficace d'erreur pour croire au mensonge, II. *Thess.*, II, 11; qu'il a déçu le prophète, *Ezech.*, XIV, 9; qu'il a commandé à Zémeï de maudire, II. *Sam.*, XVI, 10; que les enfants d'Élie ne voulurent point écouter la voix de leur père, parce que Dieu les voulait faire mourir, I. *Sam.*, II, 25; que Dieu a ôté son bien à Job, quoique cela ait été par la malice des brigands, *Job.*, I, 21; qu'il a suscité Pharaon, pour montrer en lui sa puissance, *Exod.*, IX, 16, *Rom.*, IX, 17; qu'il est comme un potier qui fait un vaisseau à déshonneur, *Rom.*, IX, 21; qu'il cache la vérité aux sages et aux entendus, *Matth.*, XI, 25; qu'il parle par similitudes, afin que ceux qui sont dehors en voyant n'aperçoivent point, et en entendant ne comprennent point, parce qu'autrement ils se pourraient convertir, et leurs péchés leur pourraient être pardonnés, *Marc.*, IV, 12, *Luc.*, VIII, 10; que Jésus a été livré par le conseil défini, et par la providence de Dieu, *Act.*, II, 23; que Ponce Pilate et Hérode, avec les gentils et le peuple d'Israël, ont fait ce que la main et le conseil de Dieu avaient auparavant déterminé, *Act.*, IV,

27, 28; qu'il venait de l'Éternel, que les ennemis endurcissaient leur cœur, pour sortir en bataille contre Israël, afin qu'il les détruisit sans qu'il leur fit aucune grâce, *Jos. xi, 20*; que l'Éternel a versé au milieu d'Égypte un esprit de vertige, et l'a fait errer dans toutes ses œuvres, comme un homme ivre, *Es., xix, 14*; que Roboam n'écouta point la parole du peuple, parce que cela était ainsi conduit par l'Éternel, *I. Rois, xii, 15*; qu'il changea les cœurs des Égyptiens, de sorte qu'ils eurent son peuple en haine, *Ps., cv, 25*. Mais toutes ces expressions, et autres semblables, insinuent seulement que les choses que Dieu a faites servent d'occasion à l'ignorance, à l'erreur, à la malice et aux mauvaises actions, et y contribuent; Dieu le prévoyant bien, et ayant dessein de s'en servir pour ses fins; puisque des raisons supérieures de la parfaite sagesse l'ont déterminé à permettre ces maux, et même à y concourir. *Sed non sineret bonus fieri male, nisi Omnipotens etiam de malo posset facere bene*, pour parler avec saint Augustin. Mais c'est ce que nous avons expliqué plus amplement dans la seconde partie.

277. Dieu a fait l'homme à son image, *Gen. i, 20*, il l'a fait droit, *Eccles. vii, 30*. Mais aussi il l'a fait libre. L'homme en a mal usé, il est tombé; mais il reste toujours une certaine liberté après la chute. Moïse dit de la part de Dieu : « Je prends aujourd'hui à témoin les cieux et la terre contre vous, que j'ai mis devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction; choisis donc la vie, *Deut. xxx, 19*. » Ainsi a dit l'Éternel, je mets devant vous le chemin de la vie, et le chemin de la mort, *Jer. xxi, 8*. Il a laissé l'homme dans la puissance de son conseil, lui donnant ses ordonnances et ses commandements; si tu veux, tu garderas les commandements (ou ils te garderont). Il a mis devant toi le feu et l'eau, pour étendre ta main où tu voudras. » *Sirac. xv, 14, 15, 16*. L'homme tombé, et non régénéré, est sous la domination du péché et de Satan, parce qu'il s'y plait; il est esclave volontaire par sa mauvaise concupiscence. C'est ainsi que le franc arbitre et le serf arbitre sont une même chose.

278. « Que nul ne dise, je suis tenté de Dieu ; mais chacun » est tenté, quand il est attiré et amorcé par sa propre concupiscence. » *Jacq.* 1, 14. Et Satan y contribue, « il aveugle » les entendements des incrédules. » *II. Cor.* 1v, 4. Mais l'homme s'est livré au démon par sa convoitise ; le plaisir qu'il trouve au mal, est l'hameçon auquel il se laisse prendre. Platon l'a déjà dit, et Cicéron le répète. *Plato voluptatem dicebat escam malorum.* La grâce y oppose un plaisir plus grand, comme saint Augustin l'a remarqué. Tout plaisir est un sentiment de quelque perfection ; l'on aime un objet, à mesure qu'on en sent les perfections ; rien ne surpasse les perfections divines ; d'où il suit que la charité et l'amour de Dieu donnent le plus grand plaisir qui se puisse concevoir, à mesure qu'on est pénétré de ces sentiments qui ne sont pas ordinaires aux hommes, parce qu'ils sont occupés et remplis des objets qui se rapportent à leurs passions.

279. Or comme notre corruption n'est point absolument invincible, et comme nous ne péchons point nécessairement, lors même que nous sommes sous l'esclavage du péché ; il faut dire de même que nous ne sommes pas aidés invinciblement ; et quelque efficace que soit la grâce divine, il y a lieu de dire qu'on y peut résister. Mais lorsqu'elle se trouvera victorieuse en effet, il est certain et infaillible par avance qu'on cédera à ses attraits, soit qu'elle ait sa force d'elle-même, soit qu'elle trouve moyen de triompher par la congruité des circonstances. Ainsi il faut toujours distinguer entre l'infailible et le nécessaire.

280. Le système de ceux qui s'appellent disciples de saint Augustin, ne s'en éloigne pas entièrement, pourvu qu'on écarte certaines choses odieuses, soit dans les expressions, soit dans les dogmes même. Dans les expressions, je trouve que c'est principalement l'usage des termes, comme nécessaire ou contingent, possible ou impossible, qui donne quelquefois prise, et qui cause bien du bruit. C'est pourquoi, comme M. Loscher (1) le Jeune l'a fort bien remarqué dans

(1) *Loescher* le Jeune (Valentin-Ernest), théologien réformé, fils de Gas-

une savante dissertation sur les paroxismes du décret absolu, Luther a souhaité dans son livre du *Serf Arbitre*, de trouver un mot plus convenable à ce qu'il voulait exprimer, que celui de nécessité. Généralement parlant, il paraît plus raisonnable et plus convenable de dire que l'obéissance aux préceptes de Dieu est toujours possible, même aux non-régénérés ; que la grâce est toujours résistible, même dans les plus saints ; et que la liberté est exempte, non-seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité, quoiqu'elle ne soit jamais sans la certitude infallible, ou sans la détermination inclinante.

281. Cependant il y a de l'autre côté un sens dans lequel il serait permis de dire en certaines rencontres, que le pouvoir de bien faire manque souvent, même aux justes ; que les péchés sont souvent nécessaires, même dans les régénérés ; qu'il est impossible quelquefois qu'on ne pèche pas ; que la grâce est irrésistible ; que la liberté n'est point exempte de la nécessité. Mais ces expressions sont moins exactes et moins revenantes dans les circonstances où nous nous trouvons aujourd'hui ; et absolument parlant, elles sont plus sujettes aux abus ; et d'ailleurs elles tiennent quelque chose du populaire, où les termes sont employés avec beaucoup de latitude. Il y a pourtant des circonstances qui les rendent recevables, et même utiles, et il se trouve que des auteurs saints et orthodoxes, et même les Saintes Écritures, se sont servis des phrases de l'un et de l'autre côté, sans qu'il y ait une véritable opposition, non plus qu'entre saint Jacques et saint Paul, et sans qu'il y ait de l'erreur de part et d'autre à cause de l'ambiguïté des termes. Et l'on s'est tellement accoutumé à ces diverses manières de parler, que souvent on a de la peine à dire précisément quel sens est le plus naturel, et même le plus en usage (*quis sensus magis na-*

pard Loescher, également théologien. — Il est né en 1672, et mort en 1749. Entre beaucoup d'écrits théologiques et philosophiques, nous citerons : *De Claudii Pasoni doctrina* ; — *Oratio contra Lockium et Thomasium* ; — *Prænotiones theologicæ contra naturalistas et fanaticos* ; — *De Pærozymis decreti absoluti*, etc. [P. J.]

turalis, obvius, intentus), le même auteur ayant de différentes vues en différents endroits, et les mêmes manières de parler étant plus ou moins reçues ou recevables avant ou après la décision de quelque grand homme, ou de quelque autorité qu'on respecte et qu'on suit. Ce qui fait qu'on peut bien autoriser ou bannir dans l'occasion, et en certains temps, certaines expressions ; mais cela ne fait rien au sens ni à la foi, si l'on ajoute des explications suffisantes des termes.

282. Il ne faut donc que bien entendre les distinctions, comme celle que nous avons pressée bien souvent entre le nécessaire et le certain, et entre la nécessité métaphysique et la nécessité morale. Et il est de même de la possibilité et de l'impossibilité, puisque l'événement dont l'opposé est possible, est contingent ; comme celui dont l'opposé est impossible, est nécessaire. On distingue aussi avec raison entre un pouvoir prochain, et un pouvoir éloigné ; et suivant ces différents sens, on dit tantôt qu'une chose se peut, et tantôt qu'elle ne se peut pas. L'on peut dire dans un certain sens, qu'il est nécessaire que les bienheureux ne pèchent pas ; que Dieu même choisisse le meilleur ; que l'homme suive le parti qui après tout le frappe le plus. Mais cette nécessité n'est point opposée à la contingence ; ce n'est pas celle qu'on appelle logique, géométrique, ou métaphysique, dont l'opposé implique contradiction. Monsieur Nicole s'est servi quelque part d'une comparaison qui n'est point mauvaise. L'on compte pour impossible qu'un magistrat sage et grave, qui n'a pas perdu le sens, fasse publiquement une grande extravagance, comme serait, par exemple, de courir les rues tout nu, pour faire rire. Il en est de même en quelque façon des bienheureux ; ils sont encore capables de pécher, et la nécessité qui le leur défend est de la même espèce. Enfin je trouve encore que la volonté est un terme aussi équivoque que le pouvoir et la nécessité. Car j'ai déjà remarqué que ceux qui se servent de cet axiome, qu'on ne manque point de faire ce qu'on veut, quand on le peut, et qui en infèrent que Dieu ne veut donc point le salut de tous, entendent une volonté décrétoire ; et ce n'est que dans ce sens qu'on peut

soutenir cette proposition, que le sage ne veut jamais ce qu'il sait être du nombre des choses qui n'arriveront point. Au lieu qu'on peut dire, en prenant la volonté dans un sens plus général et plus conforme à l'usage, que la volonté du sage est inclinée antécédemment à tout bien, quoiqu'il décerne enfin de faire ce qui est le plus convenable. Ainsi on aurait grand tort de refuser à Dieu cette inclination sérieuse et forte de sauver tous les hommes, que la sainte Écriture lui attribue ; et même de lui attribuer une aversion primitive qui l'éloigne d'abord du salut de plusieurs, *odium antecedaneum* ; il faut plutôt soutenir que le sage tend à tout bien en tant que bien, à proportion de ses connaissances et de ses forces, mais qu'il ne produit que le meilleur faisable. Ceux qui admettent cela, et ne laissent pas de refuser à Dieu la volonté antécédente de sauver tous les hommes, ne manquent que par l'abus du terme, pourvu qu'ils reconnaissent d'ailleurs que Dieu donne à tous des assistances suffisantes pour pouvoir être sauvés, s'ils ont la volonté de s'en servir.

283. Dans les dogmes mêmes des disciples de saint Augustin, je ne saurais goûter la damnation des enfants non régénérés, ni généralement celle qui ne vient que du seul péché originel. Je ne saurais croire non plus, que Dieu damne ceux qui manquent de lumières nécessaires. On peut croire avec plusieurs théologiens, que les hommes reçoivent plus de secours que nous ne savons, quand ce ne serait qu'à l'article de la mort. Il ne paraît point nécessaire non plus, que tous ceux qui sont sauvés le soient toujours par une grâce efficace par elle-même, indépendamment des circonstances. Je ne trouve pas aussi qu'il soit nécessaire de dire que toutes les vertus des païens étaient fausses, ni que toutes leurs actions étaient des péchés ; quoiqu'il soit vrai que ce qui ne vient pas de la foi, ou de la droiture de l'âme devant Dieu, est infecté du péché, au moins virtuellement. Enfin je tiens que Dieu ne saurait agir comme au hasard par un décret absolument absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables. Et je suis persuadé qu'il est toujours mû, dans la dispensation de ses grâces, par des raisons où

entre la nature des objets ; autrement il n'agirait point suivant la sagesse ; mais j'accorde cependant que ces raisons ne sont pas attachées nécessairement aux bonnes ou aux moins mauvaises qualités naturelles des hommes, comme si Dieu ne donnait jamais ses grâces que suivant ces bonnes qualités ; quoique je tiennne, comme je me suis déjà expliqué ci-dessus, qu'elles entrent en considération, comme toutes les autres circonstances ; rien ne pouvant être négligé, dans les vues de la suprême sagesse.

284. A ces points près, et quelques peu d'autres, où saint Augustin paraît obscur, ou même rebutant, il semble qu'on se peut accommoder de son système ; il porte que de la substance de Dieu, il ne peut sortir qu'un Dieu, et qu'ainsi la créature est tirée du néant. *Augustin. De Lib. arb. lib. I, c. II.* C'est ce qui la rend imparfaite, défectueuse et corruptible. (*De Genes. ad litt., c. xv, contr. Epistolam Manichæi, c. xxxvi.*) Le mal ne vient pas de la nature, mais de la mauvaise volonté, August. dans tout le *Livre de la nature du bien*. Dieu ne peut rien commander qui soit impossible. « Firmissime credi- » tur Deum justum et bonum impossibilia non potuisse præ- » cipere. *Lib. de Nat. et Grat., c. XLIII, c. LXIX. Nemo peccat » in eo, quod caveri non potest. Lib. III, de Lib. arb., c. XVI, » XVII, L. I, retract., c. XI, XII, XV.* » Sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux, s'il ne le mérite, *neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest. Lib. I, c. XXXII.* Le libre arbitre ne saurait accomplir les commandements de Dieu, sans le secours de la grâce. *Ep. ad Hilar. Cæsaraugustan.* Nous savons que la grâce ne se donne pas selon les mérites. *Ep. 106, 107, 120.* L'homme dans l'état de l'intégrité avait le secours nécessaire pour pouvoir bien faire, s'il voulait ; mais le vouloir dépendait du libre arbitre, « ha- » bebat adjutorium, per quod posset, et sine quo non vellet, » sed non adjutorium quo vellet. » *Lib. de corrupt., c. XI et c. X, XII.* Dieu a laissé essayer aux anges et aux hommes, ce qu'ils pouvaient par leur libre arbitre, et puis ce que pouvait sa grâce et sa justice, d. c. 10, 11, 12. Le péché a détourné l'homme de Dieu, pour le tourner vers les créatures.

Lib. I, qu. 2, *ad Simpl.* Se plaire à pécher est la liberté d'un esclave. *Enchir.*, c. ciii. « Liberum arbitrium usque adeo in » peccatore non perit, ut per illud peccent maxime omnes, » qui cum delectatione peccant. » Lib. I, *ad Bonifac.* c. ii, iii.

285. Dieu dit à Moïse : Je ferai miséricorde à celui à qui je ferai miséricorde, et j'aurai pitié de celui de qui j'aurai pitié (*Exod.*, xxxiii, 19). Ce n'est donc pas du voulant, ni du courant, mais de Dieu, qui fait miséricorde (*Rom.*, ix, 15, 16). Ce qui n'empêche pas que tous ceux qui ont bonne volonté, et qui y persévèrent, ne soient sauvés. Mais Dieu leur donne le vouloir et le faire. Il fait donc miséricorde à celui à qui il veut, et il endureit qui il veut (*Rom.*, ix, 29). Et cependant le même apôtre dit que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et parviennent à la connaissance de la vérité; ce que je ne voudrais pas interpréter suivant quelques endroits de saint Augustin, comme s'il signifiait qu'il n'y a point de sauvés que ceux dont il veut le salut, ou comme s'il voulait sauver *non singulos generum, sed genera singulorum*. Mais j'aime mieux dire qu'il n'y en a aucun dont il ne veuille le salut, autant que de plus grandes raisons le permettent, qui font que Dieu ne sauve que ceux qui reçoivent la foi qu'il leur a offerte, et qui s'y rendent par la grâce qu'il leur a donnée, suivant ce qui convenait à l'intégrité du plan de ses ouvrages, qui ne saurait être mieux conçu.

286. Quant à la prédestination au salut, elle comprend aussi, selon saint Augustin, l'ordonnance des moyens qui mèneront au salut. « Prædestinatio sanctorum nihil aliud » est, quam præscientia et præparatio beneficiorum Dei, » quibus certissime liberantur, quicumque liberantur » (Lib. *De Persev.*, c. xiv). Il ne la conçoit donc point en cela comme un décret absolu; il veut qu'il y ait une grâce qui n'est rejetée d'aucun cœur endurci, parce qu'elle est donnée pour ôter surtout la dureté des cœurs (Lib. *De Prædest.*, c. viii; Lib. *De Grat.*, c. xiii, xiv). Je ne trouve pourtant pas que saint Augustin exprime assez que cette grâce qui soumet le cœur, est toujours efficace par elle-même. Et je ne sais si

l'on n'aurait pas pu soutenir sans le choquer, qu'un même degré de grâce interne est victorieux dans l'un, où il est aidé par les circonstances, et ne l'est pas dans l'autre.

287. La volonté est proportionnée au sentiment que nous avons du bien, et en suit la prévalence. « Si utrumque tandem diligimus, nihil horum dabimus. Item, quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est » (In c. v, *ad Gal.*). J'ai expliqué déjà comment avec tout cela nous avons véritablement un grand pouvoir sur notre volonté. Saint Augustin le prend un peu autrement, et d'une manière qui ne mène pas fort loin, comme lorsqu'il dit qu'il n'y a rien qui soit tant en notre puissance, que l'action de notre volonté, dont il rend une raison qui est un peu identique. Car, dit-il, cette action est prête au moment que nous voulons. « Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsa voluntas, ea enim mox ut volumus præsto est » (Lib. III, *de Lib. Arb.*, c. III; lib. V, *de Civ. Dei*, c. x). Mais cela signifie seulement que nous voulons lorsque nous voulons, et non pas que nous voulons ce que nous souhaitons de vouloir. Il y a plus de sujet de dire avec lui : *Aut voluntas non est, aut libera dicenda est* (d. I., III, c. III), et que ce qui porte la volonté au bien infailliblement, ou certainement, ne l'empêche point d'être libre. « Perquam absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem (libertatem) nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus nescio qua bona constrictione naturæ. Nec dicere audemus ideo Deum non voluntatem (libertatem), sed necessitatem habere justitiæ, quia non potest velle peccare. Certe Deus ipse numquid quia peccare non potest, ideo liberam arbitrium habere negandus est? » (*De Nat. et Grat.*, c. XLVI, XLVII, XLVIII, XLIX). Il dit aussi fort bien, que Dieu donne le premier bon mouvement, mais que par après l'homme agit aussi. *Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant* (*De Corrupt.*, c. II).

288. Nous avons établi que le libre arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, et ensuite du mal de peine; quoiqu'il soit vrai que l'imperfection originale des créatures qui se trouve représentée dans les idées éternelles, en est la

première et la plus éloignée. Cependant M. Bayle s'oppose toujours à cet usage du libre arbitre, il ne veut pas qu'on lui attribue la cause du mal : il faut écouter ses objections; mais auparavant il sera bon d'éclaircir encore davantage la nature de la liberté. Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les écoles théologiques, consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération; dans la spontanéité, avec laquelle nous-nous déterminons; et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter : et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. Il est bon cependant de faire voir que l'imperfection qui se trouve dans nos connaissances et dans notre spontanéité, et la détermination infaillible qui est enveloppée dans notre contingence, ne détruisent point la liberté ni la contingence.

289. Notre connaissance est de deux sortes, distincte ou confuse. La connaissance distincte, ou l'intelligence, a lieu dans le véritable usage de la raison; mais les sens nous fournissent des pensées confuses. Et nous pouvons dire que nous sommes exempts d'esclavage, en tant que nous agissons avec une connaissance distincte; mais que nous sommes asservis aux passions, en tant que nos perceptions sont confuses. C'est dans ce sens que nous n'avons pas toute la liberté d'esprit qui serait à souhaiter, et que nous pouvons dire avec saint Augustin, qu'étant assujettis au péché, nous avons la liberté d'un esclave. Cependant un esclave, tout esclave qu'il est, ne laisse pas d'avoir la liberté de choisir conformément à l'état où il se trouve, quoiqu'il se trouve le plus souvent dans la dure nécessité de choisir entre deux maux, parce qu'une force supérieure ne le laisse pas arriver aux biens où il aspire. Et ce que les liens et la contrainte font en un esclave, se fait en nous par les passions, dont la violence est

douce, mais n'en est pas moins pernicieuse. Nous ne voulons, à la vérité, que ce qui nous plaît : mais par malheur ce qui nous plaît à présent, est souvent un vrai mal, qui nous déplairait, si nous avions les yeux de l'entendement ouverts. Cependant ce mauvais état où est l'esclave, et celui où nous sommes, n'empêche pas que nous ne fassions un choix libre (aussi bien que lui) de ce qui nous plaît le plus, dans l'état où nous sommes réduits, suivant nos forces et nos connaissances présentes.

290. Pour ce qui est de la spontanéité, elle nous appartient en tant que nous avons en nous le principe de nos actions, comme Aristote l'a fort bien compris. Il est vrai que les impressions des choses extérieures nous détournent souvent de notre chemin, et qu'on a cru communément, qu'au moins à cet égard, une partie des principes de nos actions était hors de nous; et j'avoue qu'on est obligé de parler ainsi, en s'accommodant au langage populaire, ce qu'on peut faire dans un certain sens, sans blesser la vérité : mais quand il s'agit de s'expliquer exactement, je maintiens que notre spontanéité ne souffre point d'exception, et que les choses extérieures n'ont point d'influence physique sur nous, à parler dans la rigueur philosophique.

291. Pour mieux entendre ce point, il faut savoir qu'une spontanéité exacte nous est commune avec toutes les substances simples, et que dans la substance intelligente ou libre, elle devient un empire sur ses actions. Ce qui ne peut être mieux expliqué que par le système de l'harmonie préétablie, que j'ai proposé il y a déjà plusieurs années. J'y fais voir, que naturellement chaque substance simple a de la perception, et que son individualité consiste dans la loi perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui lui sont affectées, et qui naissent naturellement les unes des autres, pour représenter le corps qui lui est assigné, et par son moyen l'univers entier, suivant le point de vue propre à cette substance simple; sans qu'elle ait besoin de recevoir aucune influence physique du corps : comme le corps aussi de son côté s'accommode aux volontés de l'âme par ses propres lois,

et par conséquent ne lui obéit qu'autant que ces lois le portent. D'où il s'ensuit, que l'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions.

292. Comme ce système n'a pas été connu auparavant, on a cherché d'autres moyens de sortir de ce labyrinthe, et les cartésiens mêmes ont été embarrassés au sujet du libre arbitre. Ils ne se payaient plus des facultés de l'École, et ils considéraient que toutes les actions de l'âme paraissent être déterminées par ce qui vient de dehors, suivant les impressions des sens ; et qu'enfin tout est dirigé dans l'univers par la providence de Dieu : mais il en naissait naturellement cette objection, qu'il n'y a donc point de liberté. A cela M. Descartes répondait que nous sommes assurés de cette providence par la raison, mais que nous sommes assurés aussi de notre liberté par l'expérience intérieure que nous en avons ; et qu'il faut croire l'une et l'autre, quoique nous ne voyions pas le moyen de les concilier.

293. C'était couper le nœud gordien, et répondre à la conclusion d'un argument, non pas en le résolvant, mais en lui opposant un argument contraire ; ce qui n'est point conforme aux lois des combats philosophiques. Cependant, la plupart des cartésiens s'en sont accommodés, quoiqu'il se trouve que l'expérience intérieure qu'ils allèguent ne prouve pas ce qu'ils prétendent, comme M. Bayle l'a fort bien montré. M. Régis (*Philos.*, t. I; *Métaph.*, liv. II, part. 2, c. xxii) paraphrase ainsi la doctrine de M. Descartes : « La plupart » des philosophes, dit-il, sont tombés en erreur, en ce que » les uns ne pouvant comprendre le rapport qui est entre les » actions libres et la providence de Dieu, ont nié que Dieu » fût la cause efficiente première des actions du libre arbitre, ce qui est un sacrilège : et les autres ne pouvant concevoir le rapport qui est entre l'efficacité de Dieu et les actions libres, ont nié que l'homme fût doué de liberté, ce qui est une impiété. Le milieu qu'on trouve entre ces deux extrémités, est de dire (*Id. ibid.*, p. 485), que quand nous ne pourrions pas comprendre tous les rapports qui sont

» entre la liberté, et la providence de Dieu, nous ne laisse-
 » rions pas d'être obligés à reconnaître que nous sommes
 » libres et dépendants de Dieu ; parce que ces deux vérités
 » sont également connues, l'une par l'expérience, et l'autre
 » par la raison, et que la prudence ne veut pas qu'on aban-
 » donne des vérités dont on est assuré, parce qu'on ne peut
 » pas concevoir tous les rapports qu'elles ont avec d'autres
 » vérités qu'on connaît. »

294. M. Bayle y remarque fort bien à la marge, « que ces
 » expressions de M. Régis n'indiquent point que nous con-
 » naissons des rapports entre les actions de l'homme et la
 » providence de Dieu, qui nous paraissent incompatibles
 » avec notre liberté. » Il ajoute, que ce sont des expressions
 ménagées, qui affaiblissent l'état de la question. « Les au-
 » teurs supposent, dit-il, que la difficulté vient uniquement
 » de ce qu'il nous manque des lumières ; au lieu qu'ils de-
 » vraient dire qu'elle vient principalement des lumières que
 » nous avons et que nous ne pouvons accorder (au sentiment
 » de M. Bayle) avec nos mystères. » C'est justement ce que
 j'ai dit au commencement de cet ouvrage, que si les mys-
 tères étaient irréconciliables avec la raison, et s'il y avait
 des objections insolubles ; bien loin de trouver le mystère
 incompréhensible, nous en comprendrions la fausseté. Il est
 vrai qu'ici il ne s'agit d'aucun mystère, mais seulement de
 la religion naturelle.

295. Voici cependant comment M. Bayle combat ces ex-
 périences internes, sur lesquelles les cartésiens établissent
 la liberté : mais il commence par des réflexions, dont je ne
 saurais convenir. « Ceux qui n'examinent pas à fond, dit-il
 » (Dictionn., art. *Helen.*, let. TA), ce qui se passe en eux, se
 » persuadent facilement qu'ils sont libres, et que si leur vo-
 » lonté se porte au mal, c'est leur faute, c'est par un choix
 » dont ils sont les maîtres. Ceux qui font un autre jugement,
 » sont des personnes qui ont étudié avec soin les ressorts et
 » les circonstances de leurs actions, et qui ont bien réflé-
 » chi sur le progrès du mouvement de leur âme. Ces per-
 » sonnes-là pour l'ordinaire doutent de leur franc arbitre,

» et viennent même jusqu'à se persuader que leur raison et
 » leur esprit sont des esclaves, qui ne peuvent résister à la
 » force qui les entraîne où ils ne voudraient pas aller.
 » C'étaient principalement ces sortes de personnes, qui
 » attribuaient aux dieux la cause de leurs mauvaises ac-
 » tions. »

296. Ces paroles me font souvenir de celles du chancelier Bacon, qui dit que la philosophie goûtée médiocrement nous éloigne de Dieu, mais qu'elle y ramène ceux qui l'approfondissent. Il en est de même de ceux qui réfléchissent sur leurs actions : il leur paraît d'abord, que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autrui ; et que tout ce que nous concevons vient de dehors par les sens, et se trace dans le vide de notre esprit, *tanquam in tabula rasa*. Mais une méditation plus profonde nous apprend que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds, avec une pleine spontanéité.

297. Cependant M. Bayle cite des poètes, qui prétendent disculper les hommes en rejetant la faute sur leurs dieux. Médée parle ainsi chez Ovide :

Frustra, Medea, repugnas.
 Nescio quis Deus obstat, ait.

Et un peu après Ovide lui fait ajouter :

Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,
 Mens aliud suadet : video meliora proboque,
 Deteriora sequor.

Mais on y pouvait opposer Virgile, chez qui Nisus dit avec bien plus de raison :

— Dine hunc ardorem mentibus addunt,
 Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido ?

298. M. Wittichius paraît avoir cru, qu'en effet notre indépendance n'est qu'apparente. Car dans sa dissertation *De Providentia Dei actuali* (n° 61), il fait consister le libre

arbitre en ce que nous sommes portés de telle façon vers les objets qui se présentent à notre âme, pour être affirmés ou niés, aimés ou haïs, que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous détermine. Il ajoute, quand Dieu produit lui-même nos volitions, qu'alors nous agissons le plus librement ; et que plus l'action de Dieu est efficace et puissante sur nous, plus sommes-nous les maîtres de nos actions. « Quia enim Deus operatur ipsum velle, quo efficacius operatur, eo magis volumus ; quod autem, cum volumus, » facimus, id maxime habemus in nostra potestate. » Il est vrai que lorsque Dieu produit une volonté en nous, il produit une action libre : mais il me semble qu'il ne s'agit point ici de la cause universelle, ou de cette production de la volonté qui lui convient en tant qu'elle est une créature, dont ce qui est positif est en effet créé continuellement par le concours de Dieu, comme toute autre réalité absolue des choses. Il s'agit ici des raisons de vouloir, et des moyens dont Dieu se sert, lorsqu'il nous donne une bonne volonté, ou nous permet d'en avoir une mauvaise. C'est nous toujours qui la produisons, bonne ou mauvaise, car c'est notre action : mais il y a toujours des raisons qui nous font agir, sans faire tort à notre spontanéité ni à notre liberté. La grâce ne fait que donner des impressions qui contribuent à faire vouloir par des motifs convenables, tels que serait une attention, un *dicur hic*, un plaisir prévenant. Et l'on voit clairement que cela ne donne aucune atteinte à la liberté, non plus que pourrait faire un ami, qui conseille et qui fournit des motifs. Ainsi M. Wittichius n'a pas bien répondu à la question, non plus que M. Bayle, et le recours à Dieu ne sert de rien ici.

299. Mais donnons un autre passage bien plus raisonnable du même M. Bayle, où il combat mieux le prétendu sentiment vif de la liberté, qui la doit prouver chez les cartésiens. Ses paroles sont en effet pleines d'esprit, et dignes de considération, et se trouvent dans la *Réponse aux Questions d'un Provinc.*, ch. CXL (tom. III, p. 761, seqq.). Les voici : « Par le sentiment clair et net que nous avons de » notre existence, nous ne discernons pas si nous existons

» par nous-mêmes, ou si nous tenons d'un autre ce que
 » nous sommes. Nous ne discernons cela que par la voie des
 » réflexions ; c'est-à-dire qu'en méditant sur l'impuissance
 » où nous sommes de nous conserver autant que nous vou-
 » drions, et de nous délivrer de la dépendance des êtres qui
 » nous environnent, etc. Il est même sûr que les païens (il faut
 » dire la même chose des sociniens, puisqu'ils nient la
 » création) ne sont jamais parvenus à la connaissance de ce
 » dogme véritable que nous avons été faits de rien, et que
 » nous sommes tirés du néant à chaque moment de notre
 » durée. Ils ont donc cru faussement que tout ce qu'il y a
 » de substances dans l'univers, existent par elles-mêmes,
 » et qu'elles ne peuvent jamais être anéanties : et qu'ainsi
 » elles ne dépendent d'aucune autre chose qu'à l'égard de
 » leurs modifications, sujettes à être détruites par l'action
 » d'une cause externe. Cette erreur ne vient-elle pas de ce
 » que nous ne sentons point l'action créatrice qui nous con-
 » serve, et que nous sentons seulement que nous existons ;
 » que nous le sentons, dis-je, d'une manière qui nous tien-
 » drait éternellement dans l'ignorance de la cause de notre
 » être, si d'autres lumières ne nous secouraient? Disons
 » aussi, que le sentiment clair et net, que nous avons des
 » actes de notre volonté, ne nous peut pas faire discerner si
 » nous nous les donnons nous-mêmes, ou si nous les rece-
 » vons de la même cause qui nous donne l'existence. Il faut
 » recourir à la réflexion ou à la méditation, afin de faire ce
 » discernement. Or je mets en fait, que par des méditations
 » purement philosophiques, on ne peut jamais parvenir à
 » une certitude bien fondée que nous sommes la cause effi-
 » ciente de nos volitions : car toute personne qui examinera
 » bien les choses, connaîtra évidemment que si nous n'étions
 » qu'un sujet passif à l'égard de la volonté, nous aurions les
 » mêmes sentiments d'expérience que nous avons lorsque
 » nous croyons être libres. Supposez, par plaisir, que Dieu
 » ait réglé de telle sorte les lois de l'union de l'âme et du
 » corps, que toutes les modalités de l'âme sans en excepter
 » aucune soient liées nécessairement entre elles avec l'inter-

» position des modalités du cerveau ; vous comprendrez
 » qu'il ne nous arrivera que ce que nous éprouvons : il y
 » aura dans notre âme la même suite de pensées, depuis la
 » perception des objets des sens qui est sa première dé-
 » marche, jusqu'aux volitions les plus fixes, qui sont sa
 » dernière démarche. Il y aura dans cette suite le sentiment
 » des idées, celui des affirmations, celui des irrésolutions,
 » celui des vellétés et celui des volitions. Car soit que l'acte
 » de vouloir nous soit imprimé par une cause extérieure,
 » soit que nous le produisions nous-mêmes, il sera égale-
 » ment vrai que nous voulons, et que nous sentons que nous
 » voulons ; et comme cette cause extérieure peut mêler autant
 » de plaisir qu'elle veut dans la volition qu'elle nous im-
 » prime, nous pourrions sentir quelquefois que les actes de
 » notre volonté nous plaisent infiniment, et qu'ils nous
 » mènent selon la pente de nos plus fortes inclinations. Nous
 » ne sentirions point de contrainte : vous savez la maxime,
 » *voluntas non potest cogi*. Ne comprenez-vous pas clairement
 » qu'une girouette à qui l'on imprimerait toujours tout à la
 » fois (en sorte pourtant que la priorité de nature, ou si l'on
 » veut même une priorité d'instant réel, conviendrait au
 » désir de se mouvoir) le mouvement vers un certain point
 » de l'horizon, et l'envie de se tourner de ce côté-là, serait
 » persuadée qu'elle se mouvrait d'elle-même pour exécuter
 » les désirs qu'elle formerait ? Je suppose qu'elle ne saurait
 » point qu'il y eût des vents, ni qu'une cause extérieure fit
 » changer tout à la fois, et sa situation et ses désirs. Nous
 » voilà naturellement dans cet état : nous ne savons point
 » si une cause invisible nous fait passer successivement d'une
 » pensée à une autre. Il est donc naturel que les hommes se
 » persuadent qu'ils se déterminent eux-mêmes. Mais il reste
 » à examiner s'ils se trompent en cela comme en une infinité
 » d'autres choses qu'ils affirment par une espèce d'instinct,
 » et sans avoir employé les méditations philosophiques. Puis
 » donc qu'il y a deux hypothèses sur ce qui se passe dans
 » l'homme : l'une, qu'il n'est qu'un sujet passif ; l'autre, qu'il
 » a des vertus actives ; on ne peut raisonnablement préférer

» la seconde à la première, pendant que l'on ne peut aller
 » guer que des preuves de sentiment : car nous sentirions
 » avec une égale force que nous voulons ceci ou cela, soit
 » que toutes nos volitions fussent imprimées à notre âme
 » par une cause extérieure et invisible, soit que nous les for-
 » massions nous-mêmes. »

300. Il y a ici des raisonnements fort beaux, qui ont de la force contre les systèmes ordinaires ; mais ils cessent par rapport au système de l'harmonie préétablie, qui nous mène plus loin que nous ne pouvions aller auparavant. M. Bayle met en fait, par exemple, « que par des méditations purement philosophiques, on ne peut jamais parvenir à une certitude bien fondée, que nous sommes la cause efficiente de nos volitions ; » mais c'est un point que je ne lui accorde pas : car l'établissement de ce système montre indubitablement, que dans le cours de la nature chaque substance est la cause unique de toutes ses actions, et qu'elle est exempte de toute influence physique de toute autre substance, excepté le concours ordinaire de Dieu. Et c'est ce système qui fait voir que notre spontanéité est vraie, et non pas seulement apparente, comme M. Wittichius l'avait cru. M. Bayle soutient aussi par les mêmes raisons (ch. CLXX, p. 1132), que s'il y avait un *Fatum Astrologicum*, il ne détruirait point la liberté ; et je le lui accorderais, si elle ne consistait que dans une spontanéité apparente.

301. La spontanéité de nos actions ne peut donc plus être révoquée en doute, comme Aristote l'a bien définie, en disant qu'une action est spontanée, quand son principe est dans celui qui agit. *Spontaneum est, cujus principium est in agente.* Et c'est ainsi que nos actions et nos volontés dépendent entièrement de nous. Il est vrai que nous ne sommes pas les maîtres de notre volonté directement, quoique nous en soyons la cause ; car nous ne choisissons pas les volontés, comme nous choisissons nos actions par nos volontés. Cependant nous avons un certain pouvoir encore sur notre volonté, parce que nous pouvons contribuer indirectement à vouloir une autre fois ce que nous voudrions vouloir pré-

sentement, comme j'ai montré ci-dessus ; ce qui n'est pourtant pas velléité, à proprement parler : et c'est encore en cela que nous avons un empire particulier, et sensible même, sur nos actions et sur nos volontés ; mais qui résulte de la spontanéité, jointe à l'intelligence.

302. Jusqu'ici nous avons expliqué les deux conditions de la liberté dont Aristote a parlé, c'est-à-dire la spontanéité et l'intelligence, qui se trouvent jointes en nous dans la délibération ; au lieu que les bêtes manquent de la seconde condition. Mais les scolastiques en demandent encore une troisième, qu'ils appellent l'indifférence. Et en effet il faut l'admettre, si l'indifférence signifie autant que contingence ; car j'ai déjà dit ci-dessus que la liberté doit exclure une nécessité absolue et métaphysique ou logique. Mais comme je me suis déjà expliqué plus d'une fois cette indifférence, cette contingence, cette non-nécessité, si j'ose parler ainsi, qui est un attribut caractéristique de la liberté, n'empêche pas qu'on n'ait des inclinations plus fortes pour le parti qu'on choisit ; et elle ne demande nullement qu'on soit absolument et également indifférent pour les deux partis opposés.

303. Je n'admets donc l'indifférence que dans un sens, qui la fait signifier autant que contingence, ou non-nécessité. Mais, comme je me suis expliqué plus d'une fois, je n'admets point une indifférence d'équilibre, et je ne crois pas qu'on choisisse jamais, quand on est absolument indifférent. Un tel choix serait une espèce de pur hasard, sans raison déterminante, tant apparente que cachée. Mais un tel hasard, une telle causalité absolue et réelle, est une chimère qui ne se trouve jamais dans la nature. Tous les sages conviennent que le hasard n'est qu'une chose apparente, comme la fortune : c'est l'ignorance des causes qui le fait. Mais s'il y avait une telle indifférence vague, ou bien si l'on y choisissait sans qu'il y eût rien qui nous portât à choisir, le hasard serait quelque chose de réel, semblable à ce qui se trouvait dans ce petit détour des atomes, arrivant sans sujet et sans raison, au sentiment d'Épicure, qui l'avait introduit

pour éviter la nécessité, dont Cicéron s'est tant moqué avec raison.

304. Cette déclinaison avait une cause finale dans l'esprit d'Épicure, son but étant de nous exempter du destin; mais elle n'en peut avoir d'efficiente dans la nature des choses, c'est une chimère des plus impossibles. M. Bayle la réfute lui-même fort bien, comme nous dirons tantôt; et cependant il est étonnant qu'il paraît admettre lui-même ailleurs quelque chose de semblable à cette prétendue déclinaison. Car voici ce qu'il dit en parlant de l'âne de Buridan (Dictionn., art. *Buridan*, cit. 13) : « Ceux qui tiennent le franc arbitre » proprement dit, admettent dans l'homme une puissance » de se déterminer, ou du côté droit, ou du côté gauche, » lors même que les motifs sont parfaitement égaux de la » part des deux objets opposés. Car ils prétendent que notre » âme peut dire, sans avoir d'autre raison que celle de faire » usage de sa liberté : j'aime mieux ceci que cela, encore » que je ne voie rien de plus digne de mon choix dans ceci » ou dans cela. »

305. Tous ceux qui admettent un libre arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à M. Bayle cette détermination venue d'une cause indéterminée. Saint Augustin et les thomistes jugent que tout est déterminé. Et l'on voit que leurs adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à notre choix. L'expérience ne favorise nullement la chimère d'une indifférence d'équilibre; et l'on peut employer ici le raisonnement que M. Bayle employait lui-même contre la manière des cartésiens de prouver la liberté par le sentiment vif de notre indépendance. Car quoique je ne voie pas toujours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paraissent égaux, il y aura toujours quelque impression, quoique imperceptible, qui nous détermine. Vouloir faire simplement usage de sa liberté, n'a rien de spécifiant, ou qui nous détermine au choix de l'un ou de l'autre parti.

306. M. Bayle poursuit : « Il y a pour le moins deux voies, » par lesquelles l'homme se peut dégager des pièges de

» l'équilibre. L'une est celle que j'ai déjà alléguée : c'est pour
 » se flatter de l'agréable imagination, qu'il est le maître
 » chez lui, et qu'il ne dépend pas des objets. » Cette voie se
 trouve bouchée : on a beau vouloir faire le maître chez soi,
 cela ne fournit rien de déterminant, et ne favorise pas un
 parti plus que l'autre. M. Bayle poursuit : Il ferait cet acte :
 je veux préférer ceci à cela, parce qu'il me plaît d'en user
 ainsi. Mais ces mots, parce qu'il me plaît, parce que tel est
 mon plaisir, renferment déjà un penchant vers l'objet qui
 plaît.

307. On n'a donc point droit de continuer ainsi : « Et
 » alors ce qui le déterminerait, ne serait pas pris de l'objet ;
 » le motif ne serait tiré que des idées qu'ont les hommes de
 » leurs propres perfections, ou de leurs facultés naturelles.
 » L'autre voie est celle du sort du hasard : la courte-paille
 » déciderait. » Cette voie a issue, mais elle ne va pas au but :
 c'est changer de question, car ce n'est pas alors l'homme
 qui décide ; ou bien si l'on prétend que c'est toujours
 l'homme qui décide par le sort, l'homme même n'est plus
 dans l'équilibre, parce que le sort ne l'est point, et l'homme
 s'y est attaché. Il y a toujours des raisons dans la nature,
 qui sont cause de ce qui arrive par hasard ou par le sort.
 Je m'étonne un peu qu'un esprit aussi pénétrant que celui
 de M. Bayle ait pu tellement prendre le change ici. J'ai ex-
 pliqué ailleurs la véritable réponse qui satisfait au sophisme
 de Buridan ; c'est que le cas du parfait équilibre est impos-
 sible, l'univers ne pouvant jamais être mi-parti, en sorte
 que toutes les impressions soient équivalentes de part et
 d'autre.

308. Voyons ce que M. Bayle lui-même dit ailleurs contre
 l'indifférence chimérique ou absolument indéfinie. Cicéron
 avait dit (dans son livre *De Fato*) que Carnéade avait trouvé
 quelque chose de plus subtil que la déclinaison des atomes,
 en attribuant la cause d'une prétendue indifférence absolu-
 ment indéfinie aux mouvements volontaires des âmes, parce
 que ces mouvements n'ont point besoin d'une cause externe,
 venant de notre nature. Mais M. Bayle (Dictionn., art. *Épi-*

cure, p. 1143), réplique fort bien, que tout ce qui vient de la nature d'une chose est déterminé : ainsi la détermination reste toujours, et l'échappatoire de Carnéade ne sert de rien.

309. Il montre ailleurs, *Rép. au Provinc.*, ch. xc, t. II, p. 229), « qu'une liberté fort éloignée de cet équilibre pré-
 » tendu est incomparablement plus avantageuse. J'entends,
 » dit-il, une liberté qui suive toujours les jugements de
 » l'esprit, et qui ne puisse résister à des objets clairement
 » connus comme bons. Je ne connais point de gens qui ne
 » conviennent que la vérité clairement connue nécessite
 » (détermine plutôt, à moins qu'on ne parle d'une nécessité
 » morale) le consentement de l'âme ; l'expérience nous l'en-
 » seigne. On enseigne constamment dans les Écoles, que
 » comme le vrai est l'objet de l'entendement, le bien est
 » l'objet de la volonté ; et que comme l'entendement ne peut
 » jamais affirmer que ce qui se montre à lui sous l'appar-
 » rence de la vérité, la volonté ne peut jamais rien aimer
 » qui ne lui paraisse bon. On ne croit jamais le faux en tant
 » que faux, et on n'aime jamais le mal en tant que mal. Il
 » y a dans l'entendement une détermination naturelle au
 » vrai en général, et à chaque vérité particulière clairement
 » connue. Il y a dans la volonté une détermination naturelle
 » au bien en général : d'où plusieurs philosophes concluent
 » que dès que les biens particuliers nous sont connus claire-
 » ment, nous sommes nécessités à les aimer. L'entendement
 » ne suspend ces actes, que quand les objets se montrent
 » obscurément, de sorte qu'il y a lieu de douter s'ils sont
 » faux ou véritables : et de là plusieurs concluent que la
 » volonté ne demeure en équilibre que lorsque l'âme est
 » incertaine si l'objet qu'on lui présente est un bien à son
 » égard : mais qu'aussi, dès qu'elle se range à l'affirmative,
 » elle s'attache nécessairement à cet objet-là, jusqu'à ce que
 » d'autres jugements de l'esprit la déterminent d'une autre
 » manière. Ceux qui expliquent de cette sorte la liberté, y
 » croient trouver une assez ample matière de mérite et de
 » démérite, parce qu'ils supposent que ces jugements de

» l'esprit procèdent d'une application libre de l'âme à
 » examiner les objets, à les comparer ensemble, et à en
 » faire le discernement. Je ne dois pas oublier qu'il y a de
 » fort savants hommes » (comme Bellarmin, lib. III, *De
 Gratia et libero arbitrio*, c. VIII et IX, et Cameron (1) *in res-
 ponsione ad Epistolam Viri Docti, id est Episcopi*) « qui
 » soutiennent par des raisons très-pressantes, que la vo-
 » lonté suit toujours nécessairement le dernier acte pra-
 » tique de l'entendement. »

310. Il faut faire quelques remarques sur ce discours. Une connaissance bien claire du meilleur détermine la volonté ; mais elle ne la nécessite point, à proprement parler. Il faut toujours distinguer entre le nécessaire et le certain ou l'infaillible, comme nous avons déjà remarqué plus d'une fois ; et distinguer la nécessité métaphysique de la nécessité morale. Je crois aussi qu'il n'y a que la volonté de Dieu, qui suive toujours le jugement de l'entendement ; toutes les créatures intelligentes sont sujettes à quelques passions, ou à des perceptions au moins, qui ne consistent pas entièrement en ce que j'appelle idées adéquates. Et quoique ces passions tendent toujours au vrai bien dans les bienheureux, en vertu des lois de la nature et du système des choses préétablies, par rapport à eux, ce n'est pas pourtant toujours en sorte qu'ils en aient une parfaite connaissance. Il en est d'eux comme de nous, qui n'entendons pas toujours la raison de nos instincts. Les anges et les bienheureux sont des créatures aussi bien que nous, où il y a toujours quelque perception confuse mêlée avec des connaissances distinctes. Suarez a dit quelque chose d'approchant à leur sujet. Il croit (*Traité de l'Oraison*, liv. I, ch. II) que Dieu a réglé les choses par avance, en sorte que leurs prières, quand elles se font avec une volonté pleine,

(1) *Caméron*, théologien protestant, né à Glasgow vers 1580, passa en France en 1600, fut professeur à Sedan et à Saumur, mourut à Montauban en 1676. — Ses principaux ouvrages sont : *Prælectiones theologicæ* (Saumur, 1626, 3 vol. in-4°) ; — *Defensio de gratiâ et libero arbitrio* (Saumur, 1674, in-8°) ; — *Du souverain juge des controverses en matière des religions* (en anglais, Oxford, 1628, in-4°).

réussissent toujours ; c'est un échantillon d'une harmonie préétablie. Quant à nous, outre le jugement de l'entendement, dont nous avons une connaissance expresse, il s'y mêle des perceptions confuses des sens, qui font naître des passions et même des inclinations insensibles, dont nous ne nous apercevons pas toujours. Ces mouvements traversent souvent le jugement de l'entendement pratique.

311. Et quant au parallèle entre le rapport de l'entendement au vrai, et de la volonté au bien, il faut savoir qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité : ainsi l'entendement est nécessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté en est distingué ; ainsi, comme il faut du temps pour porter cet effort à son comble, il peut être suspendu, et même changé, par une nouvelle perception ou inclination qui vient à la traverse, qui en détourné l'esprit, et qui lui fait même faire quelquefois un jugement contraire. C'est ce qui fait que notre âme a tant de moyens de résister à la vérité qu'elle connaît, et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au cœur ; surtout lorsque l'entendement ne procède en bonne partie que par des pensées sourdes, peu capables de toucher, comme je l'ai expliqué ailleurs. Ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourrait penser.

312. M. Bayle poursuit fort bien (p. 221) : « Déjà ce ne peut
 » pas être un défaut dans l'âme de l'homme, que de n'avoir
 » point la liberté d'indifférence quant au bien, en général ;
 » ce serait plutôt un désordre, une imperfection extrava-
 » gante, si l'on pouvait dire véritablement : Peu m'importe
 » d'être heureux, ou malheureux ; je n'ai pas plus de déter-
 » mination à aimer le bien, qu'à le haïr ; je puis faire égale-
 » ment l'un et l'autre. Or, si c'est une qualité louable et avan-
 » tageuse que d'être déterminé quant au bien en général, ce
 » ne peut pas être un défaut que de se trouver nécessité
 » quant à chaque bien particulier reconnu manifestement
 » pour notre bien. Il semble même que ce soit une consé-

» quence nécessaire, que si l'âme n'a point de liberté d'in-
 » différence quant au bien en général, elle n'en ait point
 » quant aux biens particuliers, pendant qu'elle juge contra-
 » dictoirement que ce sont des biens pour elle. Que pen-
 » serions-nous d'une âme, qui ayant formé ce jugement-là,
 » se vanterait avec raison d'avoir la force de ne pas aimer
 » ces biens, et même de les haïr, et qui dirait : Je connais
 » clairement que ce sont des biens pour moi, j'ai toutes les
 » lumières nécessaires sur ce point-là ; cependant je ne veux
 » point les aimer, je veux les haïr ; mon parti est pris, je
 » l'exécute ; ce n'est pas qu'aucune raison » (c'est-à-dire,
 » quelque autre raison que celle qui est fondée sur tel est mon
 » bon plaisir) « m'y engage, mais il me plaît d'en user ainsi ;
 » que penserions-nous, dis-je, d'une telle âme ? Ne la trou-
 » verions-nous pas plus imparfaite, et plus malheureuse,
 » que si elle n'avait pas cette liberté d'indifférence ? »

313. « Non-seulement la doctrine qui soumet la volonté
 » aux derniers actes de l'entendement, donne une idée plus
 » avantageuse de l'état de l'âme ; mais elle montre aussi qu'il
 » est plus facile de conduire l'homme au bonheur par ce
 » chemin-là, que par celui de l'indifférence ; car il suffira de
 » lui éclairer l'esprit sur ses véritables intérêts, et tout aussi-
 » tôt sa volonté se conformera aux jugements que la raison
 » aura prononcés. Mais s'il a une liberté indépendante de la
 » raison, et de la qualité des objets clairement connus, il sera
 » le plus indisciplinable de tous les animaux, et l'on ne pourra
 » jamais s'assurer de lui faire prendre le bon parti. Tous les
 » conseils, tous les raisonnements du monde pourront être
 » très-inutiles ; vous lui éclairerez, vous lui convaincrez l'es-
 » prit ; et néanmoins sa volonté fera la fière, et demeurera
 » immobile comme un rocher. Virgil., *Æn.*, lib. VI, v. 470. »

Non magis incepto vultum sermone movetur,
 Quàm si dura silex, aut stet Marpesia cautes.

« Une quinte, un vain caprice la fera roidir contre toutes
 » sortes de raisons ; il ne lui plaira pas d'aimer son bien
 » clairement connu, il lui plaira de le haïr. Trouvez-vous,

» monsieur, qu'une telle faculté soit le plus riche présent
 » que Dieu ait pu faire à l'homme, et l'instrument unique de
 » notre bonheur? N'est-ce pas plutôt un obstacle à notre
 » félicité? Est-ce de quoi se glorifier, que de pouvoir dire :
 » J'ai méprisé tous les jugements de ma raison, et j'ai suivi
 » une route toute différente, par le seul motif de mon bon
 » plaisir! De quels regrets ne serait-on pas déchiré en ce cas-
 » là, si la détermination qu'on aurait prise était domma-
 » geable? Une telle liberté serait donc plus nuisible qu'utile
 » aux hommes; parce que l'entendement ne représenterait
 » pas assez bien toute la bonté des objets, pour ôter à la vo-
 » lonté la force de la réjection. Il vaudrait donc infiniment
 » mieux à l'homme qu'il fût toujours nécessairement déter-
 » miné par le jugement de l'entendement, que de permettre à
 » la volonté de suspendre son action; car par ce moyen il par-
 » viendrait plus facilement et plus certainement à son but.»

314. Je remarque encore sur ce discours, qu'il est très-vrai qu'une liberté d'indifférence indéfinie, et qui fût sans aucune raison déterminante, serait aussi nuisible et même choquante, qu'elle est impraticable et chimérique. L'homme qui voudrait en user ainsi, ou faire au moins comme s'il agissait sans sujet, passerait à coup sûr pour un extravagant. Mais il est très-vrai aussi que la chose est impossible, quand on la prend dans la rigueur de la supposition; et aussitôt qu'on en veut donner un exemple, on s'en écarte, et on tombe dans le cas d'un homme qui ne se détermine pas sans sujet, mais qui se détermine plutôt par inclination ou par passion, que par jugement. Car aussitôt que l'on dit : « Je mé-
 » prise les jugements de ma raison par le seul motif de mon
 » bon plaisir; il me plaît d'en user ainsi; » c'est autant que si l'on disait : Je préfère mon inclination à mon intérêt, mon plaisir à mon utilité.

315. C'est comme si quelque homme capricieux, s'imaginant qu'il lui est honteux de suivre l'avis de ses amis ou de ses serviteurs, préférerait la satisfaction de les contredire, à l'utilité qu'il pourrait retirer de leur conseil. Il peut pourtant arriver que dans une affaire de peu de conséquence, un

homme sage même agisse irrégulièrement et contre son intérêt, pour contrecarrer un autre qui le veut contraindre, ou qui le veut gouverner, ou pour confondre ceux qui observent ses démarches. Il est bon même quelquefois d'imiter Brutus en cachant son esprit, et même de contrefaire l'insensé, comme fit David devant le roi des Philistins.

316. M. Bayle ajoute encore bien de belles choses, pour faire voir que d'agir contre le jugement de l'entendement, serait une grande imperfection. Il observe (p. 225) que même, selon les Molinistes, l'entendement qui s'acquitte bien de son devoir, marque ce qui est le meilleur. Il introduit Dieu (ch. xci, pag. 227) disant à nos premiers pères dans le jardin d'Eden : « Je vous ai donné ma connaissance, la faculté de ju-
 » ger des choses, et un plein pouvoir de disposer de vos volontés.
 » Je vous donnerai des instructions et des ordres ; mais le
 » franc arbitre que je vous ai communiqué est d'une telle
 » nature, que vous avez une force égale (selon les occasions)
 » de m'obéir ou de me désobéir. On vous tentera ; si vous
 » faites un bon usage de votre liberté, vous serez heureux ; et
 » si vous en faites un mauvais usage, vous serez malheureux.
 » C'est à vous de voir si vous voulez me demander comme
 » une nouvelle grâce, ou que je vous permette d'abuser de
 » votre liberté, lorsque vous en formerez la résolution, ou
 » que je vous en empêche. Songez-y bien, je vous donne
 » vingt-quatre heures..... Ne comprenez-vous pas claire-
 » ment (ajoute M. Bayle) que leur raison, qui n'avait pas été
 » encore obscurcie par le péché, leur eût fait conclure qu'il
 » fallait demander à Dieu, comme le comble des faveurs dont
 » il les avait honorés, de ne point permettre qu'ils se per-
 » dissent par le mauvais usage de leurs forces ? Et ne faut-il
 » pas avouer que si Adam, par un faux point d'honneur de
 » se conduire lui-même, eût refusé une direction divine qui
 » eût mis sa félicité à couvert, il aurait été l'original des
 » Phaétons et des Icares ? Il aurait été presque aussi impie que
 » l'Ajax de Sophocle, qui voulait vaincre sans l'assistance
 » des dieux, et qui disait que les plus poltrons feraient fuir
 » leurs ennemis avec une telle assistance. »

317. M. Bayle fait voir aussi (ch. LXXX) qu'on ne se félicite pas moins, ou même qu'on s'applaudit davantage d'avoir été assisté d'en haut, que d'être redevable de son bonheur à son choix. Et si on se trouve bien d'avoir préféré un instinct tumultueux qui s'était élevé tout d'un coup, à des raisons mûrement examinées, on en conçoit une joie extraordinaire ; car on s'imagine, ou que Dieu, ou que notre ange gardien, ou qu'un je ne sais quoi, qu'on se représente sous le nom vague de fortune, nous a poussé à cela. En effet, Sylla et César se glorifiaient plus de leur fortune, que de leur conduite. Les païens, et particulièrement les poètes, Homère surtout, déterminaient leurs héros par l'impulsion divine. Le héros de l'Énéide ne marche que sous la direction d'un dieu. C'était un éloge très-fin de dire aux empereurs, qu'ils vainquaient et par leurs troupes, et par leurs dieux qu'ils prêtaient à leurs généraux, *Te copias, te consilium et tuos præbente Divos*, dit Horace. Les généraux combattaient sous les auspices des empereurs, comme se reposant sur leur fortune, car les auspices n'appartenaient pas aux subalternes. On s'applaudit d'être favori du ciel ; on s'estime davantage d'être heureux, que d'être habile. Il n'y a point de gens qui se croient plus heureux que les mystiques, qui s'imaginent se tenir en repos, et que Dieu agit en eux.

318. De l'autre côté, comme M. Bayle ajoute, ch. LXXXIII, « un philosophe stoïcien, qui attache à tout une fatale nécessité, est aussi sensible qu'un autre homme au plaisir » d'avoir bien choisi. Et tout homme de jugement trouvera » que bien loin de se plaire qu'on ait délibéré longtemps, et » choisi enfin le parti le plus honnête, c'est une satisfaction » incroyable que de se persuader que l'on est si affermi dans » l'amour de la vertu, que sans résister le moins du monde » on rejetterait une tentation. Un homme, à qui l'on propose » de faire une action opposée à son devoir, à son honneur et » à sa conscience, et qui répond sur-le-champ qu'il est incapable d'un tel crime, et qui en effet ne s'en trouve point » capable, est bien plus content de sa personne que s'il demandoit du temps pour y songer, et s'il se sentait irrésolu

» pendant quelques heures quel parti prendre. On est bien
 » fâché en plusieurs rencontres de ne se pouvoir déterminer
 » entre deux partis, et l'on serait bien aise que le conseil
 » d'un bon ami, ou quelque secours d'en haut, nous poussât
 » à faire un bon choix. » Tout cela nous fait voir l'avantage
 qu'un jugement déterminé a sur cette indifférence vague qui
 nous laisse dans l'incertitude. Mais enfin nous avons assez
 prouvé qu'il n'y a que l'ignorance ou la passion qui puisse
 tenir en suspens, et que c'est pour cela que Dieu ne l'est
 jamais. Plus on approche de lui, plus la liberté est parfaite,
 et plus elle se détermine par le bien et par la raison. Et l'on
 préférera toujours le naturel de Caton, dont Velléius disait
 qu'il lui était impossible de faire une action malhonnête, à
 celui d'un homme qui sera capable de balancer.

319. Nous avons été bien aise de représenter et d'appuyer
 ces raisonnements de M. Bayle contre l'indifférence vague,
 tant pour éclaircir la matière, que pour l'opposer à lui-même,
 et pour faire voir qu'il ne devait donc point se plaindre de la
 prétendue nécessité imposée à Dieu de choisir le mieux qu'il
 est possible. Car ou Dieu agira par une indifférence vague
 et au hasard, ou bien il agira par caprice ou par quelque
 autre passion, ou enfin il doit agir par une inclination préva-
 lente de la raison qui le porte au meilleur. Mais les passions,
 qui viennent de la perception confuse d'un bien apparent,
 ne sauraient avoir lieu en Dieu ; et l'indifférence vague est
 quelque chose de chimérique. Il n'y a donc que la plus forte
 raison, qui puisse régler le choix de Dieu. C'est une imper-
 fection de notre liberté, qui fait que nous pouvons choisir le
 mal au lieu du bien, un plus grand mal au lieu du moindre
 mal, le moindre bien au lieu du plus grand bien. Cela vient
 des apparences du bien et du mal, qui nous trompent ; au
 lieu que Dieu est toujours porté au vrai et au plus grand
 bien, c'est-à-dire au vrai bien absolument, qu'il ne saurait
 manquer de connaître.

320. Cette fausse idée de la liberté, formée par ceux qui
 non contents de l'exempter, je ne dis pas de la contrainte,
 mais de la nécessité même, voudraient encore l'exempter de

la certitude et de la détermination, c'est-à-dire de la raison et de la perfection, n'a pas laissé de plaire à quelques scolastiques, gens qui s'embarrassent souvent dans leurs subtilités, et prennent la paille des termes pour le grain des choses. Ils conçoivent quelque notion chimérique, dont ils se figurent de tirer des utilités, et qu'ils tâchent de maintenir par des chicanes. La pleine indifférence est de cette nature : l'accorder à la volonté, c'est lui donner un privilège semblable à celui que quelques cartésiens et quelques mystiques trouvent dans la nature divine, de pouvoir faire l'impossible, de pouvoir produire des absurdités, de pouvoir faire que deux propositions contradictoires soient vraies en même temps. Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette détermination : elle n'a donc point de source dans l'âme, ni dans le corps, ni dans les circonstances, puisque tout est supposé indéterminé ; et la voilà pourtant qui paraît et qui existe, sans préparation, sans que rien s'y dispose, sans qu'un ange, sans que Dieu même puisse voir ou faire voir comment elle existe. C'est non-seulement sortir de rien, mais même c'est en sortir par soi-même. Cette doctrine introduit quelque chose d'aussi ridicule que la déclinaison des atomes d'Épicure dont nous avons déjà parlé, qui prétendait qu'un de ces petits corps allant en ligne droite, se détournait tout d'un coup de son chemin sans aucun sujet, seulement parce que la volonté le commande. Et notez qu'il n'y a eu recours que pour sauver cette prétendue liberté de pleine indifférence, dont il paraît que la chimère a été bien ancienne, et l'on peut dire avec raison : *Chimæram parit*.

321. Voici comment M. Marchetti (1) l'a expliqué dans sa

(1) *Marchetti*, traducteur italien de Lucrèce, né en 1633 à Pontormo (château en Toscane), mort dans ce même château en 1714, membre de l'Académie de la *Crusca*. Il s'est occupé aussi de mathématiques et de physique, et on cite de lui un traité *De Resistentia solidorum* (1669, in-4°). — Sa traduction de Lucrèce est très-remarquable (Londres, 1717, in-8). P. J.

jolie traduction de Lucrece en vers italiens, à laquelle on n'a pas encore voulu laisser voir le jour. Lib. II.

Ma ch'i principj poi non corran punto
 Della lor dritta via, chi veder puote?
 Si finalmente ogni lor moto sempre
 Insieme s'aggruppa; e dall' antico
 Sempre con ordin certo il nuovo nasce;
 Ne tracciando i primi semi, fanno
 Di moto un tal principio, il qual poi rompa
 I decreti del fato; accio non segua
 L'una causa dell' altra in infinito;
 Onde han questa, dich' io, del fato sciolta
 Libera volontà, per cui ciascuno
 Va dove più l'agrada? I moti ancora
 Si declinan sovente, e non in tempo
 Certo, ne certa region, ma solo
 Quando e dove commanda il nostro arbitrio;
 Poiche senz' alcun dubbio a queste cose
 Dà sol principio il voler proprio, e quindi
 Van poi scorrendo per le membra i moti.

Il est plaisant qu'un homme comme Epicure, après avoir écarté les dieux et toutes les substances incorporelles, a pu s'imaginer que la volonté, que lui-même compose d'atomes, a pu avoir un empire sur les atomes, et les détourner de leur chemin, sans qu'il soit possible de dire comment.

322. Carnéade, sans aller jusqu'aux atomes, a voulu trouver d'abord dans l'âme de l'homme la raison de la prétendue indifférence vague, prenant pour la raison de la chose, cela même dont Epicure cherchait la raison. Carnéade (1) n'y gagnait rien, sinon qu'il trompait plus aisément des gens peu attentifs, en transférant l'absurdité d'un sujet, où elle est un peu trop manifeste, à un autre sujet, où il est plus aisé d'embrouil-

— Les poésies de Marchetti ont été publiées sous ce titre : *Saggio de rime eroico*, Florence, 1704, in-4°.

P. J.

(1) *Carnéade* de Cyrène, philosophe grec, né en 27, mort en 129. Il fut le disciple d'Arcésilas, fondateur de la nouvelle Académie, qui réduisit le platonisme à un demi-scepticisme. — Voir sur *Carnéade* le Dictionnaire de Bayle et Foucher (*Histoire des Académiciens*).

P. J.

ler les choses, c'est-à-dire du corps sur l'âme; parce que la plupart des philosophes avaient des notions peu distinctes de la nature de l'âme. Epicure, qui la composait d'atomes, avait raison au moins de chercher l'origine de sa détermination dans ce qu'il croyait l'origine de l'âme même. C'est pourquoi Cicéron et M. Bayle ont eu tort de le tant blâmer, et d'épargner, et même de louer Carnéade, qui n'est pas moins déraisonnable; et je ne comprends pas comment M. Bayle, qui était si clairvoyant, s'est laissé payer d'une absurdité déguisée, jusqu'à l'appeler le plus grand effort que l'esprit humain puisse faire sur ce sujet; comme si l'âme, qui est le siège de la raison, était plus capable que le corps d'agir sans être déterminée par quelque raison ou cause interne ou externe; ou comme si le grand principe, qui porte que rien ne se fait sans cause, ne regardait que le corps.

223. Il est vrai que la forme ou l'âme a cet avantage sur la matière, qu'elle est la source de l'action, ayant en soi le principe du mouvement ou du changement; en un mot, τὸ αὐτοκίνητον, comme Platon l'appelle; au lieu que la matière est seulement passive, et a besoin d'être poussée pour agir, *agitur, ut agat*. Mais si l'âme est active par elle-même, comme elle l'est en effet, c'est pour cela même qu'elle n'est pas de soi absolument indifférente à l'action, comme la matière, et qu'elle doit trouver en soi de quoi se déterminer. Et selon le système de l'harmonie préétablie, l'âme trouve en elle-même, et dans sa nature idéale antérieure à l'existence, les raisons de ses déterminations, réglées sur tout ce qui l'environnera. Par là elle était déterminée de toute éternité dans son état de pure possibilité à agir librement, comme elle fera dans le temps, lorsqu'elle parviendra à l'existence.

324. M. Bayle remarque fort bien lui-même que la liberté d'indifférence, telle qu'il faut l'admettre, n'exclut point les inclinations, et ne demande point l'équilibre. Il fait voir assez amplement (*Rép. au Provincial*, chap. cxxxix, p. 748 et suiv.) qu'on peut comparer l'âme à une balance, où les raisons et les inclinations tiennent lieu de poids. Et, selon lui, on peut expliquer ce qui se passe dans nos résolutions, par

L'hypothèse que la volonté de l'homme est comme une balance qui se tient en repos, quand les poids de ses deux bassins sont égaux ; et qui penche toujours, ou d'un côté ou de l'autre, selon que l'un des bassins est plus chargé. Une nouvelle raison fait un poids supérieur, une nouvelle idée rayonne plus vivement que la vieille, la crainte d'une grosse peine l'emporte sur quelque plaisir ; quand deux passions se disputent le terrain, c'est toujours la plus forte qui demeure la maîtresse, à moins que l'autre ne soit aidée par la raison ou par quelque autre passion combinée. Lorsqu'on jette les marchandises pour se sauver, l'action que les écoles appellent mixte, est volontaire et libre ; et cependant l'amour de la vie l'emporte indubitablement sur l'amour du bien. Le chagrin vient du souvenir des biens qu'on perd ; et l'on a d'autant plus de peine à se déterminer, que les raisons opposées approchent plus de l'égalité, comme l'on voit que la balance se détermine plus promptement, lorsqu'il y a une grande différence entre les poids.

325. Cependant, comme bien souvent il y a plusieurs partis à prendre, on pourrait au lieu de la balance comparer l'âme avec une force qui fait effort en même temps de plusieurs côtés, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilité ou le moins de résistance. Par exemple, l'air étant comprimé trop fortement dans un récipient de verre, le casera pour sortir. Il fait effort sur chaque partie, mais il se jette enfin sur la plus faible. C'est ainsi que les inclinations de l'âme vont sur tous les biens qui se présentent ; ce sont des volontés antécédentes ; mais la volonté conséquente, qui en est le résultat, se détermine vers ce qui touche le plus.

326. Cependant cette prévalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maître chez lui, pourvu qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celui de la raison ; il n'a qu'à se préparer de bonne heure pour s'opposer aux passions, et il sera capable d'arrêter l'impétuosité des plus furieuses. Supposons qu'Auguste, prêt à donner des ordres pour faire mourir Fabius Maximus, se serve à son ordinaire du conseil qu'un philosophe lui avait donné, de

réciter l'alphabet grec, avant que de rien faire dans le mouvement de sa colère ; cette réflexion sera capable de sauver la vie de Fabius et la gloire d'Auguste. Mais sans quelque réflexion heureuse, dont on est redevable quelquefois à une bonté divine toute particulière, ou sans quelques adresses acquises par avance, comme celle d'Auguste, propre à nous faire faire les réflexions convenables en temps et lieu, la passion l'emportera sur la raison. Le cocher est le maître des chevaux, s'il les gouverne comme il doit, et comme il peut ; mais il y a des occasions où il se néglige, et alors il faudra pour un temps abandonner les rênes :

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.

327. Il faut avouer qu'il y a toujours assez de pouvoir en nous sur notre volonté, mais on ne s'avise pas toujours de l'employer. Cela fait voir, comme nous l'avons remarqué plus d'une fois, que le pouvoir de l'âme sur ses inclinations est une puissance qui ne peut être exercée que d'une manière indirecte ; à peu près comme Bellarmin voulait que les papes eussent droit sur le temporel des rois. A la vérité, les actions externes qui ne surpassent point nos forces, dépendent absolument de notre volonté ; mais nos volitions ne dépendent de la volonté que par certains détours adroits qui nous donnent moyen de suspendre nos résolutions, ou de les changer. Nous sommes les maîtres chez nous, non pas comme Dieu l'est dans le monde, qui n'a qu'à parler ; mais comme un prince sage l'est dans ses États, ou comme un bon père de famille l'est dans son domestique. M. Bayle le prend autrement quelquefois, comme si c'était un pouvoir absolu, indépendant des raisons et des moyens, que nous devrions avoir chez nous pour nous vanter d'un franc arbitre. Mais Dieu même ne l'a point, et ne le doit point avoir dans ce sens par rapport à sa volonté ; il ne peut point changer sa nature, ni agir autrement qu'avec ordre ; et comment pourrait-il se transformer tout d'un coup ! Je l'ai déjà dit, l'empire de Dieu, l'empire du sage, est celui de la raison. Il n'y a que

Dieu cependant qui ait toujours les volontés les plus désirables, et par conséquent il n'a point besoin du pouvoir de les changer.

328. Si l'âme est la maîtresse chez soi (dit M. Bayle, p. 753), elle n'a qu'à vouloir, et aussitôt ce chagrin et cette peine qui accompagne la victoire sur les passions, s'évanouiront. Pour cet effet, il suffirait à son avis de se donner de l'indifférence pour les objets des passions (pag. 758). Pourquoi donc les hommes ne se donnent-ils pas cette indifférence, dit-il, s'ils sont les maîtres chez eux ? Mais cette objection est justement comme si je demandais pourquoi un père de famille ne se donne pas de l'or, quand il en a besoin ? Il en peut acquérir, mais par adresse, et non pas comme du temps des fées, ou du roi Midas, par un simple commandement de la volonté, ou par un attouchement. Il ne suffirait pas d'être le maître chez soi, il faudrait être le maître de toutes choses, pour se donner tout ce que l'on veut, car on ne trouve pas tout chez soi. En travaillant aussi sur soi, il faut faire comme en travaillant sur autre chose ; il faut connaître la constitution et les qualités de son objet et y accommoder ses opérations. Ce n'est donc pas en un moment, et par un simple acte de la volonté, qu'on se corrige, et qu'on acquiert une meilleure volonté.

329. Il est bon cependant de remarquer, que les chagrins et les peines qui accompagnent la victoire sur les passions, tournent en quelques-uns en plaisirs, par le grand contentement qu'ils trouvent dans le sentiment vif de la force de leur esprit, et de la grâce divine. Les ascétiques et les vrais mystiques en peuvent parler par expérience ; et même un véritable philosophe en peut dire quelque chose. On peut parvenir à cet heureux état, et c'est un des principaux moyens dont l'âme se peut servir pour affermir son empire.

330. Si les scotistes et les molinistes paraissent favoriser l'indifférence vague (ils le paraissent, dis-je, car je doute qu'ils le fassent tout de bon, après l'avoir bien connue), les thomistes et les augustiniens sont pour la prédétermination. Car il faut nécessairement l'un ou l'autre. Thomas d'Aquin

est un auteur qui a coutume d'aller au solide ; et le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les éclaircir. Les thomistes suivent ordinairement leur maître, et n'admettent point que l'âme se détermine sans qu'il y ait quelque prédétermination qui y contribue. Mais la prédétermination des nouveaux thomistes n'est peut-être pas justement celle dont on a besoin. Durand de Saint-Pourçain, qui faisait assez souvent bande à part, et qui a été contre le concours spécial de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine prédétermination ; et il a cru que Dieu voyait dans l'état de l'âme, et de ce qui l'environne, la raison de ses déterminations.

331. Les anciens stoïciens ont été à peu près en cela du sentiment des thomistes ; ils ont été en même temps pour la détermination, et contre la nécessité ; quoiqu'on leur ait imputé qu'ils rendaient tout nécessaire. Cicéron dit dans son livre *de Fato*, que Démocrite, Héraclite (1), Empédocles (2), Aristote ont cru que le destin emportait une nécessité ; que d'autres s'y sont opposés (il entend peut-être Épicure et les académiciens), et que Chrysippe a cherché un milieu. Je crois que Cicéron se trompe à l'égard d'Aristote, qui a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est allé même trop loin, en disant (par inadvertance, comme je crois) que les propositions sur les contingents futurs n'avaient point de vérité déterminée ; en quoi il a été abandonné avec raison par la plupart des scolastiques. Cléanthe même,

(1) *Héraclite*, philosophe grec, surnommé l'*Obscur*, né à Éphèse vers 544 avant J.-C. On ignore l'époque de sa mort. Il avait composé un traité *Περὶ φύσεως*, qui paraît avoir été le premier ouvrage philosophique écrit en prose. Sur Héraclite, voy. *Diog. Laert.*, l. IX ; et, chez les modernes, *Schleiermacher* (3^e cahier du t. I^{er} du *Museum der Allerthum wissenschaft*, Berlin, 1808). J. P.

(2) *Empédocle* d'Agrigente, florissait vers l'an 444 avant J.-C. Il avait écrit de nombreux poèmes, dont un *Περὶ φύσεως* : il nous en reste d'importants fragments réunis par Start en 1805 ; par Peyron en 1810 ; et enfin par Simon Karsten, dans son ouvrage intitulé : *Empedoclis Agrigentini carminum reliquæ* ; — *De Vitâ ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit Simon Karsten.* P. J.

le maître de Chrysippe, quoiqu'il fût pour la vérité déterminée des événements futurs, en niait la nécessité. Si les scolastiques, si bien persuadés de cette détermination des futurs contingents (comme l'étaient par exemple les pères de Coïmbre, auteurs d'un cours célèbre de philosophie) avaient vu la liaison des choses, telle que le système de l'harmonie générale la fait connaître, ils auraient jugé qu'on ne saurait admettre la certitude préalable, ou la détermination de la futurition, sans admettre une prédétermination de la chose dans ses causes et dans ses raisons.

332. Cicéron a tâché de nous expliquer le milieu de Chrysippe ; mais Juste Lipse (1) a remarqué dans sa philosophie stoïcienne, que le passage de Cicéron était tronqué, et que Aulu-Gelle (2) nous a conservé tout le raisonnement du philosophe stoïcien (*Noct. Att.*, lib. VI, ch. II), le voici en abrégé : Le destin est la connexion inévitable et éternelle de tous les événements. On y oppose, qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seraient nécessaires, et que les criminels étant forcés au mal, ne doivent point être punis. Chrysippe répond que le mal vient de la première constitution des âmes, qui fait une partie de la suite fatale ; que celles qui sont bien faites naturellement, résistent mieux aux impressions des causes externes ; mais que celles dont les défauts naturels n'avaient pas été corrigés par la discipline, se laissaient pervertir. Puis il distingue, suivant Cicéron, entre les causes principales et les causes accessoires ; et se sert de la comparaison d'un

(1) *Juste Lipse* ou plutôt *Joost Lipos*, illustre érudit du xvi^e siècle, né près de Bruxelles en 1547, mort en 1616. — Ses principaux écrits philosophiques sont le *De Constantiâ* (Francfort, 1591, in-4°) ; — *Manudocrinis ad Stoicam philosophiam tres libri* ; — *Physiologix stoïcorum tres libri* (Anvers et Paris, in-4° et in-8°) ; — *Politicorum sive civilis doctrinx libri sex*, in-8°. — Ses œuvres complètes ont été publiées (Anvers, 4 vol. in-8°, et Vesel, 1675).

P. J.

(2) *Aulu-Gelle*, grammairien et critique du III^e siècle, vivait à Rome sous les règnes d'Adrien et d'Antonin, et mourut au commencement du règne de Marc-Aurèle. — Son principal ouvrage est : *Noctes Atticæ* (Rome, 1469, in-fol.) ; on cite aussi une édition elzévirienne (Amsterdam, 1651, in-12).

P. J.

cylindre, dont la volubilité et la vitesse ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure ; au lieu qu'il serait retardé, s'il était raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'âme a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, et reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

333. Cicéron juge que Chrysippe s'embarrasse d'une telle manière, que bon gré mal gré il confirme la nécessité du destin. M. Bayle est à peu près du mêmesentiment (Dictionn. artic. *Chrysipp.*, let. H). Il dit que ce philosophe ne se tire point du borbier, puisque le cylindre est uni ou raboteux, selon que l'ouvrier l'a fait : et qu'ainsi Dieu, la providence, le destin, seront les causes du mal, d'une manière qui le rendra nécessaire. Juste Lipse répond que, selon les stoïciens, le mal venait de la matière; c'est (à mon avis) comme s'il avait dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier a travaillé était quelquefois trop grossière et trop inégale pour donner un bon cylindre. M. Bayle cite contre Chrysippe les fragments d'Onomaüs (1) et de Diogénianus (2), qu'Eusèbe nous a conservés dans la Préparation Evangélique (lib. VI, c. VIII), et surtout il fait fond sur la réfutation de Plutarque dans son livre contre les stoïciens, rapportée artic. Pauliciens, let. G. Mais cette réfutation n'est pas grand'chose. Plutarque prétend qu'il vaudrait mieux ôter la puissance à Dieu, que de lui laisser permettre les maux ; et il ne veut point admettre que le mal puisse servir à un plus grand bien. Au lieu que nous avons déjà fait voir que Dieu ne laisse pas d'être tout-puissant, quoiqu'il ne puisse point faire mieux que de produire le meilleur, lequel contient la permission du mal ; et nous avons montré plus d'une fois, que ce qui est un inconvénient dans une partie prise à part, peut servir à la perfection du tout.

334. Chrysippe en avait déjà remarqué quelque chose, non-seulement dans son IV^e Livre de la Providence chez Aulu-

(1) *Onomaüs* et *Diogénianus*, connus seulement par les fragments cités par Eusèbe.

Gelle (lib. VIII, c. 1), où il prétend que le mal sert à faire connaître le bien (raison qui n'est pas suffisante ici), mais encore mieux, quand il se sert de la comparaison d'une pièce de théâtre, dans son second livre de la nature (comme Plutarque le rapporte lui-même), disant qu'il y a quelquefois des endroits dans une comédie, qui ne valent rien par eux-mêmes, et qui ne laissent pas de donner de la grâce à tout le poëme. Il appelle ces endroits des épigrammes ou inscriptions. Nous ne connaissons pas assez la nature de l'ancienne comédie, pour bien entendre ce passage de Chrysippe ; mais puisque Plutarque demeure d'accord du fait, il y a lieu de croire que cette comparaison n'était pas mauvaise. Plutarque répond premièrement, que le monde n'est pas comme une pièce de récréation ; mais c'est mal répondre : la comparaison consiste seulement dans ce point, qu'une mauvaise partie peut rendre le tout meilleur. Il répond en deuxième lieu, que ce mauvais endroit n'est qu'une partie de la comédie, au lieu que la vie humaine fourmille de maux. Cette réponse ne vaut rien non plus : car il devait considérer que ce que nous connaissons est aussi une très-petite partie de l'Univers.

335. Mais revenons au cylindre de Chrysippe. Il a raison de dire que le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits. On lui objecte que Dieu les a formés, et il ne pouvait répliquer que par l'imperfection de la matière, qui ne permettait pas à Dieu de mieux faire. Cette réplique ne vaut rien, car la matière en elle-même est indifférente pour toutes les formes, et Dieu l'a faite. Le mal vient plutôt des formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus (en un mot) que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour éternelles et nécessaires ; car elles se trouvent dans la région idéale des possibles, c'est-à-dire dans l'entendement divin. Dieu n'est donc point auteur des essences, en tant qu'elles ne sont que des possibilités ; mais il n'y a rien d'actuel, à quoi il n'ait décerné et donné l'existence : et il a permis le mal, parce

qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la région des possibles, que la sagesse suprême ne pouvait manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même temps à la sagesse, à la puissance, et à la bonté de Dieu, et ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux créatures, autant que l'univers en peut recevoir. On pousse le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes à la promptitude de son mouvement. Cette comparaison de Chrysippe n'est pas différente de la nôtre, qui était prise d'un bateau chargé, que le courant de la rivière fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but ; et cela fait voir que si nous étions assez informés des sentiments des anciens philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit.

336. M. Bayle loue lui-même le passage de Chrysippe (art. *Chrysippe*, let. T) qu'Aulu-Gelle rapporte au même endroit, où ce philosophe prétend que le mal est venu par concomitance. Cela s'éclaircit aussi par notre système ; car nous avons montré que le mal que Dieu a permis, n'était pas un objet de sa volonté, comme fin ou comme moyen, mais seulement comme condition, puisqu'il devait être enveloppé dans le meilleur. Cependant il faut avouer que le cylindre de Chrysippe ne satisfait point à l'objection de la nécessité. Il fallait ajouter premièrement, que c'est par le choix libre de Dieu que quelques-uns des possibles existent ; et secondement, que les créatures raisonnables agissent librement aussi, suivant leur nature originelle qui se trouvait dans les idées éternelles ; et enfin que le motif du bien incline la volonté, sans la nécessiter.

337. L'avantage de la liberté qui est dans la créature, est sans doute éminemment en Dieu ; mais cela se doit entendre autant qu'il est véritablement un avantage, et autant qu'il ne présuppose point une imperfection. Car de pouvoir se tromper et s'égarer, est un désavantage ; et d'avoir un empire sur les passions, est un avantage à la vérité, mais qui présuppose une imperfection, savoir la passion même, dont

Dieu est incapable. Scot a eu raison de dire que si Dieu n'était point libre et exempt de la nécessité, aucune créature ne le serait. Mais Dieu est incapable d'être indéterminé en quoi que ce soit : il ne saurait ignorer, il ne saurait douter, il ne saurait suspendre son jugement ; sa volonté est toujours arrêtée, et elle ne le saurait être que par le meilleur. Dieu ne saurait jamais avoir une volonté particulière primitive, c'est-à-dire indépendante des lois ou des volontés générales ; elle serait déraisonnable. Il ne saurait se déterminer sur Adam, sur Pierre, sur Judas, sur aucun individu, sans qu'il y ait une raison de cette détermination ; et cette raison mène nécessairement à quelque énonciation générale. Le sage agit toujours par principes ; il agit toujours par règles, et jamais par exceptions, que lorsque les règles concourent entre elles par des tendances contraires, où la plus forte l'emporte ; autrement, ou elles s'empêcheront mutuellement, ou il en résultera quelque troisième partie ; et dans tous ces cas une règle sert d'exception à l'autre, sans qu'il y ait jamais d'exceptions originales, auprès de celui qui agit toujours régulièrement.

338. S'il y a des gens qui croient que l'élection et la réprobation se font du côté de Dieu par un pouvoir absolu despotique, non-seulement sans aucune raison qui paraisse, mais véritablement sans aucune raison, même cachée ; ils soutiennent un sentiment qui détruit également la nature des choses, et les perfections divines. Un tel décret absolument absolu (pour parler ainsi) serait sans doute insupportable : mais Luther et Calvin en ont été bien éloignés ; le premier espère que la vie future nous fera comprendre les justes raisons du choix de Dieu ; et le second proteste expressément, que ces raisons sont justes et saintes, quoiqu'elles nous soient inconnues. Nous avons déjà cité pour cela le Traité de Calvin de la prédestination, dont voici les propres paroles : « Dieu avant » la chute d'Adam avait délibéré ce qu'il avait à faire, et ce » pour des causes qui nous sont cachées... Il reste donc qu'il » ait eu de justes causes pour réprover une partie des hom- » mes, mais à nous inconnues. »

339. Cette vérité, que tout ce que Dieu fait est raisonnable, et ne saurait être mieux fait, frappe d'abord tout homme de bon sens, et extorque, pour ainsi dire, son approbation. Et cependant c'est une fatalité aux philosophes les plus subtils, d'aller choquer quelquefois sans y penser, dans le progrès et dans la chaleur des disputes, les premiers principes du bon sens, enveloppés sous des termes qui les font méconnaître. Nous avons vu ci-dessus, comme l'excellent M. Bayle, avec toute sa pénétration, n'a pas laissé de combattre ce principe que nous venons de marquer, et qui est une suite certaine de la perfection suprême de Dieu : il a cru défendre la cause de Dieu, et l'exempter d'une nécessité imaginaire, en lui laissant la liberté de choisir entre plusieurs biens le moindre. On a déjà parlé de M. Diroys et d'autres, qui ont donné aussi dans cette étrange opinion, qui n'est que trop suivie. Ceux qui la soutiennent ne remarquent pas que c'est vouloir conserver, ou plutôt donner à Dieu une fausse liberté, qui est la liberté d'agir déraisonnablement. C'est rendre ses ouvrages sujets à la correction, et nous mettre dans l'impossibilité de dire, ou même d'espérer qu'on puisse dire quelque chose de raisonnable sur la permission du mal.

340. Ce travers a fait beaucoup de tort aux raisonnements de M. Bayle, et lui a ôté le moyen de sortir de bien des embarras. Cela paraît encore par rapport aux lois du règne de la nature : il les croit arbitraires et indifférentes, et il objecte que Dieu eût pu mieux parvenir à son but dans le règne de la grâce, s'il ne se fût attaché à ces lois, s'il se ne fût point dispensé plus souvent de les suivre, ou même s'il en avait fait d'autres. Il le croyait surtout à l'égard de la loi de l'union de l'âme et du corps. Car il est persuadé, avec les cartésiens modernes, que les idées des qualités sensibles que Dieu donne (selon eux) à l'âme, à l'occasion des mouvements du corps, n'ont rien qui représente ces mouvements, ou qui leur ressemble ; de sorte qu'il était purement arbitraire que Dieu nous donnât les idées de la chaleur, du froid, de la lumière, et autres que nous expérimentons, ou qu'il nous en donnât de tout autres à cette même occasion.

J'ai été étonné bien souvent, que de si habiles gens aient été capables de goûter des sentiments si peu philosophes, et si contraires aux maximes fondamentales de la raison. Car rien ne marque mieux l'imperfection d'une philosophie, que la nécessité où le philosophe se trouve d'avouer qu'il se passe quelque chose, suivant son système, dont il n'y a aucune raison; et cela vaut bien la déclinaison des atomes d'Epicure. Soit que Dieu, ou que la nature opère, l'opération aura toujours ses raisons. Dans les opérations de la nature, ces raisons dépendront ou des vérités nécessaires, ou des lois que Dieu a trouvé les plus raisonnables; et dans les opérations de Dieu, elles dépendront du choix de la suprême raison qui le fait agir.

341. Monsieur Régis, célèbre cartésien, avait soutenu dans sa métaphysique (part. II, liv. II, c. xxix) que les facultés que Dieu a données à l'homme, sont les plus excellentes dont il ait été capable suivant l'ordre général de la nature. « A ne » considérer, dit-il, que la puissance de Dieu et la nature de » l'homme en elles-mêmes, il est très-facile de concevoir que » Dieu a pu rendre l'homme plus parfait : mais si l'on veut » considérer l'homme, non en lui-même, et séparément du » reste des créatures, mais comme un membre de l'univers, » et une partie qui est soumise aux lois générales des mouve- » ments, on sera obligé de reconnaître que l'homme est aussi » parfait qu'il l'a pu être. » Il ajoute que « nous ne concevons » pas que Dieu ait pu employer aucun autre moyen plus » propre que la douleur, pour conserver notre corps. » M. Régis a raison en général de dire que Dieu ne saurait mieux faire qu'il a fait, par rapport au tout. Et quoiqu'il y ait apparemment en quelques endroits de l'univers des animaux raisonnables plus parfaits que l'homme, l'on peut dire que Dieu a eu raison de créer toute sorte d'espèces, les unes plus parfaites que les autres. Il n'est peut-être point impossible qu'il y ait quelque part une espèce d'animaux fort ressemblants à l'homme, qui soient plus parfaits que nous. Il se peut même que le genre humain parvienne avec le temps à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. Ainsi les lois du

uniquement n'empêchent point que l'homme ne soit plus parfait : mais la place que Dieu a assignée à l'homme dans l'espace et dans le temps, borne les perfections qu'il a pu recevoir.

342. Je doute aussi, avec M. Bayle, que la douleur soit nécessaire pour avertir les hommes du péril. Mais cet auteur le pousse trop loin (*Rép. au Provinc. ch. LXXVII. Tom. II, p. 104*). Il semble croire qu'un sentiment de plaisir pouvait avoir le même effet, et que pour empêcher un enfant de s'approcher trop près du feu, Dieu pouvait lui donner des idées de plaisir à mesure de son éloignement. Cet expédient ne paraît pas bien praticable à l'égard de tous les maux, si ce n'est par miracle : il est plus dans l'ordre que ce qui causerait un mal, s'il était trop proche, cause quelque pressentiment du mal, lorsqu'il l'est un peu moins. Cependant j'avoue que ce pressentiment pourra être quelque chose de moins que la douleur, et ordinairement il en est ainsi. De sorte qu'il paraît en effet que la douleur n'est point nécessaire pour faire éviter le péril présent; elle a coutume de servir plutôt de châtement de ce qu'on s'est engagé effectivement dans le mal, et d'admonition de n'y pas retomber une autre fois. Il y a aussi beaucoup de maux dolorifiques, qu'il ne dépend pas de nous d'éviter; et comme une solution de la continuité de notre corps est une suite de beaucoup d'accidents qui nous peuvent arriver, il était naturel que cette imperfection du corps fût représentée par quelque sentiment d'imperfection dans l'âme. Cependant je ne voudrais pas répondre qu'il n'y eût des animaux dans l'univers, dont la structure fût assez artificieuse, pour faire accompagner cette solution d'un sentiment indifférent, comme lorsqu'on coupe un membre gangrené; ou même d'un sentiment de plaisir, comme si l'on ne faisait que se gratter; parce que l'imperfection qui accompagnela solution du corps pourrait donner lieu au sentiment d'une perfection plus grande, qui était suspendue ou arrêtée par la continuité qu'on fait cesser; et à cet égard le corps serait comme une prison.

343. Rien n'empêche aussi qu'il n'y ait des animaux dans

l'univers, semblables à celui que Cyrano de Bergerac rencontra dans le soleil; le corps de cet animal étant une manière de fluide composé d'une infinité de petits animaux, capables de se ranger suivant les désirs du grand animal, qui par ce moyen se transformait en un moment, comme bon lui semblait, et la solution de la continuité lui nuisait aussi peu qu'un coup de rame est capable de nuire à la mer. Mais enfin ces animaux ne sont pas des hommes, ils ne sont pas dans notre globe, au siècle où nous sommes; et le plan de Dieu ne l'a point laissé manquer ici-bas d'un animal raisonnable revêtu de chair et d'os, dont la structure porte qu'il soit susceptible de la douleur.

344. Mais M. Bayle s'y oppose encore par un autre principe: c'est celui que j'ai déjà touché. Il semble qu'il croit que les idées que l'âme conçoit par rapport aux sentiments du corps sont arbitraires. Ainsi Dieu pouvait faire que la solution de continuité nous donnât du plaisir. Il veut même que les lois du mouvement soient entièrement arbitraires. Je voudrais savoir, dit-il (chap. CLXVI, t. III, p. 1080), « si Dieu a établi » par un acte de sa liberté d'indifférence les lois générales de » la communication des mouvements, et les lois particulières de l'union de l'âme humaine avec un corps organisé? » En ce cas, il pouvait établir de tout autres lois, et adopter » un système dont les suites n'enfermassent ni le mal moral, » ni le mal physique. Mais si l'on répond que Dieu a été » nécessité par la souveraine sagesse à établir les lois qu'il a » établies, voilà le fatum des stoïciens, à pur et à plein. La » sagesse aura marqué un chemin à Dieu, dont il lui aura » été aussi impossible de s'écarter que de se détruire soi-même. » Cette objection a été assez détruite: ce n'est qu'une nécessité morale; et c'est toujours une heureuse nécessité, d'être obligé d'agir suivant les règles de la parfaite sagesse.

345. D'ailleurs, il me paraît que la raison qui fait croire à plusieurs que les lois du mouvement sont arbitraires, vient de ce que peu de gens les ont bien examinées. L'on sait à présent que M. Descartes s'est fort trompé en les établissant. J'ai fait voir d'une manière démonstrative, que la conserva-

tion de la même quantité de mouvement ne saurait avoir lieu ; mais je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive et que respective, totale et partielle. Mes principes, qui portent cette matière où elle peut aller, n'ont pas encore été publiés entièrement ; mais j'en ai fait part à des amis très-capables d'en juger, qui les ont fort goûtés, et ont converti quelques autres personnes d'un savoir et d'un mérite reconnu. J'ai découvert en même temps, que les lois du mouvement qui se trouvent effectivement dans la nature, et sont vérifiées par les expériences, ne sont pas à la vérité absolument démontrables, comme serait une proposition géométrique : mais il ne faut pas aussi qu'elles le soient. Elles ne naissent pas entièrement du principe de la nécessité, mais elles naissent du principe de la perfection et de l'ordre ; elles sont un effet du choix et de la sagesse de Dieu. Je puis démontrer ces lois de plusieurs manières, mais il faut toujours supposer quelque chose qui n'est pas d'une nécessité absolument géométrique. De sorte que ces belles lois sont une preuve merveilleuse d'un être intelligent et libre, contre le système de la nécessité absolue et brute de Straton ou de Spinosa.

346. J'ai trouvé qu'on peut rendre raison de ces lois, en supposant que l'effet est toujours égal en force à sa cause, ou, ce qui est la même chose, que la même force se conserve toujours : mais cet axiome d'une philosophie supérieure ne saurait être démontré géométriquement. On peut encore employer d'autres principes, de pareille nature : par exemple ce principe, que l'action est toujours égale à la réaction, lequel suppose dans les choses une répugnance au changement externe, et ne saurait être tiré ni de l'étendue, ni de l'impénétrabilité ; et cet autre principe, qu'un mouvement simple a les mêmes propriétés que pourrait avoir un mouvement composé qui produirait les mêmes phénomènes de translation. Ces suppositions sont très-plausibles, et réussissent pour expliquer les lois du mouvement : il n'y a rien de si convenable, d'autant plus qu'elles se rencontrent ensemble ; mais on n'y trouve aucune nécessité absolue qui nous force

de les admettre, comme on est forcé d'admettre les règles de la logique, de l'arithmétique et de la géométrie.

347. Il semble, en considérant l'indifférence de la matière au mouvement et au repos, que le plus grand corps en repos pourrait être emporté sans aucune résistance par le moindre corps qui serait en mouvement ; auquel cas il y aurait action sans réaction, et un effet plus grand que sa cause. Il n'y a aussi nulle nécessité de dire du mouvement d'une boule qui court librement sur un plan horizontal uni, avec un certain degré de vitesse appelé A, que ce mouvement doit avoir les propriétés de celui qu'elle aurait, si elle allait moins vite dans un bateau mù lui-même du même côté, avec le reste de la vitesse, pour faire que le globe regardé du rivage avançât avec le même degré A. Car quoique la même apparence de vitesse et de direction résulte par ce moyen du bateau, ce n'est pas que ce soit la même chose. Cependant il se trouve que les effets des concours des globes dans le bateau, dont le mouvement en chacun à part, joint à celui du bateau, donne l'apparence de ce qui se fait hors du bateau, donne aussi l'apparence des effets que ces mêmes globes concourants feraient hors du bateau. Ce qui est beau, mais on ne voit point qu'il soit absolument nécessaire. Un mouvement dans les deux côtés du triangle rectangle compose un mouvement dans l'hypoténuse ; mais il ne s'ensuit point qu'un globe mù dans l'hypoténuse doit faire l'effet de deux globes de sa grandeur mus dans les deux côtés : cependant cela se trouve véritable. Il n'y a rien de si convenable que cet événement, et Dieu a choisi des lois qui le produisent : mais on n'y voit aucune nécessité géométrique. Cependant c'est ce défaut même de la nécessité qui relève la beauté des lois que Dieu a choisies, où plusieurs beaux axiomes se trouvent réunis, sans qu'on puisse dire lequel y est le plus primitif.

348. J'ai encore fait voir qu'il s'y observe cette belle loi de la continuité, que j'ai peut-être mise le premier en avant, et qui est une espèce de pierre de touche, dont les règles de M. Descartes, du P. Fabry, du P. Pardies (1), du P. Male-

(1) *Pardies* (le P.), géomètre du XVII^e siècle, né en 1636 à Psa, mort

branche et d'autres, ne sauraient soutenir l'épreuve ; comme j'ai fait voir en partie autrefois dans les nouvelles de la *République des Lettres*, de M. Bayle. En vertu de cette loi, il faut qu'on puisse considérer le repos comme un mouvement s'évanouissant après avoir été continuellement diminué ; et de même l'égalité, comme une inégalité qui s'évanouit aussi, comme il arriverait par la diminution continuelle du plus grand de deux corps inégaux, pendant que le moindre garde sa grandeur ; et il faut qu'ensuite de cette considération, la règle générale des corps inégaux, ou des corps en mouvement, soit applicable aux corps égaux, ou aux corps dont l'un est en repos, comme à un cas particulier de la règle ; ce qui réussit dans les véritables lois des mouvements, et ne réussit point dans certaines lois inventées par M. Descartes et par quelques autres habiles gens, qui se trouvent déjà par cela seul mal concertées ; de sorte qu'on peut prédire que l'expérience ne leur sera point favorable.

349. Ces considérations font bien voir que les lois de la nature qui règlent les mouvements ne sont ni tout à fait nécessaires, ni entièrement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre, est qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse. Et ce grand exemple des lois du mouvement fait voir le plus clairement du monde, combien il y a de différence entre ces trois cas, savoir premièrement, une nécessité absolue, métaphysique ou géométrique, qu'on peut appeler aveugle, et qui ne dépend que des causes efficientes ; en second lieu, une nécessité morale, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales ; et enfin en troisième lieu, quelque chose d'arbitraire absolument, dépendant d'une indifférence d'équilibre qu'on se figure, mais qui ne saurait exister, où il n'y a aucune raison suffisante ni dans la cause efficiente, ni dans la finale. Et par conséquent on a tort

en 1673, à l'âge de trente-sept ans. On a de lui : *Dissertatio de motu et naturâ cometarum* (Bordeaux, 1665, in-12) ; — *Discours du mouvement social* (Paris, 1670) ; — *Discours de la connaissance des bêtes* (1672, in-12) ; — *Lettre d'un philosophe à un cartésien* (Paris, 1672, in-12) ; — *Statique ou la Science des forces mouvantes* (1673, in-12).

P. J.

de confondre, ou ce qui est absolument nécessaire, avec ce qui est déterminé par la raison du meilleur ; ou la liberté qui se détermine par la raison, avec une indifférence vague.

350. C'est ce qui satisfait aussi justement à la difficulté de M. Bayle, qui craint que si Dieu est toujours déterminé, la nature se pourrait passer de lui, et faire le même effet, qui lui est attribué, par la nécessité de l'ordre des choses. Cela serait vrai, si par exemple les lois du mouvement, et tout le reste, avait sa source dans une nécessité géométrique de causes efficientes ; mais il se trouve que dans la dernière analyse, on est obligé de recourir à quelque chose qui dépend des causes finales, ou de la convenance. C'est aussi ce qui ruine le fondement le plus spécieux des naturalistes. Le docteur Jean-Joachim Becherus (1), médecin allemand, connu par des livres de chimie, avait fait une prière qui pensa lui faire des affaires. Elle commençait : *O sancta mater Natura, æterne rerum ordo*. Et elle aboutissait à dire, que cette nature lui devait pardonner ses défauts, puisqu'elle en était cause elle-même. Mais la nature des choses prise sans intelligence et sans choix, n'a rien d'assez déterminant. M. Becher ne considérait pas assez qu'il faut que l'auteur des choses (*Natura naturans*) soit bon et sage ; et que nous pouvons être mauvais, sans qu'il soit complice de nos méchancetés. Lorsqu'un méchant existe, il faut que Dieu ait trouvé dans la région des possibles l'idée d'un tel homme, entrant dans la suite des choses, de laquelle le choix était demandé par la plus grande perfection de l'univers, et où les défauts et les péchés ne sont pas seulement châtiés, mais encore réparés avec avantage, et contribuent au plus grand bien.

351. M. Bayle cependant a un peu trop étendu le choix libre de Dieu ; et parlant du péripatéticien Straton (*Rép. au Provincial*, ch. CLXXX, p. 1239, tom. III) qui soutenait que

(1) *Becherus* (Jean-Joachim), médecin, né à Spire en 1635, professeur de médecine à Mayence en 1660, mort à Londres en 1682. — Il a écrit sur toutes sortes de sujets : *Organon philologium* ; — *Œdipus chemicus* ; — *Psychosophia* ; — *Physica subterranea*, etc. P. J.

tout avait été produit par la nécessité d'une nature destituée d'intelligence, il veut que ce philosophe étant interrogé, pourquoi un arbre n'a point la force de former des os et des veines, aurait dû demander à son tour, « pourquoi la matière » a précisément trois dimensions, pourquoi deux ne lui auraient point suffi, pourquoi elle n'en a pas quatre ? Si l'on » avait répondu, qu'il ne peut y avoir ni plus ni moins de » trois dimensions, il eût demandé la cause de cette impossibilité. » Ces paroles font juger que M. Bayle a soupçonné que le nombre des dimensions de la matière dépendait du choix de Dieu, comme il a dépendu de lui de faire ou de ne point faire que les arbres produisissent des animaux. En effet, que savons-nous, s'il n'y a point des globes planétaires, ou des terres placées dans quelque endroit plus éloigné de l'univers, où la fable des bernacles d'Écosse (oiseaux qu'on disait naître des arbres) se trouve véritable, et s'il n'y a pas même des pays, où l'on pourrait dire :

. *Populos umbrosa creavit
Fraxinus, et foeta viridis puer excidit alno ?*

Mais il n'en est pas ainsi des dimensions de la matière ; le nombre ternaire est déterminé, non pas par la raison du meilleur, mais par une nécessité géométrique ; c'est parce que les géomètres ont pu démontrer qu'il n'y a que trois lignes droites perpendiculaires entre elles, qui se puissent couper dans un même point. On ne pouvait rien choisir de plus propre à montrer la différence qu'il y a entre la nécessité morale qui fait le choix du sage, et la nécessité brute de Straton et des spinosistes, qui refusent à Dieu l'entendement et la volonté, que de faire considérer la différence qu'il y a entre la raison des lois du mouvement, et la raison du nombre ternaire des dimensions ; la première consistant dans le choix du meilleur, et la seconde dans une nécessité géométrique et aveugle.

352. Après avoir parlé des lois des corps, c'est-à-dire des règles du mouvement, venons aux lois de l'union de l'âme et du corps ; ou M. Bayle pense encore trouver quelque indiffé-

rence vague, quelque chose d'absolument arbitraire. Voici comme il en parle dans sa *Réponse aux questions d'un Provincial* (ch. LXXXIV, p. 163, tom. III) : « C'est une question » embarrassante, si les corps ont quelque vertu naturelle de » faire du mal ou du bien à l'âme de l'homme. Si l'on répond » que oui, l'on s'engage dans un furieux labyrinthe ; car » puisque l'âme de l'homme est une substance immatérielle, il » faudra dire que le mouvement local de certains corps est une » cause efficiente des pensées d'un esprit, ce qui est contraire » aux notions les plus évidentes que la philosophie nous » donne. Si l'on répond que non, on sera contraint d'avouer » que l'influence de nos organes sur nos pensées ne dépend » ni des qualités intérieures de la matière, ni des lois du » mouvement, mais d'une institution arbitraire du créateur. » Il faudra qu'on avoue qu'il a dépendu absolument de la li- » berté de Dieu de lier telles pensées de notre âme à telles » et à telles modifications de notre corps, après avoir même » fixé toutes les lois de l'action des corps les uns sur les » autres. D'où il résulte qu'il n'y a dans l'univers aucune » portion de la matière, dont le voisinage nous puisse nuire, » qu'autant que Dieu le veut bien ; et par conséquent, que la » terre est aussi capable qu'un autre lieu, d'être le séjour » de l'homme heureux... Enfin il est évident que pour em- » pêcher les mauvais choix de la liberté, il n'est point besoin » de transporter l'homme hors de la terre. Dieu pourrait » faire sur la terre à l'égard de tous les actes de la volonté, ce » qu'il fait quant aux bonnes œuvres des prédestinés, lors- » qu'il en fixe l'événement, soit par des grâces efficaces, soit » par des grâces suffisantes, qui sans faire nul préjudice à la » liberté sont toujours suivies du consentement de l'âme. Il » lui serait aussi aisé de produire sur la terre que dans le » ciel la détermination de nos âmes à un bon choix. »

353. Je demeure d'accord avec M. Bayle, que Dieu pouvait mettre un tel ordre aux corps et aux âmes sur ce globe de la terre, soit par des voies naturelles, soit par des grâces extraordinaires, qu'il aurait été un paradis perpétuel, et un avant-goût de l'état céleste des bienheureux ; et rien n'em-

pêche même qu'il n'y ait des terres plus heureuses que la nôtre ; mais Dieu a eu de bonnes raisons pour vouloir que la nôtre soit telle qu'elle est. Cependant pour prouver qu'un meilleur état eût été possible ici, M. Bayle n'avait point besoin de recourir au système des causes occasionnelles, tout plein de miracles, et tout plein de suppositions, dont les auteurs mêmes avouent qu'il n'y a aucune raison ; ce sont deux défauts d'un système, qui l'éloignent le plus de la véritable philosophie. Il y a lieu de s'étonner d'abord, que M. Bayle ne s'est point souvenu du système de l'harmonie préétablie, qu'il avait examiné autrefois, et qui venait si à propos ici. Mais comme dans ce système tout est lié et harmonique, tout va par raisons, et rien n'est laissé en blanc ou à la téméraire discrétion de la pure et pleine indifférence, il semble que cela n'accommodait point M. Bayle, prévenu un peu ici de ces indifférences, qu'il combattait pourtant si bien en d'autres occasions. Car il passait aisément du blanc au noir, non pas dans une mauvaise intention, ou contre sa conscience, mais parce qu'il n'y avait encore rien d'arrêté dans son esprit sur la question dont il s'agissait. Il s'accommodait de ce qui lui convenait pour contre-carrer l'adversaire qu'il avait en tête ; son but n'étant que d'embarrasser les philosophes, et faire voir la faiblesse de notre raison ; et je crois que jamais Arcésilas, ni Carnéade n'ont soutenu le pour et le contre avec plus d'éloquence et plus d'esprit. Mais enfin il ne faut point douter pour douter, il faut que les doutes nous servent de planche pour parvenir à la vérité. C'est ce que je disais souvent à feu l'abbé Foucher, dont quelques échantillons font voir qu'il avait dessein de faire en faveur des académiciens ce que Lipse et Scioppius (1) avaient fait pour les stoïciens, et M. Gassendi pour Épicure, et ce que M. Dacier a si bien commencé de faire pour Platon. Il ne faut point qu'on puisse reprocher aux vrais philosophes, ce que le fameux

(1) *Scioppius* ou *Schoppe* (Gaspard), né à New-Marck, dans le haut Palatinat, en 1576. — On a de lui : *Elementa philosophiæ stoicæ moralis*, in-8°, Mayence, 1606 ; — *Fragmenta pædagogicæ regis*, in-4°, Milan, 1621.

Casaubon répondit à ceux qui lui montrèrent la salle de la Sorbonne, et lui dirent qu'on y avait disputé durant quelques siècles : Qu'y a-t-on conclu ? leur dit-il.

354. M. Bayle poursuit (p. 166) : « Il est vrai que depuis
 » que les lois du mouvement ont été établies telles que nous
 » les voyons dans le monde, il faut de toute nécessité qu'un
 » marteau qui frappe une noix, la casse, et qu'une pierre
 » tombée sur le pied d'un homme, y cause quelque contu-
 » sion, ou quelque dérangement des parties. Mais voilà tout
 » ce qui peut suivre de l'action de cette pierre sur le corps
 » humain. Si vous voulez qu'outre cela elle excite un senti-
 » ment de douleur, il faut supposer l'établissement d'un autre
 » code, que celui qui règle l'action et la réaction des corps
 » les uns sur les autres ; il faut, dis-je, recourir au système
 » particulier des lois de l'union de l'âme avec certains corps.
 » Or comme ce système n'est point nécessairement lié avec
 » l'autre, l'indifférence de Dieu ne cesse point par rapport à
 » l'un, depuis le choix qu'il a fait de l'autre. Il a donc com-
 » biné ces deux systèmes avec une pleine liberté, comme
 » deux choses qui ne s'entre-suivaient point naturellement.
 » C'est donc par un établissement arbitraire, qu'il a ordonné
 » que les blessures du corps excitassent de la douleur dans
 » l'âme, qui est unie à ce corps. Il n'a tenu donc qu'à lui de
 » choisir un autre système de l'union à l'âme et du corps.
 » Il a donc pu en choisir un, selon lequel les blessures n'exci-
 » tassent que l'idée du remède, et un désir vif, mais agréa-
 » ble, de l'appliquer. Il a pu établir, que tous les corps qui
 » seraient prêts à casser la tête d'un homme, ou à lui percer
 » le cœur, excitassent une vive idée du péril, et que cette
 » idée fût cause que le corps se transportât promptement
 » hors de la portée du coup. Tout cela se ferait sans mira-
 » cle, puisqu'il y aurait eu des lois générales sur ce sujet. Le
 » système que nous connaissons par expérience nous apprend
 » que la détermination du mouvement de certains corps
 » change en vertu de nos désirs. Il a donc été possible qu'il
 » se fit une combinaison entre nos désirs, et le mouvement
 » de certains corps, par laquelle les sucs nutritifs se modi-

• fiasent de telle sorte, que la bonne disposition de nos organes ne fût jamais altérée. »

355. L'on voit que M. Bayle croit que tout ce qui se fait par des lois générales, se fait sans miracle. Mais j'ai assez montré, que si la loi n'est point fondée en raison, et ne sert pas à expliquer l'événement par la nature des choses, elle ne peut être exécutée que par miracle. Comme, par exemple, si Dieu avait ordonné que les corps dussent se mouvoir en ligne circulaire, il aurait eu besoin de miracles perpétuels, ou du ministère des anges, pour exécuter cet ordre; car il est contraire à la nature du mouvement, où le corps quitte naturellement la ligne circulaire, pour continuer dans la droite tangente, si rien ne le retient. Il ne suffit donc pas que Dieu ordonne simplement qu'une blessure excite un sentiment agréable, il faut trouver des moyens naturels pour cela. Le vrai moyen par lequel Dieu fait que l'âme a des sentiments de ce qui se passe dans le corps, vient de la nature de l'âme, qui est représentative des corps, et faite en sorte par avance, que les représentations qui naissent en elle les unes des autres par une suite naturelle de pensées, répondent au changement des corps.

356. La représentation a un rapport naturel à ce qui doit être représenté. Si Dieu faisait représenter la figure ronde d'un corps par l'idée d'un carré, ce serait une représentation peu convenable; car il y aurait des angles ou éminences dans la représentation, pendant que tout serait égal et uni dans l'original. La représentation supprime souvent quelque chose dans les objets, quand elle est imparfaite; mais elle ne saurait rien ajouter: cela la rendrait, non pas plus parfaite, mais fautive. Outre que la suppression n'est jamais entière dans nos perceptions, et qu'il y a dans la représentation, en tant que confuse, plus que nous n'y voyons. Ainsi il y a lieu de juger que les idées de la chaleur, du froid, des couleurs etc., ne font aussi que représenter les petits mouvements excités dans les organes, lorsqu'on sent ces qualités, quoique la multitude et la petitesse de ces mouvements en empêche la représentation distincte. A peu près comme il

arrive que nous ne discernons pas le bleu et le jaune qui entrent dans la représentation, aussi bien que dans la composition du vert, lorsque le microscope fait voir ce qui paraît vert est composé de parties jaunes et bleues.

357. Il est vrai que la même chose peut être représentée différemment ; mais il doit toujours y avoir un rapport exact entre la représentation et la chose, et par conséquent entre les différentes représentations d'une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques, font voir qu'un même cercle peut être représenté par une ellipse, par une parabole, et par une hyperbole, et même par un autre cercle et par une ligne droite, et par un point. Rien ne paraît si différent, ni si dissemblable, que ces figures ; et cependant il y a un certain rapport exact de chaque point à chaque point. Aussi faut-il avouer que chaque âme se représente l'univers suivant son point de vue, et par un rapport qui lui est propre ; mais une parfaite harmonie y subsiste toujours. Et Dieu voulant faire représenter la solution de continuité du corps par un sentiment agréable dans l'âme, n'aurait point manqué de faire que cette solution même eût servi à quelque perfection dans le corps, en lui donnant quelque dégagement nouveau, comme lorsqu'on est déchargé de quelque fardeau, ou détaché de quelque lien. Mais ces sortes de corps organisés, quoique possibles, ne se trouvent point sur notre globe, qui manque sans doute d'une infinité d'inventions que Dieu peut avoir pratiquées ailleurs : cependant c'est assez qu'en égard à la place que notre terre tient dans l'univers, on ne peut rien faire de mieux pour elle que ce que Dieu y fait. Il use le mieux qu'il est possible des lois de la nature qu'il a établies, et (comme M. Régis l'a reconnu aussi au même endroit) « les lois que Dieu a établies » dans la nature, sont les plus excellentes qu'il est possible » de concevoir. »

358 Joignons-y la remarque du *Journal des Savants* du 16 mars 1705, que M. Bayle a insérée dans le chap. CLXII de la *Réponse à un Provincial*, tom. III, p. 1038. Il s'agit de l'extrait d'un livre moderne très-ingénieux de l'Origine du mal, dont

nous avons parlé ci-dessus. L'on dit : « que la solution générale à l'égard du mal physique, que ce livre donne, est, qu'il faut regarder l'univers comme un ouvrage composé de diverses pièces, qui font un tout : que suivant les lois établies dans la nature, quelques parties ne sauraient être mieux, que d'autres ne fussent plus mal, et qu'il n'en résulât un système entier moins parfait. Ce principe, dit-on, est bon : mais si l'on n'y ajoute rien, il ne paraît pas suffisant. Pourquoi Dieu a-t-il établi des lois, d'où naissent tant d'inconvénients? diront des philosophes un peu difficiles. N'en a-t-il point pu établir d'autres, qui ne fussent sujettes à aucuns défauts? Et pour trancher plus net, d'où vient qu'il s'est prescrit des lois? que n'agit-il sans lois générales, selon toute sa puissance et toute sa bonté? L'auteur n'a pas poussé la difficulté jusque-là : ce n'est pas qu'en démêlant ses idées on n'y trouvât peut-être de quoi la résoudre; mais il n'y a rien là-dessus de développé chez lui. »

359. Je m'imagine que l'habile auteur de cet extrait lorsqu'il a cru qu'on pourrait résoudre la difficulté, a eu dans l'esprit quelque chose d'approchant en cela de mes principes; et s'il avait voulu s'expliquer dans cet endroit, il aurait répondu apparemment comme M. Régis, que les lois que Dieu a établies étaient les plus excellentes qu'on pouvait établir; et il aurait reconnu en même temps, que Dieu ne pouvait manquer d'établir des lois, et de suivre des règles, parce que les lois et les règles sont ce qui fait l'ordre et la beauté; qu'agir sans règles, serait agir sans raison; et que c'est parce que Dieu a fait agir toute sa bonté, que l'exercice de sa toute-puissance a été conforme aux lois de la sagesse, pour obtenir le plus de bien qu'il était possible d'atteindre : enfin, que l'existence de certains inconvénients particuliers qui nous frappent, est une marque certaine que le meilleur plan ne permettait pas qu'on les évitât, et qu'ils servent à l'accomplissement du bien total; raisonnement dont M. Bayle demeure d'accord lui-même en plus d'un endroit.

360. Maintenant que nous avons assez fait voir que tout se

fait par des raisons déterminées, il ne saurait y avoir plus aucune difficulté sur ce fondement de la prescience de Dieu ; car quoique ces déterminations ne nécessitent point, elles ne laissent pas d'être certaines, et de faire prévoir ce qui arrivera. Il est vrai que Dieu voit tout d'un coup toute la suite de cet univers, lorsqu'il le choisit ; et qu'ainsi il n'a pas besoin de la liaison des effets avec les causes, pour prévoir ces effets. Mais sa sagesse lui faisant choisir une suite parfaitement bien liée, il ne peut manquer de voir une partie de la suite dans l'autre. C'est une des règles de mon système de l'harmonie générale, que le présent est gros de l'avenir, et que celui qui voit tout, voit dans ce qui est ce qui sera. Qui plus est, j'ai établi d'une manière démonstrative, que Dieu voit dans chaque partie de l'univers, l'univers tout entier, à cause de la parfaite connexion des choses. Il est infiniment plus pénétrant que Pythagore, qui jugea de la taille d'Hercule par la mesure du vestige de son pied. Il ne faut donc plus douter que les effets ne s'ensuivent de leurs causes d'une manière déterminée, nonobstant la contingence, et même la liberté, qui ne laissent pas de subsister avec la certitude ou détermination.

361. Durand de Saint-Portien entre autres l'a fort bien remarqué, lorsqu'il dit que les futurs contingents se voient d'une manière déterminée dans leurs causes et que Dieu qui sait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là-dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrais alléguer beaucoup d'autres auteurs qui ont dit la même chose, et la raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement. M. Jacquelot insinue aussi (conform. p. 310, et seq.), comme M. Bayle le remarque (*Rép. au Provincial*, ch. CXLII, tom. III, p. 796), que les dispositions du cœur humain, et celles des circonstances, font connaître à Dieu infailliblement le choix que l'homme fera. M. Bayle ajoute que quelques molinistes le disent aussi, et renvoie à ceux qui sont rapportés dans le *Suavis concordia* de Pierre de Saint-Joseph, feuilant (1), pag. 579, 580.

362. Ceux qui ont confondu cette détermination avec la

nécessité, ont forgé des monstres pour les combattre. Pour éviter une chose raisonnable qu'ils avaient masquée d'une figure hideuse, ils sont tombés dans de grandes absurdités. Crainte d'être obligés d'admettre une nécessité imaginaire, ou du moins autre que celle dont il s'agit, ils ont admis quelque chose qui arrive sans qu'il y en ait aucune cause, ni aucune raison; ce qui est équivalent à la déclinaison ridicule des atomes, qu'Épicure faisait arriver sans aucun sujet. Cicéron, dans son livre de la *Divination*, a fort bien vu que si la cause pouvait produire un effet pour lequel elle fût entièrement indifférente, il y aurait un vrai hasard, une fortune réelle, un cas fortuit effectif; c'est-à-dire qui le serait non-seulement par rapport à nous et à notre ignorance, suivant laquelle on peut dire :

Sed te

Nos facimus, fortunam, Deam, cœloque locamus,

mais même par rapport à Dieu et à la nature des choses; et par conséquent il serait impossible de prévoir les événements, en jugeant de l'avenir par le passé. Il dit encore fort bien au même endroit : « Qui potest provideri, quicquam » futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque » notam, cur futurum sit? » Et un peu après : « Nihil est tam » contrarium rationi et constantiæ, quam fortuna; ut mihi » ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu » et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet : » sin certe eveniet, nulla fortuna est : » Si le futur est certain, il n'y a point de fortune. Mais il ajoute fort mal : « Est » autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla præsentio » est. » Il y a une fortune, donc les événements futurs ne sauraient être prévus. Il devait conclure plutôt, que les événements étant prédéterminés et prévus, il n'y a point de fortune. Mais il parlait alors contre les stoïciens, sous la personne d'un académicien.

363. Les stoïciens tiraient déjà des décrets de Dieu la prévision des événements. Car, comme Cicéron dit dans le même livre : « Sequitur porro nihil Deos ignorare, quod

» omnia ab iis sint constituta. » Et suivant mon système, Dieu ayant vu le monde possible qu'il a résolu de créer y a tout prévu : de sorte qu'on peut dire que la science divine de vision ne diffère point de la science de simple intelligence, qu'en ce qu'elle ajoute à la première la connaissance du décret effectif de choisir cette suite des choses que la simple intelligence faisait déjà connaître, mais seulement comme possible ; et ce décret fait maintenant l'univers actuel.

364. Ainsi les sociniens ne sauraient être excusables de refuser à Dieu la science certaine des choses futures, et surtout des résolutions futures d'une créature libre. Car quand même ils se seraient imaginés qu'il y a une liberté de pleine indifférence, en sorte que la volonté puisse choisir sans sujet, et qu'ainsi cet effet ne pourrait point être vu dans sa cause (ce qui est une grande absurdité), ils devaient toujours considérer que Dieu avait pu prévoir cet événement dans l'idée du monde possible qu'il a résolu de créer. Mais l'idée qu'ils ont de Dieu, est indigne de l'auteur des choses, et répond peu à l'habileté et à l'esprit que les écrivains de ce parti font souvent paraître en quelques discussions particulières. L'auteur du tableau du socinianisme n'a pas tout à fait tort de dire que le dieu des sociniens serait ignorant, impuissant, comme le dieu d'Épicure, démonté chaque jour par les événements, vivant au jour la journée, s'il ne sait que par conjecture ce que les hommes voudront.

365. Toute la difficulté n'est donc venue ici que d'une fausse idée de la contingence et de la liberté, qu'on croyait avoir besoin d'une indifférence pleine ou d'équilibre : chose imaginaire, dont il n'y a ni idée ni exemple, et il n'y en saurait jamais avoir. Apparemment M. Descartes en avait été imbu dans sa jeunesse dans le collège de la Flèche : c'est ce qui lui a fait dire (I^{re} part. de ses *Principes*, art. 41) : « Notre pensée est finie, et la science et toute-puissance de » Dieu, par laquelle il a non-seulement connu de toute éternité tout ce qui est, ou qui peut être, mais aussi l'a voulu, » est infinie ; ce qui fait que nous avons bien assez d'intelli-

» gence pour connaître clairement et distinctement que
 » cette puissance et cette science est en Dieu ; mais que nous
 » n'en avons pas assez pour comprendre tellement leur étendue,
 » que nous puissions savoir comment elles laissent les
 » actions des hommes entièrement libres et indéterminées.»
 La suite a déjà été rapportée ci-dessus. Entièrement libres, cela va bien ; mais on gâte tout, en ajoutant, entièrement indéterminées. On n'a point besoin de science infinie, pour voir que la prescience et la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prévues dans ses idées, telles qu'elles sont, c'est-à-dire libres. Et quoique Laurent Valle, dans son *Dialogue* contre Boëce (dont nous rapporterons tantôt le précis), qui entreprend fort bien de concilier la liberté avec la prescience, n'ose espérer de la concilier avec la providence ; il n'y a pourtant pas plus de difficulté, parce que le décret de faire exister cette action n'en change pas plus la nature, que la simple connaissance qu'on en a. Mais il n'y a point de science, quelque infinie qu'elle soit, qui puisse concilier la science et la providence de Dieu avec des actions d'une cause indéterminée, c'est-à-dire avec un être chimérique et impossible. Celles de la volonté se trouvent déterminées de deux manières, par la prescience ou providence de Dieu, et aussi par les dispositions de la cause particulière prochaine, qui consistent dans les inclinations de l'âme. M. Descartes était pour les thomistes sur ce point ; mais il écrivait avec ses ménagements ordinaires, pour ne se point brouiller avec quelques autres théologiens.

366. M. Bayle rapporte (*Rép. au Provinc.*, ch. CDXLII, p. 804, tom. III), que le P. Gibieuf de l'Oratoire publia un traité latin *De la Liberté de Dieu et de la créature*, l'an 1639 ; qu'on se récria contre lui, et qu'on lui fit voir un recueil de soixante-dix contradictions tirées du premier livre de son ouvrage ; et que vingt ans après, le P. Annat, confesseur du roi de France, lui reprocha dans son livre *De Incoacta libertate* (ed. Rom. 1654, in-4^o), le silence qu'il gardait encore. Qui ne croirait, ajoute M. Bayle, après le fracas des congré-

gations *De Auxiliis*, que les thomistes enseignent des choses touchant la nature du franc arbitre, entièrement opposées au sentiment des jésuites? Et néanmoins quand on considère les passages que le P. Annat (1) a extraits des ouvrages des thomistes (dans un livre intitulé : *Jansenius à Thomistis, gratiæ per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus*, imprimé à Paris, l'an 1654, in-4°), on ne saurait voir au fond que des disputes de mots entre les deux sectes. La grâce efficace par elle-même des uns laisse au franc arbitre tout autant de force de résister, que les grâces congrues des autres. M. Bayle croit qu'on en peut dire presque autant de Jansénius lui-même. C'était, dit-il, un habile homme, d'un esprit systématique, et fort laborieux. Il a travaillé vingt-deux ans à son *Augustinus*. L'une de ses vues a été de réfuter les jésuites sur le dogme du franc arbitre; cependant on n'a pu encore décider s'il rejette, ou s'il adopte la liberté d'indifférence. On tire de son ouvrage une infinité d'endroits pour et contre ce sentiment, comme le Père Annat a fait voir lui-même dans l'ouvrage qu'on vient de citer, *De Incoacta libertate*. Tant il est aisé de répandre des ténèbres sur cet article, comme M. Bayle le dit en finissant ce discours. Quant au Père Gibieuf (2), il faut avouer qu'il change souvent la signification des termes, et que par conséquent il ne satisfait point à la question en tout, quoiqu'il dise souvent de bonnes choses.

367. En effet, la confusion ne vient le plus souvent que de l'équivoque des termes, et du peu de soin qu'on prend de s'en faire des notions distinctes. Cela fait naître ces contestations éternelles, et le plus souvent mal entendues, sur

(1) *Annat* (le P.), jésuite célèbre, né à Rhodéz en 1607, confesseur de Louis XIV en 1654, mort en 1670. Il fut le plus grand adversaire du jansénisme. — Ses œuvres latines et françaises ont été publiées en 1666 (Paris, 3 vol. in-4°). Le plus singulier de ses écrits est le *Rabal-Joie des Jansénistes*. — Pascal lui a adressé la 17^e et la 18^e Provinciale. P. J.

(2) *Gibieuf* (le P.), docteur en Sorbonne, prêtre de l'Oratoire, né à Bourges, mort en 1650. Il était ami de Descartes et du P. Mersenne. On a de lui : *De Libertate Dei et creaturæ* (in-4°, Paris, 1630). P. J.

la nécessité et sur la contingence, sur le possible et sur l'impossible. Mais pourvu qu'on conçoive que la nécessité et la possibilité, prises métaphysiquement et à la rigueur, dépendent uniquement de cette question, si l'objet en lui-même, ou ce qui lui est opposé, implique contradiction ou non ; et qu'on considère que la contingence s'accorde fort bien avec les inclinations, ou raisons qui contribuent à faire que la volonté se détermine ; pourvu encore qu'on sache bien distinguer entre la nécessité, et entre la détermination ou certitude ; entre la nécessité métaphysique, qui ne laisse lieu à aucun choix, ne présentant qu'un seul objet possible, et entre la nécessité morale, qui oblige le plus sage à choisir le meilleur ; enfin, pourvu qu'on se défasse de la chimère de la pleine indifférence, qui ne se saurait trouver que dans les livres des philosophes, et sur le papier (car ils n'en sauraient pas même concevoir la notion dans leur tête, ni en faire voir la réalité par aucun exemple dans les choses), on sortira aisément d'un labyrinthe, dont l'esprit humain a été le dédale malheureux, et qui a causé une infinité de désordres, tant chez les anciens que chez les modernes, jusqu'à porter les hommes à la ridicule erreur du sophisme paresseux, qui ne diffère guère du destin à la Turquie. Je ne m'étonne pas, si dans le fond les thomistes et les jésuites, et même les molinistes et les jansénistes, conviennent entre eux sur ce sujet plus qu'on ne croit. Un thomiste et même un janséniste sage se contentera de la détermination certaine, sans aller à la nécessité : et si quelqu'un y va, l'erreur peut-être ne sera que dans le mot. Un moliniste sage se contentera d'une indifférence opposée à la nécessité, mais qui n'exclura point les inclinations prévalentes.

368. Ces difficultés cependant ont fort frappé M. Bayle, plus porté à les faire valoir, qu'à les résoudre, quoiqu'il y eût peut-être pu réussir autant que personne, s'il avait voulu tourner son esprit de ce côté-là. Voici ce qu'il en dit dans son Dictionnaire, art. *Jansénius*, lett. G, p. 1626 : « Quel- » qu'un a dit que les matières de la grâce sont un Océan, » qui n'a ni rive ni fond. Peut-être aurait-il parlé plus

- » juste, s'il les avait comparées au phare de Messine, où l'on
 » est toujours en danger de tomber dans un écueil, quand on
 » tâche d'en éviter un autre. »

Dextrum Scylla latus, lævum implacata Charybdis
 Obsidet.

- « Tout se réduit enfin à ceci : Adam a-t-il péché librement ?
 » Si vous répondez que oui ; donc, vous dira-t-on, sa chute
 » n'a pas été prévue. Si vous répondez que non ; donc, vous
 » dira-t-on, il n'est point coupable. Vous écrirez cent vo-
 » lumes contre l'une ou l'autre de ces conséquences, et néan-
 » moins vous avouerez, ou que la prévision infaillible d'un
 » événement contingent est un mystère qu'il est impossible
 » de concevoir ; ou que la manière dont une créature, qui
 » agit sans liberté, pèche pourtant, est tout à fait incompré-
 » hensible. »

369. Je me trompe fort, ou ces deux prétendues incompréhensibilités cessent entièrement par nos solutions. Plût à Dieu qu'il fût aussi aisé de répondre à la question, comment il faut bien guérir les fièvres, et comment il faut éviter les écueils de deux maladies chroniques qui peuvent naître, l'une en ne guérissant pas la fièvre, l'autre en la guérissant mal. Lorsqu'on prétend qu'un événement libre ne saurait être prévu, on confond la liberté avec l'indétermination, ou avec l'indifférence pleine et d'équilibre ; et lorsqu'on veut que le défaut de la liberté empêcherait l'homme d'être coupable, l'on entend une liberté exempte, non pas de la détermination, ou de la certitude, mais de la nécessité et de la contrainte. Ce qui fait voir que le dilemme n'est pas bien pris, et qu'il y a un passage large entre les deux écueils. On répondra donc qu'Adam a péché librement, et que Dieu l'a vu péchant dans l'état d'Adam possible, qui est devenu actuel, suivant le décret de la permission divine. Il est vrai qu'Adam s'est déterminé à pécher ensuite de certaines inclinations prévalentes ; mais cette détermination ne détruit point la contingence, ni la liberté ; et la détermination certaine qu'il y a dans l'homme à pécher, ne l'empêche point de

pouvoir ne point pécher (absolument parlant), et puisqu'il pèche, d'être coupable et de mériter la punition ; d'autant que cette punition peut servir à lui ou à d'autres, pour contribuer à les déterminer une autre fois à ne point pécher. Pour ne point parler de la justice vindicative, qui va au delà du dédommagement et de l'amendement, et dans laquelle il n'y a rien aussi qui soit choqué par la détermination certaine des résolutions contingentes de la volonté. L'on peut dire au contraire que les peines et les récompenses seraient en partie inutiles, et manqueraient l'un de leurs buts, qui est l'amendement, si elles ne pouvaient point contribuer à déterminer la volonté à mieux faire une autre fois.

370. M. Bayle continue : « Sur la matière de la liberté il » n'y a que deux partis à prendre : l'un est de dire que » toutes les causes distinctes de l'âme qui concourent avec » elle, lui laissent la force d'agir ou de n'agir pas ; l'autre est » de dire, qu'elles la déterminent de telle sorte à agir, qu'elle » ne saurait s'en défendre. Le premier parti est celui des mo- » linistes, l'autre est celui des thomistes et des jansénistes et » des protestants de la Confession de Genève. Cependant les » thomistes ont soutenu à cor et à cri, qu'ils n'étaient point » jansénistes ; et ceux-ci ont soutenu avec la même chaleur, » que sur la matière de la liberté ils n'étaient point calvi- » nistes. D'autre côté, les molinistes ont prétendu que saint » Augustin n'a point enseigné le jansénisme. Ainsi les uns » ne voulant point avouer qu'ils fussent conformes à des gens » qui passaient pour hérétiques, et les autres ne voulant point » avouer qu'ils fussent contraires à un saint docteur, dont » les sentiments ont toujours passé pour orthodoxes, ont » joué cent tours de souplesse, etc. »

371. Les deux partis que M. Bayle distingue ici, n'excluent point un tiers parti, qui dira que la détermination de l'âme ne vient pas uniquement du concours de toutes les causes distinctes de l'âme, mais encore de l'état de l'âme même et de ses inclinations qui se mêlent avec les impressions des sens, et les augmentent ou les affaiblissent. Or toutes les causes internes et externes prises ensemble font que l'âme se

détermine certainement, mais non pas qu'elle se détermine nécessairement, car il n'impliquerait point de contradiction, qu'elle se déterminât autrement; la volonté pouvant être inclinée, et ne pouvant pas être nécessaire. Je n'entre point dans la discussion de la différence qu'il y a entre les jansénistes et les réformés sur cette matière. Ils ne sont pas peut-être toujours bien d'accord avec eux-mêmes, quant aux choses, ou quant aux expressions, sur une matière où l'on se perd souvent dans des subtilités embarrassées. Le P. Théophile Raynaud (1) dans son livre intitulé : *Calvinismus religio bestiarum*, a voulu piquer les dominicains, sans les nommer. De l'autre côté, ceux qui se disaient sectateurs de saint Augustin reprochaient aux molinistes le pélagianisme, ou du moins le sémipélagianisme; et l'on outrait les choses quelquefois des deux côtés, soit en défendant une indifférence vague, et donnant trop à l'homme, soit en enseignant *determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet, non quoad ejus substantiam*, c'est-à-dire, une détermination au mal dans les non-régénérés, comme s'ils ne faisaient que pécher. Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux sectateurs de Hobbes et de Spinoza, qu'ils détruisent la liberté et la contingence; car ils croient que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une nécessité brute et géométrique. Hobbes rendait tout matériel, et le soumettait aux seules lois mathématiques; Spinoza aussi ôtait à Dieu l'intelligence et le choix, lui laissait une puissance aveugle, de laquelle tout émane nécessairement. Les théologiens des deux partis protestants sont également zélés pour réfuter une nécessité insupportable; et quoique ceux qui sont attachés au Synode de Dordrecht, enseignent quelquefois qu'il suffit que la liberté soit exempte de la contrainte; il semble que la nécessité qu'ils lui laissent

(1) *Le P. Raynaud* (Théophile), jésuite, né à Sospello (comté de Nice) en 1583, mort à Lyon en 1663, après une vie assez agitée. — On a publié ses Œuvres complètes en 20 vol. in-fol. (Lyon, 1665-1669). On y trouve quelques écrits singuliers : *De Ortu infantium contra naturam per sectionem cæsaream*; — *Heteroclitia spiritualia*; — *Erotemata de bonis et bonis libris*, livre curieux et plein d'érudition.

n'est qu'hypothétique, ou bien ce qu'on appelle plus proprement certitude et infaillibilité ; de sorte qu'il se trouve que bien souvent les difficultés ne consistent que dans les termes. J'en dis autant des Jansénistes, quoique je ne veuille point excuser tous ces gens-là en tout.

372. Chez les cabbalistes hébreux, Malcuth ou le règne, la dernière des Séphiroth, signifiait que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté, pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disaient que le péché d'Adam avait été *truncatio Malcuth a cæteris plantis* ; c'est-à-dire qu'Adam avait retranché la dernière des Séphires, en se faisant un empire dans l'empire de Dieu, et en s'attribuant une liberté indépendante de Dieu ; mais que sa chute lui avait appris qu'il ne pouvait point subsister par lui-même, et que les hommes avaient besoin d'être relevés par le Messie. Cette doctrine peut recevoir un bon sens. Mais Spinoza, qui était versé dans la cabale des auteurs de sa nation, et qui dit (*Tr. polit. c. II, n. 6*) que les hommes concevant la liberté comme ils font, établissent un empire dans l'empire de Dieu, a outré les choses. L'empire de Dieu n'est autre chose, chez Spinoza, que l'empire de la nécessité, et d'une nécessité aveugle (comme chez Straton), par laquelle tout émane de la nature divine, sans qu'il y ait aucun choix en Dieu, et sans que le choix de l'homme l'exempte de la nécessité. Il ajoute que les hommes, pour établir ce qu'on appelle *imperium in imperio*, s'imaginaient que leur âme était une production immédiate de Dieu, sans pouvoir être produite par des causes naturelles ; et qu'elle avait un pouvoir absolu de se déterminer, ce qui est contraire à l'expérience. Spinoza a raison d'être contre un pouvoir absolu de se déterminer, c'est-à-dire, sans aucun sujet ; il ne convient pas même à Dieu. Mais il a tort de croire qu'une âme, qu'une substance simple, puisse être produite naturellement. Il paraît bien que l'âme ne lui était qu'une modification passagère ; et lorsqu'il fait semblant de la faire durable, et même perpétuelle, il y substitue l'idée du

corps, qui est une simple notion, et non pas une chose réelle et actuelle.

373. Ce que M. Bayle raconte du sieur Jean Bredenburg (1), bourgeois de Rotterdam (*Dictionn. art. Spinosa*, lett. H, pag. 2774), est curieux. Il publia un livre contre Spinosa, intitulé : « *Enervatio Tractatus Theologico-politici, una cum demonstratione Geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum, cujus effati contrario prædictus Tractatus unice innititur.* » On fut surpris de voir qu'un homme qui ne faisait point profession des lettres, et qui n'avait que fort peu d'étude (ayant fait son livre en flamand, et l'ayant fait traduire en latin), eût pu pénétrer si subtilement tous les principes de Spinosa, et les renverser heureusement, après les avoir réduits par une analyse de bonne foi dans un état où ils pouvaient paraître avec toutes leurs forces. On m'a raconté, ajoute M. Bayle, que cet auteur ayant réfléchi une infinité de fois sur sa réponse, et sur le principe de son adversaire, trouva enfin qu'on pouvait réduire ce principe en démonstration. Il entreprit donc de prouver qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses, qu'une nature qui existe nécessairement, et qui agit par une nécessité immuable, inévitable et irrévocable. Il observa toute la méthode des géomètres, et après avoir bâti sa démonstration, il l'examina de tous les côtés imaginables, il tâcha d'en trouver le faible, et ne put jamais inventer aucun moyen de la détruire, ni même de l'affaiblir. Cela lui causa un véritable chagrin ; il en gémit, et il priaït les plus habiles de ses amis de le secourir dans la recherche des défauts de cette démonstration. Néanmoins il n'était pas bien aise qu'on en tirât des copies. François Cuper (2), Socinien (qui avait écrit *Arcana*

(1) *De Brédembourg* (Jean), de Rotterdam, a d'abord combattu Spinosa dans son *Enervatio tractatus theologico-politici* (in-4°, Rotterdam, 1675). — Puis, converti aux idées qu'il avait combattues, il se réfuta lui-même dans un second ouvrage en flamand. P. J.

(2) *Cuper* (François), philosophe hollandais, partisan timide de Spinosa. — Il a écrit : *Arcana atheismi revelata*, in-4°, Rotterdam, 1676. Il a été combattu par Henri Morus (*Œuv. phil.*, 1679, t. I^{er}, p. 596). P. J.

Atheismi revelata contre Spinosa, Roterodami, 1676, in-4), en ayant eu une, la publia telle qu'elle était, c'est-à-dire en flamand, avec quelques réflexions, et accusa l'auteur d'être athée. L'accusé se défendit en la même langue. Orobio(1), médecin juif fort habile (celui qui a été réfuté par M. de Limborch (2), et qui a répondu, à ce que j'ai ouï dire, dans un ouvrage posthume non imprimé), publia un livre contre la démonstration de M. Bredenbourg, intitulé : « Certamen » philosophicum propugnatae veritatis divinae ac naturalis, » adversus J. B. principia, » Amsterdam, 1684. Et M. Aubert de Versé écrivit aussi contre lui la même année, sous le nom de *Latinus Serbattus Sartensis*(3). M. Bredenbourg protesta qu'il était persuadé du franc arbitre et de la religion, et qu'il souhaitait qu'on lui fournît un moyen de répondre à sa démonstration.

374. Je souhaiterais de voir cette prétendue démonstration, et de savoir si elle tendait à prouver que la nature primitive, qui produit tout, agit sans choix et sans connaissance. En ce cas, j'avoue que la démonstration était spinosistique et dangereuse. Mais s'il entendait peut-être que la nature divine est déterminée à ce qu'elle produit, par son choix et par la raison du meilleur, il n'avait point besoin de s'affliger de cette prétendue nécessité immuable, inévitable, irrévocable. Elle n'est que morale, c'est une nécessité heureuse; et bien loin de détruire la religion, elle met la perfection divine dans son plus grand lustre.

375. Je dirai par occasion, que M. Bayle rapporte (p. 2773)

(1) Orobio a écrit contre le second ouvrage de Bredenbourg : *Refutatio demonstrationum Joh. Bredenbourg*, petit écrit imprimé à la suite de la prétendue *Réfutation* de Boulainvilliers. P. J.

(2) De Limborch, théologien arminien, né à Amsterdam en 1633, mort dans cette ville en 1712. Il a publié : *Præstantium inter Remonstrantes viro- rum epistolæ theologicæ*; — *Theologia Christiana*; — *Amica collatio cum erudito Judæo de veritate religionis christianæ*. P. J.

(3) De Versé (Aubert), né au Mans, de parents catholiques, converti à la religion protestante, et reconverti en 1690 à la religion catholique, mort à Paris en 1714. On a de lui : *L'Impie convaincu, dissertation contre Spinosa*; — *L'Antisocinien*. P. J.

l'opinion de ceux qui croient que le livre intitulé, *Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum liber singularis*, publié en 1665, est de Spinosa ; mais que j'ai lieu d'en douter, quoique M. Colerus, qui nous a donné une relation qu'il a faite de ce juif célèbre, soit aussi de ce sentiment. Les lettres initiales L. A. C. me font juger que l'auteur de ce livre a été M. de la Court ou Van den Hoof (1), fameux par l'*Intérêt de la Hollande*, la *Balance politique*, et quantité d'autres livres qu'il a publiés (en partie en s'appelant V. D. H.), contre la puissance du gouverneur de Hollande, qu'on croyait alors dangereuse à la république, la mémoire de l'entreprise du prince Guillaume II, sur la ville d'Amsterdam étant encore toute fraîche. Et comme la plupart des ecclésiastiques de Hollande étaient dans le parti du fils de ce prince, qui était mineur alors, et soupçonnaient M. de Witt, et ce qu'on appelait la faction de Louvestein, de favoriser les arminiens, les cartésiens et d'autres sectes qu'on craignait encore davantage ; tâchant d'animer la populace contre eux, ce qui n'a pas été sans effet, comme l'événement l'a bien fait voir ; il était fort naturel que M. de la Court publiât ce livre. Il est vrai qu'on garde rarement un juste milieu dans les ouvrages que l'intérêt de parti fait donner au public. Je dirai en passant, qu'on vient de publier une version française de l'intérêt de la Hollande de M. de la Court, sous le titre trompeur de *Mémoires de M. le grand pensionnaire de Witt*, comme si les pensées d'un particulier, qui était en effet du parti de de Witt, et habile, mais qui n'avait pas assez de connaissance des affaires publiques, ni assez de capacité, pour écrire comme aurait pu faire ce grand ministre d'État, pouvaient passer pour des productions de l'un des premiers hommes de son temps.

376. Je vis M. de la Court, aussi bien que Spinosa, à mon retour de France, par l'Angleterre et par la Hollande, et j'appris d'eux quelques bonnes anecdotes sur les affaires de ce

(1) *Van den Hoof*, ou *Hoven*, ou *De la Court* (Pierre ou Emmanuel). — On a de lui : *Politike Weegschaal* (*La Balance politique*), 1660 ; — *Politike reflexien*, Amst., in-8° ; — *Interest van Hollande*, 1669, in-4°, etc. P. J.

temps-là. M. Bayle dit, p. 2770, que Spinoza étudia la langue latine sous un médecin, nommé François Van den Ende; et rapporte en même temps après M. Sébastien Kortholt (1) (qui en parle dans la seconde édition du livre de feu M. son père, « *de Tribus Impostoribus*, Herberto L. B. de Cherbury, » Hobbio et Spinoza) » qu'une fille enseigna le latin à Spinoza, et qu'elle se maria ensuite avec M. Kerkering, qui était son disciple en même temps que Spinoza. Là-dessus je remarque que cette demoiselle était fille de M. Van den Ende, et qu'elle soulageait son père dans la fonction d'enseigner. Van den Ende, qui s'appelait aussi *A fnibus*, alla depuis à Paris, et y tint des pensionnaires au faubourg Saint-Antoine. Il passait pour excellent dans la didactique, et il me dit, quand je l'y allai voir, qu'il parierait que ses auditeurs seraient toujours attentifs à ce qu'il dirait. Il avait aussi alors avec lui une jeune fille qui parlait latin, et faisait des démonstrations de géométrie. Il s'était insinué auprès de M. Arnaud; et les jésuites commençaient d'être jaloux de sa réputation. Mais il se perdit un peu après, s'étant mêlé de la conspiration du chevalier de Rohan.

377. Nous avons assez montré, ce semble, que ni la prescience, ni la providence de Dieu ne sauraient faire tort ni à sa justice et à sa bonté, ni à notre liberté. Il reste seulement la difficulté qui vient du concours de Dieu avec les actions de la créature, qui semble intéresser de plus près, et sa bonté, par rapport à nos actions mauvaises, et notre liberté, par rapport aux bonnes actions, aussi bien qu'aux autres. M. Bayle l'a fait valoir aussi avec son esprit ordinaire. Nous tâcherons d'éclaircir les difficultés qu'il met en avant, et après cela nous serons en état de finir cet ouvrage. J'ai déjà établi, que le concours de Dieu consiste à nous donner continuellement ce qu'il y a de réel en nous et en nos actions, autant

(1) *Kortholt* (Sébastien), fils de Christian Kortholt, célèbre théologien protestant (1633-1694), naquit à Kiel en 1670, mourut en 1740. — On a de lui : *Disquisitio de entusiasmo poetico* (Kiel, 1696, in-fol.) ; — *De Poetis episcopis* (*ib.*, 1699, in-4°) ; — *De Puellis poeticis* (*ib.*, 1700) ; — *De Studio senili* (1701, in-4°, etc.) ; et autres dissertations littéraires. P. J.

qu'il enveloppe de la perfection; mais que ce qu'il y a dedans de limité et d'imparfait, est une suite des limitations précédentes, qui sont originaires dans la créature. Et comme toute action de la créature est un changement de ses modifications, il est visible que l'action vient de la créature par rapport aux limitations ou négations qu'elle renferme, et qui se trouvent variées par ce changement.

378. J'ai déjà fait remarquer plus d'une fois dans cet ouvrage, que le mal est une suite de la privation, et je crois avoir expliqué cela d'une manière assez intelligible. Saint Augustin a déjà fait valoir cette pensée, et saint Basile a dit quelque chose d'approchant dans son Hexaëmeron, Homil. 2, « que le vice n'est pas une substance vivante et animée, mais » une affection de l'âme contraire à la vertu, qui vient de ce » qu'on quitte le bien; de sorte qu'on n'a point besoin de » chercher un mal primitif. » M. Bayle rapportant ce passage dans son dictionnaire (artic. Pauliciens, let. D. p. 2325), approuve la remarque de M. Pfanner (1) (qu'il appelle théologien allemand, mais il est jurisconsulte de profession, conseiller des ducs de Saxe), qui blâme saint Basile, de ne vouloir pas avouer que Dieu est l'auteur du mal physique. Il l'est sans doute, lorsqu'on suppose le mal moral déjà existant; mais absolument parlant, on pourrait soutenir que Dieu a permis le mal physique par conséquence, en permettant le mal moral qui en est la source. Il paraît que les stoïciens ont aussi connu combien l'entité du mal est mince. Ces paroles d'Épictète le marquent : *Sicut aberrandi causâ meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.*

379. On n'avait donc point besoin de recourir à un principe du mal, comme saint Basile l'observe fort bien. On n'a pas non plus besoin de chercher l'origine du mal dans la matière. Ceux qui ont cru un chaos, avant que Dieu y ait mis la main, y ont cherché la source du dérèglement. C'était une opinion

(1) Pfanner (Tobie), jurisconsulte et théologien protestant, né à Augsbourg en 1641, mort en 1726. Il a écrit entre autres ouvrages : *Historia pacis Westphalix*; — *Systema theologiæ purioris*, etc. P. J.

que Platon avait mise dans son *Timée*. Aristote l'en a blâmé (dans son 3^e livre *du Ciel*, chap. II), parce que, selon cette doctrine, le désordre serait original et naturel, et l'ordre serait introduit contre la nature. Ce qu'Anaxagore (1) a évité, en faisant reposer la matière jusqu'à ce que Dieu l'a remuée; et Aristote l'en loue au même endroit. Suivant Plutarque (*de Iside et Osiride*, et Tr. *de animæ procreatione ex Timæo*), Platon reconnaissait dans la matière une certaine âme ou force malfaisante, rebelle à Dieu : c'était un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les stoïciens aussi ont cru que la matière était la source des défauts, comme Juste Lipse l'a montré dans le premier livre de la *Physiologie des stoïciens*.

380. Aristote a eu raison de rejeter le chaos; mais il n'est pas aisé toujours de bien démêler le sentiment de Platon, et encore moins celui de quelques autres anciens dont les ouvrages sont perdus. Kepler, mathématicien moderne des plus excellents, a reconnu une espèce d'imperfection dans la matière, lors même qu'il n'y a point de mouvement dérégulé : c'est ce qu'il appelle son inertie naturelle, qui lui donne une résistance au mouvement, par laquelle une plus grande masse reçoit moins de vitesse d'une même force. Il y a de la solidité dans cette remarque, et je m'en suis servi utilement ci-dessus pour avoir une comparaison qui montrât comment l'imperfection originale des créatures donne des bornes à l'action du créateur, qui tend au bien. Mais comme la matière est elle-même un effet de Dieu, elle ne fournit qu'une comparaison et un exemple, et ne saurait être la source même du mal et de l'imperfection. Nous avons déjà montré que cette source se trouve dans les formes ou idées des possibles; car elle doit être éternelle, et la matière ne l'est pas. Or Dieu ayant fait toute réalité positive qui n'est pas éternelle, il aurait

(1) *Anaxagore* de Clazomène florissait vers l'an 500. Il fut, dit-on, le maître de Périclès : accusé d'impiété, il fut exilé d'Athènes, et il mourut à Lampsaque en 426. — Il est un des premiers philosophes qui aient écrit. — Il ne nous reste que des fragments réunis sous ce titre : *Anaxagoræ Clazomenii fragmenta*, in-8°, Leipzig, 1827. P. J.

fait la source du mal, si elle ne consistait pas dans la possibilité des choses ou des formes, seule chose que Dieu n'a point faite, puisqu'il n'est point auteur de son propre entendement.

381. Cependant, quoique la source du mal consiste dans les formes possibles, antérieures aux actes de la volonté de Dieu; il ne laisse pas d'être vrai que Dieu concourt au mal dans l'exécution actuelle qui introduit ces formes dans la matière : et c'est ce qui fait la difficulté dont il s'agit ici. Durand de Saint-Portien, le cardinal Aureolus, Nicolas Taurellus, le Père Louis de Dole, M. Bernier, et quelques autres, parlant de ce concours, ne l'ont voulu que général, de peur de faire du tort à la liberté de l'homme et à la sainteté de Dieu. Il semble qu'ils prétendent que Dieu ayant donné aux créatures la force d'agir, se contente de la conserver. De l'autre côté, M. Bayle, après quelques auteurs modernes, porte le concours de Dieu trop loin; il paraît craindre que la créature ne soit pas assez dépendante de Dieu. Il va jusqu'à refuser l'action aux créatures; il ne reconnaît pas même de distinction réelle entre l'accident et la substance.

382. Il fait surtout grand fonds sur cette doctrine reçue dans les écoles, que la conservation est une création continuée. En conséquence de cette doctrine, il semble que la créature n'existe jamais, et qu'elle est toujours naissante et toujours mourante, comme le temps, le mouvement, et autres êtres successifs. Platon l'a cru des choses matérielles et sensibles, disant qu'elles sont dans un flux perpétuel, *semper fluunt, nunquam sunt*. Mais il a jugé tout autrement des substances immatérielles, qu'il considérait comme seules véritables : en quoi il n'avait pas tout à fait tort. Mais la création continuée regarde toutes les créatures sans distinction. Plusieurs bons philosophes ont été contraires à ce dogme, et M. Bayle rapporte que David du Rodon, philosophe célèbre parmi les Français attachés à Genève, l'a réfuté exprès. Les Arminiens aussi ne l'approuvent guère, ils ne sont pas trop pour ces subtilités métaphysiques. Je ne dirai rien des sociniens, qui les goûtent encore moins.

383. Pour bien examiner si la conservation est une

création continuée, il faudrait considérer les raisons sur lesquelles ce dogme est appuyé. Les cartésiens, à l'exemple de leur maître, se servent pour le prouver d'un principe qui n'est pas assez concluant. Ils disent « que les moments » du temps n'ayant aucune liaison nécessaire l'un avec l'autre, il ne s'ensuit pas de ce que je suis à ce moment, que je subsisterai au moment qui suivra, si la même cause qui me donne l'être pour ce moment, ne me le donne aussi pour l'instant suivant. » L'auteur de l'avis sur le tableau du socinianisme s'est servi de ce raisonnement, et M. Bayle (auteur peut-être de ce même avis) le rapporte (*Rép. au Provincial*, chap. CXLII, p. 771, t. III). On peut répondre, qu'à la vérité il ne s'ensuit point nécessairement de ce que je suis, que je serai ; mais cela suit pourtant naturellement, c'est-à-dire de soi, *per se*, si rien ne l'empêche. C'est la différence qu'on peut faire entre l'essentiel et le naturel ; c'est comme naturellement le même mouvement dure, si quelque nouvelle cause ne l'empêche, ou le change, parce que la raison qui le fait cesser dans cet instant, si elle n'est pas nouvelle, l'aurait déjà fait cesser plus tôt.

384. Feu M. Erhard Weigel, mathématicien et philosophe célèbre à Jena, connu par son *Analysis Euclidea*, sa philosophie mathématique, quelques inventions mécaniques assez jolies, et enfin par la peine qu'il s'est donnée de porter les princes protestants de l'empire à la dernière réforme de l'almanach, dont il n'a pourtant pas vu le succès ; M. Weigel, dis-je, communiquait à ses amis une certaine démonstration de l'existence de Dieu, qui revenait en effet à cette création continuée. Et comme il avait coutume de faire des parallèles entre compter et raisonner, témoin sa morale arithmétique raisonnée (*rechenschaftliche sittenlehre*), il disait que le fondement de la démonstration était ce commencement de la table pythagorique, une fois un est un. Ces unités répétées étaient les moments de l'existence de choses, dont chacun dépendait de Dieu, qui ressuscite, pour ainsi dire, toutes les choses hors de lui, à chaque moment. Et comme elles tombent à chaque moment, il leur faut toujours quelqu'un qui les ressus-

cite, qui ne saurait être autre que Dieu. Mais on aurait besoin d'une preuve plus exacte pour appeler cela une démonstration. Il faudrait prouver que la créature sort toujours du néant, et y retombe d'abord; et particulièrement il faut faire voir que le privilège de durer plus d'un moment par sa nature, est attaché au seul être nécessaire. Les difficultés sur la composition du *continuum* entrent aussi dans cette matière. Car ce dogme paraît résoudre le temps en moments : au lieu que d'autres regardent les moments et les points comme de simples modalités du continu, c'est-à-dire comme des extrémités des parties qu'on y peut assigner, et non pas comme des parties constitutives. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans ce labyrinthe.

385. Ce qu'on peut dire d'assuré sur le présent sujet, est que la créature dépend continuellement de l'opération divine, et qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé, que dans le commencement. Cette dépendance porte, qu'elle ne continuerait pas d'exister, si Dieu ne continuait pas d'agir; enfin que cette action de Dieu est libre. Car si c'était une émanation nécessaire, comme celle des propriétés du cercle, qui coulent de son essence, il faudrait dire que Dieu a produit d'abord la créature nécessairement; ou bien, il faudrait faire voir comment, en la créant une fois, il s'est imposé la nécessité de la conserver. Or rien n'empêche que cette action conservatrice ne soit appelée production, et même création, si l'on veut. Car la dépendance étant aussi grande dans la suite, que dans le commencement, la dénomination extrinsèque, d'être nouvelle, ou non, n'en change point la nature.

386. Admettons donc en un tel sens, que la conservation est une création continuée, et voyons ce que M. Bayle en paraît inférer (p. 771), après l'auteur de l'avis sur le tableau du socinianisme, opposé à M. Jurieu. « Il me semble, dit cet » auteur, qu'il en faut conclure que Dieu fait tout, et qu'il » n'y a point dans toutes les créatures de causes premières » ni secondes, ni même occasionnelles, comme il est aisé de » le prouver. Car en ce moment où je parle, je suis tel que » je suis, avec toutes mes circonstances, avec telle pensée,

» avec telle action, assis ou debout. Que si Dieu me crée
 » en ce moment tel que je suis, comme on doit nécessaire-
 » ment le dire dans ce système, il me crée avec telle action,
 » tel mouvement et telle détermination. On ne peut dire que
 » Dieu me crée premièrement, et qu'étant créé, il produise
 » avec moi mes mouvements et mes déterminations. Cela
 » est insoutenable pour deux raisons : la première est, que
 » quand Dieu me crée ou me conserve à cet instant, il ne me
 » conserve pas comme un être sans forme, comme une espèce,
 » ou quelque autre des universaux de logique. Je suis un
 » individu ; il me crée et conserve comme tel, étant tout ce
 » que je suis dans cet instant avec toutes mes dépendances.
 » La seconde raison est, que Dieu me créant en cet instant,
 » si l'on dit qu'ensuite il produise avec moi mes actions, il
 » faudra nécessairement concevoir un autre instant pour
 » agir. Or ce serait deux instants, où nous n'en supposons
 » qu'un. Il est donc certain dans cette hypothèse que les
 » créatures n'ont ni plus de liaison, ni plus de relation avec
 » leurs actions, qu'elles en eurent avec leur production au
 » premier moment de la première création. » L'auteur de
 cet avis en tire des conséquences bien dures, que l'on se peut
 imaginer, et témoigne à la fin, que l'on aurait bien de l'obli-
 gation à quiconque apprendrait aux approbateurs de ce sys-
 tème à se tirer de ces épouvantables absurdités.

387. M. Bayle le pousse encore davantage. Vous savez, dit-
 il (pag. 775), quel'on démontre dans les écoles (il cite *Arriaga*,
 disp. 6, phys. sect. 9, *et præsertim sub sect. 3*), « que la créature
 » ne saurait être ni la cause totale, ni la cause partielle de
 » sa conservation ; car si elle l'était, elle existerait avant que
 » d'exister, ce qui est contradictoire. Vous savez qu'on rai-
 » sonne de cette façon : ce qui se conserve, agit ; or ce
 » qui agit existe, et rien ne peut agir, avant que d'avoir
 » son existence complète ; donc si une créature se conser-
 » vait, elle agirait avant que d'être. Ce raisonnement n'est
 » pas fondé sur des probabilités, mais sur les premiers prin-
 » cipes de la métaphysique, » *non entis nulla sunt accidentia,*
operari sequitur esse, « clairs comme le jour. Allons plus avant :

» Si les créatures concouraient avec Dieu (on entend ici un
 » concours actif, et non pas un concours d'instrument pas-
 » sif) pour se conserver, elles agiraient avant que d'être; l'on
 » a démontré cela. Or si elles concouraient avec Dieu pour
 » la production de quelque autre chose, elles agiraient aussi
 » avant que d'être; il est donc aussi impossible qu'elles con-
 » courent avec Dieu pour la production de quelque autre
 » chose (comme le mouvement local, une affirmation, une
 » volition, entités réellement distinctes de leur substance,
 » à ce qu'on prétend) que pour leur propre conservation. Et
 » puisque leur conservation est une création continuée, et
 » que tout ce qu'il y a d'hommes au monde doivent avouer
 » qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu, au premier mo-
 » ment de leur existence, ni pour se produire, ni pour se don-
 » ner aucune modalité, car ce serait agir avant que d'être
 » (notez que Thomas d'Aquin, et plusieurs autres scolasti-
 » ques, enseignent que si les anges avaient péché au premier
 » moment de leur création, Dieu serait l'auteur du péché:
 » voyez le Feuillant Pierre de Saint-Joseph, p. 318, et seq. du
 » *suavis concordia humanæ libertatis*; c'est un signe qu'ils re-
 » connaissent qu'au premier instant la créature ne peut
 » point agir en quoi que ce soit), il s'ensuit évidemment qu'el-
 » les ne peuvent concourir avec Dieu dans nul des moments
 » suivants, ni pour se produire elles-mêmes, ni pour pro-
 » duire quelque autre chose. Si elles y pouvaient concourir
 » au second moment de leur durée, rien n'empêcherait qu'el-
 » les n'y pussent concourir au premier moment. »

388. Voici comment il faudra répondre à ces raisonne-
 ments. Supposons que la créature soit produite de nouveau
 à chaque instant; accordons aussi que l'instant exclut toute
 priorité de temps, étant indivisible : mais faisons remarquer
 qu'il n'exclut pas la priorité de nature, ou ce qu'on appelle
 antériorité *in signo rationis*, et qu'elle suffit. La production,
 ou action, par laquelle Dieu produit, est antérieure de nature
 à l'existence de la créature qui est produite; la créature prise
 en elle-même, avec sa nature et ses propriétés nécessaires,
 est antérieure à ses affections accidentelles et à ses actions;

et cependant toutes ces choses se trouvent dans le même moment. Dieu produit la créature conformément à l'exigence des instants précédents, suivant les lois de sa sagesse ; et la créature opère conformément à cette nature, qu'il lui rend en la créant toujours. Les limitations et imperfections y naissent par la nature du sujet, qui borne la production de Dieu ; c'est la suite de l'imperfection originale des créatures : mais le vice et le crime y naissent par l'opération interne libre de la créature, autant qu'il y en peut avoir dans l'instant, et qui devient notable par la répétition.

389. Cette antériorité de nature est ordinaire en philosophie ; c'est ainsi qu'on dit, queles décrets de Dieu ont un ordre entre eux. Et lorsqu'on attribue à Dieu (comme de raison) l'intelligence des raisonnements et des conséquences des créatures, de telle sorte que toutes les démonstrations et tous leurs syllogismes lui sont connus, se trouvent éminemment en lui ; l'on voit qu'il y a, dans les propositions ou vérités qu'il connaît, un ordre de nature, sans aucun ordre ou intervalle du temps, qui le fasse avancer en connaissance, et passer des prémisses à la conclusion.

390. Je ne trouve rien dans les raisonnements qu'on vient de rapporter, à quoi cette considération ne satisfasse. Lorsque Dieu produit la chose, il la produit comme un individu, et non pas comme un universel de logique, je l'avoue ; mais il produit son essence avant ses accidents, sa nature avant ses opérations, suivant la priorité de leur nature, et *in signo anteriore rationis*. L'on voit par là comment la créature peut être la vraie cause du péché, sans que la conservation de Dieu l'empêche ; qui se règle sur l'état précédent de la même créature, pour suivre les lois de sa sagesse nonobstant le péché, qui va être produit d'abord par la créature. Mais il est vrai que Dieu n'aurait point créé l'âme au commencement dans un état où elle aurait péché dès le premier moment comme les scolastiques l'ont fort bien observé : car il n'y a rien dans les lois de sa sagesse, qui l'y eût pu porter.

391. Cette loi de la sagesse fait aussi que Dieu reproduit la même substance, la même âme ; et c'est ce que pouvait

répondre l'abbé que M. Bayle introduit dans son dictionnaire (artic. *Pyrrhon* (1), let. B. p. 2432). Cette sagesse fait la liaison des choses. J'accorde donc que la créature ne concourt point avec Dieu pour se conserver (de la manière qu'on vient d'expliquer la conservation); mais je ne vois rien qui l'empêche de concourir avec Dieu pour la production de quelque autre chose, et particulièrement de son opération interne; comme serait une pensée, une volition, choses réellement distinctes de la substance.

392. Mais nous voilà de nouveau aux prises avec M. Bayle. Il prétend qu'il n'y a point de tels accidents distingués de la substance. « Les raisons, dit-il, que nos philosophes modernes ont fait servir à démontrer que les accidents ne sont pas des êtres réellement distingués de la substance, ne sont pas de simples difficultés; ce sont des arguments qui accablent, et qu'on ne saurait résoudre. Prenez la peine, ajoute-t-il, de les chercher dans le P. Maignan (2), ou dans le P. Malebranche, ou dans M. Caillé (professeur en philosophie à Caen), ou dans les *Accidentia profligata* du P. Saguens, disciple du P. Maignan, dont on trouve l'extrait dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, juin 1702; ou si vous voulez qu'un seul auteur vous suffise, choisissez Dom François Lami, religieux bénédictin, et l'un des plus forts cartésiens qui soient en France. Vous trouverez parmi ses lettres philosophiques, imprimées à Trévoux l'an 1703, » celle où par la méthode des géomètres il démontre « que Dieu est l'unique vraie cause de tout ce qui est réel. » Je souhaiterais de voir tous ces livres: et pour ce qui est de cette dernière proposition, elle peut être vraie dans un fort bon sens; Dieu est la seule cause principale des réalités pures et absolues, ou des perfections, *Causæ*

(1) *Pyrrhon*, célèbre sceptique de l'antiquité, a donné son nom au scepticisme. — Il est né à Elis, et florissait vers l'an 340 avant J.-C. Il n'a rien écrit; mais ses opinions ont passé à son école, qui nous les a transmises. P. J.

(2) *Maignan* (le P.), né à Toulouse en 1601, mort dans la même ville en 1676, a écrit: *Cursus philosophicus*; — *Philosophia sacra*; — *De Usu licito pecuniæ*. P. J.

secundæ agunt in virtute primæ. Mais lorsqu'on comprend les limitations et les privations sous les réalités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela, Dieu serait la cause du péché, et même la cause unique.

393. Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde, qu'en confondant les substances avec les accidents, en ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le spinosisme, qui est un cartésianisme outré. Ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance : si les accidents ne sont point distingués des substances ; si la substance créée est un être successif, comme le mouvement ; si elle ne dure pas au delà d'un moment, et ne se trouve pas la même (durant quelque partie assignable du temps), non plus que ses accidents ; si elle n'opère point, non plus qu'une figure de mathématique ou qu'un nombre, pourquoi ne dira-t-on pas comme Spinoza, que Dieu est la seule substance, et que les créatures ne sont que des accidents ou des modifications ? Jusqu'ici on a cru que la substance demeure, et que les accidents changent ; et je crois qu'on doit se tenir encore à cette ancienne doctrine, les arguments que je me souviens d'avoir lus ne prouvant point le contraire, et prouvant plus qu'il ne faut.

394. « L'une des absurdités, dit M. Bayle (p. 779), qui émanent de la prétendue distinction que l'on veut admettre entre les substances et leurs accidents, est, que si les créatures produisent des accidents, elles auraient une puissance créatrice et annihilatrice : de sorte qu'on ne saurait faire la moindre action sans créer un nombre innombrable d'êtres réels, et sans en réduire au néant une infinité. En ne remuant la langue que pour crier ou pour manger, on crée autant d'accidents qu'il y a de mouvements des parties de la langue, et l'on détruit autant d'accidents qu'il y a de parties de ce qu'on mange, qui perdent leur forme, qui deviennent du chyle, du sang, etc. » Cet argument n'est qu'une espèce d'épouvantail. Quel mal y a-t-il qu'une infinité de mouvements, une infinité de figures, naissent et disparaissent à tout moment dans l'univers, et

même dans chaque partie de l'univers ? On peut démontrer d'ailleurs que cela se doit.

395. Pour ce qui est de la prétendue création des accidents, qui ne voit qu'on n'a besoin d'aucune puissance créatrice pour changer de place ou de figure, pour former un carré ou un carré-long, ou quelque autre figure de bataillon, par le mouvement des soldats qui font l'exercice ; non plus que pour former une statue, en ôtant quelques morceaux d'un bloc de marbre ; ou pour faire quelque figure en relief, en changeant, diminuant ou augmentant un morceau de cire ! La production des modifications n'a jamais été appelée création, et c'est abuser des termes que d'en épouvanter le monde. Dieu produit des substances de rien, et les substances produisent des accidents par les changements de leurs limites.

396. Pour ce qui est des âmes ou des formes substantielles, M. Bayle a raison d'ajouter, « qu'il n'y a rien de plus incom- » mode pour ceux qui admettent les formes substantielles, » que l'objection que l'on fait, qu'elles ne pourraient être » produites que par une véritable création, et que les sco- » lastiques font pitié, quand ils tâchent d'y répondre. » Mais il n'y a rien de plus commode pour moi, et pour mon système, que cette même objection : puisque je soutiens que toutes les âmes, entéléchies ou forces primitives, formes substantielles, substances simples ou monades, de quelque nom qu'on les puisse appeler, ne sauraient naître naturellement, ni périr. Et je conçois les qualités ou les forces dérivatives, ou ce qu'on appelle formes accidentelles, comme des modifications de l'entéléchie primitive ; de même que les figures sont des modifications de la matière. C'est pourquoi ces modifications sont dans un changement perpétuel, pendant que la substance simple demeure.

397. J'ai fait voir ci-dessus (part. I, § 86 *et seqq.*) que les âmes ne sauraient naître naturellement, ni être tirées les unes des autres, et qu'il faut, ou que la nôtre soit créée, ou qu'elle soit préexistante. J'ai même montré un certain milieu entre une création et une préexistence entière, en trouvant

convenable de dire que l'âme, préexistante dans les semences depuis le commencement des choses, n'était que sensitive; mais qu'elle a été élevée au degré supérieur, qui est la raison, lorsque l'homme, à qui cette âme doit appartenir, a été conçu, et que le corps organisé, accompagnant toujours cette âme depuis le commencement, mais sous bien des changements, a été déterminé à former le corps humain. J'ai jugé aussi qu'on pouvait attribuer cette élévation de l'âme sensitive (qui la fait parvenir à un degré essentiel plus sublime, c'est-à-dire à la raison) à l'opération extraordinaire de Dieu. Cependant il sera bon d'ajouter que j'aimerais mieux me passer du miracle dans la génération de l'homme, comme dans celle des autres animaux; et cela se pourra expliquer, en concevant que dans ce grand nombre d'âmes et d'animaux, ou du moins de corps organiques vivants qui sont dans les semences, ces âmes seules qui sont destinées à parvenir un jour à la nature humaine, enveloppent la raison qui y paraîtra un jour, et que les seuls corps organiques sont préformés et prédisposés à prendre un jour la forme humaine; les autres petits animaux ou vivants séminaux, où rien de tel n'est préétabli, étant essentiellement différents d'eux, et n'ayant rien que d'inférieur en eux. Cette production est une manière de traduction, mais plus traitable que celle qu'on enseigne vulgairement: elle ne tire pas l'âme d'une âme, mais seulement l'animé d'un animé; et elle évite les miracles fréquents d'une nouvelle création, qui feraient entrer une âme neuve et nette dans un corps qui la doit corrompre.

398. Je suis cependant du sentiment du R. P. Malebranche, qu'en général la création, entendue comme il faut, n'est pas aussi difficile à admettre qu'on pourrait penser, et qu'elle est enveloppée en quelque façon dans la notion de la dépendance des créatures. « Que les philosophes sont stupides et ridicules! s'écrie-t-il (*Méditat. chrétienn.* 9, n. 3), » ils s'imaginent que la création est impossible, parce qu'ils » ne conçoivent pas que la puissance de Dieu soit assez » grande pour faire de rien quelque chose. Mais conçoivent-ils mieux que la puissance de Dieu soit capable de remuer

» un fétu ? » Il ajoute encore fort bien (n. 5) : « Si la matière » était créée, Dieu ne pourrait la mouvoir, ni en former » aucune chose. Car Dieu ne peut remuer la matière, ni l'ar- » ranger avec sagesse sans la connaître. Or, Dieu ne peut » la connaître, s'il ne lui donne l'être : il ne peut tirer ses » connaissances que de lui-même. Rien ne peut agir en lui » ni l'éclairer. »

399. M. Bayle non content de dire que nous sommes créés continuellement, insiste encore sur cette autre doctrine, qu'il en voudrait tirer, que notre âme ne saurait agir. Voici comme il en parle (ch. CXLII, p. 765) : « Il a trop de connais- » sance du cartésianisme (c'est d'un habile adversaire qu'il » parle), pour ignorer avec quelle force on a soutenu de nos » jours qu'il n'y a point de créature qui puisse produire le » mouvement, et que notre âme est un sujet purement passif » à l'égard des sensations et des idées, et des sentiments de » douleur et de plaisir, etc. Si l'on n'a point poussé la chose » jusqu'aux volitions, c'est à cause des vérités révélées ; sans » cela les actes de la volonté se seraient trouvés aussi passifs » que ceux de l'entendement. Les mêmes raisons qui prou- » vent que notre âme ne forme point nos idées, et ne remue » point nos organes, prouveraient aussi qu'elle ne peut point » former nos actes d'amour et de volitions, etc. » Il pouvait ajouter, nos actions vicieuses, nos crimes.

400. Il faut bien que la force de ces preuves, qu'il loue, ne soit point telle qu'il croit, puisqu'elles prouveraient trop. Elles feraient Dieu auteur du péché. J'avoue que l'âme ne saurait remuer les organes par une influence physique, car je crois que le corps doit avoir été formé de telle sorte par avance, qu'il fasse en temps et lieu ce qui répond aux volontés de l'âme ; quoiqu'il soit vrai cependant que l'âme est le principe de l'opération. Mais de dire que l'âme ne produit point ses pensées, ses sensations, ses sentiments de douleur et de plaisir, c'est de quoi je ne vois aucune raison. Chez moi, toute substance simple (c'est-à-dire toute substance véritable) doit être la véritable cause immédiate de toutes ses actions et passions internes ; et à parler dans la rigueur métaphy-

sique, elle n'en a point d'autres que celles qu'elle produit. Ceux qui sont d'un autre sentiment, et qui font Dieu seul acteur, s'embarrassent sans sujet dans des expressions dont ils auront bien de la peine à se tirer sans choquer la religion, outre qu'ils choquent absolument la raison.

401. Voici pourtant sur quoi M. Bayle se fonde. Il dit que nous ne faisons pas ce que nous ne savons pas comment il se fait. Mais c'est un principe que je ne lui accorde point. (Encore son discours, pag. 767 *et seqq.* « C'est une chose » étonnante, que presque tous les philosophes (il en faut » excepter les interprètes d'Aristote, qui ont admis un in- » tellect universel, distinct de notre âme, et la cause de nos » intellections : voyez dans le *Dictionn. histor. et crit.* la re- » marque E. de l'article *Averroës*) aient cru avec le peuple » que nous formons activement nos idées. Où est l'homme » néanmoins qui ne sache d'un côté qu'il ignore absolument » comment se font les idées, et de l'autre, qu'il ne pourrait » coudre deux points, s'il ignorait comment il faut coudre ? » Est-ce que coudre deux points est en soi un ouvrage plus » difficile que de peindre dans son esprit une rose, dès la » première fois qu'elle tombe sous les yeux, et sans que l'on » ait jamais appris cette sorte de peinture ? Ne paraît-il pas » au contraire que ce portrait spirituel est en soi un ouvrage » plus difficile que de tracer sur la toile la figure d'une fleur, » ce que nous ne saurions faire sans l'avoir appris ? Nous » sommes tous convaincus qu'une clef ne nous servirait de » rien à ouvrir un coffre, si nous ignorions comment il faut » l'employer ; et cependant nous nous figurons que notre » âme est la cause efficiente du mouvement de nos bras, » quoiqu'elle ne sache ni où sont les nerfs qui doivent servir » à ce mouvement, ni où il faut prendre les esprits animaux » qui doivent couler dans ces nerfs. Nous éprouvons tous les » jours que les idées que nous voudrions rappeler ne vien- » nent point, et qu'elles se présentent d'elles-mêmes lorsque » nous n'y pensons plus. Si cela ne nous empêche point de » croire que nous en sommes la cause efficiente, quel fonds » fera-t-on sur la preuve de sentiment, qui paraît si démon-

• » trative à M. Jaquelot ? L'autorité sur nos idées est-elle plus
 » souvent trop courte, que l'autorité sur nos volitions ? Si
 » nous comptions bien, nous trouverions dans le cours de
 » notre vie plus de vellétés que de volitions, c'est-à-dire plus
 » de témoignage de la servitude de notre volonté, que de
 » son empire. Combien de fois un même homme n'éprouve-
 » t-il pas qu'il ne pourrait faire un certain acte de volonté
 » (par exemple, un acte d'amour pour un homme qui vien-
 » drait de l'offenser : un acte de mépris d'un beau sonnet
 » qu'il aurait fait, un acte de haine pour une maîtresse, un
 » acte d'approbation d'une épigramme ridicule. Notez que
 » je ne parle que d'actes internes, exprimés par un je veux,
 » comme je veux mépriser, approuver, etc.), y eût-il cent
 » pistoles à gagner sur-le-champ, et souhaitât-il avec ar-
 » deur de gagner ces cent pistoles, et s'animât-il de l'ambi-
 » tion de se convaincre par une preuve d'expérience qu'il est
 » le maître chez soi ?

402. » Pour réunir en peu de mots toute la force de ce
 » que je viens de vous dire, je remarquerai qu'il est évident
 » à tous ceux qui approfondissent les choses, que la véri-
 » table cause efficiente d'un effet doit le connaître, et savoir
 » aussi de quelle manière il le faut produire. Cela n'est pas
 » nécessaire quand on n'est que l'instrument de cette cause,
 » ou que le sujet passif de son action ; mais l'on ne saurait
 » concevoir que cela ne soit point nécessaire à un véritable
 » agent. Or, si nous examinons bien, nous serons très-con-
 » vaincus, qu'indépendamment de l'expérience, notre âme
 » sait aussi peu ce que c'est qu'une volition, que ce que c'est
 » qu'une idée ; qu'après une longue expérience, elle ne sait
 » pas mieux comment se forment les volitions, qu'elle le sa-
 » vait avant que d'avoir voulu quelque chose. Que conclure
 » de cela, sinon qu'elle ne peut être la cause efficiente de ses
 » volitions, non plus que de ses idées, et que du mouvement
 » des esprits qui font remuer nos bras ? (Notez qu'on ne pré-
 » tend pas décider ici absolument cela, on ne le considère
 » que relativement aux principes de l'objection). »

403. Voilà qui est raisonner d'une étrange manière !

Quelle nécessité y a-t-il qu'on sache toujours comment se fait ce qu'on fait ? Les sels, les métaux, les plantes, les animaux, et mille autres corps animés ou inanimés, savent-ils comment se fait ce qu'ils font, et ont-ils besoin de le savoir ? Faut-il qu'une goutte d'huile ou de graisse entende la géométrie, pour s'arrondir sur la surface de l'eau ? Coudre des points est autre chose : on agit pour une fin, il faut en savoir les moyens. Mais nous ne formons pas nos idées parce que nous le voulons ; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses. Et comme le fœtus se forme dans l'animal, comme mille autres merveilles de la nature sont produites par un certain instinct que Dieu y a mis, c'est-à-dire en vertu de la préformation divine, qui a fait ces admirables automates, propres à produire mécaniquement de si beaux effets ; il est aisé de juger de même que l'âme est un automate spirituel, encore plus admirable ; et que c'est par la préformation divine qu'elle produit ces belles idées, où notre volonté n'a point de part, et où notre art ne saurait atteindre. L'opération des automates spirituels, c'est-à-dire des âmes, n'est point mécanique ; mais elle contient éminemment ce qu'il y a de beau dans la mécanique : les mouvements, développés dans les corps, y étant concentrés par la représentation, comme dans un monde idéal, qui explique les lois du monde actuel et leurs suites ; avec cette différence du monde idéal parfait qui est en Dieu, que la plupart des perceptions dans les autres ne sont que confuses. Car il faut savoir que toute substance simple enveloppe l'univers par ses perceptions confuses ou sentiments, et que la suite de ces perceptions est réglée par la nature particulière de cette substance ; mais d'une manière qui exprime toujours toute la nature universelle, et toute perception présente tend à une perception nouvelle, comme tout mouvement qu'elle représente tend à un autre mouvement. Mais il est impossible que l'âme puisse connaître distinctement toute sa nature, et s'apercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions, entassées ou plutôt concentrées ensemble, s'y forme : il faudrait

pour cela qu'elle connût parfaitement tout l'univers qui y est enveloppé, c'est-à-dire qu'elle fût un dieu.

404. Pour ce qui est des vellétités, ce ne sont qu'une espèce fort imparfaite de volontés conditionnelles. Je voudrais, si je pouvais, *liberet, si liceret* : et dans le cas d'une vellétité, nous ne voulons pas proprement vouloir, mais pouvoir. C'est ce qui fait qu'il n'y en a point en Dieu, et il ne faut point les confondre avec les volontés antécédentes. J'ai assez expliqué ailleurs que notre empire sur les volitions ne saurait être exercé que d'une manière indirecte, et qu'on serait malheureux, si l'on était assez le maître chez soi pour pouvoir vouloir sans sujet, sans rime et sans raison. Se plaindre de n'avoir pas un tel empire, ce serait raisonner comme Pline, qui trouve à redire à la puissance de Dieu, parce qu'il ne se peut point détruire.

405. J'avais dessein de finir ici, après avoir satisfait (ce me semble) à toutes les objections de M. Bayle sur ce sujet, que j'ai pu rencontrer dans ses ouvrages. Mais m'étant souvenu du dialogue de Laurent Valla sur le libre arbitre contre Boëce, dont j'ai déjà fait mention, j'ai cru qu'il serait à propos d'en rapporter le précis, en gardant la forme du dialogue, et puis de poursuivre où il finit, en continuant la fiction qu'il a commencée, et cela bien moins pour égayer la matière que pour m'expliquer sur la fin de mon discours, de la manière la plus claire et la plus populaire qui me soit possible. Ce dialogue de Valla, et ses livres sur la volupté et le vrai bien, font assez voir qu'il n'était pas moins philosophe qu'humaniste. Ces quatre livres étaient opposés aux quatre livres de la Consolation de Boëce, et le dialogue au cinquième. Un certain Antoine Glarea, Espagnol, lui demande un éclaircissement sur la difficulté du libre arbitre, aussi peu connu qu'il est digne de l'être, d'où dépend la justice et l'injustice, le châtement et la récompense dans cette vie et dans la future. Laurent Valla lui répond qu'il faut se consoler d'une ignorance qui nous est commune avec tout le monde, comme l'on se console de n'avoir point les ailes des oiseaux.

406. ANTOINE. Je sais que vous me pouvez donner ces ailes,

comme un autre Dédale, pour sortir de la prison de l'ignorance, et pour m'élever jusqu'à la région de la vérité, qui est la patrie des âmes. Les livres que j'ai vus ne m'ont point satisfait, pas même le célèbre Boëce, qui a l'approbation générale. Je ne sais s'il a bien compris lui-même ce qu'il dit de l'entendement de Dieu et de l'éternité supérieure au temps. Et je vous demande votre sentiment sur sa manière d'accorder la prescience avec la liberté. LAURENT. J'appréhende de choquer bien des gens, en réfutant ce grand homme; je veux pourtant préférer à cette crainte l'égard que j'ai aux prières d'un ami, pourvu que vous me promettiez.... ANT. Quoi? LAUR. C'est que lorsque vous aurez dîné chez moi, vous ne demanderez point que je vous donne à souper; c'est-à-dire, je désire que vous soyez content de la solution de la question que vous m'avez faite, sans m'en proposer une autre.

407. ANT. Je vous le promets. Voici le point de la difficulté: Si Dieu a prévu la trahison de Judas, il était nécessaire qu'il trahît, il était impossible qu'il ne trahît pas. Il n'y a point d'obligation à l'impossible. Il ne péchait donc pas, il ne méritait point d'être puni. Cela détruit la justice et la religion, avec la crainte de Dieu. LAUR. Dieu a prévu le péché; mais il n'a point forcé l'homme à le commettre, le péché est volontaire. ANT. Cette volonté était nécessaire, puisqu'elle était prévue. LAUR. Si ma science ne fait pas que les choses passées ou présentes existent, ma prescience ne fera pas non plus exister les futures.

408. ANT. Cette comparaison est trompeuse; le présent ni le passé ne sauraient être changés, ils sont déjà nécessaires; mais le futur, muable en soi, devient fixe et nécessaire par la prescience. Feignons qu'un Dieu du paganisme se vante de savoir l'avenir; je lui demanderai s'il sait quel pied je mettrai devant, puis je ferai le contraire de ce qu'il aura prédit. LAUR. Ce Dieu sait ce que vous voudrez faire. ANT. Comment le sait-il, puisque je ferai le contraire de ce qu'il dit, et je suppose qu'il dira ce qu'il pense! LAUR. Votre fiction est fautive: Dieu ne vous répondra pas; ou bien s'il vous répondait, la

vénération que vous auriez pour lui, vous ferait hâter de faire ce qu'il aurait dit ; sa prédiction vous serait un ordre. Mais nous avons changé de question. Il ne s'agit point de ce que Dieu prédira, mais de ce qu'il prévoit. Revenons donc à la prescience, et distinguons entre le nécessaire et le certain. Il n'est pas impossible que ce qui est prévu, n'arrive pas ; mais il est infallible qu'il arrivera. Je puis devenir soldat ou prêtre, mais je ne le deviendrai pas.

409. ANT. C'est ici que je vous tiens. La règle des philosophes veut, que tout ce qui est possible peut être considéré comme existant. Mais si ce que vous dites être possible, c'est-à-dire un événement différent de ce qui a été prévu, arrivait actuellement, Dieu se serait trompé. LAUR. Les règles des philosophes ne sont point des oracles pour moi. Celle-ci particulièrement n'est point exacte. Les deux contradictoires sont souvent possibles toutes deux, est-ce qu'elles peuvent aussi exister toutes deux ? Mais pour vous donner plus d'éclaircissement, feignons que Sextus Tarquinius, venant à Delphes pour consulter l'oracle d'Apollon, ait pour réponse :

Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe.
 Pauvre et banni de ta patrie,
 On te verra perdre la vie.

Le jeune homme s'en plaindra : Je vous ai apporté un présent royal, ô Apollon, et vous m'annoncez un sort si malheureux ? Apollon lui dira : Votre présent m'est agréable, et je fais ce que vous me demandez, je vous dis ce qui arrivera. Je suis l'avenir, mais je ne le fais pas. Allez vous plaindre à Jupiter et aux Parques. Sextus serait ridicule, s'il continuait après cela de se plaindre d'Apollon ; n'est-il pas vrai ? ANT. Il dira : Je vous remercie, ô saint Apollon, de m'avoir découvert la vérité. Mais d'où vient que Jupiter est si cruel à mon égard, qu'il prépare un destin si dur à un homme innocent, à un adorateur religieux des dieux ? LAUR. Vous, innocent ? dira Apollon. Sachez que vous serez superbe, que vous commettrez des adultères, que vous serez traître à la patrie. Sextus pourrait-il répliquer : C'est vous qui en êtes

la cause, ô Apollon ; vous me forcez de le faire, en le prévoyant ? **ANT.** J'avoue qu'il aurait perdu le sens, s'il faisait cette réplique. **LAUR.** Donc le traître Judas ne peut point se plaindre non plus de la prescience de Dieu. Et voilà la solution de votre question.

410. **ANT.** Vous m'avez satisfait au delà de ce que j'espérais, vous avez fait ce que Boëce n'a pu faire ; je vous en serai obligé toute ma vie. **LAUR.** Cependant poursuivons encore un peu notre historiette. Sextus dira : Non, Apollon, je ne veux point faire cé que vous dites. **ANT.** Comment ! dira le dieu, je serais donc un menteur ? Je vous le répète encore, vous ferez tout ce que je viens de dire. **LAUR.** Sextus prierait peut-être les dieux de changer les destins, de lui donner un meilleur cœur. **ANT.** On lui répondrait :

Desine fata Deum flecti sperare precando.

Il ne saurait faire mentir la prescience divine. Mais que dira donc Sextus ? n'éclatera-t-il pas en plaintes contre les dieux ? ne dira-t-il pas : Comment ? je ne suis donc point libre ? il n'est pas dans mon pouvoir de suivre la vertu ? **LAUR.** Apollon lui dira peut-être : Sachez, mon pauvre Sextus, que les dieux font chacun tel qu'il est. Jupiter a fait le loup ravissant, le lièvre timide, l'âne sot, et le lion courageux. Il vous a donné une âme méchante et incorrigible ; vous agirez conformément à votre naturel, et Jupiter vous traitera comme vos actions le mériteront, il en a juré par le Styx.

411. **ANT.** Je vous avoue, qu'il me semble qu'Apollon, en s'excusant, accuse Jupiter, plus qu'il n'accuse Sextus ; et Sextus lui répondrait : Jupiter condamne donc en moi son propre crime, et c'est lui qui est le seul coupable. Il me pouvait faire tout autre ; mais fait comme je suis, je dois agir comme il a voulu. Pourquoi donc me punit-il ? Pouvais-je résister à sa volonté ? **LAUR.** Je vous avoue que je me trouve arrêté ici, aussi bien que vous. J'ai fait venir les dieux sur le théâtre, Apollon et Jupiter, pour vous faire distinguer la prescience et la providence divine. J'ai fait voir qu'Apollon

que la prescience, ne nuisent point à la liberté ; mais je ne saurais vous satisfaire sur les décrets de la volonté de Jupiter, c'est-à-dire sur les ordres de la providence. **ANT.** Vous m'avez tiré d'un abîme, et vous me replongez dans un autre abîme plus grand. **LAUR.** Souvenez-vous de notre contrat : je vous ai fait dîner, et vous me demandez de vous donner aussi à souper.

412. **ANT.** Je vois maintenant votre finesse ; vous m'avez attrappé, ce n'est pas un contrat de bonne foi. **LAUR.** Que voulez-vous que je fasse ! je vous ai donné du vin et des viandes de mon crû, que mon petit bien peut fournir ; pour le nectar et l'ambrosie, vous les demanderez aux dieux ; cette divine nourriture ne se trouve point parmi les hommes. Écoutons saint Paul, ce vaisseau d'élection qui a été ravi jusqu'au troisième ciel, qui y a entendu des paroles inexpriables ; il vous répondra par la comparaison du potier, par l'incompréhensibilité des voies de Dieu, par l'admiration de la profondeur de sa sagesse. Cependant il est bon de remarquer, qu'on ne demande pas pourquoi Dieu prévoit la chose, car cela s'entend ; c'est parce qu'elle sera ; mais on demande, pourquoi il en ordonne ainsi, pourquoi il endure un tel, pourquoi il a pitié d'un autre. Nous ne connaissons pas les raisons qu'il en peut avoir, mais c'est assez qu'il soit très-bon et très-sage, pour nous faire juger qu'elles sont bonnes. Et comme il est juste aussi, il s'ensuit que ses décrets et ses opérations ne détruisent point notre liberté. Quelques-uns y ont cherché quelque raison. Ils ont dit que nous sommes faits d'une masse corrompue et impure, de boue. Mais Adam, mais les anges étaient faits d'argent et d'or, et ils n'ont pas laissé de pécher. On est encore endurci quelquefois après la régénération. Il faut donc chercher une autre cause du mal, et je doute que les anges mêmes la sachent. Ils ne laissent pas d'être heureux, et de louer Dieu. Boëce a plus écouté la réponse de la philosophie, que celle de saint Paul ; c'est ce qui l'a fait échouer. Croyons à Jésus-Christ, il est la vertu et la sagesse de Dieu ; il nous apprend que Dieu veut le salut de tous ; qu'il ne veut point la mort du pécheur. Fions-nous

donc à la miséricorde divine, et ne nous en rendons pas incapables par notre vanité, et par notre malice.

413. Ce dialogue de Valla est beau, quoiqu'il y ait quelque chose à redire par-ci par-là ; mais le principal défaut y est, qu'il coupe le nœud, et qu'il semble condamner la providence sous le nom de Jupiter, qu'il fait presque auteur du péché. Poussons donc encore plus avant la petite fable. **SEXTUS** quittant Apollon et Delphes, va trouver Jupiter à Dodone. Il fait des sacrifices, et puis il étale ses plaintes. Pourquoi m'avez-vous condamné, ô grand Dieu, à être méchant, à être malheureux ? Changez mon sort et mon cœur, ou reconnaissez votre tort. **JUPITER** lui répondit : Si vous voulez renoncer à Rome, les Parques vous fileront d'autres destinées, vous deviendrez sage, vous serez heureux. **SEXTUS**. Pourquoi dois-je renoncer à l'espérance d'une couronne ? ne pourrai-je pas être bon roi ? **JUP.** Non, **Sextus** ; je sais mieux ce qu'il vous faut. Si vous allez à Rome, vous êtes perdu. **SEXTUS** ne pouvant se résoudre à un si grand sacrifice, sortit du temple, et s'abandonna à son destin. Théodore, le grand sacrificateur, qui avait assisté au dialogue du dieu avec **Sextus**, adressa ces paroles à Jupiter : Votre sagesse est adorable, ô grand maître des dieux. Vous avez convaincu cet homme de son tort ; il faut qu'il impute dès à présent son malheur à sa mauvaise volonté, il n'a pas le mot à dire. Mais vos fidèles adorateurs sont étonnés ; ils souhaiteraient d'admirer votre bonté, aussi bien que votre grandeur ; il dépendait de vous de lui donner une autre volonté. **JUPITER.** Allez à ma fille Pallas, elle vous apprendra ce que je devais faire.

414. Théodore fit le voyage d'Athènes ; on lui ordonna de coucher dans le temple de la déesse. En songeant, il se trouva transporté dans un pays inconnu. Il y avait là un palais, d'un brillant inconcevable et d'une grandeur immense. La déesse Pallas parut à la porte, environnée des rayons d'une majesté éblouissante.

Qualisque videri
Coslicolis et quanta solet.

Elle toucha le visage de Théodore d'un rameau d'olivier, qu'elle tenait dans la main. Le voilà devenu capable de soutenir le divin éclat de la fille de Jupiter, et de tout ce qu'elle lui devait montrer. Jupiter qui vous aime, lui dit-elle, vous a recommandé à moi pour être instruit. Vous voyez ici le palais des Destinées, dont j'ai la garde. Il y a des représentations, non-seulement de ce qui arrive, mais encore de tout ce qui est possible ; et Jupiter en ayant fait la revue avant le commencement du monde existant, a dirigé les possibilités en mondes, et a fait le choix du meilleur de tous. Il vient quelquefois visiter ces lieux, pour se donner le plaisir de récapituler les choses, et de renouveler son propre choix, où il ne peut manquer de se complaire. Je n'ai qu'à parler, et nous allons voir tout un monde, que mon père pouvait produire, où se trouvera représenté tout ce qu'on en peut demander ; et par ce moyen on peut savoir encore ce qui arriverait, si telle ou telle possibilité devait exister. Et quand les conditions ne seront pas assez déterminées, il y aura autant qu'on voudra de tels mondes différents entre eux, qui répondront différemment à la même question, en autant de manières qu'il est possible. Vous avez appris la géométrie, quand vous étiez encore jeune, comme tous les Grecs bien élevés. Vous savez donc que lorsque les conditions d'un point qu'on demande, ne le déterminent pas assez, et qu'il y en a une infinité, ils tombent tous dans ce que les géomètres appellent un lieu, et ce lieu au moins (qui est souvent une ligne) sera déterminé. Ainsi vous pouvez vous figurer une suite réglée de mondes, qui contiendront tous et seuls le cas dont il s'agit, et en varieront les circonstances et les conséquences. Mais si vous posez un cas qui ne diffère du monde actuel que dans une seule chose définie et dans ses suites, un certain monde déterminé vous répondra : Ces mondes sont tous ici, c'est-à-dire en idées. Je vous en montrerai, où se trouvera, non pas tout à fait le même Sextus que vous avez vu (cela ne se peut, il porte toujours avec lui ce qu'il sera), mais des Sextus approchants, qui auront tout ce que vous connaissez déjà du véritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déjà dans

lui, sans qu'on s'en aperçoive, ni par conséquent tout ce qui lui arrivera encore. Vous trouverez dans un monde, un Sextus fort heureux et élevé, dans un autre un Sextus content d'un état médiocre, des Sextus de toute espèce, et d'une infinité de façons.

415. Là-dessus la déesse mena Théodore dans un des appartements ; quand il y fut, ce n'était plus un appartement, c'était un monde,

Solemque suum, sua sidera norat.

Par ordre de Pallas on vit paraître Dodone avec le temple de Jupiter, et Sextus qui en sortait ; on l'entendait dire, qu'il obéirait au dieu. Le voilà qui va à une ville placée entre deux mers, semblable à Corinthe. Il y achète un petit jardin ; en le cultivant il trouve un trésor ; il devient un homme riche, aimé, considéré ; il meurt dans une grande vieillesse, chéri de toute la ville. Théodore vit toute sa vie comme d'un coup d'œil, et comme dans une représentation de théâtre. Il y avait un grand volume d'écritures dans cet appartement ; Théodore ne put s'empêcher de demander ce que cela voulait dire. C'est l'histoire de ce monde où nous sommes maintenant en visite, lui dit la déesse ; c'est le livre de ses destinées. Vous avez vu un nombre sur le front de Sextus, cherchez dans ce livre l'endroit qu'il marque. Théodore le chercha, et y trouva l'histoire de Sextus plus ample que celle qu'il avait vue en abrégé. Mettez le doigt sur la ligne qu'il vous plaira, lui dit Pallas, et vous verrez représenté effectivement dans tout son détail ce que la ligne marque en gros. Il obéit, et il vit paraître toutes les particularités d'une partie de la vie de ce Sextus. On passa dans un autre appartement, et voilà un autre monde, un autre Sextus, qui sortant du temple, et résolu d'obéir à Jupiter, va en Thrace. Il y épouse la fille du roi, qui n'avait point d'autres enfants, et lui succède. Il est adoré de ses sujets. On allait en d'autres chambres, et on voyait toujours de nouvelles scènes.

416. Les appartements allaient en pyramide ; ils deve-

naient toujours plus beaux, à mesure qu'on montait vers la pointe, et ils représentaient de plus beaux mondes. On vint enfin dans le suprême qui terminait la pyramide, et qui était le plus beau de tous ; car la pyramide avait un commencement, mais on n'en voyait point la fin ; elle avait une pointe, mais point de base ; elle allait croissant à l'infini. C'est (comme la déesse l'expliqua) parce qu'entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se serait point déterminé à en créer aucun ; mais il n'y en a aucun qui n'en ait encore de moins parfaits au-dessous de lui ; c'est pourquoi la pyramide descend à l'infini. Théodore entrant dans cet appartement suprême, se trouva ravi en extase ; il lui fallut le secours de la déesse ; une goutte d'une liqueur divine mise sur la langue le remit. Il ne se sentait pas de joie. Nous sommes dans le vrai monde actuel (dit la déesse), et vous y êtes à la source du bonheur. Voilà ce que Jupiter vous y prépare, si vous continuez de le servir fidèlement. Voici Sextus tel qu'il est, et tel qu'il sera actuellement. Il sort du temple tout en colère, il méprise le conseil des dieux. Vous le voyez allant à Rome, mettant tout en désordre, violant la femme de son ami. Le voilà chassé avec son père, battu, malheureux. Si Jupiter avait pris ici un Sextus heureux à Corinthe, ou roi en Thrace, ce ne serait plus ce monde. Et cependant il ne pouvait manquer de choisir ce monde, qui surpasse en perfection tous les autres, qui fait la pointe de la pyramide ; autrement Jupiter aurait renoncé à sa sagesse, il m'aurait bannie, moi qui suis sa fille. Vous voyez que mon père n'a point fait Sextus méchant ; il l'était de toute éternité, il l'était toujours librement ; il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvait refuser au monde où il est compris ; il l'a fait passer de la région des possibles à celle des êtres actuels. Le crime de Sextus sert à de grandes choses ; il en naîtra un grand empire, qui donnera de grands exemples. Mais cela n'est rien au prix du total de ce monde, dont vous admirez la beauté, lorsqu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur, les dieux vous auront rendu capable de la connaître.

417. Dans ce moment Théodore s'éveille, il rend grâces à la déesse, il rend justice à Jupiter, et pénétré de ce qu'il a vu et entendu, il continue la fonction du grand sacrificateur, avec tout le zèle d'un vrai serviteur de son Dieu, avec toute la joie dont un mortel est capable. Il me semble que cette continuation de la fiction peut éclaircir la difficulté, à laquelle Valla n'a point voulu toucher. Si Apollon a bien représenté la science divine de vision (qui regarde les existences), j'espère que Pallas n'aura pas mal fait le personnage de ce qu'on appelle la science de simple intelligence (qui regarde tous les possibles), où il faut enfin chercher la source des choses.

ABRÉGÉ

DE LA CONTROVERSE

RÉDUITE A DES ARGUMENTS EN FORME

Quelques personnes intelligentes ont souhaité qu'on fit cette addition, et l'on a déferé d'autant plus facilement à leur avis, qu'on a eu occasion par là de satisfaire encore à quelques difficultés, et de faire quelques remarques qui n'avaient pas encore été assez touchées dans l'ouvrage.

L'OBJECTION. Quiconque ne prend point le meilleur parti, manque de puissance, ou de connaissance, ou de bonté.

Dieu n'a point pris le meilleur parti en créant ce monde.

Donc Dieu a manqué de puissance, ou de connaissance, ou de bonté.

RÉPONSE. On nie la mineure, c'est-à-dire la seconde prémisses de ce syllogisme ; et l'adversaire la prouve par ce

PROSYLLOGISME. Quiconque fait des choses où il y a du mal, qui pouvaient être faites sans aucun mal, ou dont la production pouvait être omise, ne prend point le meilleur parti.

Dieu a fait un monde où il y a du mal ; un monde, dis-je, qui pouvait être fait sans aucun mal, ou dont la production pouvait être omise tout à fait.

Donc Dieu n'a point pris le meilleur parti.

RÉP. On accorde la mineure de ce prosyllogisme ; car il faut avouer qu'il y a du mal dans le monde que Dieu a fait, et qu'il était possible de faire un monde sans mal, ou même de ne point créer de monde, puisque la création a dépendu de

la volonté libre de Dieu ; mais on nie la majeure, c'est-à-dire la première des deux prémisses du prosyllogisme, et on se pourrait contenter d'en demander la preuve ; mais pour donner plus d'éclaircissement à la matière, on a voulu justifier cette négation, en faisant remarquer que le meilleur parti n'est pas toujours celui qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. Par exemple, un général d'armée aimera mieux une grande victoire avec une légère blessure, qu'un état sans blessure et sans victoire. On a montré cela plus amplement dans cet ouvrage, en faisant même voir par des instances prises des mathématiques, et d'ailleurs, qu'une imperfection dans la partie peut être requise à une plus grande perfection dans le tout. On a suivi en cela le sentiment de saint Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal, pour en tirer un bien, c'est-à-dire un plus grand bien ; et celui de Thomas d'Aquin (in libr. II, sent. dist. 32, qu. I, art. 1), que la permission du mal tend au bien de l'univers. On a fait voir que chez les anciens la chute d'Adam a été appelée *felix culpa*, un péché heureux, parce qu'il avait été réparé avec un avantage immense, par l'incarnation du Fils de Dieu, qui a donné à l'univers quelque chose de plus noble que tout ce qu'il y aurait eu sans cela parmi les créatures. Et pour plus d'intelligence, on a ajouté après plusieurs bons auteurs, qu'il était de l'ordre et du bien général, que Dieu faisait à certaines créatures l'occasion d'exercer leur liberté, lors même qu'il a prévu qu'elles se tourneraient au mal, mais qu'il pouvait si bien redresser ; parce qu'il ne convenait pas que pour empêcher le péché, Dieu agît toujours d'une manière extraordinaire. Il suffit donc pour anéantir l'objection, de faire voir qu'un monde avec le mal pouvait être meilleur qu'un monde sans mal ; mais on est encore allé plus avant dans l'ouvrage, et l'on a même montré que cet univers doit être effectivement meilleur que tout autre univers possible.

II. OBJECT. S'il y a plus de mal que de bien dans les créatures intelligentes, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Or, il y a plus de mal que de bien dans les créatures intelligentes.

Donc, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

RÉP. On nie la majeure et la mineure de ce syllogisme conditionnel. Quant à la majeure, on ne l'accorde point, parce que cette prétendue conséquence de la partie au tout, des créatures intelligentes à toutes les créatures, suppose tacitement et sans preuve, que les créatures destituées de raison ne peuvent point entrer en comparaison et en ligne de compte avec celles qui en ont. Mais pourquoi ne se pourrait-il pas que le surplus du bien dans les créatures non intelligentes qui remplissent le monde, récompensât et surpassât même, incomparablement, le surplus du mal dans les créatures raisonnables ? Il est vrai que le prix des dernières est plus grand ; mais, en récompense, les autres sont en plus grand nombre sans comparaison ; et il se peut que la proportion du nombre et de la quantité surpasse celle du prix et de la qualité.

Quant à la mineure, on ne la doit point accorder non plus, c'est-à-dire, on ne doit point accorder qu'il y a plus de mal que de bien, dans les créatures intelligentes. On n'a pas même besoin de convenir qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, parce qu'il se peut, et il est même fort raisonnable, que la gloire et la perfection des bienheureux soit incomparablement plus grande que la misère et l'imperfection des damnés, et qu'ici l'excellence du bien total dans le plus petit nombre, prévaille au mal total dans le nombre plus grand. Les bienheureux approchent de la Divinité, par le moyen du Divin médiateur, autant qu'il peut convenir à ces créatures, et font des progrès dans le bien, qu'il est impossible que les damnés fassent dans le mal, quand ils approcheraient le plus près qu'il se peut de la nature des démons. Dieu est infini, et le démon est borné ; le bien peut aller et va à l'infini, au lieu que le mal a ses bornes. Il se peut donc, et il est à croire, qu'il arrive dans la comparaison des bienheureux et des damnés le contraire de ce que nous avons dit pouvoir arriver dans la comparaison des créatures intel-

ligentes et non-intelligentes ; c'est-à-dire, il se peut que dans la comparaison des heureux et des malheureux, la proportion des degrés surpasse celle des nombres, et que dans la comparaison des créatures intelligentes et non-intelligentes, la proportion des nombres soit plus grande que celle des prix. On est en droit de supposer qu'une chose se peut, tant qu'on ne prouve point qu'elle est impossible ; et même ce qu'on avance ici passe la supposition.

Mais en second lieu, quand on accorderait qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, on a encore tout sujet de ne point accorder qu'il y a plus de mal que de bien dans toutes les créatures intelligentes. Car il y a un nombre inconcevable de génies, et peut-être encore d'autres créatures raisonnables. Et un adversaire ne saurait prouver que dans toute la Cité de Dieu, composée tant de génies que d'animaux raisonnables sans nombre et d'une infinité d'espèces, le mal surpasse le bien. Et quoiqu'on n'ait pas besoin pour répondre à une objection, de prouver qu'une chose est, quand sa seule possibilité suffit ; on n'a pas laissé de montrer dans cet ouvrage, que c'est une suite de la suprême perfection du Souverain de l'univers, que le royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les États ou gouvernements possibles, et que par conséquent le peu de mal qu'il y a, soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve.

III. OBJECT. S'il est toujours impossible de ne point pécher, il est toujours injuste de punir.

Or, il est toujours impossible de ne point pécher ; ou bien, tout péché est nécessaire.

Donc il est toujours injuste de punir.

On en prouve la mineure.

1. *Prosylogisme*. Tout prédéterminé est nécessaire.

Tout événement (et par conséquent le péché aussi) est nécessaire.

On prouve encore ainsi cette seconde mineure.

2. *Prosylog*. Ce qui est futur, ce qui est prévu, ce qui est enveloppé dans les causes, est prédéterminé.

Tout événement est tel.

Donc tout événement est prédéterminé.

RÉP. On accorde dans un certain sens la conclusion du second prosyllogisme, qui est la mineure du premier ; mais on niera la majeure du premier prosyllogisme, c'est-à-dire que tout prédéterminé est nécessaire ; entendant par la nécessité de pécher, par exemple, ou par l'impossibilité de ne point pécher, ou de ne point faire quelque action, la nécessité dont il s'agit ici, c'est-à-dire celle qui est essentielle et absolue, et qui détruit la moralité de l'action, et la justice des châtimens. Car si quelqu'un entendait une autre nécessité ou impossibilité, c'est-à-dire une nécessité qui ne fût que morale, ou qui ne fût qu'hypothétique (qu'on expliquera tantôt) ; il est manifeste qu'on lui nierait la majeure de l'objection même. On se pourrait contenter de cette réponse, et demander la preuve de la proposition niée ; mais on a bien voulu encore rendre raison de son procédé dans cet ouvrage, pour mieux éclaircir la chose, et pour donner plus de jour à toute cette matière, en expliquant la nécessité qui doit être rejetée, et la détermination qui doit avoir lieu. C'est que la nécessité, contraire à la moralité, qui doit être évitée, et qui ferait que le châtiment serait injuste, est une nécessité insurmontable qui rendrait toute opposition inutile, quand même on voudrait de tout son cœur éviter l'action nécessaire, et quand on ferait tous les efforts possibles pour cela. Or, il est manifeste que cela n'est point applicable aux actions volontaires, puisqu'on ne les ferait point, si on ne le voulait bien. Aussi leur prévision et prédétermination n'est point absolue, mais elle suppose la volonté : s'il est sûr qu'on les fera, il n'est pas moins sûr qu'on les voudra faire. Ces actions volontaires, et leurs suites, n'arriveront point, quoi qu'on fasse, ou soit qu'on les veuille ou non ; mais par ce qu'on fera, et par ce qu'on voudra faire, ce qui y conduit. Et cela est contenu dans la prévision et dans la prédétermination, et en fait même la raison. Et la nécessité de tel événement est appelée conditionnelle hypothétique, ou bien nécessité de conséquence, parce qu'elle suppose la volonté, et les autres *réquisits* ; au lieu que la nécessité qui détruit la moralité, et qui rend le

châtiment injuste, et la récompense inutile, est dans les choses qui seront, quoi qu'on fasse, et quoi qu'on veuille faire; et en un mot, dans ce qui est essentiel, et c'est ce qu'on appelle une nécessité absolue. Aussi ne sert-il de rien, à l'égard de ce qui est nécessaire absolument, de faire des défenses ou des commandements, de proposer des peines ou des prix, de blâmer ou de louer; il n'en sera ni plus ni moins. Au lieu que dans les actions volontaires, et dans ce qui en dépend, les préceptes, armés du pouvoir de punir et de récompenser, servent très-souvent, et sont compris dans l'ordre des causes qui font exister l'action. Et c'est par cette raison que non-seulement les soins et les travaux, mais encore les prières sont utiles; Dieu ayant encore eu cette prière en vue, avant qu'il ait réglé les choses, et y ayant eu l'égard qui était convenable. C'est pourquoi le précepte qui dit, *ora et labora* (priez et travaillez), subsiste tout entier; et non-seulement ceux qui prétendent, sous le vain prétexte de la nécessité des événements, qu'on peut négliger les soins que les affaires demandent, mais encore ceux qui raisonnent contre les prières, tombent dans ce que les anciens appelaient déjà le sophisme paresseux. Ainsi la prédétermination des événements par les causes est justement ce qui contribue à la moralité, au lieu de la détruire, et les causes inclinent la volonté, sans la nécessiter. C'est pourquoi la détermination dont il s'agit n'est point une nécessitation, il est certain, à celui qui sait tout, que l'effet suivra cette inclination; mais cet effet n'en suit point par une conséquence nécessaire, c'est-à-dire, dont le contraire implique contradiction: et c'est aussi par une telle inclination interne que la volonté se détermine, sans qu'il y ait de la nécessité. Supposez qu'on ait la plus grande passion du monde, par exemple, une grande soif, vous m'avouerez que l'âme peut trouver quelque raison pour y résister, quand ce ne serait que celle de montrer son pouvoir. Ainsi, quoiqu'on ne soit jamais dans une parfaite indifférence d'équilibre, et qu'il y ait toujours une prévalence d'inclination pour le parti qu'on prend, elle ne rend pourtant jamais la solution qu'on prend absolument nécessaire.

IV. OBJECT. Quiconque peut empêcher le péché d'autrui et ne le fait pas, mais y contribue plutôt, quoiqu'il en soit bien informé, en est complice.

Dieu peut empêcher le péché des créatures intelligentes ; mais il ne le fait pas, et il y contribue plutôt par son concours et par les occasions qu'il fait naître, quoiqu'il en ait une parfaite connaissance.

Donc, etc.

RÉP. On nie la majeure de ce syllogisme. Car il se peut qu'on puisse empêcher le péché, mais qu'on ne doive point le faire, parce qu'on ne le pourrait sans commettre soi-même un péché, ou (quand il s'agit de Dieu) sans faire une action déraisonnable. On en a donné des instances, et on en a fait l'application à Dieu lui-même. Il se peut aussi qu'on contribue au mal, et qu'on lui ouvre même le chemin quelquefois, en faisant des choses qu'on est obligé de faire, et quand on fait son devoir, ou (en parlant de Dieu) quand, tout bien considéré, on fait ce que la raison demande, on n'est point responsable des événements, lors même qu'on les prévoit. On ne veut pas ces maux ; mais on les veut permettre pour un plus grand bien, qu'on ne saurait se dispenser raisonnablement de préférer à d'autres considérations. Et c'est une volonté conséquente, qui résulte des volontés antécédentes, par lesquelles on veut le bien. Je sais que quelques-uns, en parlant de la volonté de Dieu antécédente et conséquente, ont entendu par l'antécédente celle qui veut que tous les hommes soient sauvés ; et par la conséquente, celle qui veut, en conséquence du péché persévérant, qu'il y en ait de damnés. Mais ce ne sont que des exemples d'une notion plus générale, et on peut dire par la même raison, que Dieu veut par sa volonté antécédente que les hommes ne pèchent point, et que par sa volonté conséquente ou finale et décrétoire (qui a toujours son effet), il veut permettre qu'ils pèchent, cette permission étant une suite des raisons supérieures. Et on a sujet de dire généralement, que la volonté antécédente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soi, et comme détaché (*particulariter et secundum quid*), Thom. I.

qu. 19, art. 6), suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal ; mais que la volonté divine conséquente, ou finale et totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par là déterminée, et comprend aussi la permission de quelques maux et l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'univers le demande. Arminius, dans son *Antiperkinsus*, a fort bien expliqué que la volonté de Dieu peut être appelée conséquente, non-seulement par rapport à l'action de la créature considérée auparavant dans l'entendement divin, mais encore par rapport à d'autres volontés antérieures. Mais il suffit de considérer le passage cité de Thomas d'Aquin, et celui de Scot, I. dist. 46, qu. xi, pour voir qu'ils prennent cette distinction comme on l'a prise ici. Cependant, si quelqu'un ne veut point souffrir cet usage des termes, qu'il mette volonté préalable, au lieu d'antécédente, et volonté finale ou décrétoire, au lieu de conséquente. Car on ne peut point disputer des mots.

V. OBJECT. Quiconque produit tout ce qu'il y a de réel dans une chose, en est la cause.

Dieu produit tout ce qu'il y a de réel dans le péché.

Donc Dieu est la cause du péché.

RÉP. On pourrait se contenter de nier la majeure, ou la mineure, parce que le terme de réel reçoit des interprétations qui peuvent rendre ces propositions fausses. Mais pour se mieux expliquer, on distinguera. Réel signifie ou ce qui est positif seulement, ou bien il comprend encore les êtres privatifs : au premier cas, on nie la majeure, et on accorde la mineure ; au second cas, on fait le contraire. On aurait pu se borner à cela ; mais on a bien voulu aller encore plus loin, pour rendre raison de cette distinction. On a donc été bien aise de faire considérer que toute réalité purement positive, ou absolue, est une perfection ; et que l'imperfection vient de la limitation, c'est-à-dire du privatif : car limiter, est refuser le progrès, ou le plus outre. Or Dieu est la cause de toutes les perfections, et par conséquent de toutes les réalités, lorsqu'on les considère comme purement positives. Mais

les limitations, ou les privations, résultent de l'imperfection des créatures qui borne leur réceptivité. Et il en est comme d'un bateau chargé, que la rivière fait aller plus ou moins lentement, à mesure du poids qu'il porte : ainsi sa vitesse vient de la rivière ; mais le retardement qui borne cette vitesse, vient de la charge. Aussi a-t-on fait voir dans cet ouvrage, comment la créature, en causant le péché, est une cause déficiente ; comment les erreurs et les mauvaises inclinations naissent de la privation ; et comment la privation est efficace par accident ; et on a justifié le sentiment de saint Augustin (lib. I ad Simpl. q. 2), qui explique, par exemple, comment Dieu endurec, non pas en donnant quelque chose de mauvais à l'âme, mais parce que l'effet de sa bonne impression est borné par la résistance de l'âme, et par les circonstances qui contribuent à cette résistance ; en sorte qu'il ne lui donne pas tout le bien qui surmonterait son mal. *Nec, inquit, ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior non erogatur.* Mais si Dieu y avait voulu faire davantage, il aurait fallu faire ou d'autres natures de créatures ou d'autres miracles, pour changer leurs natures, que le meilleur plan n'a pu admettre. C'est comme il faudrait que le courant de la rivière fût plus rapide que sa pente ne permet, ou que les bateaux fussent moins chargés, s'il devait faire aller ces bateaux avec plus de vitesse. Et la limitation ou l'imperfection originale des créatures fait que même le meilleur plan de l'univers ne saurait être exempté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce sont quelques désordres dans les parties, qui relèvent merveilleusement la beauté du tout ; comme certaines dissonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle. Mais cela dépend de ce qu'on a déjà répondu à la première objection.

VI. **OBJECT.** Quiconque punit ceux qui ont fait aussi bien qu'il était en leur pouvoir de faire, est injuste.

Dieu le fait.

Donc, etc.

RÉP. On nie la mineure de cet argument. Et l'on croit que

Dieu donne toujours les aides et les grâces qui suffiraient à ceux qui auraient une bonne volonté, c'est-à-dire, qui ne rejetteraient pas ces grâces par un nouveau péché. Ainsi on n'accorde point la damnation des enfants morts sans baptême ou hors de l'église, ni la damnation des adultes qui ont agi suivant les lumières que Dieu leur a données. Et l'on croit que si quelqu'un a suivi les lumières qu'il avait, il en recevra indubitablement de plus grandes dont il a besoin, comme feu M. Hulseman, théologien célèbre et profond à Leipsick, a remarqué quelque part ; et si un tel homme en avait manqué pendant sa vie, il les recevrait au moins à l'article de la mort.

VII. OBJET. Quiconque donne à quelques-uns seulement, et non pas à tous, les moyens qui leur font avoir effectivement la bonne volonté et la foi finale salutaire, n'a pas assez de bonté.

Dieu le fait.

Donc, etc.

RÉP. On en nie la majeure. Il est vrai que Dieu pourrait surmonter la plus grande résistance du cœur humain ; et il le fait aussi quelquefois, soit par une grâce interne, soit par les circonstances externes qui peuvent beaucoup sur les âmes : mais il ne le fait point toujours. D'où vient cette distinction, dira-t-on, et pourquoi sa bonté paraît-elle bornée ? C'est qu'il n'aurait point été dans l'ordre d'agir toujours extraordinairement, et de renverser la liaison des choses, comme on a déjà remarqué en répondant à la première objection. Les raisons de cette liaison, par laquelle l'un est placé dans des circonstances plus favorables que l'autre, sont cachées dans la profondeur de la sagesse de Dieu : elles dépendent de l'harmonie universelle. Le meilleur plan de l'univers, que Dieu ne pouvait point manquer de choisir, le portait ainsi. On le juge par l'événement même ; puisque Dieu l'a fait, il n'était point possible de mieux faire. Bien loin que cette conduite soit contraire à la bonté, c'est la suprême bonté qui l'y a porté. Cette objection avec sa solution pouvait être tirée de ce qui a été dit à l'égard de la première objection ; mais il a paru utile de la toucher à part.

VIII. OBJECT. Quiconque ne peut manquer de choisir le meilleur, n'est point libre.

Donc Dieu n'est point libre.

RÉP. On nie la majeure de cet argument : c'est plutôt la vraie liberté, et la plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc arbitre, et d'exercer toujours ce pouvoir, sans en être détourné, ni par la force externe, ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps, et les autres celui des âmes. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien, et toujours par sa propre inclination, sans aucune contrainte, et sans aucun déplaisir. Et d'objecter que Dieu avait donc besoin des choses externes, ce n'est qu'un sophisme. Il les a créées librement : mais s'étant proposé une fin, qui est d'exercer sa bonté, la sagesse l'a déterminé à choisir les moyens les plus propres à obtenir cette fin. Appeler cela besoin, c'est prendre le terme dans un sens non ordinaire qui le purge de toute imperfection à peu près comme l'on fait quand on parle de la colère de Dieu.

Sénèque dit quelque part, que Dieu n'a commandé qu'une fois, mais qu'il obéit toujours, parce qu'il obéit aux lois qu'il a voulu se prescrire; *semel jussit, semper paret*. Mais il aurait mieux dit, que Dieu commande toujours, et qu'il est toujours obéi; car en voulant il suit toujours le penchant de sa propre nature, et tout le reste des choses suit toujours sa volonté. Et comme cette volonté est toujours la même, on ne peut point dire qu'il n'obéit qu'à celle qu'il avait autrefois. Cependant, quoique sa volonté soit toujours immanquable, et aille toujours au meilleur; le mal, ou le moindre bien qu'il rebute, ne laisse pas d'être possible en soi; autrement la nécessité du bien serait géométrique (pour dire ainsi) ou métaphysique, et tout à fait absolue; la contingence des choses serait détruite, et il n'y aurait point de choix. Mais cette manière de nécessité, qui ne détruit point la possibilité du contraire, n'a ce nom que par analogie; elle devient effective, non pas par la seule essence des choses, mais par ce qui est hors d'elles, et au-dessus d'elles, savoir par la volonté de Dieu. Cette nécessité est appelée morale, parce que chez le sage,

nécessaire et dû sont des choses équivalentes ; et quand elle a toujours son effet, comme elle l'a véritablement dans le sage parfait, c'est-à-dire en Dieu, on peut dire que c'est une nécessité heureuse. Plus les créatures en approchent, plus elles s'approchent de la félicité parfaite. Aussi cette manière de nécessité n'est-elle pas celle qu'on tâche d'éviter, et qui détruit la moralité, les récompenses, les louanges. Car ce qu'elle porte n'arrive pas quoi qu'on fasse, et quoi qu'on veuille, mais parce qu'on le veut bien. Et une volonté à laquelle il est naturel de bien choisir, mérite le plus d'être louée : aussi porte-t-elle sa récompense avec elle, qui est le souverain bonheur. Et comme cette constitution de la nature divine donne une satisfaction entière à celui qui la possède, elle est aussi la meilleure, et la plus souhaitable, pour les créatures qui dépendent toutes de Dieu. Si la volonté de Dieu n'avait point pour règle le principe du meilleur, elle irait au mal, ce qui serait le pis ; ou bien elle serait indifférente en quelque façon au bien et au mal, et guidée par le hasard : mais une volonté qui se laisserait toujours aller au hasard, ne vaudrait guère mieux pour le gouvernement de l'univers que le concours fortuit des corpuscules, sans qu'il y eût aucune divinité, et quand même Dieu ne s'abandonnerait au hasard qu'en quelques cas, et en quelque manière ; comme il ferait, s'il n'allait pas toujours entièrement au meilleur, et s'il était capable de préférer un moindre bien à un bien plus grand (c'est-à-dire un mal à un bien, puisque ce qui empêche un plus grand bien est un mal), il serait imparfait, aussi bien que l'objet de son choix ; il ne mériterait point une confiance entière ; il agirait sans raison dans un tel cas, et le gouvernement de l'univers serait comme certains jeux mi-partis entre la raison et la fortune. Et tout cela fait voir que cette objection, qu'on fait contre le choix du meilleur, pervertit les notions du libre et du nécessaire, et nous représente le meilleur même comme mauvais : ce qui est malin, ou ridicule.

RÉFLEXIONS

SUR L'OUVRAGE QUE M. HOBBS

A PUBLIÉ EN ANGLAIS, DE LA LIBERTÉ, DE LA NÉCESSITÉ
ET DU HASARD.

I. Comme la question de la nécessité et de la liberté, avec celles qui en dépendent, a été agitée autrefois entre le célèbre M. Hobbes, et M. Jean Bramhall, évêque de Derry, par des livres publiés de part et d'autre ; j'ai cru à propos d'en donner une connaissance distincte (quoique j'en aie déjà fait mention plus d'une fois), d'autant plus que ces écrits de M. Hobbes n'ont paru qu'en anglais jusqu'ici, et que ce qui vient de cet auteur contient ordinairement quelque chose de bon et d'ingénieux. L'évêque de Derry et M. Hobbes s'étant rencontrés à Paris chez le marquis, depuis duc de Newcastle, 'an 1646, entrèrent en débat sur cette matière. La dispute se passa avec assez de modération, mais l'évêque envoya un peu après un écrit à mylord Newcastle, et souhaita qu'il portât M. Hobbes à y répondre. Il répondit ; mais il marqua en même temps qu'il désirait qu'on ne publiât point sa réponse, parce qu'il croyait que des personnes mal instruites peuvent abuser de dogmes comme les siens, quelque véritables qu'ils pourraient être. Il arriva cependant que M. Hobbes en fit part lui-même à un ami français, et permit qu'un jeune Anglais en fit la traduction en français en faveur de cet ami. Ce jeune homme garda une copie de l'original anglais, et le pu-

blia depuis en Angleterre à l'insu de l'auteur : ce qui obligea l'évêque d'y répliquer, et M. Hobbes de dupliquer, et de publier toutes les pièces ensemble dans un livre de 348 pages, imprimé à Londres l'an 1656, in-4°, intitulé : « Questions » touchant la liberté, la nécessité et le hasard, éclaircies et » débattues entre le docteur Bramhall, évêque de Derry, et » Thomas Hobbes, de Malmesbury. » Il y a une édition postérieure del'an 1684, dans un ouvrage intitulé *Hobbs's Tripos*, où l'on trouve son livre de la nature humaine, son traité du Corps politique, et son traité de la liberté et de la nécessité ; mais le dernier ne contient point la réplique de l'évêque, ni la duplique de l'auteur. M. Hobbes raisonne sur cette matière avec son esprit et sa subtilité ordinaire : mais c'est dommage que de part et d'autre on s'arrête à plusieurs petites chicanes, comme il arrive quand on est piqué au jeu. L'évêque parle avec beaucoup de véhémence et en use avec quelque hauteur. M. Hobbes, de son côté, n'est pas d'humeur à l'épargner, et témoigne un peu trop de mépris pour la théologie et pour les termes de l'École, où l'évêque paraît attaché.

2. Il faut avouer qu'il y a quelque chose d'étrange et d'insoutenable dans les sentiments de M. Hobbes. Il veut que les doctrines touchant la Divinité dépendent entièrement de la détermination du souverain, et que Dieu n'est pas plus cause des bonnes que des mauvaises actions des créatures. Il veut que tout ce que Dieu fait est juste, parce qu'il n'y a personne au-dessus de lui qui le puisse punir et contraindre. Cependant il parle quelquefois comme si ce qu'on dit de Dieu n'était que des compliments, c'est-à-dire des expressions propres à l'honorer, et non pas à le connaître. Il témoigne aussi qu'il lui semble que les peines des méchants doivent cesser par leur destruction : c'est à peu près les sentiments des sociniens ; mais il semble que les siens vont bien plus loin. Sa philosophie, qui prétend que les corps seuls sont des substances, ne paraît guère favorable à la providence de Dieu et à l'immortalité de l'âme. Il ne laisse pas de dire sur d'autres matières des choses très-raisonnables. Il fait fort bien voir qu'il n'y a rien qui se fasse au hasard, ou plutôt que le ha-

sard ne signifie que l'ignorance des causes qui produisent l'effet, et que pour chaque effet il faut un concours de toutes les conditions suffisantes, antérieures à l'événement : donc il est visible que pas une ne peut manquer, quand l'événement doit suivre, parce que ce sont des conditions; et que l'événement ne manque pas non plus de suivre, quand elles se trouvent toutes ensemble, parce que ce sont des conditions suffisantes. Ce qui revient à ce que j'ai dit tant de fois, que tout arrive par des raisons déterminantes, dont la connaissance, si nous l'avions, ferait connaître en même temps pourquoi la chose est arrivée, et pourquoi elle n'est pas allée autrement.

3. Mais l'humeur de cet auteur, qui le porte aux paradoxes, et le fait chercher à contrarier les autres, lui en a fait tirer des conséquences et des expressions outrées et odieuses, comme si tout arrivait par une nécessité absolue. Au lieu que l'évêque de Derry a fort bien remarqué dans sa réponse à l'article 35, pag. 427, qu'il ne s'ensuit qu'une nécessité hypothétique, telle que nous accordons tout aux événements par rapport à la prescience de Dieu; pendant que M. Hobbes veut que même la prescience divine seule suffirait pour établir une nécessité absolue des événements : ce qui était aussi le sentiment de Wicléf, et même de Luther, lorsqu'il écrit *de servo arbitrio*, ou du moins ils parlaient ainsi. Mais on reconnaît assez aujourd'hui que cette espèce de nécessité qu'on appelle hypothétique, qui vient de la prescience ou d'autres raisons antérieures, n'a rien dont on se doive alarmer : au lieu qu'il en serait tout autrement, si la chose était nécessaire par elle-même, en sorte que le contraire impliquât contradiction. M. Hobbes ne veut pas non plus entendre parler d'une nécessité morale, parce qu'en effet tout arrive par des causes physiques. Mais on a raison cependant de faire une grande différence entre la nécessité qui oblige le sage à bien faire, qu'on appelle morale, et qui a lieu même par rapport à Dieu; et entre cette nécessité aveugle, par laquelle Épicure, Straton, Spinoza, et peut-être M. Hobbes, ont cru que les choses existaient sans intelligence et sans choix, et par con-

séquent sans Dieu, dont en effet on n'aurait point besoin, selon eux, puisque, suivant cette nécessité, tout existerait par sa propre essence, aussi nécessairement qu'il faut que deux et trois fassent cinq. Et cette nécessité est absolue, parce que tout ce qu'elle porte avec elle doit arriver, quoi qu'on fasse : au lieu que ce qui arrive par nécessité hypothétique, arrive ensuite de la supposition que ceci ou cela a été prévu ou résolu, ou fait par avance; et que la nécessité morale porte une obligation de raison, qui a toujours son effet dans le sage. Cette espèce de nécessité est heureuse et souhaitable, lorsqu'on est porté par de bonnes raisons à agir comme l'on fait; mais la nécessité aveugle et absolue renverserait la pitié et la morale.

4. Il y a plus de raison dans le discours de M. Hobbes, lorsqu'il accorde que nos actions sont en notre pouvoir, en sorte que nous faisons ce que nous voulons, quand nous en avons le pouvoir, et quand il n'y a point d'empêchement; et soutient pourtant que nos volitions mêmes ne sont pas en notre pouvoir, en telle sorte que nous puissions nous donner sans difficulté, et suivant notre bon plaisir, des inclinations et des volontés que nous pourrions désirer. L'évêque ne paraît pas avoir pris garde à cette réflexion, que M. Hobbes aussi ne développe pas assez. La vérité est, que nous avons quelque pouvoir encore sur nos volitions; mais d'une manière oblique, et non pas absolument et indifféremment. C'est ce qui a été expliqué en quelques endroits de cet ouvrage. Enfin M. Hobbes montre, après d'autres, que la certitude des événements et la nécessité même, s'il y en avait dans la manière dont nos actions dépendent des causes, ne nous empêcherait point d'employer les délibérations, les exhortations, les blâmes et les louanges, les peines et les récompenses; puisqu'elles servent et portent les hommes à produire les actions ou à s'en abstenir. Ainsi, si les actions humaines étaient nécessaires, elles le seraient par ces moyens. Mais la vérité est, que ces actions ne sont point nécessaires absolument; et quoi qu'on fasse, ces moyens contribuent seulement à rendre les actions déterminées et certaines, comme elles le sont en

effet ; leur nature faisant voir qu'elles sont incapables d'une nécessité absolue. Il donne aussi une notion assez bonne de la liberté, en tant qu'elle est prise dans un sens général, commun aux substances intelligentes et non intelligentes ; en disant qu'une chose est censée libre, quand la puissance qu'elle a n'est point empêchée par une chose externe. Ainsi l'eau qui est retenue par une digue, a la puissance de se répandre, mais elle n'en a pas la liberté ; au lieu qu'elle n'a point la puissance de s'élever au-dessus de la digue, quoique rien ne l'empêcherait alors de se répandre, et que même rien d'extérieur ne l'empêche de s'élever si haut ; mais il faudrait pour cela qu'elle-même vint de plus haut, ou qu'elle-même fût haussée par quelque crue d'eau. Ainsi un prisonnier manque de liberté, mais un malade manque de puissance, pour s'en aller.

5. Il y a dans la préface de M. Hobbes un abrégé des points contestés, que je mettrai ici, en ajoutant un mot de jugement. 1° D'un côté, dit-il, on soutient qu'il n'est pas dans le pouvoir présent de l'homme de se choisir la volonté qu'il doit avoir. Cela est bien dit, surtout par rapport à la volonté présente ; les hommes choisissent les objets par la volonté, mais ils ne choisissent point leurs volontés présentes ; elles viennent des raisons et des dispositions. Il est vrai cependant qu'on se peut chercher de nouvelles raisons, et se donner avec le temps de nouvelles dispositions ; et par ce moyen on se peut encore procurer une volonté qu'on n'avait pas, et qu'on ne pouvait pas se donner sur-le-champ. Il en est (pour me servir de la comparaison de M. Hobbes lui-même) comme de la faim ou de la soif. Présentement il ne dépend pas de ma volonté d'avoir faim, ou non ; mais il dépend de ma volonté de manger, ou de ne point manger ; cependant, pour le temps à venir, il dépend de moi d'avoir faim, ou de m'empêcher de l'avoir à une pareille heure du jour, en mangeant par avance. C'est ainsi qu'il y a moyen d'éviter souvent de mauvaises volontés ; et quoique M. Hobbes dise dans sa réplique n° 14, pag. 138, que le style des lois est de dire, vous devez faire, ou vous ne devez point faire ceci ; mais qu'il n'y

a point de loi qui dise, vous le devez vouloir, ou vous ne le devez point vouloir ; il est pourtant visible qu'il se trompe à l'égard de la loi de Dieu, qui dit, *non concupisces*, tu ne convoiteras pas ; il est vrai que cette défense ne regarde point les premiers mouvements qui sont involontaires. On soutient 2° Que le hasard (*chance* en anglais, *casus* en latin) ne produit rien ; c'est-à-dire, sans causes ou raison. Fort bien, j'y consens, si l'on entend parler d'un hasard réel. Car la fortune et le hasard ne sont que des apparences, qui viennent de l'ignorance des causes, ou de l'abstraction qu'on en fait. 3° Que tous les événements ont leurs causes nécessaires. Mal ; ils ont leurs causes déterminantes, par lesquelles on en peut rendre raison ; mais ce ne sont point des causes nécessaires. Le contraire pouvait arriver, sans impliquer contradiction. 4° Que la volonté de Dieu fait la nécessité de toutes choses. Mal ; la volonté de Dieu ne produit que des choses contingentes, qui pouvaient aller autrement, le temps, l'espace et la matière étant indifférents à toute sorte de figures et de mouvements.

6. De l'autre côté, selon lui, on soutient : 1° Que non-seulement l'homme est libre, absolument, pour choisir ce qu'il veut faire, mais encore pour choisir ce qu'il veut vouloir. C'est mal dit ; on n'est pas maître absolu de sa volonté, pour la changer sur-le-champ, sans se servir de quelque moyen ou adresse pour cela. 2° Quand l'homme veut une bonne action, la volonté de Dieu concourt avec la sienne, autrement non. C'est bien dit, pourvu qu'on l'entende que Dieu ne veut pas les mauvaises actions, quoiqu'il les veuille permettre, afin qu'il n'arrive point quelque chose qui serait pire que ces péchés. 3° Que la volonté peut choisir, si elle veut vouloir, ou non. Mal, par rapport à la volition présente. 4° Que les choses arrivent sans nécessité par hasard. Mal ; ce qui arrive sans nécessité, n'arrive pas pour cela par hasard, c'est-à-dire sans causes et raisons. 5° « Que nonobstant que » Dieu prévoie qu'un événement arrivera, il n'est pas nécessaire qu'il arrive, Dieu prévoyant les choses, non pas » comme futures et comme dans leurs causes, mais comme

» présentes. » Ici on commence bien, et l'on finit mal. On a raison d'admettre la nécessité de la conséquence, mais on n'a point sujet ici de recourir à la question, comment l'avenir est présent à Dieu ; car la nécessité de la conséquence n'empêche point que l'événement ou le conséquent ne soit contingent en soi.

7. Notre auteur croit que la doctrine ressuscitée par Arminius, ayant été favorisée en Angleterre par l'archevêque Laud (1) et par la cour, et les promotions ecclésiastiques considérables n'ayant été que pour ceux de ce parti : cela a contribué à la révolte, qui a fait que l'évêque et lui se sont rencontrés dans leur exil à Paris chez mylord Newcastle, et qu'ils sont entrés en dispute. Je ne voudrais pas approuver toutes les démarches de l'archevêque Laud, qui avait du mérite, et peut-être aussi de la bonne volonté ; mais qui paraît avoir trop poussé les presbytériens. Cependant on peut dire que les révolutions, tant aux Pays-Bas que dans la Grande-Bretagne, sont venues en partie de la trop grande intolérance des rigides ; et l'on peut dire que les défenseurs du décret absolu ont été pour le moins aussi rigides que les autres, ayant opprimé leurs adversaires en Hollande par l'autorité du prince Maurice, et ayant fomenté les révoltes en Angleterre contre le roi Charles I^{er}. Mais ce sont les défauts des hommes, et non pas ceux des dogmes. Leurs adversaires ne les épargnent pas non plus ; témoin la sévérité dont on en a usé en Saxe contre Nicolas Crellius, et le procédé des Jésuites contre le parti de l'évêque d'Ypres.

8. M. Hobbes remarque, après Aristote, qu'il y a deux sources des arguments, la raison et l'autorité. Quant à la raison, il dit qu'il admet les raisons tirées des attributs de Dieu, qu'il appelle argumentatifs, dont les notions sont concevables ; mais il prétend qu'il y en a d'autres où l'on ne conçoit rien, et qui ne sont que des expressions par lesquelles

(1) *Laud* (Guillaume), archevêque de Cantorbéry, né à Reading en 1573, partagea le sort de Charles I^{er} aux projets duquel il s'était associé : il eut la tête tranchée en 1645. On a de lui des *Sermons*. Londres, 1651, in-8°.

nous prétendons l'honorer. Mais je ne vois pas comment on puisse honorer Dieu par des expressions qui ne signifient rien. Peut-être que chez M. Hobbes, comme chez Spinoza, sagesse, bonté, justice ne sont que fictions par rapport à Dieu et à l'univers ; la cause primitive agissant, selon eux, par la nécessité de sa puissance, et non par le choix de sa sagesse ; sentiment dont j'ai assez montré la fausseté. Il paraît que M. Hobbes n'a point voulu s'expliquer assez, de peur de scandaliser les gens ; en quoi il est louable. C'est aussi pour cela, comme il le dit lui-même, qu'il avait désiré qu'on ne publiât point ce qui s'était passé à Paris entre l'évêque et lui. Il ajoute qu'il n'est pas bon de dire, qu'une action que Dieu ne veut point arrive ; parce que c'est dire en effet que Dieu manque de pouvoir. Mais il ajoute encore en même temps, qu'il n'est pas bon non plus de dire le contraire, et de lui attribuer qu'il veut le mal ; parce que cela n'est pas honorable, et qu'il semble que c'est l'accuser de peu de bonté. Il croit donc qu'en ces matières la vérité n'est pas bonne à dire ; et il aurait raison, si la vérité était dans les opinions paradoxes qu'il soutient ; car il paraît en effet que suivant le sentiment de cet auteur, Dieu n'a point de bonté, ou plutôt que ce qu'il appelle Dieu n'est rien que la nature aveugle de l'amas des choses matérielles, qui agit selon les lois mathématiques, suivant une nécessité absolue, comme les atomes le font dans le système d'Épicure. Si Dieu était comme les grands sont quelquefois ici-bas, il ne serait point convenable de dire toutes les vérités qui le regardent ; mais Dieu n'est pas comme un homme, dont il faut cacher souvent les desseins et les actions ; au lieu qu'il est toujours permis et raisonnable de publier les conseils et les actions de Dieu, parce qu'elles sont toujours belles et louables. Ainsi les vérités qui regardent la divinité sont toujours bonnes à dire, au moins par rapport au scandale ; et l'on a expliqué, ce semble, d'une manière qui satisfait la raison, et ne choque point la piété, comment il faut concevoir que la volonté de Dieu a son effet, et concourt au péché, sans que sa sagesse ou sa bonté en souffrent.

9. Quant aux autorités tirées de la sainte Écriture, M. Hobbes les partage en trois sortes ; les unes, dit-il, sont pour moi, les autres sont neutres, et les troisièmes semblent être pour mon adversaire. Les passages qu'il croit favorables à son sentiment sont ceux qui rapportent à Dieu la cause de notre volonté. Comme *Gen.* XLV, 5, où Joseph dit à ses frères : « Ne vous affligez point, et n'avez point de regret de ce que » vous m'avez vendu pour être amené ici, puisque Dieu m'a » envoyé devant vous, pour la conservation de votre vie ; et » vers. 8 : Vous ne m'avez pas amené ici, mais Dieu. Et Dieu » dit, *Exod.* VII, 3 : J'endurcirai le cœur de Pharaon. Et » Moïse dit, *Deuter.*, II, 30 : Mais Sihon, roi de Hesbon, ne » voulut point nous laisser passer par son pays. Car l'Éternel » ton Dieu avait endurci son esprit et roidi son cœur, afin » de le livrer entre tes mains. » Et David dit de Séméï, 2. *Sam.* XVI, 10 : « Qu'il maudisse, car l'Éternel lui a dit, » maudi David ; et qui lui dira, pourquoi l'as-tu fait ? Et, » I, *Rois*, XII, 15 : Le roi (Roboham) n'écoula point le peuple, » car cela était conduit ainsi par l'Éternel. *Job.* XII, 16. » C'est à lui qu'appartient tant celui qui s'égaré, que » celui qui le fait égarer, v. 17. Il met hors de sens » les juges, v. 24. Il ôte le cœur aux chefs des peuples, » et il les fait errer dans les déserts, v. 25. Il les fait chan- » celer comme des gens qui sont ivres. » Dieu dit du roi d'Assyrie, *Esai.* X, 6 : « Je le dépêcherai contre le peuple, » afin qu'il fasse un grand pillage, et qu'il le rende foulé » comme la boue des rues. » Et Jérémie dit, *Jérém.* X, 23 : « Éternel, je connais que la voie de l'homme ne dépend pas » de lui, et qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme qui mar- » che d'adresser ses pas. » Et Dieu dit, *Ezéch.* III, 20 : « Si » le juste se détourne de sa justice et commet l'iniquité, » lorsque j'aurai mis quelque achoppement devant lui, il » mourra. » Et le Sauveur dit, *Jean*, VI, 44 : « Nul ne peut » venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne le tire. » Et saint Pierre, *Act.* II, 23 : « Jésus ayant été livré par le conseil » défini et par la providence de Dieu, vous l'avez pris. » Et *Act.* IV, 27, 28 : « Hérode et Ponce Pilate avec les Gentils et

» les peuples d'Israël se sont assemblés, pour faire toutes les
 » choses que ta main et ton conseil avaient auparavant dé-
 » terminées devoir être faites. » Et saint Paul, *Rom.* ix, 16.
 « Ce n'est point du voulant, ni du courant, mais de Dieu qui
 » fait miséricorde. Et v. 18. Il fait donc miséricorde à celui
 » à qui il veut, et il endureit celui qu'il veut. V. 19. Mais tu
 » me diras : Pourquoi se plaint-il encore, car qui est-ce qui
 » peut résister à sa volonté ? V. 20. Mais plutôt, ô homme,
 » qui es-tu, toi qui contestes contre Dieu ? La chose formée
 » dira-t-elle à celui qui l'a formée : Pourquoi m'as-tu fait
 » ainsi ? Et I *Cor.* iv, 7. Qui est-ce qui met de la différence
 » entre toi et un autre, et qu'as-tu que tu n'aies reçu ?
 » Et I *Cor.* xii, 6. Il y a diversité d'opérations, mais il y a
 » un même Dieu qui opère toutes choses en tous. » Et *Ephes.*
 ii, 10. « Nous sommes son ouvrage, étant créés en Jésus-
 » Christ à bonnes œuvres, que Dieu a préparées afin que
 » nous y marchions. » Et *Philipp.* ii, 13. « C'est Dieu qui
 » produit en vous et le vouloir et le parfaire, selon son bon
 » plaisir. » On peut ajouter à ces passages tous ceux qui
 font Dieu auteur de toute grâce et de toutes les bonnes in-
 clinations, et tous ceux qui disent que nous sommes comme
 morts dans le péché.

10. Voici maintenant les passages neutres, selon M. Hobbes. Ce sont ceux où l'Écriture sainte dit que l'homme a le choix d'agir, s'il veut, ou de ne point agir, s'il ne veut point. Par exemple, *Deuter.*, xxx, 19. « Je prends aujourd'hui
 » à témoin le ciel et la terre contre vous, que j'ai mis devant
 » toi la vie et la mort : choisis donc la vie, afin que tu vives,
 » toi et ta postérité. » Et *Jos.*, xxiv, 15. » Choisissez aujourd-
 » d'hui qui vous voulez servir. « Et Dieu dit à Gad le pro-
 phète, 2. *Sam.*, xxiv, 12. « Va, dis à David : Ainsi a dit
 » l'Éternel : j'apporte trois choses contre toi ; choisis l'une
 » des trois, afin que je te la fasse. » Et *Esai.*, vii, 16. « Jus-
 » qu'à ce que l'enfant sache rejeter le mal, et choisir
 » le bien. » Enfin, les passages que M. Hobbes reconnaît pa-
 raitre contraires à son sentiment, sont tous ceux où il
 est marqué que la volonté de l'homme n'est point conforme

à celle de Dieu; comme *Esai*, v, 4. « Qu'y avait-il plus à faire à ma vigne, que je ne lui aie fait? pourquoi ai-je attendu qu'elle produisit des raisins, et elle a produit des grappes sauvages? » Et *Jérém.*, xix, 5. « Ils ont bâti de hauts lieux à Bahal, pour brûler au feu leurs fils pour locaustes à Bahal, ce que je n'ai point commandé, et dont je n'ai point parlé, et à quoi je n'ai jamais pensé. » Et *Osee*, xiii, 9. « O Israël, ta destruction vient de toi, mais ton aide est en moi. » Et I. *Tim.*, ii, 4. « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité. » Il avoue pouvoir rapporter quantité d'autres passages, comme ceux qui marquent que Dieu ne veut point l'iniquité, qu'il veut le salut du pécheur, et généralement tous ceux qui font connaître que Dieu commande le bien et défend le mal.

11. Il répond à ces passages, que Dieu ne veut pas toujours ce qu'il commande, comme lorsqu'Il commanda à Abraham de sacrifier son fils; et que sa volonté révélée n'est pas toujours sa volonté pleine ou son décret, comme lorsqu'il révéla à Jonas que Ninive périrait dans quarante jours. Il ajoute aussi, que lorsqu'il est dit que Dieu veut le salut de tous, cela signifie seulement que Dieu commande que tous fassent ce qu'il faut pour être sauvés: et que lorsque l'Écriture dit que Dieu ne veut point le péché, cela signifie qu'il le veut punir. Et quant au reste, M. Hobbes le rapporte à des manières de parler humaines. Mais on lui répondra, qu'il n'est pas digne de Dieu que sa volonté révélée soit opposée à sa volonté véritable: que ce qu'il fit dire aux Ninivites par Jonas, était plutôt une menace qu'une prédiction, et qu'ainsi la condition de l'impénitence y était sous-entendue: aussi les Ninivites le prirent-ils dans ce sens. On dira aussi, qu'il est bien vrai que Dieu commandant à Abraham de sacrifier son fils, voulut l'obéissance, et ne voulut point l'action, qu'il empêcha après avoir obtenu l'obéissance; car ce n'était pas une action qui méritât par elle-même d'être voulue. Mais qu'il n'en est pas de même dans les actions qu'il marque de vouloir positivement, et qui sont en effet dignes d'être l'objet de sa volonté. Telle est la

piété, la charité, et toute action vertueuse que Dieu commande ; telle est l'omission du péché, plus éloigné de la perfection divine, que toute autre chose. Il vaut donc mieux incomparablement expliquer la volonté de Dieu, comme nous l'avons fait dans cet ouvrage : ainsi nous dirons que Dieu, en vertu de sa souveraine bonté, a préalablement une inclination sérieuse à produire, ou à voir et à faire produire tout bien et toute action louable ; et à empêcher, ou à voir et à faire manquer tout mal, et toute action mauvaise : mais qu'il est déterminé par cette même bonté, jointe à une sagesse infinie, et par le concours même de toutes les inclinations préalables et particulières envers chaque bien, et envers l'empêchement de chaque mal, à produire le meilleur dessein possible des choses ; ce qui fait sa volonté finale et déterminée ; et que ce dessein du meilleur étant d'une telle nature, que le bien y doit être rehaussé comme la lumière par les ombrages de quelque mal, incomparablement moindre que ce bien, Dieu ne pouvait point exclure ce mal, ni introduire certains biens exclus dans ce plan, sans faire du tort à sa suprême perfection, et que c'est pour cela qu'on doit dire qu'il a permis le péché d'autrui, parce qu'autrement il aurait fait lui-même une action pire que tout le péché des créatures.

12. Je trouve que l'évêque de Derry a au moins raison de dire, article xv, dans sa réplique, p. 153, que le sentiment des adversaires est contraire à la piété, lorsqu'ils rapportent tout au seul pouvoir de Dieu ; et que M. Hobbes ne devait point dire que l'honneur ou le culte est seulement un signe de la puissance de celui qu'on honore, puisqu'on peut encore et qu'on doit reconnaître et honorer la sagesse, la bonté, la justice et autres perfections. *Magnos facile laudamus, bonos libenter.* Que cette opinion qui dépouille Dieu de toute bonté et de toute justice véritable, qui le représente comme un tyran, usant d'un pouvoir absolu, indépendant de tout droit et de toute équité, et créant des millions de créatures pour être malheureuses éternellement, et cela sans autre vue que celle de montrer sa puissance ; que cette opinion, dis-je, est capable

de rendre les hommes très-mauvais; et que, si elle était reçue, il ne faudrait point d'autre diable dans le monde pour brouiller les hommes entre eux et avec Dieu, comme le serpent fit en faisant croire à Ève que Dieu lui défendant le fruit de l'arbre ne voulait point son bien. M. Hobbes tâche de parer ce coup dans sa duplique (p. 160), en disant que la bonté est une partie du pouvoir de Dieu, c'est-à-dire le pouvoir de se rendre aimable. Mais c'est abuser des termes par un faux-fuyant, et confondre ce qu'il faut distinguer; et dans le fond, si Dieu n'a point en vue le bien des créatures intelligentes, s'il n'a point d'autres principes de la justice que son seul pouvoir qui le fait produire ou arbitrairement ce que le hasard lui présente, ou nécessairement tout ce qui se peut, sans qu'il y ait du choix fondé sur le bien, comment peut-il se rendre aimable? C'est donc la doctrine ou de la puissance aveugle, ou du pouvoir arbitraire, qui détruit la piété: car l'une détruit le principe intelligent ou la providence de Dieu, l'autre lui attribue des actions qui conviennent au mauvais principe. La justice en Dieu, dit M. Hobbes (p. 161), n'est autre chose que le pouvoir qu'il a, et qu'il exerce en distribuant des bénédictions et des afflictions. Cette définition me surprend: ce n'est pas le pouvoir de les distribuer, mais la volonté de les distribuer raisonnablement, c'est-à-dire la bonté guidée par la sagesse, qui fait la justice de Dieu. Mais, dit-il, la justice n'est pas en Dieu comme dans un homme, qui n'est juste que par l'observation des lois faites par son supérieur. M. Hobbes se trompe encore en cela, aussi bien que M. Puffendorf, qui l'a suivi. *La justice* ne dépend point des lois arbitraires des supérieurs, mais des règles éternelles de la sagesse et de la bonté, dans les hommes, aussi bien qu'en Dieu. M. Hobbes prétend au même endroit, que la sagesse qu'on attribue à Dieu ne consiste pas dans une discussion logique du rapport des moyens aux fins, mais dans un attribut incompréhensible, attribué à une nature incompréhensible, pour l'honorer. Il semble qu'il veut dire, que c'est un je ne sais quoi, attribué à un je ne sais quoi, et même une qualité chimérique donnée à une substance chi-

mérique ; pour intimider et pour amuser les peuples par le culte qu'ils lui rendent. Car, dans le fond, il est difficile que M. Hobbes ait une autre opinion de Dieu et de sa sagesse, puisqu'il n'admet que des substances matérielles. Si M. Hobbes était en vie, je n'aurais garde de lui attribuer des sentiments qui lui pourraient nuire ; mais il est difficile de l'en exempter : il peut s'être ravisé dans la suite, car il est parvenu à un grand âge ; ainsi j'espère que ses erreurs n'auront point été pernicieuses pour lui. Mais comme elles le pourraient être à d'autres, il est utile de donner des avertissements à ceux qui liront un auteur, qui d'ailleurs a beaucoup de mérite, et dont on peut profiter en bien des manières. Il est vrai que Dieu ne raisonne pas, à proprement parler, employant du temps comme nous, pour passer d'une vérité à l'autre ; mais comme il comprend tout à la fois toutes les vérités et toutes leurs liaisons, il connaît toutes les conséquences, et il renferme éminemment en lui tous les raisonnements que nous pouvons faire, et c'est pour cela même que sa sagesse est parfaite.

REMARQUES

SUR LE LIVRE DE L'ORIGINE DU MAL

PUBLIÉ DEPUIS PEU EN ANGLETERRE

1. C'est dommage que M. Bayle n'ait vu que les recensions de ce bel ouvrage qui se trouvent dans les journaux ; car en le lisant lui-même et en l'examinant comme il faut, il nous aurait fourni une bonne occasion d'éclaircir plusieurs difficultés qui naissent et renaissent comme la tête de l'hydre, dans une matière, où il est aisé de se brouiller, quand on n'a pas en vue tout le système, et quand on ne se donne pas la peine de raisonner avec rigueur. Car il faut savoir que la rigueur du raisonnement fait dans les matières qui passent l'imagination, ce que les figures font dans la géométrie ; puisqu'il faut toujours quelque chose qui puisse fixer l'attention, et rendre les méditations liées. C'est pourquoi lorsque ce livre latin, plein de savoir et d'élégance, imprimé premièrement à Londres, et puis réimprimé à Brême, m'est tombé entre les mains, j'ai jugé que la dignité de la matière et le mérite de l'auteur exigeaient des considérations, que même des lecteurs me pourraient demander ; puisque nous ne sommes de même sentiment que dans la moitié du sujet. En effet, l'ouvrage contenant cinq chapitres, et le cinquième avec l'appendice égalant les autres en grandeur, j'ai remarqué que les quatre premiers où il s'agit du mal en général, et du mal physique en particulier, s'accordent assez avec mes principes (quelques endroits particuliers exceptés) ; et qu'ils développent même quelquefois avec éloquence quelques

points, où je n'avais fait que toucher, parce que M. Bayle n'y avait point insisté. Mais le cinquième chapitre avec ses sections (dont quelques-unes égalent des chapitres entiers) parlant de la liberté et du mal moral qui en dépend, est bâti sur des principes opposés aux miens, et même souvent à ceux de M. Bayle, s'il y avait moyen de lui en attribuer de fixes. Car ce cinquième chapitre tend à faire voir (si cela se pouvait) que la véritable liberté dépend d'une indifférence d'équilibre, vague, entière, et absolue; en sorte qu'il n'y ait aucune raison de se déterminer, antérieure à la détermination, ni dans celui qui choisit, ni dans l'objet; et qu'on n'élise pas ce qui plaît, mais qu'en élisant sans sujet on fasse plaisir ce qu'on élit.

2. Ce principe d'une élection sans cause et sans raison, d'une élection, dis-je, dépouillée du but de la sagesse et de la bonté, est considéré par plusieurs comme le grand privilège de Dieu et des substances intelligentes, et comme la source de leur liberté, de leur satisfaction, de leur morale et de leur bien ou mal. Et l'imagination de se pouvoir dire indépendant, non-seulement de l'inclination, mais de la raison même en dedans, et du bien ou du mal au dehors, est peint quelquefois de si belles couleurs, qu'on la pourrait prendre pour la plus excellente chose du monde; et cependant ce n'est qu'une imagination creuse, une suppression des raisons du caprice dont on se glorifie. Ce qu'on prétend est impossible; mais s'il avait lieu, il serait nuisible. Ce caractère imaginaire pourrait être attribué à quelque don Juan dans un festin de Pierre, et même quelque homme romanesque pourrait en affecter les apparences et se persuader qu'il en a l'effet: mais il ne se trouvera jamais dans la nature une élection, où l'on ne soit porté par la représentation antérieure du bien ou du mal, par des inclinations ou par des raisons; et j'ai toujours défié les défenseurs de cette indifférence absolue, d'en montrer un exemple. Cependant si je traite d'imaginaire cette élection où l'on se détermine par rien, je n'ai garde de traiter les défenseurs de cette supposition, et surtout notre habile auteur, de chimériques. Les

péripatéticiens enseignent quelques opinions de cette nature, mais ce serait la plus grande injustice du monde de vouloir mépriser pour cela un Occam, un Suisset, un Césalpin, un Conringius, qui soutenaient encore quelques sentiments de l'Ecole, qu'on a réformés aujourd'hui.

3. Un de ces sentiments, mais ressuscité et introduit par la basse école et dans l'âge des chimères, est l'indifférence vague dans les élections, ou le hasard réel, imaginé dans les âmes; comme si rien nous donnait de l'inclination, lorsqu'on ne s'en aperçoit pas distinctement: et comme si un effet pouvait être sans causes, lorsque ces causes sont imperceptibles: c'est à peu près comme quelques-uns ont nié les corpuscules insensibles, parce qu'ils ne les voient point. Mais comme les philosophes modernes ont réformé les sentiments de l'école, en montrant selon les lois de la nature corporelle, qu'un corps ne saurait être mis en mouvement que par le mouvement d'un autre qui le pousse: de même il faut juger que nos âmes (en vertu des lois de la nature spirituelle) ne sauraient être mues que par quelque raison du bien ou du mal; lors même que la connaissance distincte n'en saurait être démêlée, à cause d'une infinité de petites perceptions qui nous rendent quelquefois joyeux, chagrins, et différemment disposés, et nous font plus goûter une chose que l'autre, sans qu'on puisse dire pourquoi. Platon, Aristote, et même Thomas d'Aquin, Durand, et autres scolastiques des plus solides, raisonnent là-dessus comme le commun des hommes, et comme des gens non prévenus ont toujours fait. Ils mettent la liberté dans l'usage de la raison et des inclinations, qui font choisir ou rebuter les objets; et ils prennent pour constant que notre volonté est portée à ses élections par les biens ou les maux, vrais ou apparents, qu'on conçoit dans les objets. Mais enfin quelques philosophes un peu trop subtils ont tiré de leur alambic une notion inexplicable d'une élection indépendante de quoi que ce soit, qui doit faire merveille pour résoudre toutes les difficultés. Mais elle-même donne d'abord dans une des plus grandes, en choquant le grand principe du raisonnement, qui nous fait toujours sup-

poser que rien ne se fait sans quelque cause ou raison suffisante. Comme l'école oubliait souvent l'application de ce grand principe, en admettant certaines qualités occultes primitives; il ne faut point s'étonner si cette fiction de l'indifférence vague y a trouvé de l'applaudissement, et si même des excellents hommes en ont été imbus. Notre auteur, désabusé d'ailleurs de beaucoup d'erreurs de l'école vulgaire, donne encore dans cette fiction; mais il est sans doute un des plus habiles qui l'aient encore soutenue.

Si Pergama dextrâ

Defendi possent, etiam hæc defensa fuissent.

Il lui donne le meilleur tour possible, et ne la montre que de son beau côté. Il fait dépouiller la spontanéité et la raison de leurs avantages, et les donne tous à l'indifférence vague: ce n'est que par cette indifférence qu'on est actif, qu'on résiste aux passions, qu'on se plaît à son choix, qu'on est heureux: et il semble qu'on serait misérable, si quelque heureuse nécessité nous obligeait à bien choisir. Notre auteur avait dit de belles choses sur l'origine et sur les raisons des maux naturels, il n'avait qu'à appliquer les mêmes principes au mal moral; d'autant qu'il juge lui-même que le mal moral devient un mal, par les maux physiques qu'il cause ou tend à causer. Mais je ne sais comment il a crû que ce serait dégrader Dieu et les hommes, s'ils devaient être assujettis à la raison; qu'ils en deviendraient tous passifs, et ne seraient point contents d'eux-mêmes; enfin que les hommes n'auraient rien à opposer aux malheureux qui leur viennent de dehors, s'ils n'avaient en eux ce beau privilège de rendre les choses bonnes ou tolérables en les choisissant, et de changer tout en or, par l'attouchement de cette faculté surprenante.

4. Nous l'examinerons plus distinctement dans la suite; mais il sera bon de profiter auparavant des excellentes pensées de notre auteur sur la nature des choses, et sur les maux naturels: d'autant qu'il y a quelques endroits où nous pourrions aller un peu plus avant: nous entendrions mieux aussi par ce moyen toute l'économie de son système. Le chapitre

premier contient les principes. L'auteur appelle substance un être dont la notion ne renferme point l'existence d'un autre. Je ne sais s'il y en a de tels parmi les créatures, à cause de la liaison des choses; et l'exemple d'un flambeau de cire n'est point l'exemple d'une substance, non plus que le serait celui d'un essaim d'abeilles. Mais on peut prendre les termes dans un sens étendu. Il observe fort bien qu'après tous les changements de la matière, et après toutes les qualités dont elle peut être dépouillée, il reste l'étendue, la mobilité, la divisibilité et la résistance. Il explique aussi la nature des notions, et donne à entendre que les universaux ne marquent que les ressemblances qui sont entre les individus; que nous ne concevons par idées que ce qui est connu par une sensation immédiate, et que le reste ne nous est connu que par des rapports à ces idées. Mais lorsqu'il accorde que nous n'avons point d'idée de Dieu, de l'esprit, de la substance, il ne paraît pas avoir assez observé que nous nous apercevons immédiatement de la substance et de l'esprit, en nous apercevant de nous-mêmes; et que l'idée de Dieu est dans la nôtre par la suppression des limites de nos perfections, comme l'étendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe. Il a raison aussi de soutenir que nos idées simples au moins sont innées, et de rejeter la table rase d'Aristote, et de M. Locke: mais je ne saurais lui accorder que nos idées n'ont guère plus de rapport aux choses, que les paroles poussées dans l'air, ou que les écritures tracées sur le papier, en ont à nos idées; et que les rapports des sensations sont arbitraires et *ex instituto*, comme les significations des mots. J'ai déjà marqué ailleurs pourquoi je ne suis point en cela d'accord avec nos cartésiens.

5. Pour passer jusques à la cause première, l'auteur cherche un *Criterion*, une marque de la vérité; et il la fait consister dans cette force, par laquelle nos propositions internes, lorsqu'elles sont évidentes, obligent l'entendement à leur donner son consentement: c'est par là, dit-il, que nous ajoutons foi aux sens; il fait voir que la marque des cartésiens, savoir une perception claire et distincte, a besoin d'une nou-

velle marque pour faire discerner ce qui est clair et distinct, et que la convenance ou la disconvenance des idées (ou plutôt des termes, comme on parlait autrefois), peut encore être trompeuse, parce qu'il y a des convenances réelles et apparentes. Il paraît reconnaître même que la force interne, qui nous oblige à donner notre assentiment, est encore sujette à caution, et peut venir des préjugés enracinés. C'est pourquoi il avoue que celui qui fournirait un autre *criterion*, aurait trouvé quelque chose de fort utile au genre humain. J'ai tâché d'expliquer ce *criterion* dans un petit discours sur la vérité et les idées, publié en 1684 ; et quoique je ne me vante point d'y avoir donné une nouvelle découverte, j'espère d'avoir développé des choses qui n'étaient connues que confusément. Je distingue entre les vérités de fait et les vérités de raison. Les vérités de fait ne peuvent être vérifiées que par leur confrontation avec les vérités de raison, et par leur réduction aux perceptions immédiates, qui sont en nous, et dont saint Augustin et M. Descartes ont fort bien reconnu qu'on ne saurait douter, c'est-à-dire, nous ne saurions douter que nous pensons, et même que nous pensons telles ou telles choses. Mais pour juger si nos apparitions internes ont quelque réalité dans les choses, et pour passer des pensées aux objets, mon sentiment est qu'il faut considérer si nos perceptions sont bien liées entre elles et avec d'autres que nous avons eues, en sorte que les règles des mathématiques et autres vérités de raison y aient lieu : en ce cas, on doit les tenir pour réelles, et je crois que c'est l'unique moyen de les distinguer des imaginations, des songes et des visions. Ainsi la vérité des choses hors de nous ne saurait être reconnue que par la liaison des phénomènes. Le *criterion* des vérités de raison, ou qui viennent des conceptions, consiste dans un usage exact des règles de la logique. Quant aux idées ou notions, j'appelle réelles toutes celles dont la possibilité est certaine ; et les définitions qui ne marquent point cette possibilité, ne sont que nominales. Les géomètres versés dans une bonne analyse, savent la différence qu'il y a en cela entre les propriétés par lesquelles on peut définir quelque ligne ou figure. Notre habile auteur n'est pas allé si avant, peut-être ;

on voit cependant par tout ce que nous venons de rapporter de lui ci-dessus, et par ce qui suit, qu'il ne manque point de profondeur ni de méditation.

6. Après cela, il va examiner si le mouvement, la matière et l'espace viennent d'eux-mêmes, et pour cet effet, il considère s'il y a moyen de concevoir qu'ils n'existent point ; et il remarque ce privilège de Dieu, qu'aussitôt qu'on suppose qu'il existe, il faut admettre qu'il existe nécessairement. C'est un corollaire d'une remarque que j'ai faite dans le petit discours cité ci-dessus, savoir, qu'aussitôt qu'on admet que Dieu est possible, il faut admettre qu'il existe nécessairement. Or, aussitôt qu'on admet que Dieu existe, on admet qu'il est possible. Donc, aussitôt qu'on admet que Dieu existe, il faut admettre qu'il existe nécessairement. Or, ce privilège n'appartient pas aux trois choses dont nous venons de parler. L'auteur juge aussi particulièrement du mouvement, qu'il ne suffit point de dire, avec M. Hobbes, que le mouvement présent vient d'un mouvement antérieur, et celui-ci encore d'un autre, et ainsi à l'infini. Car, remontez tant qu'il vous plaira, vous n'en serez pas plus avancé, pour trouver la raison qui fait qu'il y a du mouvement dans la matière. Il faut donc que cette raison soit au dehors de cette suite ; et quand il y aurait un mouvement éternel, il demanderait un moteur éternel : comme les rayons du soleil, quand ils seraient éternels avec le soleil, ne laisseraient pas d'avoir leur cause éternelle dans le soleil. Je suis bien aise de rapporter ces raisonnements de notre habile auteur, afin qu'on voie de quelle importance est, selon lui-même, le principe de la raison suffisante. Car, s'il est permis d'admettre quelque chose dont on reconnaît qu'il n'y a aucune raison, il sera facile à un athée de ruiner cet argument, en disant qu'il n'est point nécessaire qu'il y ait une raison suffisante de l'existence du mouvement. Je ne veux point entrer dans la discussion de la réalité et de l'éternité de l'espace, de peur de me trop éloigner de notre sujet. Il suffit de rapporter que l'auteur juge qu'il peut être anéanti par la puissance divine, mais tout entier et non pas par parties ; et que nous pourrions exister

seuls avec Dieu, quand il n'y aurait ni espace, ni matière, puisque nous ne renfermons point en nous la notion de l'existence des choses externes. Il donne aussi à considérer, que dans les sensations des sons, des odeurs et des saveurs, l'idée de l'espace n'est point renfermée. Mais quelque jugement qu'on fasse de l'espace, il suffit qu'il y a un Dieu, cause de la matière et du mouvement, et enfin de toutes choses. L'auteur croit que nous pouvons raisonner de Dieu, comme un aveugle-né raisonnerait de la lumière. Mais je tiens qu'il y a quelque chose de plus en nous, car notre lumière est un rayon de celle de Dieu. Après avoir parlé de quelques attributs de Dieu, l'auteur reconnaît que Dieu agit pour une fin, qui est la communication de sa bonté, et que ses ouvrages sont bien disposés. Enfin il conclut ce chapitre comme il faut, en disant que Dieu créant le monde, a eu soin de lui donner la plus grande convenance des choses, la plus grande commodité des êtres doués de sentiment, et la plus grande compatibilité des appétits qu'une puissance, sagesse et bonté infinies et combinées pouvaient produire; et il ajoute que s'il y est resté néanmoins quelque mal, il faut juger que ces perfections divines infinies ne pouvaient (j'aimerais mieux dire ne devaient) point l'en ôter.

7. Le chapitre II fait l'anatomie du mal. Il le divise comme nous en métaphysique, physique et moral. Le mal métaphysique est celui des imperfections; le mal physique consiste dans les douleurs et autres incommodités semblables; et le mal moral dans les péchés. Tous ces maux se trouvent dans l'ouvrage de Dieu: et Lucrèce en a conclu, qu'il n'y a point de providence, et il a nié que le monde puisse être un effet de la divinité,

Naturam rerum divinitus esse creatam;

parce qu'il y a tant de fautes dans la nature des choses,

Quoniam tantâ stat prædita culpâ.

D'autres ont admis deux principes, l'un bon, l'autre mauvais; et il y a eu des gens qui ont cru la difficulté insurmon-

table, en quoi notre auteur paraît avoir eu M. Bayle en vue. Il espère de montrer dans son ouvrage, que ce n'est point un nœud gordien, qui ait besoin d'être coupé; et il a raison de dire que la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu ne seraient point infinies et parfaites dans leur exercice, si ces maux avaient été bannis. Il commence par le mal d'imperfection dans le chapitre III, et remarque après saint Augustin que les créatures sont imparfaites, puisqu'elles sont tirées du néant; au lieu que Dieu produisant une substance parfaite de son propre fonds, en aurait fait un Dieu, ce qui lui donne occasion de faire une petite digression contre les sociniens. Mais quelqu'un dira : pourquoi Dieu ne s'est-il point abstenu de la production des choses, plutôt que d'en faire d'imparfaites? L'auteur répond fort bien que l'abondance de la bonté de Dieu en est la cause. Il y a voulu se communiquer aux dépens d'une délicatesse que nous nous imaginons en Dieu, en nous figurant que les imperfections le choquent. Ainsi il a mieux aimé qu'il y eût l'imparfait, que le rien. Mais on aurait pu ajouter que Dieu a produit en effet le tout le plus parfait qui se pouvait, et dont il a eu sujet d'être pleinement content, les imperfections des parties servant à une plus grande perfection dans l'entier. Aussi remarque-t-on un peu après, que certaines choses pouvaient être mieux faites, mais non pas sans d'autres incommodités nouvelles, et peut-être plus grandes. Ce peut-être pouvait être omis : l'auteur aussi posant pour certain, et avec raison, à la fin du chapitre, qu'il est de la bonté infinie de choisir le meilleur, il en a pu tirer cette conséquence un peu auparavant, que les choses imparfaites seront jointes aux plus parfaites, lorsqu'elles n'empêcheront point qu'il y en ait des dernières tout autant qu'il se peut. Ainsi les corps ont été créés aussi bien que les esprits, puisque l'un ne fait point obstacle à l'autre; et l'ouvrage de la matière n'a pas été indigne du grand Dieu, comme ont cru des anciens hérétiques, qui ont attribué cet ouvrage à un certain Démogorgon.

8. Venons au mal physique, dont il est parlé dans le chapitre IV. Notre célèbre auteur, après avoir remarqué que le

mal métaphysique, c'est-à-dire l'imperfection, vient du néant, juge que le mal physique, c'est-à-dire l'incommodité, vient de la matière, ou plutôt de son mouvement ; car, sans le mouvement, la matière serait inutile ; et même il faut qu'il y ait de la contrariété dans ces mouvements ; autrement, si tout allait ensemble du même côté, il n'y aurait point de variété, ni de génération. Mais les mouvements qui font les générations, font aussi les corruptions, puisque de la variété des mouvements naît le choc des corps, par lesquels ils sont souvent dissipés et détruits. Cependant l'auteur de la nature, pour rendre les corps plus durables, les a distribués en systèmes, dont ceux que nous connaissons sont composés de globes lumineux et opaques, d'une manière si belle et si propre à faire connaître et admirer ce qu'ils renferment, que nous ne saurions rien concevoir de plus beau. Mais le comble de l'ouvrage était la structure des animaux, afin qu'il y eût partout des créatures capables de connaissance,

Ne regio foret ulla suis animalibus orba.

Notre judicieux auteur croit que l'air, et même l'éther le plus pur, ont leurs habitants aussi bien que l'eau de la terre. Mais quand il y aurait des endroits sans animaux, ces endroits pourraient avoir des usages nécessaires pour d'autres endroits qui sont habités ; comme par exemple les montagnes, qui rendent la surface de notre globe inégale, et quelquefois déserte et stérile, sont utiles pour la production des rivières et des vents : et nous n'avons point sujet de nous plaindre des sables et des marais, puisqu'il y a tant d'endroits qui restent encore à cultiver. Outre qu'il ne faut point s'imaginer que tout soit fait pour l'homme seul ; et l'auteur est persuadé non-seulement qu'il y a des esprits purs, mais aussi qu'il y a des animaux immortels approchant de ces esprits, c'est-à-dire des animaux dont les âmes sont jointes à une matière éthérienne et incorruptible. Mais il n'en est pas de même des animaux dont le corps est terrestre, composé de tuyaux et de fluides qui y circulent, et dont le mou-

vement cesse par la rupture des vaisseaux : ce qui fait croire à l'auteur que l'immortalité accordée à Adam, s'il avait été obéissant, n'eût pas été un effet de sa nature, mais de la grâce de Dieu.

9. Or, il était nécessaire, pour la conservation des animaux corruptibles, qu'ils eussent des marques qui leur fissent connaître un danger présent, et leur donnassent l'inclination de l'éviter. C'est pourquoi ce qui est sur le point de causer une grande lésion, doit causer la douleur auparavant, qui puisse obliger l'animal à des efforts capables de repousser ou de fuir la cause de cette incommodité, et de prévenir un plus grand mal. L'horreur de la mort sert aussi à l'éviter ; car si elle n'était point si laide, et si les solutions de la continuité n'étaient point si douloureuses, bien souvent les animaux ne se soucieraient point de périr, ou de laisser périr les parties de leur corps, et les plus robustes auraient de la peine à subsister un jour entier.

Dieu a donné aussi la faim et la soif aux animaux, pour les obliger de se nourrir et de s'entretenir, en remplaçant ce qui s'use et qui s'en va insensiblement. Ces appétits servent aussi pour les porter au travail, afin d'acquérir une nourriture convenable à leur constitution et propre à leur donner de la vigueur. Il a même été trouvé nécessaire par l'auteur des choses, qu'un animal bien souvent servit de nourriture à un autre, ce qui ne le rend guère plus malheureux, puisque la mort causée par les maladies a coutume d'être autant et plus douloureuse qu'une mort violente ; et ces animaux sujets à être la proie des autres, n'ayant point la prévoyance, ni le soin de l'avenir, n'en vivent pas moins en repos, lorsqu'ils sont hors du danger.

Il en est de même des inondations, des tremblements de terre, des coups de foudre, et d'autres désordres, que les bêtes brutes ne craignent point, et que les hommes n'ont point sujet de craindre ordinairement, puisqu'il y en a peu qui en souffrent.

10. L'auteur de la nature a compensé ces maux et autres, qui n'arrivent que rarement, par mille commodités ordi-

naires et continuelles. La faim et la soif augmentent le plaisir qu'on trouve en prenant de la nourriture. Le travail modéré est un exercice agréable des puissances de l'animal ; et le sommeil est encore agréable d'une manière toute opposée, en rétablissant les forces par le repos. Mais un des plaisirs les plus vifs est celui qui porte les animaux à la propagation. Dieu ayant pris soin de procurer que les espèces fussent immortelles, puisque les individus ne le sauraient être ici-bas, il a voulu aussi que les animaux eussent une grande tendresse pour leurs petits, jusqu'à s'exposer pour leur conservation.

De la douleur et de la volupté naissent la crainte, la cupidité, et les autres passions utiles ordinairement, quoiqu'il arrive par accident qu'elles tournent quelquefois au mal : il en faut dire autant des poisons, des maladies épidémiques, et d'autres choses nuisibles, c'est-à-dire que ce sont des suites indispensables d'un système bien conçu. Pour ce qui est de l'ignorance et des erreurs, il faut considérer que les créatures les plus parfaites ignorent beaucoup sans doute, et que les connaissances ont coutume d'être proportionnées aux besoins. Cependant il est nécessaire qu'on soit sujet à des cas qui ne sauraient être prévus, et ces sortes d'accidents sont inévitables. Il faut souvent qu'on se trompe dans son jugement, parce qu'il n'est point toujours permis de le suspendre jusques à une discussion exacte. Ces inconvénients sont inséparables du système des choses ; il faut qu'elles se ressemblent bien souvent dans une certaine situation, et que l'une puisse être prise pour l'autre. Mais les erreurs inévitables ne sont pas les plus ordinaires ni les plus pernicieuses. Celles qui nous causent le plus de mal ont coutume de venir de notre faute ; et par conséquent on aurait tort de prendre sujet des maux naturels, de s'ôter la vie, puisqu'on trouve que ceux qui l'ont fait y ont été portés ordinairement par des maux volontaires.

11. Après tout, on trouve que tous ces maux, dont nous avons parlé, viennent par accident de bonnes causes ; et il y a lieu de juger par tout ce que nous connaissons, de tout ce

que nous ne connaissons pas, qu'on n'aurait pu les retrancher sans tomber dans des inconvénients plus grands. Et pour le mieux reconnaître, l'auteur nous conseille de concevoir le monde comme un grand bâtiment. Il faut qu'il y ait non-seulement des appartements, des salles, des galeries, des jardins, des grottes; mais encore la cuisine, la cave, la basse-cour, des étables, des égoûts. Ainsi il n'aurait pas été à propos de ne faire que des soleils dans le monde, ou de faire une terre toute d'or et de diamants, mais qui n'aurait point été habitable. Si l'homme avait été tout œil ou tout oreille, il n'aurait point été propre à se nourrir. Si Dieu l'avait fait sans passions, il l'aurait fait stupide : et s'il l'avait voulu sans erreur, il aurait fallu le priver des sens, ou le faire sentir autrement que par des organes, c'est-à-dire, il n'y aurait point eu d'homme. Notre savant auteur remarque ici un sentiment que des histoires sacrées et profanes paraissent enseigner, savoir que les bêtes féroces, les plantes venimeuses et autres natures qui nous sont nuisibles, ont été armées contre nous par le péché. Mais comme il ne raisonne ici que suivant les principes de la raison, il met à part ce que la Révélation peut enseigner. Il croit cependant qu'Adam n'aurait été exempté de maux naturels (s'il avait été obéissant) qu'en vertu de la grâce divine et d'un pacte fait avec Dieu; et que Moïse ne marque expressément qu'environ sept effets du premier péché. Ces effets sont :

1. La révocation du don gracieux de l'immortalité.
2. La stérilité de la terre, qui ne devait plus être fertile par elle-même, qu'en herbes mauvaises ou peu utiles.
3. Le travail rude qu'il faudrait employer pour se nourrir.
4. L'assujettissement de la femme à la volonté du mari.
5. Les douleurs de l'enfantement.
6. L'inimitié entre l'homme et le serpent.
7. Le bannissement de l'homme du lieu délicieux où Dieu l'avait placé.

Mais il croit que plusieurs de nos maux viennent de la nécessité de la matière; surtout depuis la soustraction de la grâce; outre qu'il semble à l'auteur qu'après notre exil l'im-

mortalité nous serait à charge, et que c'est peut-être plus pour notre bien, que pour nous punir, que l'arbre de la vie nous est devenu inaccessible. Il y a par-ci par-là quelque chose à dire, mais le fond du discours de l'auteur, sur l'origine des maux, est plein de bonnes et solides réflexions, dont j'ai jugé à propos de profiter. Maintenant, il faudra venir au sujet qui est en controverse entre nous, c'est-à-dire à l'explication de la nature de la *liberté*.

12. Le savant auteur de cet ouvrage de l'origine du mal, se proposant d'expliquer celle du mal moral dans le cinquième chapitre, qui fait la moitié de tout le livre, croit qu'elle est toute différente de celle du mal physique, qui consiste dans l'imperfection inévitable des créatures. Car, comme nous verrons tantôt, il lui paraît que le mal moral vient plutôt de ce qu'il appelle une perfection, et que la créature a de commun, selon lui, avec le Créateur, c'est-à-dire, dans le pouvoir de choisir sans aucun motif, et sans aucune cause finale ou impulsive. C'est un paradoxe bien grand, de soutenir que la plus grande imperfection, c'est-à-dire le péché, vienne de la perfection même; mais ce n'est pas un moindre paradoxe, de faire passer pour une perfection la chose du monde la moins raisonnable, dont l'avantage serait d'être privilégiée contre la raison. Et dans le fond, bien loin que ce soit montrer la source du mal moral, c'est vouloir qu'il n'y en ait aucune. Car si la volonté se détermine sans qu'il y ait rien, ni dans la personne qui choisit, ni dans l'objet qui est choisi, qui puisse porter au choix, il n'y aura aucune cause ni raison de cette élection : et comme le mal moral consiste dans le mauvais choix, c'est avouer que le mal moral n'a point de source du tout. Ainsi, dans les règles de la bonne métaphysique, il faudrait qu'il n'y eût point de mal moral dans la nature; et aussi, par la même raison, il n'y aurait point de bien moral non plus, et toute la moralité serait détruite. Mais il faut écouter notre habile auteur, à qui la subtilité d'un sentiment soutenu par des philosophes célèbres de l'école, et les ornements qu'il y a ajoutés lui-même par son esprit et par son éloquence, ont caché les grands in-

convénients qu'il renferme. En expliquant l'état de la question, il partage les auteurs en deux partis. Les uns, dit-il, se contentent de dire que la liberté de la volonté est exempte de la contrainte externe; et les autres soutiennent qu'elle est encore exempte de la nécessité interne. Mais cette explication ne suffit pas, à moins qu'on ne distingue la nécessité absolue et contraire à la moralité, de la nécessité hypothétique et de la nécessité morale, comme nous l'avons déjà expliqué en plusieurs endroits.

13. La section première de ce chapitre doit faire connaître la nature des élections. L'auteur expose premièrement le sentiment de ceux qui croient que la volonté est portée par le jugement de l'entendement, ou par des inclinations antérieures des appétits, à se déterminer pour le parti qu'elle prend. Mais il mêle ces auteurs avec ceux qui soutiennent que la volonté est portée à la résolution par une nécessité absolue, et qui prétendent que la personne qui veut, n'a aucun pouvoir sur ses volitions; c'est-à-dire qu'il mêle un thomiste avec un spinosiste. Il se sert des aveux et des déclarations odieuses de M. Hobbes et de ses semblables, pour en charger ceux qui en sont infiniment éloignés, et qui prennent grand soin de les réfuter; et il les en charge, parce qu'ils croient comme M. Hobbes, et comme tout le monde (quelques docteurs exceptés, qui s'enveloppent dans leurs propres subtilités), que la volonté est mue par la représentation du bien et du mal; d'où il leur impute qu'il n'y a donc point de contingence, et que tout est lié par une nécessité absolue. C'est aller bien vite en raisonnement; cependant il ajoute encore qu'à proprement parler il n'y aura point de mauvaise volonté, puisqu'ainsi tout ce qu'on y pourrait trouver à redire serait le mal qu'elle peut causer; ce qui, dit-il, est éloigné de la notion commune, le monde blâmant les méchants, non parce qu'ils nuisent, mais parce qu'ils nuisent sans nécessité. Il tient ainsi que les méchants seraient seulement malheureux, et nullement coupables; qu'il n'y aurait point de différence entre le mal physique et le mal moral, puisque l'homme lui-même ne serait point la vraie cause d'une ac-

tion qu'il ne pourrait point éviter ; que les malfaiteurs ne seraient point blâmés ni maltraités, parce qu'ils le méritent, mais parce que cela peut détourner les gens du mal, et que ce serait pour cette raison seulement qu'on gronderait un fripon, et non pas un malade, parce que les reproches et les menaces peuvent corriger l'un, et ne peuvent point guérir l'autre ; que les châtimens, suivant cette doctrine, n'auraient pour but que l'empêchement du mal futur, sans quoi la seule considération du mal déjà fait ne suffirait point pour punir : et que de même, la reconnaissance aurait pour but unique, de procurer un bienfait nouveau, sans quoi la seule considération du bienfait passé n'en fournirait pas une raison suffisante. Enfin l'auteur croit que si cette doctrine qui dérive la résolution de la volonté de la représentation du bien et du mal, était véritable, il faudrait désespérer de la félicité humaine, puisqu'elle ne serait point en notre pouvoir, et dépendrait des choses qui sont hors de nous. Or, comme il n'y a pas lieu d'espérer que les choses de dehors se règlent et s'accordent suivant nos souhaits, il nous manquera toujours quelque chose, et il y aura toujours quelque chose de trop. Toutes ces conséquences ont lieu, selon lui, encore contre ceux qui croient que la volonté se détermine suivant le dernier jugement de l'entendement ; opinion qu'il croit dépouiller la volonté de son droit et rendre l'âme toute passive. Et cette accusation va contre une infinité d'auteurs graves et approuvés, qui sont mis ici dans la même classe avec M. Hobbes et Spinoza, et avec quelques auteurs réprouvés, dont la doctrine est jugée odieuse et insupportable.

Pour moi, je n'oblige point la volonté de suivre toujours le jugement de l'entendement, parce que je distingue ce jugement des motifs qui viennent des perceptions et inclinations insensibles. Mais je tiens que la volonté suit toujours la plus avantageuse représentation, distincte ou confuse, du bien et du mal, qui résulte des raisons, passions et inclinations, quoiqu'elle puisse aussi trouver des motifs pour suspendre son jugement. Mais c'est toujours par motifs qu'elle agit.

14. Il faudra répondre à ces objections contre notre sentiment, avant que de passer à l'établissement de celui de l'auteur. L'origine de la méprise des adversaires vient de ce qu'on confond une conséquence nécessaire par une nécessité absolue, dont le contraire implique contradiction, avec une conséquence qui n'est fondée que sur des vérités de convenance, et qui ne laisse pas de réussir, c'est-à-dire, qu'on confond ce qui dépend du principe de contradiction, qui fait les vérités nécessaires et indispensables, avec ce qui dépend du principe de la raison suffisante, qui a lieu encore dans les vérités contingentes. J'ai déjà donné ailleurs cette remarque, qui est une des plus importantes de la philosophie, en faisant considérer qu'il y a deux grands principes, savoir celui des identiques ou de la contradiction, qui porte que de deux énonciations contradictoires, l'une est vraie, et l'autre fautive; et celui de la raison suffisante, qui porte qu'il n'y a point d'énonciation véritable, dont celui qui aurait toute la connaissance nécessaire pour l'entendre parfaitement, ne pourrait voir la raison. L'un et l'autre principe doit avoir lieu non-seulement dans les vérités nécessaires, mais encore dans les contingentes, et il est nécessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante n'existe point. Car l'on peut dire en quelque façon, que ces deux principes sont renfermés dans la définition du vrai et du faux. Cependant, lorsqu'en faisant l'analyse de la vérité proposée, on la voit dépendre des vérités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument nécessaire. Mais lorsque poussant l'analyse tant qu'il vous plaira, on ne saurait jamais parvenir à de tels éléments de la vérité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, et qu'elle a son origine d'une raison prévalente qui incline sans nécessiter. Cela posé, l'on voit comment nous pouvons dire avec plusieurs philosophes et théologiens célèbres, que la substance qui pense est portée à sa résolution par la représentation prévalente du bien ou du mal, et cela certainement et infailliblement, mais non pas nécessairement; c'est-à-dire par des raisons qui l'inclinent sans la nécessiter. C'est pourquoi les futurs contingents,

prévus et en eux-mêmes et par leurs raisons, demeurent contingents ; et Dieu a été porté infailliblement par sa sagesse et par sa bonté à créer le monde par sa puissance, et à lui donner la meilleure forme possible ; mais il n'y était point porté nécessairement, et le tout s'est passé sans aucune diminution de sa liberté parfaite et souveraine. Et sans cette considération que nous venons de faire, je ne sais qu'il serait aisé de résoudre le nœud gordien de la contingence et de la liberté.

15. Cette explication fait disparaître toutes les objections de notre habile adversaire. Premièrement, on voit que la contingence subsiste avec la liberté. 2° Les mauvaises volontés sont mauvaises, non-seulement parce qu'elles nuisent, mais encore parce qu'elles sont une source de choses nuisibles, ou de maux physiques ; un esprit méchant étant dans la sphère de son activité, ce que le mauvais principe des Manichéens serait dans l'univers. Aussi l'auteur a-t-il remarqué, chap. iv, sect. 4, § 8, que la sagesse divine a défendu ordinairement des actions qui causeraient des incommodités, c'est-à-dire des maux physiques. On convient que celui qui cause du mal par nécessité, n'est point coupable. Mais il n'y a aucun législateur, ni jurisconsulte, qui entende par cette nécessité la force des raisons du bien et du mal, vrai ou apparent, qui ont porté l'homme à mal faire ; autrement celui qui dérobe une grande somme d'argent, ou qui tue un homme puissant pour parvenir à un grand poste, serait moins punissable que celui qui déroberait quelques sols pour boire chopine, ou qui tuerait un chien de son voisin de gaieté de cœur ; parce que ces derniers ont été moins tentés. Mais c'est tout le contraire dans l'admiration de la justice autorisée dans le monde, et plus la tentation de pécher est grande, plus elle a besoin d'être réprimée par la crainte d'un grand châtement. D'ailleurs, plus on trouvera de raisonnement dans le dessein d'un malfaiteur, plus on trouvera que sa méchanceté a été délibérée, et plus on jugera qu'elle est grande et punissable. C'est ainsi qu'un dol trop artificieux fait le crime aggravant appelé stellionat, et qu'un

trompeur devient faussaire, quand il a la subtilité de saper les fondements mêmes de notre sûreté dans les actes par écrit. Mais on aura plus d'indulgence pour une grande passion, parce qu'elle approche plus de la démente. Et les Romains punirent d'un supplice des plus rigoureux les prêtres du dieu Apis, qui avaient prostitué la chasteté d'une dame distinguée à un chevalier qui l'aimait éperduement, en le faisant passer pour leur Dieu ; et on se contenta de bannir l'amant. Mais si quelqu'un avait fait de mauvaises actions sans raison apparente et sans apparence de passion, le juge serait tenté de le prendre pour un fou, surtout s'il se trouvait qu'il était sujet à faire souvent de telles extravagances ; ce qui pourrait aller à la diminution de la peine, bien loin de fournir la véritable raison de la méchanceté et du punissement. Tant les principes de nos adversaires sont éloignés de la pratique des tribunaux, et du sentiment commun des hommes.

16. 3° La distinction entre le mal physique et le mal moral subsistera toujours, quoiqu'il y ait cela de commun, qu'ils ont leurs raisons et causes. Et pourquoi se forger de nouvelles difficultés touchant l'origine du mal moral, puisque le principe de la résolution de celles que les maux naturels ont fait naître, suffit encore pour rendre raison des maux volontaires ? C'est-à-dire, il suffit de montrer qu'on ne pouvait empêcher que les hommes fussent sujets à faire des fautes, sans changer la constitution du meilleur des systèmes, ou sans employer des miracles à tout bout de champ. Il est vrai que le péché fait une grande partie de la misère humaine, et même la plus grande ; mais cela n'empêche point qu'on ne puisse dire que les hommes sont méchants et punissables ; autrement il faudrait dire que les péchés actuels des non-régénérés sont excusables, parce qu'ils viennent du principe de notre misère, qui est le péché originel. 4° De dire que l'âme devient passive, et que l'homme n'est point la vraie cause du péché, s'il est porté à ses actions volontaires par les objets, comme l'auteur le prétend en beaucoup d'endroits, et particulièrement, chap. v, sect. I, subsect. 3, § 18,

c'est se faire de nouvelles notions des termes. Quand les anciens ont parlé de ce qui est ἐφ' ἡμῶν, ou lorsque nous parlons de ce qui dépend de nous, de la spontanéité, du principe interne de nos actions, nous n'excluons point la représentation des choses externes; car ces représentations se trouvent aussi dans nos âmes, elles font une partie des modifications de ce principe actif qui est en nous. Il n'y a point d'acteur qui puisse agir sans être prédisposé à ce que l'action demande; et les raisons ou inclinations tirées du bien ou du mal sont les dispositions, qui font que l'âme se peut déterminer entre plusieurs partis. On veut que la volonté soit seule active et souveraine, et on a coutume de la concevoir comme une reine assise sur son trône, dont l'entendement est le ministre d'État, et dont les passions sont les courtisans, ou les demoiselles favorites, qui par leur influence prévalent souvent sur le conseil du ministère. On veut que l'entendement ne parle que par ordre de cette reine, qu'elle peut balancer entre les raisons du ministre et les suggestions des favoris, et même rebuter les unes et les autres, enfin qu'elle les fait taire ou parler, et leur donne audience ou non, comme bon lui semble. Mais c'est une propopée ou fiction un peu mal entendue. Si la volonté doit juger, ou prendre connaissance des raisons et des inclinations que l'entendement ou les sens lui présentent, il lui faudra un autre entendement dans elle-même, pour entendre ce qu'on lui présente. La vérité est que l'âme, ou la substance qui pense, entend les raisons, et sent les inclinations, et se détermine selon la prévalence des représentations qui modifient sa force active, pour spécifier l'action. Je n'ai point besoin d'employer ici mon système de l'harmonie préétablie, qui met notre indépendance dans son lustre, et qui nous exempte de l'influence physique des objets. Car ce que je viens de dire suffit pour résoudre l'objection. Et notre auteur, quoiqu'il admette avec le commun cette influence physique des objets sur nous, remarque pourtant fort ingénieusement, que le corps, ou les objets des sens ne nous donnent point les idées, et encore moins la force active de l'âme, et servent

seulement à développer ce qui est en nous ; à peu près comme M. Descartes a cru que l'âme ne pouvant point donner de la force au corps lui donnait au moins quelque direction. C'est un milieu de l'un et de l'autre côté, entre l'influence physique et l'harmonie préétablie.

17. 5° On objecte que, selon nous, le péché n'eserait point blâmé ni puni parce qu'il le mérite, mais parce que le blâme et le châtement servent à l'empêcher une autre fois ; au lieu que les hommes demandent quelque chose de plus, c'est-à-dire une satisfaction pour le crime, quand même elle ne servirait point à l'amendement, ni à l'exemple. Tout comme les hommes demandent avec raison que la véritable gratitude vienne d'une véritable reconnaissance du bienfait passé, et non pas de la vue intéressée d'escroquer un nouveau bienfait. Cette objection contient de belles et bonnes réflexions, mais elles ne nous frappent point. Nous demandons qu'on soit vertueux, reconnaissant, juste, non-seulement par intérêt, par espérance, ou par crainte ; mais encore par le plaisir qu'on doit trouver dans les bonnes actions ; autrement on n'est pas encore parvenu au degré de la vertu qu'il faut tâcher d'atteindre. C'est ce qu'on signifie, quand on dit qu'il faut aimer la justice et la vertu pour elles-mêmes ; et c'est encore ce que j'ai expliqué en rendant raison de l'*Amour désintéressé*, un peu avant la naissance de la controverse qui a fait tant de bruit. Et de même nous jugeons que la méchanceté est devenue plus grande, lorsqu'elle a passé en plaisir, comme lorsqu'un voleur de grands chemins, après avoir tué les hommes parce qu'ils résistent, ou parce qu'il craint leur vengeance, devient enfin cruel et prend plaisir à les tuer, et même à les faire souffrir auparavant. Et ce degré de méchanceté est jugé diabolique, quoique l'homme qui en est atteint trouve dans cette maudite volupté une plus forte raison de ses homicides, qu'il n'en avait lorsqu'il tuait seulement par espérance ou par crainte. J'ai aussi remarqué en répondant aux difficultés de M. Bayle, que suivant le célèbre M. Conring, la justice qui punit par des peines médicinales, pour ainsi dire, c'est-à-dire pour amender le criminel, ou du

moins pour donner exemple aux autres, pourrait avoir lieu dans le sentiment de ceux qui détruisent la liberté, exempte de la nécessité ; mais que la véritable justice vindicative, qui au delà du médicinal, suppose quelque chose de plus, c'est-à-dire l'intelligence et la liberté de celui qui pèche, parce que l'harmonie des choses demande une satisfaction, un mal de passion, qui fasse sentir sa faute à l'esprit, après le mal d'action volontaire où il a donné son agrément. Aussi M. Hobbes, qui renverse la liberté, a-t-il rejeté la justice vindicative, comme font les sociniens, réfutés par nos docteurs, quoique les auteurs de ce parti-là aient coutume d'outrer la notion de liberté.

18. 6° On objecte enfin, que les hommes ne peuvent point espérer la félicité, si la volonté ne peut être mue que par la représentation du bien et du mal. Mais cette objection me paraît nulle de toute nullité, et je crois qu'on aurait bien de la peine à deviner quelle couleur on lui a pu donner. Aussi raisonne-t-on pour cet effet de la manière la plus surprenante du monde. C'est que notre félicité dépend des choses externes, s'il est vrai qu'elle dépend de la représentation du bien ou du mal. Elle n'est donc point en notre pouvoir, dit-on, car nous n'avons aucun sujet d'espérer que les choses externes s'accorderont pour nous plaire. Cet argument cloche de tous pieds : « Il n'y a point de force dans la conséquence. On » pourrait accorder la conclusion ; l'argument peut être ré- » torqué contre l'auteur. » Commençons par cette rétorsion, qui est aisée. Car les hommes sont-ils plus heureux ou plus indépendants des accidents de la fortune par ce moyen, ou parce qu'on leur attribue l'avantage de choisir sans sujet ? Souffriront-ils moins les douleurs corporelles ? Ont-ils moins de penchant pour les biens vrais ou apparents, moins de crainte des maux véritables ou imaginaires ? Sont-ils moins esclaves de la volupté, de l'ambition, de l'avarice ? moins craintifs ? moins envieux ? Oui, dira notre habile auteur ; je le prouverai par une manière de compte, ou d'estime. J'aurais mieux aimé qu'il l'eût prouvé par l'expérience ; mais voyons ce compte. Supposé que par mon choix, qui fait que

je donne la bonté, par rapport à moi, à ce que je choisis, je donne à l'objet choisi six degrés de bonté, et qu'il y eût auparavant deux degrés de mal dans mon état ; je deviendrai heureux tout d'un coup, et à mon aise, car j'aurais quatre degrés de revenant bon, ou bien franc. Voilà qui est beau, sans doute ; mais, par malheur, il est impossible. Car quel moyen de donner ces six degrés de bonté à l'objet ? Il nous faudrait pour cela la puissance de changer notre goût, ou les choses, comme bon nous semble. Ce serait, à peu près, comme si je pouvais dire efficacement au plomb : Tu seras or ; au caillou, tu seras diamant ; ou du moins, vous me ferez le même effet. Ou ce serait comme on explique le passage de Moïse, qui paraît dire que la manne du désert avait le goût que les Israélites lui voulaient donner. Ils n'avaient qu'à dire à leur gomor : tu seras chapon, tu seras perdrix. Mais s'il m'est libre de donner ces six degrés de bonté à l'objet, ne m'est-il point permis de lui en donner davantage ? Je pense que oui. Mais si cela est, pourquoi ne donnerons-nous pas à l'objet toute la bonté imaginable ? Pourquoi n'irons-nous pas à vingt-quatre carats de bonté ? Et par ce moyen nous voilà pleinement heureux, malgré les accidents de la fortune ; qu'il vente, qu'il grêle, qu'il neige, nous ne nous en soucierons pas ; par le moyen de ce beau secret, nous serons toujours à l'abri des cas fortuits. Et l'auteur accorde (dans cette 1^{re} section du v^e chap., subsect. 3, § 12) que cette puissance surmonte tous les appétits naturels, et ne peut être surmontée par aucun d'eux ; et il la considère (§ 20, 21, 22) comme le plus solide fondement du bonheur. En effet, comme il n'y a rien qui puisse limiter une puissance aussi indéterminée que celle de choisir sans sujet, et de donner de la bonté à l'objet par le choix, il faut ou que cette bonté passe infiniment celle que les appétits naturels cherchent dans les objets, puisque ces appétits et ces objets sont limités, pendant que cette puissance est indépendante ; ou du moins, il faut que cette bonté, que la volonté donne à l'objet choisi, soit arbitraire, et telle qu'elle la veut. Car d'où prendrait-on la raison des bornes, si l'objet est pos-

sible, s'il est à la portée de celui qui veut, et si la volonté lui peut donner la bonté qu'elle veut, indépendamment de la réalité et des apparences ? Il me semble que cela peut suffire pour renverser une hypothèse si précaire, où il y a quelque chose de semblable aux contes des fées, *optantis isthæc sunt, non invenientis*. Il ne demeure donc que trop vrai, que cette belle fiction ne saurait nous rendre plus exempts de maux ; nous allons voir plus bas, que lorsque les hommes se mettent au-dessus de certains appétits ou de certaines aversions, c'est par d'autres appétits, qui ont toujours leur fondement dans la représentation du bien et du mal. J'ai dit aussi, qu'on pouvait accorder la conclusion de l'argument, qui porte qu'il ne dépend pas absolument de nous d'être heureux, au moins dans l'état présent de la vie humaine ; car qui doute que nous ne soyons sujets à mille accidents, que la prudence humaine ne saurait éviter ? Comment m'empêcherai-je, par exemple, d'être englouti par un tremblement de terre, avec une ville où je fais ma demeure, si tel est l'ordre des choses ? Mais enfin je puis encore nier la conséquence dans l'argument, qui porte que si la volonté n'est mue que par la représentation du bien et du mal, il ne dépend pas de nous d'être heureux. La conséquence serait bonne, s'il n'y avait point de Dieu, si tout était gouverné par des causes brutes ; mais Dieu fait que pour être heureux, il suffit d'être vertueux. Ainsi, si l'âme suit la raison et les ordres que Dieu lui a donnés, la voilà sûre de son bonheur, quoiqu'on ne le puisse point trouver assez dans cette vie.

19. Après avoir tâché de montrer les inconvénients de notre hypothèse, l'habile auteur étale les avantages de la sienne. Il croit donc qu'elle est seule capable de sauver notre liberté, qu'elle fait toute notre félicité, qu'elle augmente nos biens et diminue nos maux, et qu'un agent qui possède cette puissance en est plus parfait. Ces avantages presque tous ont déjà été réfutés. Nous avons montré que pour être libre, il suffit que les représentations des biens et des maux, et autres dispositions internes ou externes, nous inclinent sans nous nécessiter. On ne voit point aussi comment l'indiffé-

rence pure pourrait contribuer à la félicité ; au contraire, plus on sera indifférent, plus on sera insensible et moins capable de goûter les biens. Outre que l'hypothèse fait trop d'effet. Car si une puissance indifférente se pouvait donner le sentiment du bien, elle se pourrait donner le bonheur le plus parfait, comme on a déjà montré. Et il est manifeste qu'il n'y a rien qui lui donnât des limites, puisque les limites la feraient sortir de cette indifférence pure, et dont on prétend qu'elle ne sort que par elle-même, ou plutôt dans laquelle elle n'a jamais été. Enfin on ne voit point en quoi consiste la perfection de la pure indifférence ; au contraire, il n'y a rien de plus imparfait ; elle rendrait la science et la bonté inutiles et réduirait tout au hasard, sans qu'il y eût des règles ou des mesures à prendre. Il y a pourtant encore quelques avantages que notre auteur allègue, qui n'ont pas été débattus. Il lui paraît donc que ce n'est que par cette puissance que nous sommes la vraie cause de nos actions, à qui elles puissent être imputées, puisqu'autrement nous serions forcés par les objets externes ; et que c'est aussi seulement à cause de cette puissance qu'on se peut attribuer le mérite de sa propre félicité, et se complaire en soi-même. Mais c'est tout le contraire ; car quand on tombe sur l'action par un mouvement absolument indifférent, et non pas en conséquence de ses bonnes ou mauvaises qualités, n'est-ce pas autant que si l'on y tombait aveuglément par le hasard ou par le sort ? Pourquoi donc se glorifierait-on d'une bonne action, ou pourquoi serait-on blâmé d'une mauvaise, s'il en faut remercier ou accuser la fortune ou le sort ? Je pense qu'on est plus louable quand on doit l'action à ses bonnes qualités, et plus coupable à mesure qu'on y a été disposé par ses qualités mauvaises. Vouloir estimer les actions, sans peser les qualités dont elles naissent, c'est parler en l'air, et mettre un je ne sais quoi imaginaire à la place des causes. Aussi, si ce hasard ou ce je ne sais quoi était la cause de nos actions, à l'exclusion de nos qualités naturelles ou acquises, de nos inclinations, de nos habitudes ; il n'y aurait point moyen de se promettre quelque chose de la

résolution d'autrui, puisqu'il n'y aurait pas moyen de fixer un indéfini, et de juger à quelle rade sera jeté le vaisseau de la volonté par la tempête incertaine d'une extravagante indifférence.

20. Mais mettant les avantages et les désavantages à part, voyons comment notre savant auteur établira cette hypothèse, dont il promet tant d'utilité. Il conçoit qu'il n'y a que Dieu et les créatures libres qui soient véritablement actives, et que pour être actif on ne doit être déterminé que par soi-même. Or ce qui est déterminé par soi-même, ne doit point être déterminé par les objets ; et par conséquent il faut que la substance libre, en tant que libre, soit indifférente à l'égard des objets, et ne sorte de cette indifférence que par son choix, qui lui rendra l'objet agréable. Mais presque tous les pas de ce raisonnement sont sujets à des achoppements. Non-seulement les créatures libres, mais encore toutes les autres substances et natures composées de substances, sont actives. Les bêtes ne sont point libres, et cependant elles ne laissent pas d'avoir des âmes actives ; si ce n'est qu'on s' imagine avec les cartésiens, que ce sont de pures machines. Il n'est point nécessaire aussi, que pour être actif on soit seulement déterminé par soi-même puisqu'une chose peut recevoir de la direction, sans recevoir de la force. C'est ainsi que le cheval est gouverné par le cavalier, et que le vaisseau est dirigé par le gouvernail ; et M. Descartes a cru que notre corps gardant sa force, reçoit seulement quelque direction de l'âme. Ainsi une chose active peut recevoir de dehors quelque détermination ou direction, capable de changer celle qu'elle aurait d'elle-même. Enfin, lors même qu'une substance active n'est déterminée que par elle-même, il ne s'ensuit point qu'elle ne soit point mue par les objets ; car c'est la représentation de l'objet qui est en elle-même, qui contribue à la détermination ; laquelle ainsi ne vient point de dehors, et par conséquent la spontanéité y est tout entière. Les objets n'agissent point sur les substances intelligentes comme causes efficientes et physiques, mais comme causes finales et morales. Lorsque Dieu agit suivant sa sagesse, il se règle

sur les idées des possibles qui sont ses objets, mais qui n'ont aucune réalité hors de lui avant leur création actuelle. Ainsi cette espèce de motion spirituelle et morale n'est point contraire à l'activité de la substance, ni à la spontanéité de son action. Enfin, quand la puissance libre ne serait point déterminée par les objets, elle ne saurait pourtant jamais être indifférente à l'action lorsqu'elle est sur le point d'agir ; puisqu'il faut bien que l'action y naisse d'une disposition d'agir ; autrement on fera tout de tout, *quidvis ex quovis*, et il n'y aura rien d'assez absurde qu'on ne puisse supposer. Mais cette disposition aura déjà rompu le charme de la pure indifférence, et si l'âme se donne cette disposition, il faut une autre prédisposition, pour cet acte de la donner ; et par conséquent, quoi qu'on remonte, on ne viendra jamais à une pure indifférence dans l'âme pour les actions qu'elle doit exercer. Il est vrai que ces dispositions l'inclinent sans la nécessiter ; elles se rapportent ordinairement aux objets, mais il y en a pourtant aussi qui viennent autrement à *subjecto* ou de l'âme même, et qui font qu'un objet est plus goûté que l'autre, ou que le même est autrement goûté dans un autre temps.

21. Notre auteur persiste toujours de nous assurer que son hypothèse est réelle, et il entreprend de faire voir que cette puissance indifférente se trouve effectivement en Dieu, et même qu'on la lui doit attribuer nécessairement. Car, dit-il, rien ne lui est bon, ni mauvais, dans les créatures. Il n'a point d'appétit naturel, qui se trouve rempli par la fruition de quelque chose hors de lui ; il est donc absolument indifférent à toutes les choses externes, puisqu'il n'en saurait être aidé, ni incommodé ; et il faut qu'il se détermine et se fasse quasi un appétit en choisissant. Et après avoir choisi, il voudra maintenir son choix, tout comme s'il y avait été porté par une inclination naturelle. Ainsi la divine volonté sera la cause de la bonté dans les êtres. C'est-à-dire, il y aura de la bonté dans les objets, non pas par leur nature, mais par la volonté de Dieu, laquelle étant mise à part, on ne saurait trouver ni bien, ni mal dans les choses. Il est difficile

de concevoir comment des auteurs de mérite ont pu donner dans un sentiment si étrange ; car la raison qu'on paraît alléguer ici, n'a pas la moindre force. Il semble qu'on veut prouver ce sentiment, de ce que toutes les créatures ont tout leur être de Dieu, et qu'elles ne peuvent donc point agir sur lui, ni le déterminer. Mais c'est prendre visiblement le change. Lorsque nous disons qu'une substance intelligente est mue par la bonté de son objet, nous ne prétendons point que cet objet soit nécessairement un être existant hors d'elle, et il nous suffit qu'il soit concevable ; car c'est sa représentation qui agit dans la substance, ou plutôt la substance agit sur elle-même, autant qu'elle est disposée et affectée par cette représentation. En Dieu, il est manifeste que son entendement contient les idées de toutes les choses possibles ; et c'est par là que tout est en lui éminemment. Ces idées lui représentent le bien et le mal, la perfection et l'imperfection, l'ordre et le désordre, la congruité et l'incongruité des possibles ; et sa bonté surabondante le fait choisir le plus avantageux. Dieu donc se détermine par lui-même ; sa volonté est active en vertu de la bonté, mais elle est spécifiée et dirigée dans l'action par l'entendement rempli de sagesse. Et comme son entendement est parfait, ses pensées toujours bonnes, il ne manque jamais de faire le meilleur ; au lieu que nous pouvons être trompés par les fausses apparences du vrai et du bon. Mais comment est-il possible qu'on puisse dire, qu'il n'y a point de bien ou de mal dans les idées avant la volonté de Dieu ? Est-ce que la volonté de Dieu forme les idées qui sont dans son entendement ? Je n'ose point attribuer à notre savant auteur un sentiment si étrange, qui confondrait entendement et volonté, et détruirait tout l'usage des notions. Or si les idées sont indépendantes de la volonté, la perfection ou l'imperfection qui y est représentée, le sera aussi. En effet, est-ce par la volonté de Dieu, par exemple, ou n'est-ce pas plutôt par la nature des nombres, que certains nombres sont plus capables que les autres de recevoir plusieurs divisions exactes ? que les uns sont plus propres que les autres à former des bataillons, à composer

des polygones, et d'autres figures régulières? que le nombre six a l'avantage d'être le moindre de tous les nombres qu'on appelle parfaits? que dans un plan, six cercles égaux peuvent toucher un septième? que de tous les corps égaux, la sphère a le moins de surface? que certaines lignes sont incommensurables, et par conséquent peu propres à l'harmonie? Ne voit-on pas que tous ces avantages ou désavantages viennent de l'idée de la chose, et que le contraire impliquerait contradiction? Pense-t-on aussi que la douleur et l'incommodité des créatures sensibles, et surtout la félicité et l'infélicité des substances intelligentes, sont indifférentes à Dieu? Et que dira-t-on de sa justice? Est-elle aussi quelque chose d'arbitraire, et aurait-il fait sagement et justement, s'il avait résolu de damner des innocents? Je sais qu'il y a eu des auteurs assez malavisés pour soutenir un sentiment si dangereux, et si capable de renverser la piété. Mais je suis assuré que notre célèbre auteur en est bien éloigné. Cependant, il semble que cette hypothèse y mène, s'il n'y a rien dans les objets qui ne soit indifférent à la volonté divine avant son choix. Il est vrai que Dieu n'a besoin de rien; mais l'auteur a fort bien enseigné lui-même, que sa bonté, et non pas son besoin, l'a porté à produire des créatures. Il y avait donc en lui une raison antérieure à la résolution; et, comme je l'ai dit tant de fois, ce n'est ni par hasard ou sans sujet, ni aussi par nécessité, que Dieu a créé ce monde, mais c'est par inclination qu'il y est venu, et son inclination le porte toujours au meilleur. Aussi il est surprenant que notre auteur soutienne ici (chap. v, sect. 1, subsect. 4, § 5), qu'il n'y a point de raison qui ait pu porter Dieu absolument parfait et heureux en lui-même, à créer quelque chose hors de lui; ayant enseigné lui-même auparavant (chap. 1, sect. III, § 8, 9), que Dieu agit pour une fin, et que son but est de communiquer sa bonté. Il ne lui était donc pas absolument indifférent de créer ou de ne point créer, et néanmoins la création est un acte libre. Il ne lui était pas non plus indifférent de créer un tel ou tel monde, de créer un chaos perpétuel, ou de créer un système plein d'ordre. Ainsi les qualités des objets, com-

prises dans leurs idées, ont fait la raison de son choix.

22. Notre auteur, qui avait dit de si bonnes choses ci-dessus, sur la beauté et sur la commodité des ouvrages de Dieu, a cherché un tour, pour les concilier avec son hypothèse, qui paraît ôter à Dieu tous les égards pour le bien et pour la commodité des créatures. L'indifférence de Dieu n'a lieu, dit-il, que dans ses premières élections ; mais aussitôt que Dieu a élu quelque chose, il a élu virtuellement en même temps tout ce qui est lié nécessairement avec elle. Il y avait une infinité d'hommes possibles également parfaits : l'élection de quelques-uns d'entre eux est purement arbitraire selon son auteur). Mais Dieu les ayant élus, il ne pouvait point y vouloir ce qui fût contraire à la nature humaine. Jusqu'ici l'auteur parle conformément à son hypothèse ; mais ce qui suit va plus loin : car il avance que lorsque Dieu a résolu de produire certaines créatures, il a résolu en même temps, en vertu de sa bonté infinie, de leur donner toute la commodité possible. Il n'y a rien de si raisonnable, en effet : mais aussi il n'y a rien de si contraire à l'hypothèse qu'il a posée, et il a raison de la renverser, plutôt que de la laisser subsister chargée d'inconvénients contraires à la bonté et à la sagesse de Dieu. Voici comment on verra manifestement qu'elle ne saurait s'accorder avec ce qu'on vient de dire. La première question sera : Dieu créera-t-il quelque chose ou non, et pourquoi ? L'auteur a répondu, qu'il créera quelque chose, pour communiquer sa bonté. Il ne lui est donc point indifférent de créer, ou de ne point créer. Après cela on demande : Dieu créera-t-il telle chose, ou bien une autre, et pourquoi ? Il faudrait répondre (pour parler conséquemment) que la même bonté le fait choisir le meilleur ; et en effet, l'auteur y retombe dans la suite : mais, suivant son hypothèse, il répond qu'il créera telle chose, mais qu'il n'y a point de pourquoi, parce que Dieu est absolument indifférent pour les créatures, qui n'ont leur bonté que de son choix. Il est vrai que notre auteur varie un peu là-dessus, car il est dit ici (chap. v, sect. 5, subsect. v, v. 12) qu'il est indifférent à Dieu de choisir entre des hommes

égaux en perfection, ou entre des espèces également parfaites de créatures raisonnables. Ainsi, suivant cette expression, il choisirait plutôt l'espèce la plus parfaite ; et comme des espèces également parfaites s'accordent plus ou moins avec d'autres, Dieu choisira les plus accommodantes ; il n'y aura donc point d'indifférence pure et absolue, et l'auteur revient ainsi à nos principes. Mais parlons comme il parle selon son hypothèse, et posons avec lui, que Dieu choisit certaines créatures, quoiqu'elles lui soient complètement indifférentes. Il choisira donc aussitôt des créatures irrégulières, malbâties, malheureuses, des chaos perpétuels, des monstres partout, des scélérats seuls habitants de la terre, des diables remplissant tout l'univers ; que de beaux systèmes, des espèces bien faites, des gens de bien, de bons anges ! Non, dira l'auteur : Dieu ayant résolu de créer des hommes, a résolu en même temps de leur donner toutes les commodités dont le monde fût capable ; et il en est autant des autres espèces. Je réponds, que si cette commodité était liée nécessairement avec leur nature, l'auteur parlerait suivant son hypothèse ; mais cela n'étant point, il faut qu'il accorde que c'est par une nouvelle élection, indépendante de celle qui a porté faire des hommes, que Dieu a résolu de donner toute la commodité possible aux hommes. Mais d'où vient cette nouvelle élection ? vient-elle aussi d'une pure indifférence ? Si cela est, rien ne porte Dieu à chercher le bien des hommes, et s'il y vient quelquefois, ce sera comme par hasard. Mais l'auteur veut que Dieu y a été porté par sa bonté : donc le bien et le mal des créatures ne lui est point indifférent ; il y a en lui des élections primitives, où il est porté par la bonté de l'objet. Il choisit non-seulement de créer des hommes, mais encore de créer des hommes aussi heureux qu'il se peut dans ce système. Après cela, il ne restera aucune indifférence pure ; car nous pouvons raisonner du monde tout entier, comme nous avons raisonné du genre humain. Dieu a résolu de créer un monde ; mais sa bonté l'a dû porter en même temps à le choisir tel, qu'il y ait le plus d'ordre, de régularité, de vertu, de bonheur

qui soit possible. Car je ne vois aucune apparence de dire que Dieu soit porté par sa bonté à rendre les hommes, qu'il a résolu de créer, aussi parfaits qu'il se peut dans ce système, et qu'il n'ait point la même bonne intention envers l'univers tout entier. Nous voilà donc revenus à la bonté des objets ; et l'indifférence pure, où Dieu agirait sans sujet, est absolument détruite par la procédure même de notre habile auteur, chez qui la force de la vérité, quand il a fallu venir au fait, a prévalu à une hypothèse spéculative, qui ne saurait recevoir aucune application à la réalité des choses.

23. Rien n'étant donc absolument indifférent à Dieu, qui connaît tous les degrés, tous les effets, tous les rapports des choses, et qui pénètre tout d'un coup toutes les liaisons possibles, voyons si au moins l'ignorance et l'insensibilité de l'homme le peut rendre absolument indifférent dans son choix. L'auteur nous régale de cette indifférence pure, comme d'un beau présent. Voici les preuves qu'il en donne. 1° Nous la sentons en nous. 2° Nous en expérimentons en nous les marques et les propriétés. Nous pouvons faire voir que d'autres causes qui puissent déterminer notre volonté, sont insuffisantes. Quant au premier point, il prétend qu'en sentant en nous la liberté, nous y sentons en même temps l'indifférence pure. Mais je ne demeure point d'accord que nous sentions une telle indifférence, ni que ce sentiment prétendu suive de celui de la liberté. Nous sentons ordinairement en nous quelque chose qui nous incline à notre choix ; et lorsqu'il arrive quelquefois que nous ne pouvons point rendre raison de toutes nos dispositions, un peu d'attention pourtant nous fait connaître que la constitution de notre corps, et des corps ambiants, l'assiette présente ou précédente de notre âme, et quantité de petites choses enveloppées dans ces grands chefs, peuvent contribuer à nous faire plus ou moins goûter les objets, et à nous en faire former des jugements divers en différents temps ; sans qu'il y ait personne qui attribue cela à une pure indifférence, ou à une je ne sais quelle force de l'âme, qui fasse sur les objets ce qu'on dit que les couleurs font sur le caméléon. Ainsi l'au-

teur n'a point sujet ici d'appeler au jugement du peuple : il le fait, en disant qu'en bien des choses le peuple raisonne mieux que les philosophes. Il est vrai que certains philosophes ont donné dans des chimères, et il semble que la pure indifférence est du nombre des notions chimériques. Mais quand quelqu'un prétend qu'une chose n'existe point, parce que le vulgaire ne s'en aperçoit point, le peuple ne saurait passer pour un bon juge, puisqu'il ne se règle que sur les sens. Bien des gens croient que l'air n'est rien, quand il n'est point agité par le vent. La plupart ignorent les corps insensibles, le fluide qui fait la pesanteur, ou le ressort, la matière magnétique; pour ne rien dire des atomes, et d'autres substances indivisibles. Disons-nous donc que ces choses ne sont point, parce que le vulgaire les ignore? En ce cas, nous pourrions dire aussi que l'âme agit quelquefois sans aucune disposition ou inclination qui contribue à la faire agir, parce qu'il y a beaucoup de dispositions et d'inclinations qui ne sont pas assez aperçues par le vulgaire, faute d'attention et de méditation. Quant aux marques de la puissance en question, j'ai déjà réfuté l'avantage qu'on lui donne de faire qu'on soit actif, et qu'on soit la véritable cause de son action, qu'on soit sujet à l'imputation et à la moralité: ce ne sont pas de bonnes marques de son existence. En voici une que l'auteur allègue, qui ne l'est pas non plus: c'est que nous avons en nous une puissance de nous opposer aux appétits naturels, c'est-à-dire, non-seulement aux sens, mais encore à la raison. Mais je l'ai déjà dit, on s'oppose aux appétits naturels, par d'autres appétits naturels. On supporte quelquefois des inconvénients, et on le fait avec joie; mais c'est à cause de quelque espérance ou de quelque satisfaction qui est jointe au mal, et qui le surpasse: on en attend un bien, ou on l'y trouve. L'auteur prétend que c'est par cette puissance transformative des apparences qu'il a mise sur le théâtre, que nous rendons agréable ce qui nous déplaisait au commencement; mais qui ne voit que c'est plutôt parce que l'application et l'attention à l'objet, et la coutume, changent notre disposition, et

par conséquent nos appétits naturels ? L'accoutumance aussi fait qu'un degré de froid ou de chaleur assez considérable ne nous incommode plus, comme il faisait auparavant, et il n'y a personne qui attribue cet effet à notre puissance élective. Aussi faut-il du temps pour venir à cet endurcissement, ou bien à ce calus qui fait que les mains de certains ouvriers résistent à un degré de chaleur, qui brûlerait les nôtres. Le peuple, à qui l'auteur appelle, juge fort bien de la cause de cet effet, quoiqu'il en fasse quelquefois des applications ridicules. Deux servantes étant auprès du feu dans la cuisine, l'une s'étant brûlée, dit à l'autre : O ma chère, qui pourra supporter le feu du purgatoire ? L'autre lui répondit : Tu es folle, mon amie, on se fait à tout.

24. Mais, dira l'auteur, cette puissance merveilleuse qui nous rend indifférents à tout, ou inclinés à tout, suivant notre pur arbitre, prévaut encore à la raison même. Et c'est sa troisième preuve, savoir, qu'on ne saurait expliquer suffisamment nos actions; sans recourir à cette puissance. On voit mille gens qui méprisent les prières de leurs amis, le conseil de leurs proches, les reproches de leurs consciences, les supplices, la mort, la colère de Dieu, l'enfer même, pour courir après des sottises qui n'ont du bon et du supportable, que par leur pure et franche élection. Tout va bien dans ce raisonnement, jusques aux dernières paroles exclusivement. Car quand on viendra à quelque exemple, on trouvera qu'il y a eu des raisons ou causes, qui ont porté l'homme à son choix, et qu'il y a des liens bien forts qui l'y attachent. Une amourette, par exemple, ne sera jamais venue d'une pure indifférence; l'inclination, ou la passion, y aura joué son jeu : mais l'accoutumance et l'obstination pourront faire dans certains naturels, qu'on se ruinera plutôt que de s'en détacher. Voici un autre exemple que l'auteur apporte : un athée, un Lucilio Vanini (1) (c'est ainsi que plusieurs l'ap-

(1) *Vanini* (Jules-César), ou plutôt *Neilio* (Pompeio), philosophe de la première partie du XVII^e siècle, né en 1584, mort sur le bûcher, après avoir eu la langue coupée en 1619. — Il n'a laissé que deux ouvrages : *Amphitheatrum æternæ providentiæ* (in-12, Lyon, 1615); — *De admirandis na-*

pellent, au lieu que lui-même prend le nom magnifique de Giulio Cesare Vanini, dans ses ouvrages), souffrira plutôt le martyr ridicule de sa chimère, qu'il ne renoncera à son impiété. L'auteur ne nomme point Vanini, et la vérité est que cet homme désavoua ses mauvais sentiments, jusqu'à ce qu'il fût convaincu d'avoir dogmatisé, et d'avoir fait l'apôtre de l'athéisme. Quand on lui demanda, s'il y avait un Dieu, il arracha de l'herbe, en disant :

Et levis est cespes qui probet esse Deum.

Mais le procureur général au Parlement de Toulouse, voulant chagriner le premier président (à ce qu'on dit), chez qui Vanini avait beaucoup d'accès, et enseignait la philosophie aux enfants de ce magistrat, s'il n'était pas tout à fait son domestique ; l'inquisition fut poussée avec rigueur, et Vanini voyant qu'il n'y avait point de pardon, se déclara en mourant ce qu'il était, c'est-à-dire athée, en quoi il n'y a rien de fort extraordinaire. Mais quand il y aurait un athée qui s'offrirait au supplice, la vanité en pourrait être une raison assez forte en lui aussi bien que dans le gymnosophiste Calanus, et dans le sophiste dont Lucien nous rapporte la mort volontaire par le feu. Mais l'auteur croit que cette vanité même, cette obstination, ces autres vues extravagantes des gens, qui d'ailleurs paraissent de fort bon sens, ne sauraient être expliquées par les appétits qui viennent de la représentation du bien et du mal, et qu'elles nous forcent de recourir à cette puissance transcendante qui transforme le bien en mal, et le mal en bien, et l'indifférent en bien ou en mal. Mais nous n'avons point besoin d'aller si loin, et les causes de nos erreurs ne sont que trop visibles. En effet, nous pouvons faire ces transformations ; mais ce n'est pas comme chez les fées, par un simple acte de cette puissance magique ; mais parce qu'on obscurcit et

turæ arcanis libri quatuor (in-12, Paris, 1616). — Ces deux ouvrages contiennent des doctrines contradictoires ; mais c'est le second qui exprime la vraie doctrine de l'auteur.

P. J.

supprime dans son esprit les représentations des qualités bonnes ou mauvaises, jointes à certains objets ; et parce qu'on n'y envisage que celles qui sont conformes à notre goût ou à nos préventions ; ou même parce qu'on y joint, à force d'y penser, certaines qualités, qui ne s'y trouvent liées que par accident, ou par notre coutume de les envisager. Par exemple, j'abhorre toute ma vie une bonne nourriture, parce qu'étant enfant j'y ai trouvé quelque chose de dégoûtant, ce qui m'a laissé une grande impression. De l'autre côté, un certain défaut naturel me plaira, parce qu'il réveillera en moi quelque chose de l'idée d'une personne que j'estimais ou aimais. Un jeune homme aura été charmé des grands applaudissements qu'on lui a donnés après quelque action publique heureuse : l'impression de ce grand plaisir l'aura rendu merveilleusement sensible à la gloire, il ne pensera jour et nuit qu'à ce qui nourrit cette passion, et cela lui fera mépriser même la mort pour arriver à son but. Car quoiqu'il sache bien qu'il ne sentira point ce qu'on dira de lui après sa mort, la représentation qu'il s'en fait par avance, fait un grand effet sur son esprit. Et il y a toujours des raisons semblables, dans les actions qui paraissent les plus vaines et les plus extravagantes à ceux qui n'entrent point dans ces raisons. En un mot, une impression forte, ou souvent répétée, peut changer considérablement nos organes, notre imagination, notre mémoire, et même notre raisonnement. Il arrive qu'un homme, à force d'avoir souvent raconté un mensonge qu'il a peut-être inventé, vient à le croire enfin lui-même. Et comme on se représente souvent ce qui plaît, on le rend aisé à concevoir, et on le croit aussi aisé à effectuer : d'où vient qu'on se persuade facilement ce qu'on souhaite.

Et qui amant ipsi sibi somnia fingunt.

25. Les erreurs ne sont donc jamais volontaires, absolument parlant, quoique la volonté y contribue bien souvent d'une manière indirecte, à cause du plaisir qu'on prend à s'abandonner à certaines pensées, ou à cause de l'aversion

qu'on se sent pour d'autres. La belle impression d'un livre contribuera à la persuasion du lecteur. L'air et les manières de celui qui parle lui gagneront l'auditoire. On sera porté à mépriser des doctrines qui viennent d'un homme qu'on méprise ou qu'on hait, ou d'un autre qui lui ressemble en quelque chose qui nous frappe. J'ai déjà dit pourquoi on se dispose aisément à croire ce qui est utile ou agréable, et j'ai connu des gens qui au commencement avaient changé de religion par des considérations mondaines, mais qui ont été persuadés, et bien persuadés, depuis qu'ils avaient pris le bon parti. On voit aussi que l'obstination n'est pas simplement une mauvaise élection qui persévère, mais aussi une disposition à y persévérer, qui vient de quelque bien qu'on s'y figure, ou de quelque mal qu'on se figure dans le changement. La première élection a peut-être été faite par légèreté ; mais le dessein de la maintenir vient de quelques raisons ou impressions plus fortes. Il y a même quelques auteurs de morale, qui enseignent qu'on doit maintenir son choix, pour ne pas être inconstant, ou pour ne le point paraître. Cependant une persévérance est mauvaise, quand on méprise les avertissements de la raison, surtout quand la matière est assez importante pour être examinée avec soin : mais quand la pensée du changement est désagréable, on en détourne facilement l'attention ; et c'est par là le plus souvent qu'on s'obstine. L'auteur, qui a voulu rapporter l'obstination à son indifférence pure prétendue, pouvait considérer qu'il fallait autre chose pour s'attacher à une élection, que l'élection toute seule, ou qu'une indifférence pure ; surtout si cette élection s'est faite légèrement ; et d'autant plus légèrement, qu'elle s'est faite avec plus d'indifférence ; auquel cas on viendra facilement à la défaire, à moins que la vanité, l'accoutumance, l'intérêt, ou quelque raison nous y fassent persévérer. Il ne faut point aussi s'imaginer que la vengeance plaise sans sujet. Les personnes dont le sentiment est vif y pensent jour et nuit, et il leur est difficile d'effacer l'image du mal ou de l'affront qu'ils ont reçu. Ils se figurent un très-grand plaisir à être délivrés de l'idée du mépris, qui

leur revient à tout moment, et qui fait qu'il y en a à qui la vengeance est plus douce que la vie :

Queis vindicta bonum vitâ jucundius ipsâ.

L'auteur nous voudrait persuader qu'ordinairement, lorsque notre désir, ou notre aversion va à quelque objet qui ne le mérite pas assez, on lui a donné le surplus de bien ou de mal dont on est touché, par la prétendue puissance élective, qui fait paraître les choses bonnes ou mauvaises comme l'on veut. On a eu deux degrés de mal naturel, on se donne six degrés de bien artificiel, par la puissance qui peut choisir sans sujet : ainsi on aura quatre degrés de bien franc (chap. v, sect. II, subsect. 6, § 7). Si cela se pouvait pratiquer, on irait loin, comme je l'ai dit ci-dessus. Il croit même que l'ambition, l'avarice, la manie du jeu, et autres passions frivoles empruntent tout leur pouvoir de cette puissance (chap. v, sect. v, subsect. 6) : mais il y a d'ailleurs tant de fausses apparences dans les choses, tant d'imaginations capables de grossir ou de diminuer les objets, tant de liaisons mal fondées dans nos raisonnements, qu'on n'a point besoin de cette petite fée, c'est-à-dire de cette puissance interne qui opère comme par enchantement, et à qui l'auteur attribue tous ces désordres. Enfin j'ai déjà dit plusieurs fois, que lorsque nous nous résolvons à quelque parti contraire à la raison reconnue, nous y sommes portés par une autre raison plus forte en apparence, comme est par exemple le plaisir de paraître indépendants, et de faire une action extraordinaire. Il y eut autrefois à la cour d'Osnabrug un précepteur des pages, qui, comme un autre Mucius Scævola, mit le bras dans la flamme et pensa gagner une gangrène, pour montrer que la force de son esprit était plus grande qu'une douleur fort aiguë. Peu de gens l'imiteront, je pense ; et je ne sais même, si l'on trouverait aisément un auteur, qui après avoir soutenu une puissance capable de choisir sans sujet, ou même contre la raison, voudrait prouver son livre par son propre exemple, en renonçant à quelque bon bénéfice ou à quelque belle charge, purement pour montrer cette

supériorité de la volonté sur la raison. Mais je suis sûr au moins, qu'un habile homme ne le ferait pas ; qu'il s'apercevrait bientôt qu'on rendrait son sacrifice inutile, en lui remontrant qu'il n'aurait fait qu'imiter Héliodore (1), évêque de Larisse, à qui son livre de Théagène et de Chariclée fut (à ce qu'on dit) plus cher que son évêché : ce qui se peut facilement, quand un homme a de quoi se passer de sa charge, et quand il est fort sensible à la gloire. Aussi trouve-t-on tous les jours des gens qui sacrifient leurs avantages à leurs caprices, c'est-à-dire des biens réels à des biens apparents.

26. Si je voulais suivre pas à pas les raisonnements de notre auteur, qui reviennent souvent à ce que nous avons déjà examiné, mais qui y reviennent ordinairement avec quelque addition élégante et bien tournée, je serais obligé d'aller trop loin : mais j'espère de pouvoir m'en dispenser, après avoir satisfait, ce semble, à toutes ces raisons. Le meilleur est, que la pratique chez lui corrige et rectifie ordinairement la théorie. Après avoir avancé dans la seconde section de ce chapitre cinquième, que nous approchons de Dieu par le pouvoir de choisir sans raison, et que cette puissance étant la plus noble, son exercice est le plus capable de rendre heureux ; choses les plus paradoxes du monde, puisque nous imitons plutôt Dieu par la raison, et que notre bonheur consiste à la suivre : après cela, dis-je, l'auteur y apporte un excellent correctif, car il dit fort bien, § 5, que pour être heureux, nous devons accommoder nos élections aux choses, puisque les choses ne sont guère disposées à s'accommoder à nous ; et que c'est en effet s'accommoder à la volonté divine. C'est bien dit, sans doute ; mais c'est dire en même temps, qu'il faut que notre volonté se règle, autant qu'il est possible, sur la réalité des objets, et sur les véritables représentations du bien et du mal ; et par consé-

(1) *Héliodore*, écrivain grec contemporain d'Héliodore, auteur d'un célèbre roman grec : *Théagène et Chariclée* (éd. gr.-lat., 1596, in-8°, Paris, 1619, in-8° ; Paris, 1804, in-8° ; celle-ci, de CoraI, est la meilleure de toutes). — Ce roman a été traduit par Amyot (1549, in-fol.). P. J.

quent que les motifs du bien et du mal ne sont point contraires à la liberté, et que la puissance de choisir sans sujet, bien loin de servir à notre félicité, est inutile, et même très-dommageable. Aussi se trouve-t-il heureusement qu'elle ne subsiste nulle part, et que c'est un être de raison raisonnable, comme quelques scolastiques appellent les fictions qui ne sont pas même possibles. Pour moi, j'aurais mieux aimé les appeler des êtres de raison non raisonnable. Je trouve aussi que la section III (des *Élections indues*) peut passer, puisqu'elle dit qu'on ne doit point choisir des choses impossibles, inconsistantes, nuisibles, contraires à la volonté divine, préoccupées par d'autres. Et l'auteur remarque très-bien qu'en dérogeant sans besoin à la félicité d'autrui, on choque la volonté divine, qui veut que tous soient heureux autant qu'il se peut. J'en dirai autant de la IV^e section, où il est parlé de la source des élections indues, qui sont l'erreur ou l'ignorance, la négligence, la légèreté à changer trop facilement l'obstination à ne pas changer à temps, et les mauvaises habitudes ; enfin l'importunité des appétits, qui nous poussent souvent mal à propos vers les choses externes. La cinquième section est faite pour concilier les mauvaises élections ou les péchés avec la puissance et la bonté de Dieu ; et comme cette section est prolix, elle est partagée en subsections. L'auteur s'est chargé lui-même sans besoin d'une grande objection : car il soutient que sans la puissance de choisir, absolument indifférente dans le choix, il n'y aurait point de péché. Or il était fort aisé à Dieu de refuser aux créatures une puissance si peu raisonnable ; il leur suffisait d'être mues par les représentations des biens et des maux : il était donc aisé à Dieu d'empêcher le péché, suivant l'hypothèse de l'auteur. Il ne trouve point d'autre ressource pour se tirer de cette difficulté, que de dire que cette puissance étant retranchée des choses, le monde ne serait qu'une machine purement passive. Mais c'est ce qu'on a réfuté assez. Si cette puissance manquait au monde, comme elle y manque en effet, on ne s'en plaindrait guère. Les âmes se contenteront fort bien des représenta-

tions des biens ou des maux, pour faire leurs élections, et le monde demeurera aussi beau qu'il est. L'auteur revient à ce qu'il avait avancé ci-dessus, que sans cette puissance, il n'y aurait point de félicité; mais on y a répondu suffisamment, et il n'y a pas la moindre apparence dans cette assertion, et dans quelques autres paradoxes qu'il avance ici pour soutenir son paradoxe principal.

27. Il fait une petite digression sur les prières (subsect. 4) et dit que ceux qui prient Dieu, espèrent un changement de l'ordre naturel; mais il semble qu'ils se trompent, selon son sentiment. Dans le fond, les hommes se contenteront d'être exaucés, sans se mettre en peine si le cours de la nature est changé en leur faveur ou non. Et s'ils sont aidés par le secours des bons anges, il n'y aura point de changement dans l'ordre général des choses. Aussi est-ce un sentiment très-raisonnable de notre auteur, qu'il y a un système des substances spirituelles, aussi bien qu'il y en a un des corporelles, et que les substances spirituelles ont un commerce entre elles, comme les corps. Dieu se sert du ministère des anges pour gouverner les hommes, sans que l'ordre de la nature en souffre. Cependant il est plus aisé d'avancer ces choses que de les expliquer, à moins que de recourir à mon système de l'harmonie. Mais l'auteur va un peu plus avant. Il croit que la mission du Saint-Esprit était un grand miracle au commencement, mais qu'à présent ses opérations en nous sont naturelles. Je lui laisse le soin d'expliquer son sentiment, et d'en convenir avec d'autres théologiens. Cependant je remarque qu'il met l'usage naturel des prières, dans la force qu'elles ont de rendre l'âme meilleure, de surmonter les passions, et de s'attirer un certain degré de grâce nouvelle. Nous pouvons dire les mêmes choses à peu près dans notre hypothèse, qui fait que la volonté n'agit que suivant des motifs; et nous sommes exempts des difficultés où l'auteur s'est engagé par sa puissance de choisir sans sujet. Il se trouve encore bien embarrassé par la prescience de Dieu; car si l'âme est parfaitement indifférente dans son choix, et quelle raison suffisante pourra-t-on trouver de la connais-

sance d'une chose, s'il n'y en a point de son être ? L'auteur remet à un autre lieu la solution de cette difficulté, qui demanderait, selon lui, un ouvrage entier. Au reste, il dit quelquefois de bonnes choses sur le mal moral, et assez conformes à nos principes. Par exemple, lorsqu'il dit (subsect. 6) que les vices et les crimes ne diminuent point la beauté de l'univers, et l'augmentent plutôt ; comme certaines dissonances offenseraient l'oreille par leur dureté, si elles étaient écoutées toutes seules, et ne laissent point de rendre l'harmonie plus agréable dans le mélange. Il remarque aussi plusieurs biens renfermés dans les maux, par exemple, l'utilité de la prodigalité dans les riches et de l'avarice dans les pauvres ; en effet, cela sert à faire fleurir les arts. Il fait considérer ensuite aussi, que nous ne devons point juger de l'univers par la petitesse de notre globe, et de tout ce qui nous est connu, dont les taches ou défauts peuvent être aussi utiles à relever la beauté du reste, que les mouches, qui n'ont rien de beau par elles-mêmes, sont trouvées propres par le beau sexe à embellir le visage entier, dont elles enlaidissent pourtant la partie qu'elles couvrent. Cotta chez Cicéron avait comparé la providence, lorsqu'elle donne la raison aux hommes, à un médecin, qui accorde le vin à un malade, nonobstant qu'il prévoit l'abus qu'il en fera aux dépens de sa vie. L'auteur répond que la providence fait ce que la sagesse et la bonté demandent, et que le bien qui en arrive est plus grand que le mal. Si Dieu n'avait point donné la raison à l'homme, il n'y aurait point d'homme du tout, et Dieu serait comme un médecin qui tuerait quelqu'un pour l'empêcher de devenir malade. On peut ajouter que ce n'est pas la raison qui est nuisible en soi, mais le défaut de la raison ; et quand la raison est mal employée, on raisonne bien sur les moyens, mais on ne raisonne pas assez sur le but ou le mauvais but qu'on se propose. Ainsi c'est toujours faute de raison, qu'on fait une mauvaise action. Il propose aussi l'objection d'Épicure chez Lactance dans son livre de la *Co-lère de Dieu*, dont voici les termes à peu près : Ou Dieu veut ôter les maux, et ne peut pas en venir à bout, en quel cas il

serait faible; ou il peut les ôter, et ne veut pas, ce qui marquerait de la malignité en lui; ou bien il manque de pouvoir et de volonté tout à la fois, ce qui le ferait paraître faible et envieux tout ensemble; ou enfin il peut et veut, mais en ce cas on demandera pourquoi il ne le fait donc pas, s'il existe? L'auteur répond que Dieu ne peut pas ôter les maux, et qu'il ne le veut pas non plus, et que cependant il n'est point malin, ni faible. J'aurais mieux aimé dire qu'il peut les ôter, mais qu'il ne le veut pas absolument, et que c'est avec raison; parce qu'il ôterait les biens en même temps et qu'il ôterait plus de bien que de mal. Enfin notre auteur ayant fini son savant ouvrage, il y joint un appendice, où il parle des lois divines. Il distingue fort bien ces lois en naturelles et positives. Il remarque que les lois particulières de la nature des animaux doivent céder aux lois générales des corps; que Dieu n'est pas proprement en colère, quand ses lois sont violées, mais que l'ordre a voulu que celui qui pêche s'attirât un mal, et que celui qui fait violence aux autres en souffre à son tour. Mais il juge que les lois positives de Dieu indiquent et prédisent plutôt le mal, qu'elles ne le font infliger. Et cela lui donne occasion de parler de la damnation éternelle des méchants, qui ne sert plus à l'amendement, ni à l'exemple, et qui ne laisse pas de satisfaire à la justice vindicative de Dieu, quoiqu'ils s'attirent leur malheur eux-mêmes. Il soupçonne pourtant que ces peines des méchants apportent quelque utilité aux gens de bien, et il doute encore s'il ne vaut pas mieux être damné, qu'être rien; puisqu'il se pourrait que les damnés fussent des gens insensés, capables de s'obstiner à demeurer dans leur misère, par un certain travers d'esprit, qui fait, selon lui, qu'ils s'applaudissent dans leurs mauvais jugements au milieu de leur misère, et se plaisent à contrôler la volonté de Dieu. Car on voit tous les jours des gens chagrins, malins, envieux, qui prennent plaisir à penser à leurs maux, et cherchent à s'affliger eux-mêmes. Ces pensées ne sont pas à mépriser, et j'en ai eu quelquefois d'approchantes; mais je n'ai garde d'en juger décidément. J'ai rapporté dans le

§ 271, des essais opposés à M. Bayle, la fable du diable refusant le pardon qu'un hermite lui offre de la part de Dieu. Le baron André Taifel, seigneur autrichien, Cavallerizzo maggior de Ferdinand, archiduc d'Autriche, depuis empereur, second du nom, faisant allusion à son nom (qui semble signifier un diable en allemand) prit pour symbole un diable ou satyre, avec ce mot espagnol : *mas perdido y menos arre-pentido*, plus perdu, et moins repentant : ce qui marque une passion sans espérance ; et dont on ne se peut détacher. Et cette devise a été répétée depuis par le comte de Villamediana espagnol, quand on le disait amoureux de la reine. Venant à la question, pourquoi il arrive souvent du mal aux bons, et du bien aux méchants, notre illustre auteur croit qu'on y a assez satisfait, et qu'il ne reste point de scrupule là-dessus. Il remarque cependant, qu'on peut douter souvent si les bons qui sont dans la misère, n'ont pas été rendus bons par leur malheur même, et si les méchants heureux n'ont peut-être pas été gâtés par la prospérité. Il ajoute, que nous sommes de mauvais juges, quand il s'agit de connaître non-seulement un homme de bien mais encore un homme heureux. On honore souvent un hypocrite, et l'on méprise un autre dont la solide vertu est sans affectation. On se connaît peu aussi en bonheur, et souvent la félicité est méconnue sous les haillons d'un pauvre content, pendant qu'on la cherche en vain dans les palais de quelques grands. Enfin l'auteur remarque que la plus grande félicité ici-bas consiste dans l'espérance du bonheur futur, et qu'ainsi on peut dire qu'il n'arrive rien aux méchants qui ne serve à l'amendement ou au châtement, et qu'il n'arrive rien aux bons qui ne serve à leur plus grand bien. Ces conclusions reviennent entièrement à mon sens, et on ne saurait rien dire de plus propre à finir l'ouvrage.



LA CAUSE DE DIEU

PLAIDÉE PAR SA JUSTICE

CONCILIÉE AVEC SES AUTRES PERFECTIONS ET TOUTES SES ACTIONS.

1. *Le Traité apologétique de la cause de Dieu* n'a passeulement pour objet la gloire divine, mais encore notre utilité, en nous portant à honorer la grandeur de Dieu, c'est-à-dire sa puissance et sa sagesse, à aimer sa bonté ainsi que la justice et la sainteté qui en procèdent, et à les imiter autant qu'il est en nous. Ce traité comprend deux parties : la première peut être considérée comme préparatoire, la seconde comme principale. La première traite séparément de la grandeur et de la bonté divine ; la seconde, des choses qui appartiennent à l'une et à l'autre considérées ensemble, comme la Providence étres s'étendant à toutes les créatures, et le gouvernement des intelligents, surtout dans l'affaire de la piété et du salut.

2. Les théologiens rigides ont attaché plus d'importance à la grandeur qu'à la bonté divine : les théologiens relâchés ont fait le contraire. Les vrais orthodoxes ont également à cœur l'une et l'autre perfection. On peut appeler anthropomorphisme l'erreur de ceux qui rabaisent la grandeur de Dieu, et despotisme l'erreur de ceux qui suppriment sa bonté.

3. On doit soigneusement défendre la grandeur de Dieu, surtout contre les sociniens et quelques semi-sociniens, dont le plus blâmable est Conrad Vorstius. Elle peut être ramenée à deux chefs principaux : l'omnipotence et l'omniscience.

4. L'omnipotence comprend, d'une part, l'indépendance

de Dieu par rapport à toutes choses; de l'autre, la dépendance de toutes choses par rapport à lui.

5. L'indépendance de Dieu éclate dans l'existence et dans l'action : dans l'existence, en ce qu'il est nécessaire et éternel, et, comme on le dit ordinairement, en ce qu'il est par lui-même; il résulte aussi de là qu'il est immense.

6. Dans l'action, il est indépendant naturellement et moralement : naturellement, en ce qu'il est parfaitement libre, et qu'il n'est déterminé à agir que par lui-même; et moralement, en ce qu'il est irresponsable (*ἀνυπεύθυνος*), c'est-à-dire qu'il n'a pas de supérieur.

7. La dépendance des choses, relativement à Dieu, s'étend, d'une part, à tous les possibles, c'est-à-dire à tout ce qui n'implique pas contradiction; et de l'autre, à tous les actuels.

8. La possibilité elle-même des choses, lorsqu'elles n'existent pas en acte, a le fondement de sa réalité dans l'existence divine : car si Dieu n'existait pas, rien ne serait possible, et les possibles existent de toute éternité dans les idées de l'entendement divin.

9. Les actuels dépendent de Dieu et dans l'existence et dans l'action; et ils dépendent, non-seulement de son intelligence, mais encore de sa volonté. Ils en dépendent quant à l'existence, en ce que toutes les choses ont été créées librement par Dieu, et même sont conservées par lui; et ce n'est pas sans raison qu'on enseigne que la conservation divine est une création continuée, comme un rayon qui émane continuellement du soleil; bien que les créatures ne procèdent point de l'essence divine, et n'en soient point des émanations nécessaires.

10. Quant à l'action, les êtres dépendent de Dieu, en ce qu'il concourt à leurs actions en tant qu'il y a en elles quelque degré de perfection qui doit toujours émaner de Dieu.

11. Or, le concours de Dieu (même son concours ordinaire et non miraculeux) est tout à la fois immédiat et spécial : immédiat, en ce que l'effet ne dépend pas seulement de Dieu, puisque sa cause vient de lui, mais encore parce que Dieu

ne concourt pas moins ni de plus loin à la production de l'effet qu'à la production de sa cause.

12. Son concours est spécial, en ce qu'il a pour objet, non-seulement l'existence de la chose et de l'acte, mais aussi le mode d'existence et les qualités, en tant qu'elles contiennent quelque degré de perfection ; ce qui émane toujours de Dieu, le père des lumières et le dispensateur de tout bien.

13. Passons maintenant de la puissance de Dieu à sa sagesse, qui, à cause de son immensité, s'appelle omniscience. Comme elle est elle-même très-parfaite aussi bien que l'omnipotence, elle comprend toute idée et toute vérité, c'est-à-dire toutes les choses tant simples que complexes, qui peuvent être l'objet de l'entendement ; et elle s'étend également aux possibles et aux actuels.

14. La science des possibles est celle qui s'appelle science de simple intelligence ; elle s'étend tout à la fois aux êtres et à leurs rapports ; et les uns et les autres sont ou nécessaires ou contingents.

15. Les possibles contingents peuvent être conçus et comme séparés et comme coordonnés en une infinité de mondes entiers possibles, dont chacun est parfaitement connu de Dieu, bien qu'un seul d'entre eux arrive à l'existence ; car il est inutile de se figurer plusieurs mondes actuels, lorsqu'un seul embrasse pour nous l'universalité des créatures de tout lieu et de tout temps, et c'est dans ce sens qu'on emploie ici le mot *monde*.

16. La science des choses actuelles ou du monde parvenu à l'existence, et de toutes les choses passées, présentes et futures qu'il contient, s'appelle *science de vision* ; et elle ne diffère de la science de *simple intelligence* de ce même monde considéré comme possible que parce qu'il s'y ajoute la connaissance réfléchie du décret par lequel Dieu lui a donné l'existence ; et il n'est pas besoin d'un autre fondement à la prescience divine.

17. La science ordinairement appelée moyenne est comprise sous la science de simple intelligence, dans le sens que nous avons expliqué. Si cependant on veut une science moyenne

entre la science de simple intelligence et celle de vision, on pourra concevoir la science de simple intelligence et la science moyenne autrement qu'on ne le fait ordinairement; de telle sorte que la moyenne s'entende, non-seulement des futurs conditionnels, mais encore universellement de tous les possibles contingents. Ainsi, la science de simple intelligence se prenant dans un sens plus restreint, concernera les vérités possibles et nécessaires; la science moyenne les vérités possibles et contingentes; et la science de vision les vérités contingentes et actuelles. Et la moyenne aura cela de commun aux deux autres qu'elle embrassera les vérités possibles avec la première, et les vérités contingentes avec la dernière.

18. Voilà pour la grandeur de Dieu; traitons maintenant de sa bonté. Or, de même que la sagesse ou la connaissance du vrai est la perfection de l'intelligence, de même la bonté ou la tendance au bien est la perfection de la volonté. Toute volonté a pour objet le bien au moins apparent; mais la volonté divine n'a pour objet que ce qui est à la fois bon et vrai.

19. Nous considérerons donc et la volonté et son objet, c'est-à-dire le bien et le mal, ou ce qui détermine à vouloir et à ne pas vouloir. Nous examinerons aussi la nature et les espèces de la volonté.

20. A la nature de la volonté appartient essentiellement la liberté, qui consiste en ce que l'action volontaire soit spontanée et délibérée, de manière à exclure la nécessité, qui n'admet pas la délibération.

21. Cette nécessité exclue est la nécessité métaphysique, dont le contraire est impossible ou implique contradiction; mais non la nécessité morale, dont l'opposé est la disconvenance. Car bien que Dieu ne puisse pas se tromper en choisissant, et que par conséquent il choisisse toujours ce qui convient le mieux; cet attribut, loin de s'opposer à sa liberté, ne fait que la rendre plus parfaite. Il ne s'y opposerait que s'il n'y avait qu'un seul objet possible de la volonté, ou s'il n'y avait qu'une seule manière d'être possible des choses; dans ce cas seulement il n'y aurait plus de choix, et l'on ne pourrait louer ni la sagesse ni la bonté de l'agent.

22. C'est pourquoi l'on se trompe ou du moins l'on s'exprime fort mal quand on dit qu'il n'y a de possibles que les choses qui deviennent actuelles ou que Dieu choisit. Ce fut l'erreur du stoïcien Diodore chez Cicéron, et parmi les chrétiens, d'Abeilard, de Wicléf et d'Hobbes. Mais plus bas je m'étendrai davantage sur la liberté quand il s'agira de défendre la liberté humaine.

23. Voilà ce qui concerne la nature de la volonté. Vient ensuite la division de la volonté que, spécialement pour le besoin actuel de notre sujet, nous considérerons sous deux aspects en la divisant : d'après le premier, en volonté antécédente et conséquente; d'après le second, en volonté productive et permissive.

24. Selon la première division, la volonté est antécédente ou préalable, conséquente ou finale; ou encore, ce qui revient au même, elle est *inclinatoire* ou *décrétoire*, l'une étant moins pleine, l'autre étant pleine et absolue. A la vérité quelques théologiens ont coutume d'expliquer cette division d'une manière différente à la première vue, à savoir : que la volonté divine antécédente, celle, par exemple, de sauver tous les hommes, précède la délibération; tandis que la volonté conséquente, comme celle d'en damner une partie, la suit. Mais la première précède et la seconde suit aussi les autres volontés de Dieu, puisque la considération même du fait des créatures est, non-seulement présupposée par certaines volontés de Dieu, mais présuppose en lui d'autres volontés sans lesquelles on ne peut supposer le fait des créatures. C'est pourquoi Thomas, Scot et d'autres comprennent cette division comme nous, c'est-à-dire dans ce sens que la volonté antécédente a pour but quelque bien en soi, et en particulier selon le degré de perfection de chaque être, de sorte que cette volonté se rapporte seulement à quelque chose de spécial; mais que la volonté conséquente a en vue la totalité des choses et contient la détermination dernière, de sorte qu'elle est absolue et décrétoire; et, quand il s'agit de la volonté divine, elle a toujours son plein effet. D'ailleurs si quelqu'un n'approuve pas notre explication, nous ne disputerons pas.

avec lui sur les mots : à *antécédente* et *conséquente*, il peut substituer, s'il le préfère, *préalable* et *finale*.

25. La volonté antécédente est tout à fait sérieuse et pure, et ne doit pas se confondre avec la velléité (qui consiste en ce qu'on voudrait si l'on pouvait, et qu'on voudrait pouvoir) qui ne peut appartenir à Dieu, ni avec la volonté conditionnelle dont il ne s'agit pas ici. Or, la volonté antécédente tend chez Dieu à produire tout bien et à repousser tout mal, en tant qu'ils sont tels, c'est-à-dire toutes les choses, et toutes les choses mauvaises, à proportion qu'elles le sont. Combien cette volonté est sérieuse, c'est ce que Dieu lui-même a déclaré, en affirmant avec une si grande assurance qu'il ne veut pas la mort du pécheur, qu'il veut le salut de tous, qu'il hait le péché.

26. La volonté conséquente résulte du concours de toutes les volontés antécédentes, c'est-à-dire que, quand les effets de toutes ne peuvent avoir lieu à la fois, on en obtient le plus grand et le meilleur effet qui puisse être produit par la puissance. Cette volonté s'appelle aussi ordinairement décret.

27. Il est évident par là que même les volontés antécédentes ne sont pas entièrement sans effet, mais qu'elles ont leur efficacité propre; bien que cet effet ne soit pas toujours plein, mais restreint par le concours des autres volontés antécédentes. Mais la volonté décrétoire, résultant de toutes les volontés inclinatoires, obtient toujours son plein effet, toutes les fois que la puissance ne fait pas défaut à la volonté, comme assurément elle ne peut lui faire défaut en Dieu. Car c'est de la seule volonté décrétoire que l'axiome dit : qui peut et veut, agit; car, comme il comprend dans la puissance la science nécessaire pour agir, rien ne peut plus manquer à l'acte ni intrinsèquement ni extrinsèquement. Et Dieu ne perd rien ni de sa félicité ni de sa perfection lorsque chacune de ses volontés n'obtient pas un plein effet; car il ne veut le bien que selon le degré de bonté qui appartient à chaque être; sa volonté est surtout satisfaite lorsqu'elle obtient le meilleur résultat.

28. La seconde division de la *volonté* comprend la volonté

productive quant à ses propres actes, et la volonté *permissive* quant aux actes étrangers. Car il est permis quelquefois de laisser faire (c'est-à-dire de ne pas empêcher) certaines choses qu'il n'est pas permis de faire, comme les péchés dont nous parlerons bientôt. Et l'objet propre de la volonté permissive n'est pas ce qui est permis, mais la permission elle-même.

29. Après avoir considéré la volonté, parlons maintenant de la raison de vouloir, ou du *bien* et du *mal*. L'un comme l'autre est triple, métaphysique, physique et moral.

30. Le bien ou le mal métaphysique consiste en général dans la perfection ou dans l'imperfection des choses, même non intelligente. Le Christ a dit que le Père céleste a soin des lis des champs et des oiseaux, et dans Jonas, Dieu veille sur les brutes elles-mêmes.

31. Le bien ou le mal physique se dit spécialement des commodités et des incommodités des substances intelligentes, et comprend le *mal de peine*.

32. Le bien ou le mal moral s'entend de leurs actions vertueuses et vicieuses, et comprend le *mal de culpé*; et, dans ce sens, le mal physique vient ordinairement du mal moral, bien que ce ne soit pas toujours dans les mêmes sujets; quoique cela paraisse être une aberration, elle se corrige par le bien qui en résulte, de telle sorte que les innocents ne voudraient pas ne pas avoir souffert. (V. plus bas § 55.)

33. Dieu veut antécédemment tous les biens en soi jusqu'au moindre d'entre eux, c'est-à-dire il veut les perfections des choses tant en général qu'en particulier, le bonheur et la vertu de toutes les substances intelligentes, et toute espèce de bien selon son degré de bonté, comme nous l'avons déjà expliqué.

34. Bien que le mal ne puisse être l'objet de la volonté antécédente de Dieu, si ce n'est en tant qu'elle le repousse, il est pourtant quelquefois l'objet indirect de sa volonté conséquente; car quelquefois son éloignement empêche de plus grands biens de se produire, auquel cas cet éloignement n'est pas amené à son plein effet, mais s'arrêtant à la volonté

antécédente, il n'entre point dans la conséquente. C'est ce qui a fait dire avec raison à Thomas d'Aquin après Augustin que Dieu permet à certains maux d'arriver, de peur que beaucoup de biens ne soient empêchés.

35. Les maux métaphysiques et physiques, comme l'imperfection dans les choses et le mal de peine dans les personnes, deviennent quelquefois des biens subsidiaires comme moyens pour de plus grands biens.

36. Mais le mal moral, ou le mal de culpé, n'est jamais pris comme moyen ; car, selon le précepte de l'Apôtre, on ne doit jamais faire le mal en vue d'un bien ; quelquefois cependant il est une condition *sine qua non*, comme on l'appelle, c'est-à-dire de quelque chose d'inhérent et de concomitant, à défaut de quoi on ne peut malgré son droit obtenir un bien ou l'éloignement d'un mal. Le mal est accepté d'après un principe, non de nécessité absolue, mais de convenance. Car il faut qu'il y ait une raison pour que Dieu permette le mal plutôt que de ne le pas permettre ; or, la raison de la volonté divine ne peut être tirée que du bien.

37. En outre, le mal de culpé n'est jamais en Dieu l'objet de la volonté productive, mais quelquefois seulement de la volonté permissive ; parce que lui-même ne fait jamais le mal, mais tout au plus le permet quelquefois.

38. La règle générale commune à Dieu et à l'homme concernant la permission du péché, consiste en ce qu'il ne faut jamais permettre le péché d'autrui à moins qu'en l'empêchant on ne doive faire soi-même un acte mauvais. En un mot, il n'est jamais permis de laisser faire le mal, si ce n'est quand il doit être fait, comme nous l'expliquerons plus distinctement § 66.

39. C'est pourquoi parmi les objets de sa volonté, Dieu a le meilleur comme fin dernière, le bien comme fin quelconque, même subordonnée, et comme moyens, les choses indifférentes, et souvent même aussi les maux de punition, mais jamais le mal de culpé, si ce n'est comme une condition *sine qua non* d'une chose due d'ailleurs, dans le sens que le Christ a dit : Il faut que le scandale existe.

40. Nous venons d'exposer séparément sur la grandeur et sur la bonté de Dieu des considérations qui peuvent être regardées comme les préliminaires de ce traité; parlons maintenant de ce qui concerne la grandeur et la bonté envisagées ensemble. Or, la grandeur et la bonté ont ici en commun les choses qui dérivent non de la volonté seule, mais aussi de la grandeur, c'est-à-dire de la sagesse et de la puissance; car la grandeur fait que la bonté produit son effet. Et la bonté a pour objet soit les créatures en général, soit les créatures intelligentes en particulier. Sous le premier rapport, elle constitue avec la grandeur la providence dans la création et le gouvernement de l'univers, et sous le second la justice dans la direction spéciale des substances douées de raison.

41. Puisque la bonté divine s'exerçant sur les créatures en général, est dirigée par la sagesse, il s'ensuit que la providence divine se montre dans tout l'enchaînement de l'univers, et il faut dire que parmi les dispositions infinies possibles Dieu a choisi la meilleure, et que par conséquent c'est celle-là même qui existe actuellement. En effet, tout est harmonique dans l'univers; et un être souverainement sage ne décrète qu'après avoir tout examiné, et conséquemment il ne décrète que sur le tout. Pour les parties prises séparément, la volonté peut être préalable; pour le tout elle doit être considérée comme décrétoire.

42. Ainsi, pour parler exactement, il n'est pas besoin de différents décrets divins; mais on peut dire qu'il n'y a eu qu'un seul décret de Dieu portant que la série actuelle des choses arrivât à l'existence, mais après que tous les éléments de cette série eurent été examinés et comparés avec les éléments des autres séries.

43. C'est pourquoi aussi le décret de Dieu est immuable parce que toutes les raisons qui peuvent lui être opposées ont déjà été examinées; mais il ne naît pas de là une autre nécessité que la nécessité de *conséquence* appelée *hypothétique*, c'est-à-dire résultant de la prévision et de la préordination supposée; mais il n'y a là aucune nécessité absolue

ou du *conséquent*; parce qu'un autre ordre de choses était aussi possible, et dans les parties et dans le tout, et que Dieu en choisissant une série de choses contingentes n'en a pas changé la contingence.

44. Et la certitude des choses n'empêche pas que nos prières et nos efforts ne soient utiles pour obtenir ce que nous désirons. Car dans la représentation en Dieu de la série actuelle des choses comme possible, c'est-à-dire avant qu'elle ne fût décrétée, se trouvaient les prières et toutes les autres causes des effets qui se produiraient dans cette série si elle était choisie; et elles contribuèrent pour leur part, comme cela devait être, dans le choix de la série, et par conséquent, dans tous les événements qui y sont compris. Et ce qui maintenant porte Dieu à agir et à permettre, le porta dès l'origine à décréter ce qu'il devait faire et permettre.

45. Et nous avons déjà montré plus haut que les choses sont déterminées par la prescience et la providence divine non pas absolument, c'est-à-dire, quoi qu'on fasse ou non, mais par leurs causes et leurs raisons. C'est pourquoi si l'on prétendait que les prières, l'étude et le travail sont inutiles, on tomberait dans le *sophisme* que les anciens appelaient *parresseux*. (V. ci-dessous, § 106, 107.)

46. Or il résulte de la sagesse infinie du Tout-Puissant unie à son immense bonté que tout bien examiné, rien de meilleur n'a pu être fait que ce qui a été fait par Dieu; et que, par conséquent, toutes les choses sont entre elles, dans une parfaite harmonie, et conspirent ensemble dans le plus bel accord, les causes formelles, ou les âmes, avec les causes matérielles, ou les corps, les causes efficientes ou naturelles avec les causes finales ou morales, le règne de la grâce avec le règne de la nature.

47. Et par conséquent toutes les fois que quelque chose nous paraît répréhensible dans les œuvres de Dieu, nous devons conclure que cela ne nous est pas suffisamment connu, et qu'un sage qui le comprendrait, jugerait qu'on ne pourrait même souhaiter rien de meilleur.

48. Il suit en outre de là, que rien n'est plus heureux que de servir un si bon maître, et c'est pourquoi il faut aimer Dieu plus que toutes choses, et se reposer entièrement sur lui.

49. Pour l'élection de la meilleure série des choses, c'est-à-dire la série actuelle, la principale raison fut le Christ homme-Dieu, mais qui, en tant que créature élevée au plus haut degré de perfection, devait être compris dans la série la plus noble comme une partie ou plutôt comme la tête de cet univers créé, lui auquel toute puissance a été donnée au ciel et sur la terre, lui en qui toutes les nations devaient être bénies, lui par qui toute créature sera délivrée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté glorieuse des Fils de Dieu.

50. Nous avons traité jusqu'à présent de la providence générale : vient maintenant la bonté qui rapportée spécialement aux créatures intelligentes et jointe à la sagesse, constitue la justice dont le degré le plus élevé est la sainteté. C'est pourquoi la justice prise dans cette large acception ne comprend pas seulement le droit strict, mais encore l'équité et par suite la miséricorde digne de louanges.

51. La justice, prise en général, peut se distinguer en justice spéciale et en sainteté. La justice spéciale a rapport au bien et au mal physique des autres créatures intelligentes, la sainteté au bien et au mal moral.

52. Les biens et les maux physiques arrivent tant dans cette vie que dans la vie future. Dans cette vie, beaucoup se plaignent que la nature humaine soit exposée à tant de maux, ne réfléchissant guère qu'une grande partie provient de la faute des hommes, et qu'en effet nous ne nous montrons pas assez reconnaissants des bienfaits de Dieu à notre égard, et que nous portons notre attention plutôt sur nos maux que sur nos biens.

53. D'autres trouvent surtout mauvais que les biens et les maux physiques ne soient pas distribués selon les biens et les maux moraux, c'est-à-dire que souvent les bons soient malheureux, et les méchants heureux.

54. A ces plaintes on doit faire deux réponses : l'une donnée par l'Apôtre, que les afflictions de ce siècle ne sont pas dignes d'être comparées à la gloire future qui sera révélée en nous ; l'autre suggérée par le Christ lui-même, dans cette admirable comparaison : si le grain de froment qui tombe dans la terre ne meurt, il ne portera point de fruit.

55. C'est pourquoi non-seulement les afflictions recevront une ample compensation, mais elles serviront encore à accroître la félicité ; et ces maux ne sont pas seulement utiles, mais nécessaires. V. § 32.

56. Il y a une difficulté plus grave encore concernant la vie future ; car on objecte que là aussi les maux l'emportent de beaucoup sur les biens, puisqu'il y a peu d'élus. Aussi Origène a-t-il tout à fait supprimé la damnation éternelle ; quelques anciens ont cru que très-peu devaient être condamnés éternellement, et Prudence était de cette opinion : quelques-uns ont pensé que tout chrétien serait sauvé, et Jérôme paraît quelquefois incliner à ce sentiment.

57. Mais il est inutile derecourir à ces paradoxes qu'il faut rejeter ; la vraie réponse est que toute la grandeur du royaume céleste ne doit pas être mesurée d'après notre faculté de connaître ; car la gloire des bienheureux peut être si grande dans la vision divine, que les maux de tous les damnés ne soient pas comparables à cette félicité ; et l'Écriture reconnaît un nombre infini d'anges bienheureux ; et la nature elle-même, éclairée par de nouvelles découvertes, nous dévoile une grande variété de créatures ; ce qui fait que nous pouvons, plus facilement qu'Augustin et d'autres anciens, défendre la prédominance du bien sur le mal.

58. Notre terre, en effet, n'est qu'un satellite d'un seul soleil, et il y a autant de soleils que d'étoiles fixes ; il est croyable qu'il y a un très-grand espace au delà des étoiles fixes. Rien n'empêche donc ou que les soleils, ou du moins la région au delà des soleils ne soient habités par des créatures heureuses. Et puis il pourrait exister ou se former des planètes heureuses, à l'exemple du paradis. Dans la maison de notre père, il y a beaucoup de demeures, dit proprement

le Christ au sujet du ciel des bienheureux, que quelques théologiens appellent l'Empyrée, et qu'ils placent au delà des astres ou du soleil, bien qu'on ne puisse affirmer rien de certain sur le séjour des bienheureux; d'ailleurs on peut croire avec vraisemblance que même dans ce monde véritable, il y a beaucoup d'habitations plus ou moins heureuses pour les créatures raisonnables.

59. C'est pourquoi l'argument tiré du grand nombre des damnés n'a d'autres fondements que notre ignorance, et il est détruit par la seule réponse que nous avons indiquée plus haut, savoir, que si toutes les choses nous étaient bien connues, il serait évident qu'on n'en peut désirer de meilleures que celles que Dieu a faites. D'ailleurs si les peines des damnés persévèrent, c'est à cause de la persévérance de leur méchanceté : d'où un éminent théologien, J. Fechtius, dans un livre remarquable sur l'état des damnés, réfute bien ceux qui nient que les péchés méritent un châtiment dans la vie future, comme si la justice essentielle à Dieu pouvait jamais cesser.

60. Enfin il y a de très-grandes difficultés concernant la sainteté de Dieu, ou sa perfection relative aux biens ou aux maux moraux des créatures, laquelle lui fait aimer la vertu et haïr le vice même chez les autres, et l'éloigne le plus possible de toute souillure, de toute contagion du mal; et cependant les crimes règnent en mille endroits dans l'empire du Dieu tout-puissant. Mais quelque difficulté qu'il y ait en cela, on la surmonte avec le secours de la lumière divine, de sorte que les hommes pieux et aimant Dieu peuvent se satisfaire à cet égard autant qu'il le faut.

61. On objecte en effet que Dieu concourt trop au péché, et que l'homme n'y concourt pas assez : Que Dieu concourt au mal moral physiquement et moralement par sa volonté tant productive que permissive.

62. On remarque qu'il y a concours moral de la part de Dieu, lors même que ne contribuant en rien au péché par son action, il ne laisse pas de le permettre, ou ne l'empêche pas quand il le peut.

63. Mais qu'en réalité Dieu y concourt moralement et physiquement tout à la fois ; parce que non-seulement il n'empêche pas les pécheurs, mais encore les aide quelquefois en leur donnant des forces et des occasions. D'où ces paroles de l'Écriture Sainte, que Dieu endureit et excite les méchants.

64. De là quelques-uns ozent induire que Dieu est complice, et même auteur du péché, soit de l'une et l'autre manière, soit du moins de l'une des deux, et ainsi ils renversent la sainteté, la justice et la bonté de Dieu.

65. D'autres aiment mieux ébranler l'omniscience et l'omnipotence, en un mot la grandeur de Dieu, qui selon eux ne connaîtrait pas les maux, ne s'en inquiéterait nullement, ou ne pourrait résister à leur torrent. Telle fut l'opinion des épicuriens et des manichéens : c'est à peu près celle que professent, mais d'une manière plus mitigée, les sociniens, qui ont raison sans doute de craindre de souiller la sainteté divine, mais qui ont le tort de sacrifier les autres perfections de Dieu.

66. Pour répondre d'abord au concours moral de la volonté permissive de Dieu, il faut poursuivre ce que nous avons commencé à dire plus haut, que la permission du péché est licite, ou moralement possible, quand elle est due, ou moralement nécessaire, c'est-à-dire quand on ne peut empêcher la faute d'autrui sans pécher soi-même, sans violer ce qu'on doit aux autres ou à soi. Par exemple, un soldat à son poste, surtout au moment du danger, ne doit pas l'abandonner pour empêcher le combat de deux amis qui se préparent à se battre en duel. V. plus haut § 36. Et nous comprenons que Dieu est tenu à quelque chose non dans un sens humain, mais dans un sens divin (*θεοπραπίως*), quand autrement il dérogerait à ses perfections.

67. En outre si Dieu n'avait pas choisi l'univers, le meilleur (celui où le péché intervient), il aurait fait quelque chose de pire que tous les péchés des créatures ; car il aurait dérogé à sa propre perfection, et aussi, par là même, à la perfection des créatures ; car la perfection divine ne peut pas ne point choisir le plus parfait, puisque le moins

bien implique quelque mal. Et Dieu serait renversé et avec lui toutes choses, s'il pouvait soit manquer de puissance, soit errer par l'entendement, soit faillir par la volonté.

68. Le concours physique à l'égard du péché a fait accuser Dieu par quelques-uns d'être la cause et l'auteur du mal moral, de sorte que le mal de coulpe serait encore l'objet de la volonté productive de Dieu ; et c'est principalement sur ce point que nous sommes attaqués par les épicuriens et les manichéens. Mais ici encore Dieu qui éclaire l'esprit est son propre vengeur dans une âme pieuse et amie de la vérité. Nous expliquerons donc comment Dieu, dans le péché, concourt non pas au *formel* mais au *matériel*, c'est-à-dire à ce qui, dans le mal lui-même, est encore un bien.

69. La réponse à faire est qu'il n'y a dans les créatures et dans leurs actions bonnes ou mauvaises aucune espèce de perfection ou de réalité purement positive qui ne soit due à Dieu ; mais que l'imperfection de l'acte consiste dans la privation, et provient de la limitation primordiale des créatures, limitation qu'elles ont déjà essentiellement même dans l'état de pure possibilité, c'est-à-dire dans la région des vérités éternelles ou dans les idées qui s'offrent à l'entendement divin ; car ce qui n'aurait pas de limitation ne serait pas une créature, mais serait Dieu. Or la créature est dite limitée parce qu'il y a des limites ou des bornes à sa grandeur, à sa puissance, à sa science, et à toutes ses autres perfections. Ainsi le fondement du mal est nécessaire, tandis que la naissance du mal est contingente ; c'est-à-dire il est nécessaire que les maux soient possibles, tandis qu'il est contingent que les maux soient actuels. Or par le concours harmonique des choses, le contingent passe de la puissance à l'acte, à cause de sa convenance avec la meilleure série dont il fait partie.

70. Comme ce que nous affirmons sur la constitution privative du mal après Augustin, Thomas, Lubin, et d'autres anciens et modernes, est regardé comme vain, ou du moins comme fort obscur, nous puiserons dans la nature elle-même une explication tellement claire que rien ne paraîtra plus

solide, en donnant pour comparaison quelque chose de sensible et de matériel, que Kepler, le célèbre investigateur de la nature, a appelé l'inertie naturelle des corps.

71. Ainsi, pour nous servir d'un exemple facile à comprendre : lorsqu'un fleuve transporte avec lui des bateaux, la vitesse qu'il leur imprime est limitée par leur propre inertie, de manière que, toutes choses égales d'ailleurs, les plus chargés vont plus lentement. Il arrive ainsi que la vitesse vient du fleuve et le retardement du fardeau ; le positif de la force du moteur, le privatif de l'inertie du mobile.

72. On peut dire que c'est tout à fait de la même manière que Dieu attribue aux créatures une perfection qui est limitée par leur réceptivité ; de sorte que le bien viendra de l'énergie divine, le mal de la faiblesse de la créature.

73. C'est ainsi que souvent, par défaut d'attention, l'entendement se trompe, et que par défaut de vivacité la volonté s'affaiblit toutes les fois que par inertie l'esprit s'attache aux créatures, lorsqu'il devrait n'avoir en vue que Dieu ou le souverain bien.

74. Jusqu'ici on a répondu à ceux qui pensent que Dieu concourt trop au mal. Nous allons maintenant satisfaire à ceux qui disent que l'homme n'y concourt pas assez, ou qu'il n'est pas assez coupable en péchant, de manière à faire retomber de nouveau l'accusation sur Dieu. C'est ce que nos adversaires s'efforcent de prouver en s'appuyant sur la faiblesse de la nature humaine et sur le défaut de la grâce divine, dont le secours lui est nécessaire. Nous considérons donc dans la nature humaine d'une part sa corruption, de l'autre les traits de l'image de Dieu qui lui sont restés de son état d'innocence.

75. Quant à la corruption humaine, nous en examinerons et l'origine et l'état. Son origine tient, d'une part, à la chute des protolapses (1), et de l'autre à la propagation de la souillure. Il faut considérer la chute dans sa cause et dans sa nature.

(1) *Protolapsorum*, les premiers tombés, à savoir nos premiers parents.

76. La cause de la chute (c'est-à-dire pourquoi l'homme est tombé à la connaissance, avec la permission et le concours de Dieu) ne doit pas être cherchée dans une certaine puissance despotique de Dieu, comme si la justice et la sainteté n'étaient pas ses attributs : ce qui serait vrai, en effet, s'il ne tenait aucun compte du droit et de l'équité.

77. On ne doit point non plus chercher la cause de la chute dans une certaine indifférence de Dieu pour le bien et pour le mal, pour le juste et pour l'injuste, comme s'il les avait établis arbitrairement ; d'où il suivrait qu'il pourrait tout établir avec le même droit et la même raison, c'est-à-dire sans l'un ni l'autre ; ce qui, en outre, réduirait à néant toute louange de sa justice et de sa sagesse, puisqu'il n'aurait dans ses actions aucun choix ou aucune raison de choisir.

78. On ne doit pas davantage attribuer la cause de la chute à une certaine volonté très-peu sainte, très-peu aimable qu'on imputerait à Dieu, savoir, que ne regardant autre chose que la gloire de sa grandeur, il aurait fait sans aucune bonté et par une cruelle miséricorde des malheureux pour avoir des sujets de pitié ; et que, par une justice perverse, il aurait voulu des pécheurs pour avoir lieu de les punir : toutes choses tyranniques et tout à fait étrangères à la vraie gloire et à la vraie perfection, dont la beauté appartient non-seulement à la grandeur, mais encore à la bonté.

79. Mais la véritable racine de la chute est dans l'imperfection ou l'imbécillité originelle des créatures, par suite de laquelle le péché devait appartenir à la meilleure série possible des choses dont il est question plus haut. D'où il résulte que la chute fut justement permise indépendamment de la vertu et de la justice de Dieu, et que même elle ne pouvait ne pas être permise sans y porter atteinte.

80. On ne doit pas entendre avec Bayle la nature de la chute dans le sens que Dieu aurait condamné Adam en punition de son péché, à pécher encore avec sa postérité ; et, pour exécuter sa sentence, lui aurait inspiré le penchant au mal, puisque le premier péché est lui-même la source néces-

saire de ce penchant, de la même manière que l'ivresse est la source de beaucoup d'autres vices.

81. Vient ensuite la propagation de la souillure contractée par la chute des protolapses s'étendant aux âmes de leur postérité. Elle ne paraît pas pouvoir mieux s'expliquer qu'en posant en fait que les âmes de sa postérité ont été souillées dans Adam. Pour mieux le comprendre, il faut savoir qu'il résulte clairement des observations et des raisonnements des modernes que la formation des animaux et des plantes ne provient pas d'une masse confuse, mais d'un corps déjà un peu préformé, caché dans la semence, et animé depuis longtemps. D'où il suit que, par la vertu de la bénédiction divine et primitive, il existait dès l'origine, dans le premier original (1) de chaque espèce, certains rudiments organiques, et comme les âmes elles-mêmes de tous les vivants (bien que pour les animaux ces rudiments fussent d'une forme moins parfaite), qui devaient tous se développer dans le temps. Mais il faut dire que les âmes et les animaux des semences destinées à des corps humains ont existé avec les autres animalcules spermatiques qui n'avaient pas la même destination, dans l'état inférieur de la nature sensitive, jusqu'au moment où une dernière conception les séparant des autres, un corps organique reçut la forme humaine, et son âme fut élevée au degré de la raison par une opération divine ordinaire ou extraordinaire, ce que je ne décide pas.

82. On voit par là que nous n'établissons pas la préexistence de la raison ; on peut croire cependant que dans les germes préexistants, il y avait déjà des conditions divinement précétablies et prédestinées à produire un jour non-seulement l'organisme humain, mais aussi la raison elle-même, par un acte caractéristique pour ainsi dire, et prévenant l'exercice ; et qu'en même temps la corruption imprimée par la chute d'Adam aux âmes non encore humaines, a pris enfin, quand elles atteignirent le degré de la raison, la force du penchant originel au mal.

(1) *Protoplasto*, premier type.

Du reste, on sait par les découvertes récentes que l'animal et l'âme viennent du père seul ; mais que dans la conception la mère ne fournit qu'une espèce d'enveloppe, sous forme d'ovule, à ce qu'on pense, et la nourriture nécessaire à la perfection du nouveau corps organique.

83. Ainsi sont aplanies d'abord les difficultés physiques touchant l'origine des formes et des âmes, l'immatérialité de l'âme, et par suite son indivisibilité, qui fait qu'une âme ne peut naître d'une âme.

84. Ensuite les difficultés théologiques touchant la corruption des âmes, de sorte qu'on ne puisse dire qu'une âme purement raisonnable, soit préexistante soit nouvellement créée, a été enfermée dans une masse corrompue pour y être corrompue elle-même.

85. Il y aura donc une *traduction*, mais un peu plus acceptable que celle qu'admettaient Augustin et d'autres hommes éminents, traduction de l'animé à l'animé, et non de l'âme à l'âme, ce qui est contraire à la nature des choses, et qui, d'après Prudence, était rejeté des anciens.

86. Voilà pour la cause de notre corruption : parlons maintenant de sa nature. Elle consiste dans le péché originel et dérivatif. La force du péché originel est si grande qu'elle rend les hommes faibles dans les choses naturelles, et, avant la régénération, en fait des morts dans les choses spirituelles, en tournant l'intelligence vers le sensible et la volonté vers le charnel, de sorte que nous sommes naturellement fils de la colère.

87. Cependant, il ne faut pas accorder à Bayle et aux autres adversaires qui attaquent la bonté divine, ou du moins l'obscurcissent par leurs objections, que ceux qui meurent dans le seul péché originel, et sans péché actuel, avant un usage suffisant de la raison, comme les enfants qui meurent avant le baptême et hors de l'Eglise, sont nécessairement condamnés aux flammes éternelles : il vaut mieux les remettre à la clémence du Créateur.

88. Et, sur ce point, j'approuve beaucoup la modération de Jean Hulsemann, de Jean-Adam Osiander et de quelques

autres théologiens célèbres de la confession d'Augsbourg, qui ont penché vers ce sentiment.

89. Et, en effet, les étincelles de l'image divine, dont nous parlerons bientôt, ne sont pas entièrement éteintes; mais par une grâce prévenante de Dieu, elles peuvent encore être rallumées pour la vie spirituelle, mais de manière cependant que la grâce seule opère la conversion.

90. En outre, le péché originel n'a pas rendu la masse corrompue du genre humain absolument étrangère à la bienveillance universelle de Dieu. Car, bien que le monde fût plongé dans le mal, Dieu ne l'en a pas moins aimé de manière à donner son fils unique pour les hommes.

91. Le péché dérivatif est double, actuel et habituel; et c'est en cela que consiste l'exercice de la corruption, c'est-à-dire qu'elle varie en degrés et en modifications, et se manifeste par des actions diverses.

92. Le péché actuel consiste d'un côté en actes internes seulement, et de l'autre en élections composées d'actes internes et d'actes externes; il est ou de commission ou d'omission, et nous péchons tantôt par l'infirmité de notre nature, tantôt par la malice et la dépravation de notre âme.

93. Le péché habituel a sa source dans les actions mauvaises ou fréquentes ou au moins énergiques, à cause du nombre ou de la force des impressions. Et ainsi le péché habituel ajoute un degré de dépravation à la corruption originelle.

94. Cependant, bien que la servitude du péché se répande sur la vie de tout homme non régénéré, on ne doit pas aller jusqu'à dire que chez les hommes non régénérés, aucune action n'est vertueuse, pas même innocente, mais que toutes sont formellement souillées par le péché.

95. Les hommes non régénérés peuvent aussi, dans les affaires civiles, agir quelquefois par amour de la vertu et du bien public, par l'impulsion de la droite raison, et même avec la pensée intuitive de Dieu, sans qu'il s'y mêle aucune intention mauvaise d'ambition, d'égoïsme ou d'affection charnelle.

96. Mais toujours est-il que leurs actions procèdent d'une source infectée, et qu'il s'y mêle quelque chose de mauvais, ne fût-ce quelquefois que par suite de l'habitude.

97. D'ailleurs, si grandes que soient cette corruption et cette dépravation humaines, elles ne rendent pas l'homme excusable et ne l'exemptent pas de faute, comme si ces actions n'étaient pas assez spontanées et libres; il conserve encore de sa ressemblance avec Dieu des traces qui font qu'il peut punir les pécheurs sans déroger à sa justice.

98. Les traces de la ressemblance divine consistent tout à la fois dans la lumière innée de l'entendement et dans la liberté naturellement unie à la volonté. Pour que nos actions soient vertueuses ou vicieuses, il est nécessaire que nous sachions et que nous voulions ce que nous faisons, et qu'aussi en y apportant un soin suffisant, nous puissions nous abstenir du péché que nous commettons.

99. La lumière innée consiste dans les idées complexes et dans les notions complexes qui en naissent. C'est ce qui fait que Dieu et la loi éternelle de Dieu sont gravés dans nos cœurs, quoiqu'ils soient souvent obscurcis par la négligence et par les affections sensuelles des hommes.

100. On prouve l'existence de cette lumière contre certains écrivains modernes, d'un côté, par l'Écriture sainte, qui atteste que la loi de Dieu est écrite dans nos cœurs; de l'autre, par la raison, parce que les vérités nécessaires peuvent se démontrer d'après les seuls principes naturels à l'esprit, et non d'après l'induction des sens. Car de l'induction du particulier on ne peut conclure une nécessité universelle.

101. Quant à la liberté, elle reste intacte au sein de la corruption humaine, si grande qu'on la suppose; de sorte qu'un homme ne doit jamais nécessairement commettre le péché qu'il commet, quelque indubitable qu'il soit qu'il le commettra.

102. La liberté est exempte de nécessité et de contrain.e. Ni la *futurition* des vérités, ni la prescience et la préordination de Dieu, ni la prédisposition des choses ne constituent la nécessité.

103. Ce n'est pas la *futurition*; car bien que la vérité des

futurs contingents soit déterminée, il ne faut nullement confondre avec la nécessité la certitude objective, ou la détermination infaillible de la vérité qui est en eux.

104. La prescience ou la préordination de Dieu, quoiqu'elle soit elle-même infaillible, n'impose pas non plus la nécessité. Car dans la série idéale des possibles, Dieu voyait les choses telles qu'elles devaient être, et parmi elles l'homme péchant librement; et en décrétant l'existence de cette série, il n'en changea pas la nature, et ne rendit pas nécessaire ce qui était contingent.

105. La prédisposition des choses ou la série des causes ne porte pas davantage atteinte à la liberté. Car, bien qu'il n'arrive jamais rien, dont on ne puisse rendre raison, et qu'il n'y ait jamais dans une substance libre et hors d'elle, une telle indifférence d'équilibre, que toutes choses y fussent égales à l'égard des deux contraires; enfin, bien qu'il y ait toujours dans la cause agissante et dans les choses concourantes certaines préparations que quelques-uns appellent *prédéterminations*, il faut dire cependant que ces déterminations sont seulement inclinantes et non nécessitantes, de manière qu'il y reste toujours intacte une sorte d'indifférence ou de contingence. Nous n'éprouvons jamais une passion ou une convoitise tellement grande que l'action s'ensuive nécessairement; car tant que l'homme a l'usage de sa raison, il a beau être excité par la colère, par la soif ou par toute autre cause semblable, il peut toujours trouver quelque raison d'arrêter cette impulsion, et pour cela il ne lui faut quelquefois que la pensée de faire usage de sa liberté ou de sa puissance sur ses passions.

106. La prédétermination ou la prédisposition des causes dont nous venons de parler est bien loin de produire une nécessité contraire à la liberté ou à la moralité contingente; au contraire, c'est en cela même que la fatalité du mahométan se distingue de celle du chrétien, comme l'absurde du rationnel; car les Turcs ne s'occupent pas des causes, tandis que les chrétiens et tous les hommes sensés déduisent l'effet de la cause.

107. Les Turcs, dit-on (j'hésite à croire qu'ils soient tous insensés à ce point), pensent qu'on cherche en vain à éviter la peste et les autres maux, sous prétexte que les choses futures et arrêtées doivent arriver quoi qu'on fasse ou non ; ce qui est faux, puisque la raison nous dit que s'il est certain qu'un homme doit mourir de la peste, il est aussi très-certain qu'il n'évitera pas la cause de la peste. Car, comme le dit avec raison le proverbe allemand : la mort veut avoir une cause. Et il en est de même de tous les autres événements. Voy. plus haut, 45.

108. La contrainte n'existe pas non plus dans les actions volontaires ; car bien que les représentations des choses externes puissent beaucoup sur notre âme, notre action est néanmoins toujours volontaire et spontanée, de sorte que son principe est toujours dans l'agent. C'est ce qu'on explique mieux qu'on n'avait fait jusqu'ici, par l'harmonie pré-établie originellement par Dieu entre le corps et l'âme.

109. Après avoir considéré jusqu'ici l'infirmité de la nature humaine, nous allons parler du secours de la *grâce divine* dont nos adversaires nous objectent le défaut, afin de faire retomber la faute de nous sur Dieu. Or, on peut concevoir la grâce comme étant de deux sortes : l'une *suffisante* à quiconque a la volonté ; l'autre qui nous fait vouloir.

110. On doit dire que la grâce suffisante n'est jamais refusée à l'homme de bonne volonté. C'est un vieil adage qu'à celui qui fait ce qu'il peut ne manquera pas la grâce nécessaire ; et Dieu n'abandonne que celui qui l'abandonne, comme le remarque Augustin lui-même après de plus anciens que lui. On distingue la grâce suffisante ordinaire obtenue par le Verbe et les sacrements, et la grâce extraordinaire qu'on doit laisser à Dieu, comme celle dont il se servit à l'égard de Paul.

111. Car bien que beaucoup de nations n'aient jamais reçu la doctrine salutaire du Christ, et qu'il ne soit pas croyable que sa production aurait été inutile chez tous ceux qui n'ont pu l'entendre, puisque le Christ lui-même a affirmé le contraire au sujet de Sodome ; il n'en résulte pas nécessairement

qu'un homme soit sauvé sans le Christ, ou qu'il soit damné après avoir fait tout ce qui lui est naturellement possible. Toutes les voies de Dieu ne nous sont pas connues, et nous ne savons pas si par un moyen extraordinaire il n'accorde pas quelque faveur à ceux qui vont mourir. Car on doit tenir pour certain, par l'exemple même de Corneille, que s'il se trouve des hommes qui aient fait bon usage de la lumière qu'ils ont reçue, celle qui leur manque et qu'ils n'ont pas encore reçue leur sera aussi donnée, ne fût-ce qu'à l'article de la mort.

112. En effet, de même que les théologiens de la Confession d'Augsbourg reconnaissent une sorte de foi dans les enfants baptisés des fidèles, bien qu'il n'en paraisse aucun signe; de même rien n'empêcherait que ceux dont nous venons de parler, bien que non chrétiens jusque-là ne reçussent extraordinairement de Dieu dans l'agonie même la lumière nécessaire qui leur avait manqué pendant toute leur vie.

113. C'est pourquoi ceux qui sont hors de l'Eglise, et *ἔξω*, auxquels la seule prédication externe a été refusée, doivent être remis à la clémence et à la justice du Créateur; bien que nous ne sachions quels sont ceux auxquels il vient en aide, ni par quel moyen.

114. A la vérité, il paraît certain que Dieu n'accorde pas à tous la grâce même de vouloir, celle-là surtout qui est couronnée par une fin heureuse; les adversaires de la vérité accusent Dieu de misanthropie ou du moins de partialité, parce qu'il causerait le malheur des hommes, qu'il ne les sauverait pas tous lorsqu'il le peut, ou du moins qu'il ne choisirait pas ceux qui le méritent.

115. Et assurément si Dieu n'avait créé la plus grande partie des hommes que pour faire éclater sa justice par leur châtement et leur malheur éternel, on ne pourrait louer en lui ni la bonté, ni la sagesse, ni même la vraie justice.

116. Et c'est en vain que l'on réplique que nous ne sommes et ne valons rien auprès de Dieu, pas plus que ne vaut un ver de terre auprès de nous; loin d'atténuer sa dureté, une telle excuse ne ferait que l'augmenter, puisque Dieu serait

dépourvu de toute philanthropie, s'il ne s'occupait pas plus des hommes que nous des vers, dont nous ne pouvons ni ne voulons nous occuper. Il n'y a rien, au contraire, qui échappe à sa providence par sa petitesse, ni qui la confonde par sa grandeur. Il nourrit les petits oiseaux, il aime les hommes; il pourvoit à la nourriture de ceux-là, et il prépare le bonheur de ceux-ci autant qu'il est en lui.

117. Que si l'on veut aller plus loin et prétendre que la puissance de Dieu est tellement indépendante et son gouvernement tellement affranchi de toute règle qu'il a le droit de condamner même un innocent, alors on ne voit plus quelle pourrait être la justice de Dieu, et en quoi le souverain d'un pareil univers, qu'on pourrait regarder à bon droit comme misanthrope et tyran, différerait d'un mauvais principe disposant à son gré de toutes choses.

118. Il est évident qu'on devrait craindre un tel Dieu à cause de sa puissance, mais non l'aimer à cause de sa bonté. Il est bien certain qu'au lieu de l'amour c'est la haine qu'excitent les actes tyranniques, quelque grande que soit la puissance de leur auteur, et même qu'ils l'excitent d'autant plus qu'elle est plus grande, bien que les démonstrations de la haine soient étouffées par la crainte.

119. Et les hommes qui honorerait un tel maître seraient, à son exemple, détournés de la charité et portés à la dureté et à la cruauté. C'est pourquoi quelques-uns, sous le prétexte du droit absolu de Dieu, ont eu le tort de lui attribuer des actes tels qu'ils étaient forcés de les condamner dans un homme qui agirait ainsi; de même que d'autres ont avancé imprudemment que ce qui est mal chez les autres ne l'est point en Dieu, parce qu'il n'est tenu à aucune loi.

120. La raison, la piété, Dieu lui-même nous ordonnent d'avoir de tout autres sentiments à l'égard de Dieu. Son extrême sagesse, unie à la plus grande bonté, fait qu'il garde bien exactement les lois de la justice, de l'équité, de la vertu, qu'il prend soin de tous les êtres, et surtout des créatures intelligentes qu'il a faites à son image, et qu'il produit autant de bonheur et de vertu que la meilleure organisation en com-

porte, et qu'il n'admet d'autre vice et d'autre misère que ce qu'il était nécessaire d'en admettre dans la meilleure série.

121. Quoique nous ne paraissions être rien auprès du Dieu infini, c'est un privilège de sa sagesse infinie, de pouvoir prendre soin très-parfaitement des infiniment petits; et bien que les petites choses n'aient avec lui aucun rapport assignable, elles ont pourtant quelques proportions entre elles et doivent conserver l'ordre que Dieu y a établi.

122. Et en cela les géomètres imitent pour ainsi dire Dieu, lorsque comparant entre elles, à l'aide de la nouvelle analyse infinitésimale, des quantités infiniment petites et inassignables, ils en tirent des conclusions plus importantes et plus utiles qu'on ne le croirait, en calculant les grandeurs assignables.

123. Repoussant donc une misanthropie si odieuse nous défendrons avec raison la suprême philanthropie de Dieu, qui a voulu sérieusement que tous atteignent à la connaissance de la vérité, que tous fussent convertis à la vertu, que tous fussent sauvés, et qui a manifesté sa volonté par les secours multipliés de sa grâce. Et si ce qu'il a voulu n'a pas toujours été fait, on ne doit l'attribuer qu'à la résistance et à la méchanceté des hommes.

124. Mais, direz-vous, la puissance suprême de Dieu pouvait triompher de cette méchanceté. Je l'avoue, mais aucun droit ne l'obligeait à le faire, et d'ailleurs la raison ne l'exigeait pas.

125. Mais, insisterez-vous, cette bonté si grande que nous attribuons justement à Dieu, aurait dû aller au delà de ce qu'elle était tenue de faire, et même un Dieu souverainement bon est tenu de faire les meilleures choses, du moins d'après la bonté même de sa nature.

126. Ici nous devons recourir avec Paul aux trésors de la suprême sagesse, qui n'a pu permettre que Dieu fit violence sans loi ni mesure à l'ordre et à l'essence des choses, de manière à troubler l'harmonie universelle, et à choisir une autre série que la meilleure. Or il était compris dans cette série que tous seraient livrés à leur liberté, et par conséquent certains

d'entre eux à leur méchanceté : conclusion que nous pouvons même tirer de ce qu'il en a été ainsi.

127. Cependant la philanthropie universelle de Dieu, ou sa volonté de sauver tous les hommes, éclate dans ses secours suffisants et même très-souvent surabondants qu'il a fournis à tous, aux réprouvés même, bien que sa grâce n'ait pas triomphé dans tous.

128. D'ailleurs je ne vois pas qu'il soit nécessaire que la grâce, quand elle atteint son plein effet, l'atteigne toujours par sa propre nature, ou qu'elle soit elle-même efficace ; car il peut se faire que par la résistance ou par d'autres circonstances, la même mesure de grâce n'obtienne pas le même effet chez l'un que chez l'autre. Et je ne vois pas qu'on puisse prouver par la raison ou par la révélation que la grâce victorieuse est toujours si grande qu'elle devait triompher de toutes les résistances et de tous les obstacles. Ce n'est pas le propre du sage d'employer des forces superflues.

129. Je ne nie pas cependant qu'il n'arrive quelquefois que Dieu se serve de cette grâce triomphante contre les plus grands obstacles et l'obstination la plus opiniâtre ; et je ne pense pas qu'il faille jamais désespérer de personne, bien qu'on ne doive tirer de là aucune règle.

130. Ceux-là commettent une erreur beaucoup plus grave, qui attribuent aux seuls élus la grâce, la foi, la justification, la régénération ; croira-t-on, contrairement à l'expérience, que tous les autres hommes soient des acteurs passagers qui ne doivent recevoir aucun secours spirituel ni du Baptême, ni de l'Eucharistie, ni du Verbe ni des sacrements ; croira-t-on qu'aucun élu, une fois vraiment justifié, ne peut plus retomber dans le crime ou le péché délibéré ; ou enfin, comme d'autres l'aiment mieux, qu'au milieu de tous les forfaits, l'élu ne perd pas la grâce de la régénération ? Les mêmes hommes ont coutume d'exiger du fidèle la plus ferme confiance dans la foi finale, et par là, ou ils nient qu'elle soit commandée aux réprouvés, ou ils jugent qu'il leur est ordonné de croire ce qui est faux.

131. Mais prise dans un sens plus rigoureux, cette doctrine

purement arbitraire, qui ne s'appuie sur aucun fondement, et qui est tout à fait étrangère aux maximes de l'ancienne Église, et à Augustin lui-même, pourrait influencer sur la conduite et donner naissance chez le méchant à une confiance téméraire dans son salut futur, et même chez l'homme pieux à un doute mêlé d'inquiétude sur sa réception en grâce, non sans danger de trop de sécurité pour l'un ou de désespoir pour l'autre. C'est pourquoi après le despotisme, c'est de cette espèce de particularisme que je tiendrai le plus à dissuader.

132. Mais il arrive heureusement que la plupart tempèrent la rigueur d'un paradoxe aussi grand, aussi étrange, et que les défenseurs qui restent encore à une doctrine aussi perfide, se renferment dans la théorie, et ne se livrent point à ses funestes conséquences dans la pratique; puisque ceux d'entre eux qui ont l'âme pieuse travaillent à leur salut avec une crainte filiale, et avec une confiance pleine d'amour, digne d'un meilleur dogme.

133. Nous pouvons être certains de la foi, de la grâce et de la justification présente, en tant que nous avons la conscience de ce qui se passe maintenant en nous; tandis que le bon espoir que nous avons de notre persévérance future est mêlé de souci; car Paul avertit celui qui se tient debout de prendre garde de tomber; mais nous ne devons nullement, par la persuasion de notre élection, nous relâcher dans le zèle de la piété, et compter sur notre repentir futur.

134. Nous en avons dit assez contre la misanthropie imputée à Dieu; montrons maintenant que c'est à tort aussi qu'on lui reproche l'acception de personnes comme si son choix pouvait se faire sans raison. Le fondement de l'élection est le Christ; mais s'il en est qui participent moins au Christ, la faute en est à leur méchanceté finale, que Dieu a prévue en les réprouvant.

135. Mais ici on demande encore pourquoi Dieu donne à différentes personnes des secours différents, soit internes, soit du moins externes, de sorte qu'ils triomphent de la méchanceté, dans les uns, et que la méchanceté en triomphe dans les autres.

Cette question a donné lieu à des sentiments divers ; les uns ont pensé que Dieu a plus aidé les moins méchants, ou du moins ceux qui devaient moins résister ; les autres, qu'un égal secours a été plus efficace en ceux-ci ; d'autres, au contraire, ne veulent pas que l'homme se distingue en quelque sorte auprès de Dieu, par la prérogative d'une nature meilleure, ou moins mauvaise.

136. Assurément, il n'est pas douteux que chez le sage, la considération des qualités du sujet n'entre parmi les raisons du choix. Cependant la supériorité de l'objet prise absolument, n'en fait pas toujours la raison ; car souvent dans certaine hypothèse on considère davantage la convenance d'un objet avec la fin qu'on se propose.

137. Ainsi il peut se faire que pour une construction ou un ornement, on ne choisisse pas toujours la pierre la plus belle ou la plus précieuse, mais celle qui remplit le mieux la place vide.

138. Ce qu'il y a de plus sûr est de penser que tous les hommes, puisqu'ils sont morts spirituellement, sont également mais non semblablement mauvais. Ils diffèrent donc dans leurs penchants dépravés, et il arrive que ceux-là sont préférés, qui dans l'enchaînement des choses rencontrent les circonstances plus favorables, où ils ont trouvé moins d'occasions (finalement du moins) de montrer leur propre méchanceté, et plus d'occasions de recevoir la grâce.

139. C'est pourquoi nos théologiens aussi, ont reconnu d'après l'expérience, que quand bien même la grâce intérieure serait égale pour tous les hommes, il y a entre eux une différence remarquable du moins dans les secours extérieurs pour le salut ; ils ont recours à la profondeur de Paul pour la disposition des circonstances extérieures qui nous affectent ; car le hasard de la naissance, de l'éducation, de la société, du genre de vie, et des événements, pervertit souvent, ou corrige les hommes.

140. Il résulte de là qu'excepté le Christ, et la persévérance prévue et finale dans l'état de salut, par laquelle nous nous attachons à lui, nous ne connaissons aucun fondement

de l'élection ou du don de la foi, et qu'on ne doit établir ni reconnaître comme applicable aucune règle qui nous autorise soit à nous flatter nous-mêmes, soit à insulter les autres.

141. Car quelquefois Dieu triomphe d'une méchanceté extraordinaire et de la résistance la plus rebelle, pour que personne ne désespère de sa miséricorde, comme Paul le fait entendre de lui-même; quelquefois l'homme juste depuis longtemps tombe au milieu de sa carrière, pour que personne n'ait trop de confiance en soi-même; mais le plus souvent ceux qui résistent avec le moins de méchanceté, et qui ont le plus de zèle pour la vérité et le bien, recueillent le plus de fruit de la grâce divine; pour que personne ne pense que la conduite de l'homme n'importe pas à son salut. V. § 112.

142. Mais il y a une profondeur impénétrable dans les trésors de la sagesse divine ou dans le Dieu caché, et, ce qui revient au même, dans l'harmonie universelle des choses, qui lui a fait regarder comme la meilleure et préférer à toutes les autres, la série actuelle de l'univers, comprenant les événements qui nous étonnent et les jugements que nous adorons. V. § 126.

143. Le théâtre du monde matériel nous dévoile de plus en plus sa beauté en cette vie, à la lumière même de la nature, depuis que les systèmes du microcosme et du macrocosme ont commencé à se découvrir à l'aide des inventions modernes.

144. Mais la partie la plus excellente des choses, la cité de Dieu est le spectacle dont un jour, éclairés par la lumière de la gloire divine, nous serons enfin admis à voir de plus près les splendeurs. Car maintenant nous ne pouvons y atteindre que par les yeux de la foi, c'est-à-dire par une confiance très-ferme dans la perfection divine; et plus nous comprenons les œuvres non-seulement de sa sagesse et de sa puissance, mais encore de sa bonté, plus nous nous échauffons de l'amour de Dieu, plus nous nous enflammons pour imiter en quelque sorte sa bonté et sa justice.

TRAITÉ DE LA CAUSE DE DIEU, § 1.

PRÉPARATOIRE touchant séparément	PRINCIPAL touchant la grandeur ensemble, v. tabl. II.
<p>la Bonté qui rend parfaite la Volonté, 18, 19, où il s'agit de</p>	<p>la Grandeur, 2, 3, qui rend parfaite la Puissance et la Science et constitue</p>
<p>la Volonté et de</p>	<p>l'Omniscience, § 13, dont les parties sont</p>
<p>sa Nature, qui exige la Liberté et exclut la Nécessité, 20, 22.</p>	<p>l'Indépendance de Dieu par rapport aux autres êtres, 4, 6.</p>
<p>sa Division 23, en</p>	<p>ou</p>
<p>antécédent et conséquent, 24, 27.</p>	<p>la Dépendance de tous les autres êtres par rapport à lui, savoir :</p>
<p>productive et permissive, 28.</p>	<p>des Possibles par rapport à son entendement, 7, 8.</p>
<p>leurs Espèces qui sont</p>	<p>et des Actuels par rapport à sa Volonté dans</p>
<p>le bien ou le mal Métaphysique des êtres non intelligents, 30.</p>	<p>l'Existence par la conservation.</p>
<p>le bien ou le mal Physique comprenant le mal du châtiment, 31.</p>	<p>l'Action par le concours, 10, 12.</p>
<p>le bien ou le mal moral comprenant le mal de la faute, 32.</p>	<p>la Science des Possibles ou de simple intelligence, 14, 15.</p>
<p>l'Application des espèces à la Volonté divine selon ses divisions, 33-39.</p>	<p>la Science des Actuels ou de Vision, 16.</p>
	<p>la Science moyenne : si et comment elle peut se concevoir, 17.</p>

TRAITÉ PRINCIPAL DE LA CAUSE DE DIEU TOUCHANT SA GRANDEUR ET SA BONTÉ CONSIDÉRÉES ENSEMBLE, 40, EN CE QUI CONCERNE

les Créatures intelligentes et leur gouvernement, 50, où il s'agit de

les Créatures en général où il est question de la Providence. 41, 49.

la Justice spéciale de Dieu concernant le bien et le mal physique des créatures intelligentes dans cette vie ou dans la vie future, 51, 59 sa sainteté, concernant le bien et le mal moral, 60, 61, où l'on objecte

que Dieu concourt trop au péché ou mal moral, 61, 65 que l'homme n'y concourt pas assez, 74, à cause du défaut

Moralement du moins par la permission; mais on montre que cela est la conséquence d'une nécessité morale supérieure, 66-67. Et physiquement par la coopération; mais on montre que cela a lieu en tant que la bonté est enveloppée dans le mal, 68-78.

De sa nature dans laquelle on doit considérer De la grâce, 109, qui est

Suffisante pour celui qui veut, donnée à tous; un degré plus élevé n'étant pas refusé à ceux qui ont fait bon usage du degré qui leur était donné; et elle est Efficiente pour vouloir, non donnée à tous, 114, sans

les traces de la pureté, 98, dans

la corruption, 75, et

sa constitution dans le péché sa cause dans la chute des Protoplastes dont

la cause en ce qui concerne Dieu, 67, 78. l'homme, 79. la constitution ou la nature, 80. la propagation dans la postérité, où il est question de l'origine de l'âme, 81-8

Originel (où l'on se demande à quelles conditions il donne), 84-90. Dérivati, 91. Actuel, 92. Habituel, 93, 96. la lumière de l'entendement, 68, 100. la liberté de la volonté, laquelle n'est pas supprimée; où l'on satisfait aux objections, 101-108.

Misanthropie, 115-127: où il s'agit de la grâce tromphante par elle-même; quand elle a lieu 128-129; des bienfaits de Dieu restreints à tort à un petit nombre d'élus, 130-133. Acceptation de personnes, où il est question du Christ comme fondement de la raison de l'élection, 134-138. Dans les raisons dernières des cas particuliers et dans la disposition des circonstances, il faut reconnaître la profondeur

(1) Saint Paul n'emploie qu'un plur. 44h. (l. Cor. 2, 10). Cette remarque peut se faire plus haut au passé déjà employé au no 139 du traité.

MÉDITATIONS

SUR

LA CONNAISSANCE, LA VÉRITÉ ET LES IDÉES

1684

Puisque des hommes éminents soulèvent aujourd'hui des controverses sur les idées vraies et fausses, et que ce sujet, dont Descartes lui-même n'a pas toujours donné une explication satisfaisante, est de la plus grande importance pour la connaissance de la vérité, je me propose d'expliquer en peu de mots ce que, selon moi, on peut dire de certain touchant les distinctions et les critères de nos idées et de nos connaissances. Ainsi une connaissance est ou *obscur* ou *claire*, et une connaissance claire est en outre ou *confuse* ou *distincte*, et une connaissance distincte est ou *inadéquate* ou *adéquate*, ou bien encore, *symbolique* ou *intuitive*; et si elle est tout à la fois symbolique et intuitive, elle est parfaite en tout point.

Une notion est *obscur* quand elle ne suffit pas pour faire reconnaître la chose représentée; comme dans le cas où j'aurais quelque idée vague d'une fleur ou d'un animal que j'aurais déjà vu, mais non suffisamment pour pouvoir le reconnaître s'il s'offrait à ma vue, ni le distinguer de quelque animal voisin; ou dans celui où je considérerais quelque terme mal défini dans l'école, tel que l'entéléchie d'Aristote, ou la cause en tant qu'elle est commune à la matière ou à la forme efficiente ou finale, et d'autres expressions semblables dont nous n'avons aucune définition certaine; ce qui rend également obscure la proposition dont une telle notion fait partie. Une connaissance est donc *claire* lorsqu'elle suffit pour me faire reconnaître la chose représentée, et elle est en outre ou *confuse* ou *distincte*: *confuse*, lorsque je ne puis pas énumérer séparément les marques nécessaires pour faire distinguer une chose d'entre les autres, bien que cette chose ait en effet de telles marques, ainsi que les données requises pour qu'on puisse en analyser la notion. C'est ainsi que nous reconnaissons assez clairement les couleurs, les odeurs, les saveurs, et les autres objets particuliers des organes sensibles, et que nous les distinguons les uns des autres, par le simple témoignage des sens et non par les signes du langage; et c'est pourquoi nous ne pouvons expliquer à un aveugle ce que c'est que le rouge, ni faire connaître aux autres les qualités de ce genre,

qu'en les mettant en communication directe avec elles, c'est-à-dire en les leur faisant voir, flairer et goûter, ou du moins en leur rappelant certaine sensation qu'ils ont déjà éprouvée : et cependant il est certain que les notions de ces qualités sont composées, et peuvent s'analyser, puisqu'elles ont leurs causes. De même nous voyons souvent des peintres et d'autres artistes qui jugent fort bien qu'une œuvre est bonne ou défectueuse, sans pouvoir rendre compte de leur jugement, et qui répondent à ceux qui demandent leur avis, que ce qu'ils désapprouvent laisse *je ne sais quoi* à désirer. Mais une notion *distincte* ressemble à celle que les éprouveurs ont de l'or, à l'aide de signes distinctifs et de moyens de comparaison suffisants pour distinguer l'objet de tous les autres corps semblables. Tels sont les moyens dont nous nous servons pour les notions communes à plusieurs sens, comme celles de nombre, de grandeur de figure, ainsi que pour plusieurs affections de l'âme, comme l'espérance, la crainte, en un mot pour tous les objets dont nous avons une définition nominale, qui n'est rien autre chose qu'une énumération des marques distinctives suffisantes. On a cependant une connaissance *distincte* d'une chose indéfinissable quand elle est primitive, ou qu'elle n'est la marque que d'elle-même, c'est-à-dire quand elle est irréductible, et ne se comprend que par elle-même, et par conséquent ne possède pas les marques voulues. Quant aux notions composées, où chacune des marques composantes est quelquefois clairement connue, bien que d'une manière confuse, comme la gravité, la couleur, l'eau-forte, qui font partie de celles de l'or, il en résulte qu'une telle connaissance de l'or est *distincte* sans toutefois être *adéquate*. Mais lorsque tous les éléments d'une notion *distincte* sont connus aussi eux-mêmes *distinctement*, ou que l'analyse en est complète, la notion est *adéquate*. Je ne sache point que les hommes puissent en donner un exemple parfait, bien que la connaissance des nombres en approche beaucoup. Il arrive très-souvent, néanmoins, surtout dans une longue analyse, que nous n'embrassons pas à la fois toute la nature de l'objet, mais que nous substituons aux choses des signes dont en vertu d'une certaine pensée actuelle nous avons coutume par abréviation d'omettre l'explication, sachant ou croyant que nous pouvons la donner ; ainsi quand je pense un chiliogone ou un polygone de mille côtés, je ne considère pas toujours la nature du côté de l'égalité, et du nombre mille (ou du cube de dix) ; mais ces mots dont le sens se présente à mon esprit d'une manière obscure ou du moins imparfaite, me tiennent lieu des idées que j'en

ai, parce que ma mémoire m'atteste que je connais la signification de ces mots, et que l'explication n'en est pas maintenant nécessaire à mon jugement. J'ai coutume d'appeler cette pensée *aveugle* ou encore symbolique; et nous en faisons usage dans l'algèbre, dans l'arithmétique et presque partout. Et assurément quand une question est très-complexe, nous ne pouvons pas embrasser à la fois par la pensée toutes les notions élémentaires qui la composent; mais quand cela peut se faire, ou du moins en tant que cela peut se faire, j'appelle cette pensée *intuitive*. On ne peut avoir qu'une connaissance intuitive d'une notion distincte primitive, comme le plus souvent on n'a qu'une connaissance symbolique des notions composées.

Il résulte clairement de là que même pour les choses que nous connaissons distinctement, nous n'en concevons les idées, qu'autant qu'elles font l'objet de la pensée intuitive. Aussi arrive-t-il souvent que nous nous figurons avoir dans l'esprit les idées des choses, en supposant à tort que nous nous sommes déjà expliqué les termes dont nous nous servons. Et il n'est point vrai, comme le disent quelques-uns, ou du moins il est très-incertain que nous ne puissions parler de rien, en comprenant bien ce que nous disons, sans en avoir l'idée. Car souvent nous comprenons vaguement chacun de ces termes, ou nous nous souvenons de les avoir déjà compris; mais comme nous nous contentons de cette pensée aveugle, et que nous ne poussons pas assez loin l'analyse des notions, il arrive que nous tombons à notre insu dans la contradiction que la notion composée peut impliquer. J'ai été amené à examiner cette question de plus près par un argument longtemps célèbre dans l'école et renouvelé par Descartes, pour prouver l'existence de Dieu, le voici : tout ce qui résulte de l'idée ou de la définition d'une chose peut s'affirmer de la chose même. L'existence résulte de l'idée de Dieu, ou de l'être le plus parfait qui se puisse concevoir. Donc l'existence peut s'affirmer de Dieu. Mais il faut savoir qu'on ne peut tirer de là que cette conclusion : si Dieu est possible, il s'ensuit qu'il existe. Car pour conclure, nous ne pouvons nous appuyer solidement sur nos définitions avant de savoir si elles sont réelles, et n'impliquent aucune contradiction. La raison en est que si des notions impliquent contradiction, on peut en même temps en conclure des choses contraires, ce qui est absurde. J'ai coutume, pour mettre cette vérité en relief, de me servir de l'exemple du mouvement le plus rapide : supposons donc qu'une roue tourne du mouvement le plus rapide, qui ne voit qu'un

rayon prolongé se mouvra plus vite à son extrémité qu'au point de la circonférence : donc ce mouvement n'est pas le plus rapide, ce qui est contre l'hypothèse. Cependant il semble, au premier aspect, que nous pouvons avoir une idée du mouvement le plus rapide ; car nous comprenons bien ce que nous disons, et cependant nous ne pouvons avoir une idée de choses impossibles. Ainsi il ne nous suffit pas d'avoir la pensée d'un être très-parfait, pour assurer que nous en avons l'idée, et dans la démonstration que nous venons de produire, on doit montrer ou supposer la possibilité d'un être très-parfait, si l'on veut conclure légitimement. Cependant il est très-vrai, et que nous avons une idée de Dieu, et qu'un être très-parfait est possible, et même nécessaire ; mais l'argument n'est pas concluant et déjà il a été rejeté par Thomas d'Aquin.

Et c'est ainsi que nous trouvons une différence entre les définitions nominales, qui ne contiennent que les marques de la chose qu'on doit distinguer des autres, et les définitions réelles qui montrent évidemment que la chose est possible ; et par là on satisfait à Hobbes, qui prétendait que les vérités étaient arbitraires, parce qu'elles dépendaient de définitions nominales, ne réfléchissant pas que la réalité de la définition est indépendante de l'arbitraire, et que des notions quelconques ne sont pas toujours conciliables entre elles. Les définitions nominales ne suffisent à une science parfaite que quand il est bien établi d'ailleurs que la chose définie est possible. On voit aussi très-clairement ce que c'est qu'une idée vraie, une idée fausse ; l'idée est vraie quand la notion est possible ; elle est fausse, quand la notion implique contradiction. Or nous connaissons la possibilité d'une chose ou *a priori* ou *a posteriori*. *A priori*, quand nous résolvons la notion en ses éléments, ou en d'autres notions de la possibilité connue, et que nous savons qu'elle ne renferme rien d'incompatible ; et, pour ne citer qu'un cas, cela a lieu lorsque nous comprenons par quel moyen une chose peut se produire ; ce qui fait que les définitions causales l'emportent sur toutes les autres en utilité : *a posteriori*, quand l'expérience nous montre la chose existant réellement ; car ce qui existe en acte est nécessairement possible. Et toutes les fois qu'on a une connaissance adéquate, on a aussi la connaissance de la possibilité *a priori* ; car si l'on pousse l'analyse jusqu'à la fin et qu'il n'apparaisse aucune contradiction, la notion est nécessairement possible. Maintenant est-il possible que les hommes construisent jamais une analyse parfaite de notions, ou qu'ils réduisent leurs pensées jusqu'aux premiers possi-

bles, jusqu'aux notions irréductibles, ou ce qui revient au même, jusqu'aux attributs absolus de Dieu, c'est-à-dire aux causes premières et à la dernière raison des choses, c'est ce que je n'oserais décider actuellement. Nous nous contentons le plus souvent d'apprendre de l'expérience la réalité de certaines notions, qui nous servent ensuite à en composer d'autres à l'exemple de la nature.

Enfin je pense qu'on peut comprendre par là qu'il n'est pas toujours sûr de s'en rapporter aux idées, et que beaucoup abusent de ce titre spécieux, pour étayer leurs conceptions chimériques. Car nous n'avons pas d'emblée l'idée de la chose à laquelle nous avons la conscience de penser, comme nous l'avons montré un peu plus haut par l'exemple de la plus grande vitesse. Et je vois qu'on n'abuse pas moins aujourd'hui de ce fameux principe : tout ce que je conçois *clairement et nettement* d'une chose est vrai, c'est-à-dire, on peut l'affirmer de cette chose. Car souvent les hommes jugeant avec précipitation trouvent claires et distinctes des choses obscures et confuses. L'axiome est donc inutile à moins qu'on ne soumette cette clarté et cette netteté aux critères que nous avons indiqués, et que la vérité des idées ne soit bien établie. Du reste il ne faut point dans l'exposition de la vérité rejeter comme critères les règles de la logique ordinaire dont les géomètres font usage, et qui consistent à n'admettre rien comme certain qui ne soit prouvé par une expérience exacte ou une démonstration solide. Or une démonstration solide est celle qui observe la forme prescrite par la logique, sans cependant qu'il soit toujours besoin de syllogismes disposés dans l'ordre régulier de l'école, comme ceux dont Christianus Herlinus et Conradus Dasypodius ont fait usage pour la démonstration des six premiers livres d'Euclide ; mais de manière au moins que l'argumentation conclue en vertu même de la forme, c'est-à-dire que cette argumentation conçue dans la forme régulière puisse se légitimer par quelque exemple pris dans la science du calcul. Ainsi on n'omettra aucune prémisses nécessaire ; et toutes les prémisses antérieures doivent être ou démontrées, ou du moins admises comme hypothèses, et dans ce cas la conclusion est hypothétique. Ceux qui observeront soigneusement ces règles, se garderont facilement des idées trompeuses. C'est d'après de tels principes que le profond Pascal dans une excellente dissertation sur l'esprit géométrique, dont il existe un fragment dans le livre remarquable du célèbre Antoine Arnauld, sur l'art de bien penser, dit que le géomètre doit définir tous les termes tant soit peu obscurs, et prouver toutes les

vérités tant soit peu douteuses. Mais je voudrais qu'il eût défini les limites au delà desquelles une notion ou une affirmation n'est plus tant soit peu obscure ou douteuse. Quoi qu'il en soit, on peut juger ce qu'il en est par l'examen attentif des considérations que nous venons d'exposer, car maintenant nous visons à la brièveté.

Quant à la question, si nous voyons tout en Dieu (c'est d'ailleurs une opinion ancienne qui raisonnablement comprise ne doit pas être tout à fait rejetée), ou si nous avons des idées propres, il faut savoir que, quand bien même nous verrions tout en Dieu, il n'en est pas moins nécessaire que nous ayons aussi nos idées propres, c'est-à-dire non certaines images, mais des affections et des modifications de notre esprit, répondant à cela même que nous percevions en Dieu. Car nos pensées étant constamment remplacées par d'autres, il s'opère un certain changement dans notre esprit ; quant aux choses qui ne sont pas l'objet de notre pensée actuelle, les idées en sont dans notre esprit comme la statue d'Hercule dans un marbre brut. Chez Dieu, au contraire, doit nécessairement exister en acte l'idée non-seulement de l'étendue absolue et infinie, mais encore d'une figure quelconque qui n'est rien autre chose que la modification de l'étendue absolue. D'ailleurs, lorsque nous percevons des couleurs et des odeurs, nous n'avons aucune autre perception que celle des figures et des mouvements, mais tellement nombreux et délicats que notre esprit, dans son état actuel, est incapable de considérer distinctement chacun de ses éléments, et que par conséquent il ne remarque pas que sa perception ne se compose que des perceptions de figures et de mouvements extrêmement petits. De même, quand après avoir mêlé de la poudre jaune et de la poudre bleue, nous percevons une couleur verte, nous ne sentons rien autre chose que le jaune et le bleu mélangés dans leurs parties les plus fines, bien que nous ne le remarquions pas, ou plutôt que nous nous figurions percevoir quelque nouvel être.

LETTRE SUR LA QUESTION

SI L'ESSENCE DU CORPS CONSISTE DANS L'ÉTENDUE

1691

Vous me demandez, Monsieur, les raisons que j'ai de croire que l'idée du corps ou de la matière est autre que celle de l'étendue.

Il est vrai, comme vous dites, que bien d'habiles gens sont prévenus aujourd'hui de ce sentiment, que l'essence du corps consiste dans la longueur, la largeur, et la profondeur. Cependant il y en a encore qu'on ne peut accuser de trop d'attachement à la scholastique, qui n'en sont pas contents.

M. Nicole dans un endroit de ses *Essais* témoigne être de ce nombre, et il lui semble qu'il y a plus de prévention que de lumière dans ceux qui ne paraissent pas effrayés des difficultés qui s'y rencontrent.

Il faudrait un discours fort ample pour expliquer bien distinctement ce que je pense là-dessus. Cependant voici quelques considérations que je soumets à votre jugement, dont je vous supplie de me faire part.

Si l'essence du corps consistait dans l'étendue, cette étendue seule devrait suffire pour rendre raison de toutes les propriétés du corps. Mais cela n'est point. Nous remarquons dans la matière une qualité que quelques-uns ont appelée l'inertie naturelle, par laquelle le corps résiste en quelque façon au mouvement ; en sorte qu'il faut employer quelque force pour l'y mettre (faisant même abstraction de la pesanteur), et qu'un grand corps est plus difficilement ébranlé qu'un petit corps. Par exemple :

Fig. 1. 

Si le corps A en mouvement rencontre le corps B en repos, il est clair, que si le corps B était indifférent au mouvement ou au repos, il se laisserait pousser par le corps A sans lui résister, et sans diminuer la vitesse, ou changer la direction du corps A ; et après le concours, A continuerait son chemin, et B irait avec lui de compagnie en le devant. Mais il n'en est pas ainsi dans la nature. Plus le corps B est grand, plus il diminuera la vitesse avec laquelle vient le corps A, jusqu'à l'obliger même de réfléchir si B est beaucoup plus grand qu'A. Or s'il n'y avait dans les corps que l'étendue, ou la situation, c'est-à-dire, ce que les géomètres y connaissent, joint à la seule notion du changement ; cette étendue serait entièrement indifférente à l'égard de ce changement ; et les résultats du concours des corps s'expliqueraient par la seule composition géométrique des mouvements ; c'est-à-dire, le corps après le concours toujours d'un mouvement composé de l'impression qu'il avait avant le choc, et de celle qu'il recevrait du concourant, pour ne le pas

empêcher, c'est-à-dire, en ce cas de rencontre, il irait avec la différence des deux vitesses, et du côté de la direction.

Comme la vélocité 2 A 3 A, ou 2 B 3 B, dans la figure 2, est la différence entre 1 A 2 A et 1 B 2 B; et en ce cas d'atteinte figure 3,

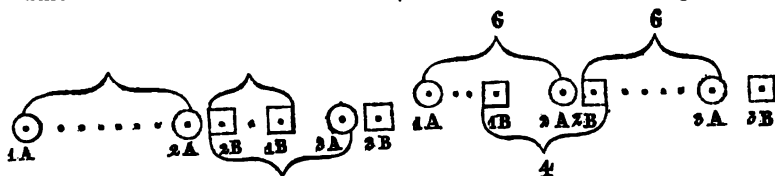


Fig. 2.

Fig. 5.

le plus prompt atteindrait un plus lent qui le devance, le plus lent recevrait la vitesse de l'autre, et généralement ils iraient toujours de compagnie après le concours; et particulièrement, comme j'ai dit au commencement, celui qui est en mouvement emporterait avec lui celui qui est en repos, sans recevoir aucune diminution de sa vitesse, et sans qu'en tout ceci la grandeur, égalité ou inégalité des deux corps pût rien changer; ce qui est entièrement inconciliable avec les expériences. Et quand on supposerait que la grandeur doit faire un changement au mouvement, on n'aurait point de principe pour déterminer le moyen de l'estimer en détail, et pour savoir la direction et la vitesse résultante. En tout cas on pencherait à l'opinion de la conservation du mouvement; au lieu que je crois avoir démontré que la même force se conserve, et que sa quantité est différente de la quantité du mouvement.

Tout cela fait connaitre qu'il y a dans la matière quelque autre chose, que ce qui est purement géométrique, c'est-à-dire, que l'étendue et son changement, et son changement tout nu. Et à le bien considérer, on s'aperçoit qu'il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, savoir celle de la substance, action, et force; et ces notions portent que tout ce qui pâtit doit agir réciproquement, et que tout ce qui agit doit pâtir quelque réaction; et par conséquent qu'un corps en repos ne doit pas être emporté par un autre en mouvement sans changer quelque chose de la direction et de la vitesse de l'agent.

Je demeure d'accord que naturellement tout corps est étendu, et qu'il n'y a point d'étendue sans corps. Il ne faut pas néanmoins confondre les notions du lieu, de l'espace, ou de l'étendue toute pure, avec la notion de la substance, qui outre l'étendue renferme la résistance, c'est-à-dire l'action et la passion.

Cette considération me parait importante, non-seulement pour

connaître la nature de la substance étendue, mais aussi pour ne pas mépriser dans la physique les principes supérieurs et immatériels, au préjudice de la piété. Car quoique je sois persuadé que tout se fait mécaniquement dans la nature corporelle, je ne laisse pas de croire aussi que les principes mêmes de la mécanique, c'est-à-dire, les premières lois du mouvement, ont une origine plus sublime que celles que les pures mathématiques peuvent fournir. Et je m'imagine que si cela était plus connu, ou mieux considéré, bien des personnes de piété n'auraient pas si mauvaise opinion de la philosophie corpusculaire, et les philosophes modernes joindraient mieux la connaissance de la nature à celle de son auteur.

Je ne m'étends pas sur d'autres raisons touchant la nature du corps ; car cela me mènerait trop loin.

EXTRAIT D'UNE LETTRE

POUR SOUTENIR CE QU'IL Y A DE LUI DANS LE JOURNAL DES SAVANTS
DU 18 JUIN 1691.

1693

Pour prouver que la nature du corps ne consiste pas dans l'étendue, je m'étais servi d'un argument expliqué dans le *Journal des Savants* du 18 juin 1691 dont le fondement est, qu'on ne saurait rendre raison par la seule étendue de l'inertie naturelle des corps, c'est-à-dire, de ce qui fait que la matière résiste au mouvement, ou bien de ce qui fait qu'un corps qui se meut déjà, ne saurait emporter avec soi un autre qui repose, sans en être retardé. Car l'étendue en elle-même étant indifférente au mouvement et au repos, rien ne devrait empêcher les deux corps d'aller de compagnie avec toute la vitesse du premier, qu'il tâche d'imprimer au second. A cela on répond dans le journal du 16 juillet de la même année (comme je n'ai appris que depuis peu), qu'effectivement le corps doit être indifférent au mouvement et au repos, supposé que son essence consiste à être seulement étendu ; mais que néanmoins un corps qui va pousser un autre corps, en doit être retardé (non pas à cause de l'étendue, mais à cause de la force), parce que la même force qui était appliquée à un des corps, est maintenant appliquée à tous les deux. Or la force qui meut un des corps avec une certaine vitesse, doit mouvoir les deux ensemble avec moins de vitesse. C'est comme si l'on disait en autres termes,

que le corps, s'il consiste dans l'étendue, doit être indifférent au mouvement ; mais qu'effectivement n'y étant pas indifférent, puisqu'il résiste à ce qui lui en doit donner, il faut, outre la notion de l'étendue, employer celle de la force. Ainsi cette réponse m'accorde justement ce que je veux. Et en effet ceux qui sont pour le système des causes occasionnelles, se sont déjà fort bien aperçus que la force et les lois du mouvement qui en dépendent, ne peuvent être tirées de la seule étendue, et comme ils ont pris pour accordé qu'il n'y a que de l'étendue, ils ont été obligés de lui refuser la force et l'action, et d'avoir recours à la cause générale, qui est la pure volonté et action de Dieu. En quoi l'on peut dire qu'ils ont très-bien raisonné *ex hypothesi*. Mais l'hypothèse n'a pas encore été démontrée ; et comme la conclusion paraît peu convenable en physique, il y a plus d'apparence de dire qu'il y a du défaut dans l'hypothèse (qui d'ailleurs souffre bien d'autres difficultés), et qu'on doit reconnaître dans la matière quelque chose de plus que ce qui consiste dans le seul rapport à l'étendue ; laquelle, tout comme l'espace, est incapable d'action et de résistance, qui n'appartient qu'aux substances. Ceux qui veulent que l'étendue même soit une substance, renversent l'ordre des paroles aussi bien que des pensées. Outre l'étendue il faut avoir un sujet qui soit étendu, c'est-à-dire, une substance à laquelle il appartienne d'être répétée ou continuée. Car l'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continuée de ce qui est répandu ; une pluralité, continuité, et coexistence des parties ; et par conséquent elle ne suffit point pour expliquer la nature même de la substance répandue ou répétée, dont la notion est antérieure à celle de la répétition.

DE LA RÉFORME

DE

LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE

ET DE LA NOTION DE SUBSTANCE

1694

Je vois la plupart de ceux qui se livrent avec plaisir à l'étude des mathématiques, éprouver du dégoût pour celle de la métaphysique, parce que dans celles-là ils trouvent la lumière, et dans celle-ci les ténèbres. La principale raison de ce fait consiste, selon moi, en ce

que les notions générales, qu'on croit être parfaitement connues de tous, sont devenues ambiguës et obscures par la négligence des hommes, et par l'inconsistance de leurs pensées; et que celles qu'on donne ordinairement pour des définitions ne sont pas même des définitions nominales, parce qu'elles n'expliquent absolument rien. Et il n'est pas douteux que ce mal s'est répandu dans les autres sciences, qui sont subordonnées à cette science première et *architectonique*. De là nous sont venues, au lieu de définitions claires, des distinctions subtiles, et au lieu d'axiomes vraiment universels, des règles générales qui souvent souffrent plus d'exceptions qu'elles n'ont d'exemples favorables. Et cependant, les hommes, par une sorte de nécessité, se servent fréquemment de termes métaphysiques, et se flattent de comprendre ce qu'ils ont appris à dire. Et ce n'est pas seulement de la substance, mais encore de la cause, de l'action, de la relation, de la similitude et de la plupart des autres termes généraux qu'on ignore communément les significations vraies et fécondes. On ne doit donc pas s'étonner si cette reine des sciences qui s'appelle la philosophie première, et qu'Aristote a définie la science *désirée* ou *cherchée* (*ζητούμενη*), est encore aujourd'hui au nombre des sciences qui se cherchent. Platon, il est vrai, recherche souvent dans ses dialogues la valeur des notions : Aristote fait de même dans ses livres appelés *Métaphysiques*; mais il ne paraît pas que ce soit avec beaucoup de fruit. Les Platoniciens postérieurs sont tombés dans des monstruosités de langage; et les disciples d'Aristote, surtout les scolastiques, ont eu plus à cœur de soulever des questions que de les résoudre. De notre temps des hommes illustres se sont aussi appliqués à la philosophie première, mais jusqu'ici sans beaucoup de succès. On ne peut nier que Descartes ne lui ait apporté d'excellentes choses, qu'il n'ait surtout le mérite d'avoir ramené l'étude platonicienne en détournant l'esprit des impressions sensibles, et d'avoir fait ensuite un usage utile du doute académique; mais bientôt, par une sorte d'inconstance ou d'impatience d'affirmer, il s'est écarté de son but, n'a plus distingué le certain de l'incertain, puis a fait consisier à contre-sens dans l'étendue la nature de la substance corporelle, et s'est formé des idées fausses sur l'union de l'âme et du corps; et tout cela faute d'avoir bien compris, en général, la nature de la substance. Car il s'était élancé, en quelque sorte, d'un seul bond, à la solution des questions les plus ardues, sans s'être rendu compte des notions qu'elles impliquaient. Aussi, rien ne montre plus clairement combien ses méditations métaphysiques sont éloignées de la

certitude que l'écrivit où, à la prière de Mersenne et d'autres, il avait vainement essayé de les revêtir d'une forme mathématique. Je vois aussi que d'autres hommes doués d'une pénétration rare, ont abordé la métaphysique, et en ont traité quelques parties avec profondeur, mais en les enveloppant d'une telle obscurité, qu'ils paraissent deviner plutôt que démontrer. Mais la métaphysique, ce me semble, a plus besoin de lumière et de certitude que les mathématiques même, parce que celles-ci portent avec elles leur contrôle et leurs preuves, ce qui est la principale cause de leur succès, tandis qu'en métaphysique nous sommes privés de cet avantage. C'est pourquoi nous devons nécessairement recourir dans l'exposition à un certain moyen particulier qui, comme un fil d'Ariane, ne nous serve pas moins que la méthode d'Euclide pour résoudre nos problèmes à l'exemple du calcul, en conservant toujours la clarté, qui même dans la conversation vulgaire ne saurait admettre aucun sacrifice.

Rien n'est plus propre à faire comprendre toute l'importance de ces réflexions que la notion de substance sur laquelle s'appelle particulièrement l'attention, parce qu'elle est si féconde qu'elle renferme les vérités premières, même celles qui concernent Dieu, les esprits et la nature des corps, vérités en partie connues, mais insuffisamment démontrées, en partie ignorées jusqu'ici, mais qui doivent être de la plus grande utilité dans les autres sciences. Pour en donner un avant-goût, il me suffira de dire que l'idée de la puissance appelée par les Allemands *kraft* et par les Français *force*, et à laquelle je destine la science spéciale de la *dynamique*, jette un grand jour sur la vraie notion qu'on doit avoir de la substance. En effet, la force active diffère de la puissance nue familière à l'école, en ce que, la puissance active ou faculté des scolastiques n'est autre chose que la possibilité prochaine d'agir, qui a encore besoin, pour passer à l'acte, d'une excitation, et comme d'une impulsion étrangère. Mais la force active comprend une sorte d'acte ou *ἐντελέχεια*, qui tient le milieu entre la faculté d'agir et l'action elle-même (1), suppose un effort, et par là entre en opération par elle-même, sans avoir besoin d'autre auxiliaire que la suppression de l'obstacle. C'est ce que peut rendre très-sensible l'exemple d'un corps grave tendant la corde qui le soutient, ou d'un arc bandé. Car bien que la gravité ou la force élastique puissent et doivent s'expliquer mécaniquement d'après le mouvement de l'éther, la raison dernière du mouvement

(1) Conf. Système nouveau de la nature et de la communication des substances.

de la matière est la force qui lui a été imprimée dans la création, force inhérente à tout corps, mais qui est différemment limitée dans la nature par le choc même des corps. Je dis donc que cette propriété agissante appartient à toute substance, qu'il en naît toujours une sorte d'action, et que, par conséquent, la substance corporelle elle-même, non plus que la substance spirituelle, ne cesse jamais d'agir : vérité que ne paraissent pas avoir assez comprise ceux qui ont fait consister son essence dans la seule étendue ou même dans l'impénétrabilité, et qui se sont imaginé qu'ils concevaient un corps absolument en repos. On verra aussi par nos méditations qu'une substance créée reçoit d'une autre substance créée, non la force même d'agir, mais seulement les limites et la détermination d'une vertu agissante ou d'une tendance déjà préexistante à l'action ; j'omets ici les autres considérations utiles qu'on y trouve pour la solution du problème si difficile de l'opération mutuelle des substances.

SYSTÈME NOUVEAU DE LA NATURE

ET DE LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES, AUSSI BIEN QUE DE L'UNION
QU'IL Y A ENTRE L'ÂME ET LE CORPS.

1695

1. Il y a plusieurs années que j'ai conçu ce système, et que j'en ai communiqué avec de savants hommes, et surtout avec un des plus grands théologiens et philosophes de notre temps, qui ayant appris quelques-uns de mes sentiments par une personne de la plus haute qualité, les avait trouvés fort paradoxes. Mais ayant reçu mes éclaircissements, il se rétracta de la manière la plus généreuse et la plus édifiante du monde ; et ayant approuvé une partie de mes propositions, il fit cesser sa censure à l'égard des autres dont il ne demeurerait pas encore d'accord. Depuis ce temps-là j'ai continué mes méditations selon les occasions, pour ne donner au public que des opinions bien examinées, et j'ai tâché aussi de satisfaire aux objections faites contre mes essais de dynamique, qui ont de la liaison avec ceci. Enfin, des personnes considérables ayant désiré de voir mes sentiments plus éclairés, j'ai hasardé ces méditations, quoiqu'elles ne soient nullement populaires, ni propres à être goûtées de toute sorte d'esprit. Je m'y suis porté principalement pour profiter des jugements de ceux qui sont éclairés en ces matières ;

puisque'il serait trop embarrassant de chercher et de sommer en particulier ceux qui seraient disposés à me donner des instructions, que je serai toujours bien aise de recevoir, pourvu que l'amour de la vérité y paraisse, plutôt que la passion, pour les opinions dont on est prévenu.

2. Quoique je sois un de ceux qui ont fort travaillé sur les mathématiques, je n'ai pas laissé de méditer sur la philosophie dès ma jeunesse ; car il me paraissait toujours qu'il y avait moyen d'y établir quelque chose de solide par des démonstrations claires. J'avais pénétré bien avant dans le pays des scholastiques, lorsque les mathématiques et les auteurs modernes m'en firent sortir encore bien jeune. Leurs belles manières d'expliquer la nature mécaniquement me charmèrent, et je méprisais avec raison la méthode de ceux qui n'emploient que des formes ou des facultés, dont on n'apprend rien. Mais depuis, ayant tâché d'approfondir les principes mêmes de la mécanique, pour rendre raison des lois de la nature que l'expérience faisait connaître, je m'aperçus que la seule considération d'une masse étendue ne suffisait pas, et qu'il fallait employer encore la notion de la force, qui est très-intelligible, quoiqu'elle soit du ressort de la métaphysique. Il me paraissait aussi que l'opinion de ceux qui transforment ou dégradent les bêtes en pures machines, quoiqu'elle semble possible, est hors d'apparence, et même contre l'ordre des choses.

3. Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination ; mais en étant revenu, après bien des méditations je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule, ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités véritables, qui viennent d'ailleurs, et sont tout autre chose que les points dont il est constant que le continu ne saurait être composé ; donc pour trouver ces unités réelles je fus contraint de recourir à un atome formel, puisqu'un être matériel ne saurait être en même temps matériel et parfaitement indivisible, ou doué d'une véritable unité. Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd'hui ; mais d'une manière qui les rendit intelligibles, et qui séparât l'usage qu'on en doit faire de l'abus qu'on en a fait. Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogo-

gique au sentiment et à l'appétit ; et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes. Mais comme l'âme ne doit pas être employée pour rendre raison du détail de l'économie du corps de l'animal, je jugeai de même qu'il ne fallait pas employer ces formes pour expliquer les problèmes particuliers de la nature, quoiqu'elles soient nécessaires pour établir de vrais principes généraux. Aristote les appelle entéléchies premières. Je les appelle, peut-être plus intelligiblement, forces primitives, qui ne contiennent pas seulement l'acte ou le complément de la possibilité, mais encore une activité originale.

4. Je voyais que ces formes et ces âmes devaient être indivisibles, aussi bien que notre esprit, comme en effet je me souvenais que c'était le sentiment de saint Thomas à l'égard des âmes des bêtes. Mais cette nouveauté renouvelait les grandes difficultés de l'origine et de la durée des âmes et des formes. Car toute substance qui a une véritable unité, ne pouvant avoir son commencement ni sa fin que par miracle, il s'ensuit qu'elles ne sauraient commencer que par création, ni finir que par annihilation. Ainsi, excepté les âmes que Dieu veut encore créer exprès, j'étais obligé de reconnaître qu'il faut que les formes constitutives des substances aient été créées avec le monde, et qu'elles subsistent toujours. Aussi quelques scolastiques, comme Albert le Grand et Jean Bacon, avaient entrevu une partie de la vérité sur leur origine. Et la chose ne doit point paraître extraordinaire, puisqu'on ne donne aux formes que la durée, que les gassendistes accordent à leurs atomes.

5. Je jugeais pourtant qu'il n'y fallait point mêler indifféremment les esprits ni l'âme raisonnable, qui sont d'un ordre supérieur, et ont incomparablement plus de perfection que ces formes enfoncées dans la matière, étant comme de petits dieux au prix d'elles, faits à l'image de Dieu, et ayant en eux quelques rayons des lumières de la divinité. C'est pourquoi Dieu gouverne les esprits comme un prince gouverne ses sujets, et même comme un père a soin de ses enfants ; au lieu qu'il dispose des autres substances comme un ingénieur manie ses machines. Ainsi les esprits ont des lois particulières qui les mettent au-dessus des révolutions de la matière ; et on peut dire que tout le reste n'est fait que pour eux, ces révolutions mêmes étant accommodées à la félicité des bons et au châtement des méchants.

6. Cependant, pour revenir aux formes ordinaires ou âmes matérielles, cette durée qu'il leur faut attribuer, à la place de celle qu'on

avait attribuée aux atomes, pourrait faire douter si elles ne vont pas de corps en corps ; ce qui serait la métempsyose, à peu près comme quelques philosophes ont cru la transmission du mouvement et celle des espèces. Mais cette imagination est bien éloignée de la nature des choses. Il n'y a point de tel passage ; et c'est ici où les transformations de MM. Swammerdam, Malpighi et Læwenhoek, qui sont des plus excellents observateurs de notre temps, sont venues à mon secours, et m'ont fait admettre plus aisément que l'animal, et toute autre substance organisée ne commence point, lorsque nous le croyons, et que sa génération apparente n'est qu'un développement et une espèce d'augmentation. Aussi ai-je remarqué que l'auteur de la *Recherche de la vérité*, M. Regis, M. Hartsoeker, et d'autres habiles hommes, n'ont pas été fort éloignés de ce sentiment.

7. Mais il restait encore la plus grande question, de ce que ces âmes ou ces formes deviennent par la mort de l'animal, ou par la destruction de l'individu, de la substance organisée. Et c'est ce qui embarrasse le plus ; d'autant qu'il paraît peu raisonnable que les âmes restent inutilement dans un chaos de matière confuse. Cela m'a fait juger enfin qu'il n'y avait qu'un seul parti raisonnable à prendre ; et c'est celui de la conservation non-seulement de l'âme, mais encore de l'animal même et de sa machine organique ; quoique la destruction des parties grossières l'ait réduit à une petitesse qui n'échappe pas moins à nos sens que celle où il était avant que de naître. Aussi n'y a-t-il personne qui puisse bien marquer le véritable temps de la mort, laquelle peut passer longtemps pour une simple suspension des actions notables, et dans le fond n'est jamais autre chose dans les simples animaux : témoin les ressuscitations des mouches noyées et puis ensevelies sous de la craie pulvérisée, et plusieurs exemples semblables qui font assez connaître qu'il y aurait bien d'autres ressuscitations, et de bien plus loin si les hommes étaient en état de remettre la machine. Et il y a de l'apparence que c'est de quelque chose d'approchant que le grand Démocrite a parlé, tout atomiste qu'il était, quoique Pline s'en moque. Il est donc naturel que l'animal ayant toujours été vivant et organisé (comme des personnes de grande pénétration commencent à le reconnaître), il le demeure aussi toujours. Et puisqu'ainsi il n'y a point de première naissance ni de génération entièrement nouvelle de l'animal ; il s'ensuit qu'il n'y en aura point d'extinction finale, ni de mort entière prise à la rigueur métaphysique ; et que, par

conséquent, au lieu de la transmigration des âmes, il n'y a qu'une transformation d'un même animal, selon que les organes sont pliés différemment, et plus ou moins développés.

8. Cependant les âmes raisonnables suivent des lois bien plus relevées, et sont exemptes de tout ce qui leur pourrait faire perdre la qualité de citoyens de la société des esprits ; Dieu y ayant si bien pourvu, que tous les changements de la matière ne leur sauraient faire perdre les qualités morales de leur personnalité. Et on peut dire que tout tend à la perfection, non-seulement de l'univers en général, mais encore de ces créatures en particulier, qui sont destinées à tel degré de bonheur, que l'univers s'y trouve intéressé en vertu de la bonté divine qui se communique à un chacun autant que la souveraine sagesse le peut permettre.

9. Pour ce qui est du cours ordinaire des animaux et d'autres substances corporelles, dont on a cru jusqu'ici l'extinction entière et dont les changements dépendent plutôt des règles mécaniques que des lois morales, je remarquai avec plaisir que l'auteur du livre de la *Diète*, qu'on attribue à Hippocrate, avait entrevu quelque chose de la vérité, lorsqu'il a dit en termes exprès, que les animaux ne naissent et ne meurent point, et que les choses qu'on croit commencer et périr, ne font que paraître et disparaître. C'était aussi le sentiment de Parménide et de Melisse chez Aristote ; car ces anciens étaient plus solides qu'on ne croit.

10. Je suis le mieux disposé du monde à rendre justice aux modernes, cependant je trouve qu'ils ont porté la réforme trop loin ; entre autres en confondant les choses naturelles avec les artificielles, pour n'avoir pas eu d'assez grandes idées de la majesté de la nature. Ils conçoivent que la différence qu'il y a entre ses machines et les nôtres, n'est que du grand au petit. Ce qui a fait dire depuis peu à un très-habile homme, auteur des *Entretiens sur la pluralité des mondes*, qu'en regardant la nature de près, on la trouve moins admirable qu'on avait cru, n'étant que comme la boutique d'un ouvrier. Je crois que ce n'est pas en donner une idée assez digne d'elle, et il n'y a que notre système qui fasse connaître enfin la véritable et immense distance qu'il y a entre les moindres productions et mécanismes de la sagesse divine, et entre les plus grands chefs-d'œuvre de l'art d'un esprit borné ; cette différence ne consistant pas seulement dans le degré, mais dans le genre même. Il faut donc savoir que les machines de la nature ont un nombre d'organes véritablement infini, et sont si bien munies et à l'épreuve de tous

les accidents, qu'il n'est pas possible de les détruire. Une machine naturelle demeure encore machine dans ses moindres parties, et, qui plus est, elle demeure toujours cette même machine qu'elle a été, n'étant que transformée par de différents plis qu'elle reçoit, et tantôt resserrée et comme concentrée, lorsqu'on croit qu'elle est perdue.

11. De plus, par le moyen de l'âme ou de la forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle moi en nous ; ce qui ne saurait avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse être, qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme un étang plein de poissons, ou comme une montre composée de ressorts et de roues. Cependant s'il n'y avait pas de véritables unités substantielles, il n'y aurait rien de substantiel ni de réel dans la collection. C'était ce qui avait forcé M. Cordemoi à abandonner Descartes, en embrassant la doctrine des atomes de Démocrite, pour trouver une véritable unité. Mais les atomes de matière sont contraires à la raison, outre qu'ils sont encore composés de parties, puisque l'attachement invincible d'une partie à l'autre (quand on le pourrait concevoir ou supposer avec raison), ne détruirait point leur diversité. Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l'analyse des substances. On les pourrait appeler points métaphysiques : ils ont quelque chose de vital et une espèce de perception, et les points mathématiques sont leur point de vue, pour exprimer l'univers. Mais quand les substances corporelles sont resserrées, tous leurs organes ensemble ne font qu'un point physique à notre égard. Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence : les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités : il n'y a que les points métaphysiques ou de substance (constitués par les formes ou âmes), qui soient exacts et réels ; et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque, sans les véritables unités, il n'y aurait point de multitude.

12. Après avoir établi ces choses, je croyais entrer dans le port ; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer. Car je ne trouvais aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme, ou vice versa ; ni comment une substance peut communiquer avec

une autre substance créée. M. Descartes avait quitté la partie là-dessus, autant qu'on le peut connaître par ses écrits; mais ses disciples voyant que l'opinion commune est inconcevable, jugèrent que nous sentons les qualités des corps, parce que Dieu fait naître des pensées dans l'âme à l'occasion des mouvements de la matière; et lorsque notre âme veut remuer le corps à son tour, ils jugèrent que c'est Dieu qui le remue pour elle. Et comme la communication des mouvements leur paraissait encore inconcevable, ils ont cru que Dieu donne du mouvement à un corps à l'occasion du mouvement d'un autre corps. C'est ce qu'ils appellent le Système des Causes occasionnelles, qui a été fort mis en vogue par les belles réflexions de l'auteur de la Recherche de la Vérité.

13. Il faut avouer qu'on a bien pénétré dans la difficulté, en disant ce qui ne se peut point; mais il ne paraît pas qu'on l'ait levée en expliquant ce qui se fait effectivement. Il est bien vrai qu'il n'y a point d'influence réelle d'une substance créée sur l'autre, en parlant selon la rigueur métaphysique, et que toutes les choses, avec toutes leurs réalités, sont continuellement produites par la vertu de Dieu; mais pour résoudre des problèmes, ce n'est pas assez d'employer la cause générale, et de faire venir ce qu'on appelle *Deum ex machina*. Car lorsque cela se fait sans qu'il y ait autre explication qui se puisse tirer de l'ordre des causes secondes, c'est proprement recourir au miracle. En philosophie il faut tâcher de rendre raison, en faisant connaître de quelle façon les choses s'exécutent par la sagesse divine, conformément à la notion du sujet dont il s'agit.

14. Etant donc obligé d'accorder qu'il n'est pas possible que l'âme ou quelque autre véritable substance puisse recevoir quelque chose par dehors, si ce n'est par la toute-puissance divine, je fus conduit insensiblement à un sentiment qui me surprit, mais qui paraît inévitable, et qui en effet a des avantages très-grands et des beautés très-considérables. C'est qu'il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'âme, ou toute autre unité réelle, en sorte que tout lui naisse de son propre fonds, par une parfaite spontanéité à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite conformité aux choses de dehors. Et qu'ainsi nos sentiments intérieurs, c'est-à-dire, qui sont dans l'âme même, et non dans le cerveau, ni dans les parties subtiles du corps, n'étant que des phénomènes suivis sur les êtres externes, ou bien des apparences véritables et comme des songes bien réglés, il faut que ces perceptions internes dans l'âme même, lui arrivent par sa propre constitution originale, c'est-à-dire, par la

nature représentative (capable d'exprimer les êtres hors d'elle par rapport à ses organes) qui lui a été donnée dès sa création, et qui fait son caractère individuel. Et c'est ce qui fait que chacune de ces substances, représentant exactement tout l'univers à sa manière, et suivant un certain point de vue, et les perceptions ou expressions des choses externes arrivant à l'âme à point nommé, en vertu de ses propres lois, comme dans le monde à part, et comme s'il n'existait rien que Dieu et elle (pour me servir de la manière de parler d'une certaine personne d'une grande élévation d'esprit, dont la sainteté est célébrée), il y aura un parfait accord entre toutes ces substances, qui fait le même effet qu'on remarquerait si elles communiquaient ensemble par une transmission des espèces, ou des qualités que le vulgaire des philosophes imagine. De plus, la masse organisée, dans laquelle est le point de vue de l'âme, étant exprimée plus prochainement, et se trouvant réciproquement prête à agir d'elle-même, suivant les lois de la machine corporelle, dans le moment que l'âme le veut, sans que l'un trouble les lois de l'autre, les esprits et le sang ayant justement alors les mouvements qu'il leur faut pour répondre aux passions et aux perceptions de l'âme; c'est ce rapport mutuel réglé par avance dans chaque substance de l'univers, qui produit ce que nous appelons leur communication, et qui fait uniquement l'union de l'âme et du corps. Et l'on peut entendre par là comment l'âme a son siège dans le corps par une présence immédiate, qui ne saurait être plus grande, puisqu'elle y est comme l'unité est dans le résultat des unités qui est la multitude.

15. Cette hypothèse est très-possible. Car pourquoi Dieu ne pourrait-il pas donner d'abord à la substance une nature ou force interne qui lui pût produire par ordre (comme dans un automate spirituel ou formel, mais libre en celle qui a la raison en partage) tout ce qui lui arrivera, c'est-à-dire, toutes les apparences ou expressions qu'elle aura, et cela sans le secours d'aucune créature? D'autant plus que la nature de la substance demande nécessairement et enveloppe essentiellement un progrès ou un changement, sans lequel elle n'aurait point de force d'agir. Et cette nature de l'âme étant représentative de l'univers d'une manière très-exacte, quoique plus ou moins distincte, la suite des représentations que l'âme se produit, répondra naturellement à la suite des changements de l'univers même : comme en échange le corps a aussi été accommodé à l'âme, pour les rencontres où elle est conçue comme agissante au dehors;

ce qui est d'autant plus raisonnable, que les corps ne sont faits que pour les esprits seuls capables d'entrer en société avec Dieu, et de célébrer sa gloire. Ainsi dès qu'on voit la possibilité de cette hypothèse des accords, on voit aussi qu'elle est la plus raisonnable, et qu'elle donne une merveilleuse idée de l'harmonie de l'univers, et de la perfection des ouvrages de Dieu.

16. Il s'y trouve aussi ce grand avantage, qu'au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence et d'une manière suffisante à la pratique, comme plusieurs personnes d'esprit ont cru, il faut dire plutôt que nous ne sommes entraînés qu'en apparence, et que dans la rigueur des expressions métaphysiques, nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de notre âme, et la conservation toujours uniforme de notre individu, parfaitement bien réglée par sa propre nature, à l'abri de tous les accidents du dehors, quelque apparence qu'il y ait du contraire. Jamais système n'a mis notre élévation dans une plus grande évidence. Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'univers même des créatures. Ainsi on doit juger qu'il y doit toujours faire figure de la manière la plus propre à contribuer à la perfection de la société de tous les esprits; qui fait leur union morale dans la Cité de Dieu. On y trouve aussi une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, qui est d'une clarté surprenante. Car ce parfait accord de tant de substances qui n'ont point de communication ensemble, ne saurait venir que de la cause commune.

17. Outre tous ces avantages qui rendent cette hypothèse recommandable, on peut dire que c'est quelque chose de plus qu'une hypothèse; puisqu'il ne parait guères possible d'expliquer les choses d'une autre manière intelligible, et que plusieurs grandes difficultés qui ont jusqu'ici exercé les esprits, semblent disparaître d'elles-mêmes quand on l'a bien comprise. Les manières de parler ordinaires se sauvent encore très-bien. Car on peut dire que la substance dont la disposition rend raison du changement d'une manière intelligible (en sorte qu'on peut juger que c'est à elle que les autres ont été accommodées en ce point dès le commencement, selon l'ordre des décrets de Dieu), est celle qu'on doit concevoir en cela, comme agissante ensuite sur les autres. Aussi l'action d'une substance sur l'autre n'est pas une émission ni une transplantation d'une entité,

comme le vulgaire le conçoit, et ne saurait être prise raisonnablement que de la manière que je viens de dire. Il est vrai qu'on conçoit fort bien dans la matière et des émissions et des réceptions des parties, par lesquelles on a raison d'expliquer mécaniquement tous les phénomènes de la physique; mais comme la masse matérielle n'est pas une substance, il est visible que l'action à l'égard de la substance même ne saurait être que ce que je viens de dire.

18. Ces considérations, quelque métaphysiques qu'elles paraissent, ont encore un merveilleux usage dans la physique pour établir les lois du mouvement, comme nos dynamiques le pourront faire connaître. Car on peut dire que dans le choc des corps chacun ne souffre que par son propre ressort, cause du mouvement qui est déjà en lui. Et quant au mouvement absolu, rien ne peut le déterminer mathématiquement, puisque tout termine en rapports : ce qui fait qu'il y a toujours une parfaite équivalence des hypothèses, comme dans l'astronomie; en sorte que quelque nombre de corps qu'on prenne, il est arbitraire d'assigner le repos ou un tel degré de vitesse à celui qu'on voudra choisir, sans que les phénomènes du mouvement droit, circulaire, ou composé, le puissent réfuter. Cependant il est raisonnable d'attribuer aux corps des véritables mouvements, suivant la supposition qui rend raison des phénomènes, de la manière la plus intelligible, cette dénomination étant conforme à la notion de l'action que nous venons d'établir.

RÉPONSE

DE M. FOUCHER A M. LEIBNIZ

SUR SON NOUVEAU SYSTÈME DE LA CONNAISSANCE
DES SUBSTANCES

1695

Quoique votre système, Monsieur, ne soit pas nouveau pour moi, et que je vous aie déclaré en partie mon sentiment, en répondant à une lettre que vous m'avez écrite sur ce sujet il y a plus de dix ans, je ne laisserai pas de vous dire encore ici ce que j'en pense, puisque vous m'y invitez de nouveau.

La première partie ne tend qu'à faire reconnaître dans toutes les substances des unités qui constituent leur réalité, et les distinguant des autres, forment, pour parler à la manière de l'école, leur

individuation ; et c'est ce que vous remarquez premièrement au sujet de la matière, ou de l'étendue. Je demeure d'accord avec vous, qu'on a raison de demander des unités qui fassent la composition, et la réalité de l'étendue. Car sans cela, comme vous remarquez fort bien, une étendue toujours divisible n'est qu'un composé chimérique dont les principes n'existent point, puisque sans unités il n'y a point de multitude véritablement. Cependant je m'étonne que l'on s'endorme sur cette question : car les principes essentiels de l'étendue ne sauraient exister réellement. En effet, des points sans parties ne peuvent être dans l'univers, et deux points joints ensemble ne forment aucune extension : il est impossible qu'aucune longueur subsiste sans largeur, ni aucune superficie sans profondeur. Et il ne sert de rien d'apporter des points physiques, puisque ces points sont étendus, et renferment toutes les difficultés qu'on voudrait éviter. Mais je ne m'arrêterai pas davantage sur ce sujet, sur lequel nous avons déjà disputé vous et moi dans les journaux du seizième mars 1693, et du troisième août de la même année.

Vous apportez d'autre part une autre sorte d'unités, qui sont, à proprement parler, des unités de composition, ou de relation, et qui regardent la perfection, ou l'achèvement d'un tout, lequel est destiné à quelques fonctions, étant organique : par exemple, une horloge est une, un animal est un ; et vous croyez donner le nom de formes substantielles aux unités naturelles des animaux et des plantes, en sorte que ces unités fassent leur individuation, en les distinguant de tout autre composé. Il me semble que vous avez raison de donner aux animaux un principe d'individuation, autre que celui qu'on a coutume de leur donner, qui n'est que par rapport à des accidents extérieurs. Effectivement il faut que ce principe soit interne, tant de la part de leur âme que de leur corps : mais quelque disposition qu'il puisse y avoir dans les organes de l'animal, cela ne suffit pas pour le rendre sensible ; car enfin tout cela ne regarde que la composition organique et machinale ; et je ne vois pas que vous ayez raison par là de constituer un principe sensitif dans les bêtes, différent substantiellement de celui des hommes : et après tout ce n'est pas sans sujet que les cartésiens reconnaissent que si on admet un principe sensitif, capable de distinguer le bien du mal dans les animaux, il est nécessaire aussi par conséquent d'y admettre de la raison, du discernement, et du jugement. Ainsi permettez-moi de vous dire, Monsieur, que cela ne résout point non plus la difficulté.

Venons à votre concomitance, qui fait la principale, et la seconde partie de votre système. On vous accordera que Dieu, ce grand artisan de l'univers, peut si bien ajuster toutes les parties organiques du corps d'un homme, qu'elles soient capables de produire tous les mouvements que l'âme jointe à ce corps voudra produire dans le cours de sa vie, sans qu'elle ait le pouvoir de changer ces mouvements, ni de les modifier en aucune manière, et que réciproquement Dieu peut faire une construction dans l'âme (soit que ce soit une machine d'une nouvelle espèce, ou non) par le moyen de laquelle toutes les pensées et modifications, qui correspondent à ces mouvements, puissent naître successivement dans le même moment que le corps fera ses fonctions, et que cela n'est pas plus impossible que de faire que deux horloges s'accordent si bien, et agissent si uniformément, que dans le moment que l'horloge A sonnera midi, l'horloge B le sonne aussi, en sorte que l'on s'imagine que les deux horloges ne soient conduites que par un même poids ou un même ressort. Mais après tout, à quoi peut servir tout ce grand artifice dans les substances, sinon pour faire croire que les unes agissent sur les autres, quoique cela ne soit pas? En vérité il me semble que ce système n'est guère plus avantageux que celui des cartésiens; et si on a raison de rejeter le leur, parce qu'il suppose inutilement que Dieu considérant les mouvements qu'il produit lui-même dans le corps, produit aussi dans l'âme des pensées qui correspondent à ces mouvements; comme s'il n'était pas plus digne de lui de produire tout d'un coup les pensées, et modifications de l'âme, sans qu'il y ait des corps qui lui servent comme de règle, et pour ainsi dire, lui apprennent ce qu'il doit faire; n'aura-t-on pas sujet de vous demander pourquoi Dieu ne se contente point de produire toutes les pensées, et modifications de l'âme; soit qu'il le fasse immédiatement ou par artifice, comme vous voudriez, sans qu'il y ait des corps inutiles que l'esprit ne saurait ni remuer ni connaître? jusques là que quand il n'arriverait aucun mouvement dans ces corps, l'âme ne laisserait pas toujours de penser qu'il y en aurait; de même que ceux qui sont endormis croient remuer leurs membres, et marcher, lorsque néanmoins ces membres sont en repos, ne se meuvent point du tout. Ainsi pendant la veille les âmes demeureraient toujours persuadées que leurs corps se mouvraient suivant leurs volontés, quoique pourtant ces masses vaines et inutiles fussent dans l'inaction, et demeurassent dans une continuelle léthargie. En vérité, Monsieur, ne voit-on pas que ces opinions sont

faites exprès, et que ces systèmes venant après coup, n'ont été fabriqués que pour sauver de certains principes dont on est prévenu? En effet, les cartésiens supposant qu'il n'y a rien de commun entre les substances spirituelles et les corporelles, ne peuvent expliquer comment les unes agissent sur les autres : et par conséquent ils en sont réduits à dire ce qu'ils disent. Mais vous, Monsieur, qui pourriez vous en démêler par d'autres voies, je m'étonne de ce que vous vous embarrassez de leurs difficultés. Car qui est-ce qui ne conçoit qu'une balance étant en équilibre et sans action, si on ajoute un poids nouveau à l'un des côtés, incontinent on voit du mouvement, et l'un des contrepoids fait monter l'autre, malgré l'effort qu'il fait pour descendre. Vous concevez que les êtres matériels sont capables d'efforts et de mouvement ; et il s'ensuit fort naturellement, que le plus grand effort doit surmonter le plus faible. D'autre part vous reconnaissez aussi que les êtres spirituels peuvent faire des efforts ; et comme il n'y a point d'effort qui ne suppose quelque résistance, il est nécessaire ou que cette résistance se trouve plus forte, ou plus faible ; si plus forte, elle surmonte ; si plus faible, elle cède. Or il n'est pas impossible que l'esprit faisant effort pour mouvoir le corps, le trouve muni d'un effort contraire qui lui résiste tantôt plus, tantôt moins, et cela suffit pour faire qu'il en souffre. C'est ainsi que saint Augustin explique de dessein formé, dans ses livres de la musique, l'action des esprits sur les corps.

Je sais qu'il y a bien encore des questions à faire avant que d'avoir résolu toutes celles que l'on peut agiter, depuis les premiers principes ; tant il est vrai que l'on doit observer les lois des académiciens, dont la seconde défend de mettre en question les choses que l'on voit bien ne pouvoir décider, comme sont presque toutes celles dont nous venons de parler ; non pas que ces questions soient absolument irrésolubles, mais parce qu'elles ne le sont que dans un certain ordre, qui demande que les philosophes commencent à s'accorder pour la marque infaillible de la vérité, et s'assujettissent aux démonstrations depuis les premiers principes : et en attendant, on peut toujours séparer ce que l'on conçoit clairement et suffisamment, des autres points ou sujets qui renferment quelque obscurité.

Voilà, Monsieur, ce que je puis dire présentement de votre système, sans parler des autres beaux sujets que vous y traitez par occasion, et qui mériteraient une discussion particulière.

ÉCLAIRCISSEMENT
DU NOUVEAU SYSTÈME
DE LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES

POUR SERVIR DE RÉPONSE AU MÉMOIRE DE M. FOUCHER, INSÉRÉ DANS
LE JOURNAL DES SAVANTS DU 12 SEPT. 1695.

1696

Je me souviens, Monsieur, que je crus satisfaire à votre désir, en vous communiquant mon hypothèse de philosophie, il y a plusieurs années, quoique ce fût en vous témoignant en même temps que je n'avais pas encore résolu de l'avouer. Je vous en demandai votre sentiment en échange ; mais je ne me souviens pas d'avoir reçu de vous des objections ; autrement, étant docile comme je suis, je ne vous aurais point donné sujet de me faire deux fois les mêmes. Cependant elles viennent encore à temps après la publication. Car je ne suis pas de ceux à qui l'engagement tient lieu de raison, comme vous l'éprouverez quand vous pourrez avoir apporté quelque raison précise et pressante contre mes opinions ; ce qui apparemment n'a pas été votre dessein en cette occasion. Vous avez voulu parler en académicien habile, et donner lieu par-là d'approfondir les choses.

Je n'ai point voulu expliquer ici les principes de l'étendue, mais ceux de l'étendu effectif, ou de la masse corporelle ; et ces principes, selon moi, sont les unités réelles, c'est-à-dire, les substances douées d'une véritable unité. L'unité d'une horloge, dont vous faites mention, est tout autre chez moi que celle d'un animal : celui-ci pouvant être une substance douée d'une véritable unité, comme ce qu'on appelle moi en nous ; au lieu qu'une horloge n'est autre chose qu'un assemblage. Ce n'est pas dans la disposition des organes que je mets le principe sensitif des animaux ; et je demeure d'accord qu'elle ne regarde que la masse corporelle. Aussi semble-t-il que vous ne me donnez point de tort lorsque je demande des unités véritables, et que cela me fait réhabiliter les formes substantielles. Mais lorsque vous semblez dire que l'âme des bêtes doit avoir de la raison, si on lui donne du sentiment, vous vous servez d'une conséquence dont je ne vois point la force.

Vous reconnaissez avec une sincérité louable, que mon hypothèse de l'harmonie ou de la concomitance est possible. Mais vous ne

laissez pas d'y avoir quelque répugnance; sans doute parce que vous l'avez crue purement arbitraire, pour n'avoir point été informé qu'elle suit de mon sentiment des unités; car tout y est lié. Vous demandez donc, Monsieur, à quoi peut servir tout cet artifice, que j'attribue à l'Auteur de la Nature? comme si on lui en pouvait trop attribuer, et comme si cette exacte correspondance que les substances ont entre elles par les lois propres, que chacune a reçues d'abord, n'était pas une chose admirablement belle en elle-même, et digne de son auteur. Vous demandez aussi, quel avantage j'y trouve? Je pourrais me rapporter à ce que j'en ai déjà dit; néanmoins je répons, premièrement : que lorsqu'une chose ne saurait manquer d'être, il n'est pas nécessaire pour l'admettre, qu'on demande à quoi elle peut servir? A quoi sert l'incommensurabilité du côté avec la diagonale? Je répons en second lieu, que cette correspondance sert à expliquer la communication des substances, et l'union de l'âme avec le corps par les lois de la nature établies par avance, sans avoir recours ni à une transmission des espèces, qui est inconcevable, ni à un nouveau secours de Dieu, qui paraît peu convenable. Car il faut savoir que comme il y a des lois de la nature dans la matière, il y en a aussi dans les âmes ou formes; et ces lois portent ce que je viens de dire.

On me demandera encore, d'où vient que Dieu ne se contente point de produire toutes les pensées et les modifications de l'âme, sans ces corps inutiles, que l'âme ne saurait, dit-on, ni remuer ni connaître? La réponse est aisée. C'est que Dieu a voulu qu'il y eût plutôt plus que moins de substances, et qu'il a trouvé bon que ces modifications de l'âme répondissent à quelque chose de dehors. Il n'y a point de substance inutile; elles concourent toutes au dessein de Dieu. Je n'ai garde aussi d'admettre que l'âme ne connaît point les corps, quoique cette connaissance se fasse sans influence de l'un sur l'autre. Je ne ferai pas même difficulté de dire que l'âme remue le corps; et comme un copernicien parle véritablement du lever du soleil, un platonicien de la réalité de la matière, un cartésien de celle des qualités sensibles, pourvu qu'on l'entende sainement, je crois de même qu'il est très-vrai de dire que les substances agissent les unes sur les autres, pourvu qu'on entende que l'une est cause des changements dans l'autre en conséquence des lois de l'harmonie. Ce qui est objecté touchant la léthargie des corps, qui seraient sans action pendant que l'âme les croirait en mouvement, ne saurait être, à cause de cette même correspondance immanquable, que la

sagesse divine a établie. Je ne connais point ces masses vaines, inutiles et dans l'inaction, dont on parle. Il y a de l'action partout, et je l'établis plus que la philosophie reçue ; parce que je crois qu'il n'y a point de corps sans mouvement, ni de substance sans effort.

Je n'entends pas en quoi consiste l'objection comprise dans ces paroles : En vérité, Monsieur, ne voit-on pas que ces opinions sont faites exprès, et que ces systèmes venant après coup n'ont été fabriqués que pour sauver certains principes ? Toutes les hypothèses sont faites exprès, et tous les systèmes viennent après coup, pour sauver les phénomènes ou les apparences ; mais je ne vois pas quels sont les principes dont on dit que je suis prévenu, et que je veux sauver. Si cela veut dire que je suis porté à mon hypothèse encore par des raisons *à priori*, ou par de certains principes, comme cela est ainsi en effet ; c'est plutôt une louange de l'hypothèse, qu'une objection. Il suffit communément, qu'une hypothèse se prouve *à posteriori*, parce qu'elle satisfait aux phénomènes ; mais quand on en a encore des raisons d'ailleurs, et *à priori*, c'est tant mieux. Mais peut-être que cela veut dire, que m'étant forgé une opinion nouvelle, j'ai été bien aise de l'employer, plutôt pour me donner des airs de nouveauté, que pour que j'y aie reconnu de l'utilité. Je ne sais, Monsieur, si vous avez assez mauvaise opinion de moi, pour m'attribuer ces pensées. Car vous savez que j'aime la vérité, et que, si j'affectais tant les nouveautés, j'aurais plus d'empressement à les produire, même celles dont la solidité est reconnue. Mais afin que ceux qui me connaissent moins ne donnent point à vos paroles un sens contraire à mes intentions, il suffira de dire, qu'à mon avis il est impossible d'expliquer autrement l'action immanente conforme aux lois de la nature, et que j'ai cru que l'usage de mon hypothèse se reconnaitrait par la difficulté que des plus habiles philosophes de notre temps ont trouvée dans la communication des esprits et des corps, et même des substances corporelles entre elles : et je ne sais si vous n'y en avez point trouvé vous-même. Il est vrai qu'il y a, selon moi, des efforts dans toutes les substances ; mais ces efforts ne sont proprement que dans la substance même ; et ce qui s'ensuit dans les autres, n'est qu'en vertu d'une harmonie préétablie (s'il m'est permis d'employer ce mot), et nullement par une influence réelle, ou par une transmission de quelque espèce ou qualité. Comme j'ai expliqué ce que c'est que l'action et la passion, on peut inférer aussi ce que c'est que l'effort et la résistance.

Vous savez, dites-vous, Monsieur, qu'il y a bien encore des ques-

tions à faire, avant qu'on puisse décider celles que nous venons d'agiter. Mais peut-être trouverez-vous que je les ai déjà faites; et je ne sais si vos académiciens ont pratiqué avec plus de rigueur et plus effectivement que moi ce qu'il y a de bon dans leur méthode. J'approuve fort qu'on cherche à démontrer les vérités depuis les premiers principes : cela est plus utile qu'on ne pense; et j'ai mis ce précepte en pratique. Ainsi j'applaudis à ce que vous dites là-dessus, et je voudrais que votre exemple portât nos philosophes à y penser comme il faut. J'ajouterai encore une réflexion, qui me paraît considérable pour mieux faire comprendre la réalité et l'usage de mon système. Vous savez que M. Descartes a cru qu'il se conserve la même quantité de mouvement dans les corps. On a montré qu'il s'est trompé en cela; mais j'ai fait voir qu'il est toujours vrai qu'il se conserve la même force mouvante, pour laquelle il avait pris la quantité du mouvement. Cependant les changements qui se font dans le corps en conséquence des modifications de l'âme, l'embarassèrent, parce qu'elles semblaient violer cette loi. Il crut donc avoir trouvé un expédient, qui est ingénieux en effet, en disant qu'il faut distinguer entre le mouvement et la direction; et que l'âme ne saurait augmenter ni diminuer la force mouvante, mais qu'elle change la direction, ou détermination du cours des esprits animaux, et que c'est par là qu'arrivent les mouvements volontaires. Il est vrai qu'il n'avait garde d'expliquer comment fait l'âme pour changer le cours des corps, cela paraissant aussi inconvenable, que de dire qu'elle leur donne du mouvement, à moins qu'on n'ait recours avec moi à l'harmonie préétablie; mais il faut savoir qu'il y a une autre loi de la nature, que j'ai découverte et démontrée, et que M. Descartes ne savait pas : c'est qu'il se conserve non-seulement la même quantité de la force mouvante, mais encore la même quantité de direction vers quelque côté qu'on la prenne dans le monde. C'est-à-dire : menant une ligne droite telle qu'il vous plaira, et prenant encore des corps tels et tant qu'il vous plaira; vous trouverez, en considérant tous ces corps ensemble, sans omettre aucun de ceux qui agissent sur quelqu'un de ceux que vous avez pris, qu'il y aura toujours la même quantité de progrès du même côté dans toutes les parallèles à la droite que vous avez prise : prenant garde qu'il faut estimer la somme du progrès, en ôtant celui des corps qui vont en sens contraire de celui de ceux qui vont dans le sens qu'on a pris. Cette loi étant aussi belle et aussi générale que l'autre, ne méritait pas non plus d'être violée : et c'est ce qui s'évite pour mon système,

qui conserve la force et la direction , et en un mot toutes les lois naturelles des corps, nonobstant les changements qui s'y font en conséquence de ceux de l'âme.

SECOND ÉCLAIRCISSEMENT DU SYSTÈME

DE LA

COMMUNICATION DES SUBSTANCES

1696

Je vois bien, Monsieur, par vos réflexions, que ma pensée qu'un de mes amis a fait mettre dans le *Journal de Paris* a besoin d'éclaircissement.

Vous ne comprenez pas, dites-vous, comment je pourrais prouver ce que j'ai avancé touchant la communication, ou l'harmonie de deux substances aussi différentes que l'âme et le corps. Il est vrai que je crois en avoir trouvé le moyen : et voici comment je prétends vous satisfaire. Figurez-vous deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement. Or, cela se peut faire de trois manières. La première consiste dans une influence mutuelle; la deuxième est d'y attacher un ouvrier habile qui les redresse, et les mette d'accord à tous moments; la troisième est de fabriquer ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite. Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux pendules; leur accord peut arriver par l'une de ces trois manières. La voie d'influence est celle de la philosophie vulgaire; mais comme l'on ne saurait concevoir des particules matérielles qui puissent passer d'une de ces substances dans l'autre, il faut abandonner ce sentiment. La voie de l'assistance continuelle du Créateur est celle du système des causes occasionnelles; mais je tiens que c'est faire intervenir *Deus ex machina*, dans une chose naturelle et ordinaire, où, selon la raison, il ne doit concourir que de la manière qu'il concourt à toutes les autres choses naturelles. Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire que la voie de l'harmonie. Dieu a fait dès le commencement chacune de ces deux substances de telle nature, qu'en ne suivant que ses propres lois, qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre, tout comme s'il y avait une

influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au delà de son concours général. Après cela je n'ai pas besoin de rien prouver, à moins qu'on ne veuille exiger que je prouve que Dieu est assez habile pour se servir de cet artifice prévenant, dont nous voyons même des échantillons parmi les hommes. Or, supposé qu'il le puisse, vous voyez bien que cette voie est la plus belle et la plus digne de lui. Vous avez soupçonné que mon explication serait opposée à l'idée si différente que nous avons de l'esprit et du corps ; mais vous voyez bien présentement que personne n'a mieux établi leur indépendance. Car tandis qu'on a été obligé d'expliquer leur communication par une manière de miracle, on a toujours donné lieu à bien des gens de craindre que la distinction entre le corps et l'âme ne fût pas aussi réelle qu'on le croit, puisque pour la soutenir il faut aller si loin. Je ne serai point fâché de sonder les personnes éclairées, sur les pensées que je viens de vous expliquer.

TROISIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE M. LEIBNIZ

SUR SON HYPOTHÈSE DE PHILOSOPHIE

ET SUR LE PROBLÈME CURIEUX, QU'UN DE SES AMIS PROPOSE AUX
MATHÉMATIENS

1696

Quelques amis savants et pénétrants, ayant considéré ma nouvelle hypothèse sur la grande question de l'union de l'âme, et du corps, et l'ayant trouvée de conséquence, m'ont prié de donner quelques éclaircissements sur les difficultés qu'on avait faites, et qui venaient de ce qu'on ne l'avait pas bien entendue. J'ai cru qu'on pourrait rendre la chose intelligible à toute sorte d'esprits par la comparaison suivante.

Figurez-vous deux horloges ou deux montres, qui s'accordent parfaitement. Or, cela se peut faire de trois façons. La première consiste dans l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre ; la seconde dans le soin d'un homme qui y prend garde ; la troisième dans leur propre exactitude. La première façon, qui est celle de l'influence, a été expérimentée par feu M. Huygens à son grand étonnement. Il avait deux grandes pendules attachées à une même pièce de bois ; les battements continuels de ces pendules avaient

communiqué des tremblements semblables aux particules du bois ; mais ces tremblements divers ne pouvant pas bien subsister dans leur ordre, et sans s'entr'empêcher, à moins que les pendules ne s'accordassent, il arrivait par une espèce de merveille, que lorsqu'on avait même troublé leurs battements tout exprès, elles retournaient bientôt à battre ensemble, à peu près comme deux cordes qui sont à l'unisson.

La seconde manière de faire toujours accorder deux horloges, bien que mauvaises, pourra être d'y faire toujours prendre garde par un habile ouvrier qui les mette d'accord à tous moments, et c'est ce que j'appelle la voie d'assistance.

Enfin la troisième manière sera de faire d'abord ces deux pendules avec tant d'art et de justesse qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite ; et c'est la voie du consentement préétabli.

Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux horloges. Leur accord ou sympathie arrivera aussi par une de ces trois façons. La voie de *l'influence* est celle de la philosophie vulgaire ; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles ni des espèces ou qualités immatérielles qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment. La voie de *l'assistance* est celle du système des causes occasionnelles ; mais je tiens que c'est faire venir *Deum ex machina* dans une chose naturelle et ordinaire, où selon la raison il ne doit intervenir que de la manière dont il concourt à toutes les autres choses de la nature. Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire que la voie de *l'harmonie préétablie* par un artifice divin prévenant, lequel dès le commencement, a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite, si réglée avec tant d'exactitude qu'en ne suivant que ses propres lois qu'elle a reçues avec son être elle s'accorde pourtant avec l'autre ; tout comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au delà de son concours général.

Après cela, je ne crois pas que j'aie besoin de rien prouver, si ce n'est qu'on veuille que je prouve que Dieu a tout ce qu'il faut pour se servir de cet artifice prévenant dont nous voyons même des échantillons parmi les hommes, à mesure qu'ils sont habiles gens. Et supposé qu'il le puisse, on voit bien que c'est la plus belle voie et la plus digne de lui. Il est vrai que j'en ai encore d'autres preuves, mais elles sont plus profondes, et il n'est pas nécessaire de les collèguer ici.

DE

L'ORIGINE RADICALE DES CHOSES

1697

Outre le monde ou l'agrégat des choses finies, il y a quelque être unique qui gouverne, non-seulement comme l'âme en moi, ou plutôt comme le moi lui-même dans mon corps, mais avec une raison beaucoup plus élevée. Cet être unique souverain de l'univers ne régit pas seulement le monde, mais il le crée et le façonne, il est supérieur au monde, et pour ainsi dire *extramondain*, et, par là même, il est la dernière raison des choses. Car on ne peut trouver la raison suffisante de l'existence ni dans aucune chose particulière, ni dans tout l'agrégat ou l'ensemble. Supposons qu'il y ait eu un livre éternel des éléments de géométrie, et que les autres aient été successivement copiés sur lui, il est évident que, bien qu'on puisse rendre compte du livre présent par le livre qui en a été le modèle, on ne pourra cependant jamais, en remontant en arrière à autant de livres qu'on voudra, en venir à une raison parfaite; car on a toujours à se demander pourquoi de tels livres ont existé de tout temps, c'est-à-dire pourquoi ces livres et pourquoi ils sont ainsi écrits. Ce qui est vrai des livres, l'est aussi des divers états du monde; car malgré certaines lois de transformations, l'état suivant n'est en quelque sorte que la copie du précédent, et, à quelque état antérieur que vous remontiez, vous n'y trouvez jamais la raison parfaite, c'est-à-dire pourquoi il existe certain monde, et pourquoi ce monde plutôt que tel autre. Car vous avez beau supposer un monde éternel; comme vous ne supposez qu'une succession d'états, et que dans aucun d'eux vous ne trouvez la raison suffisante, et même qu'un nombre quelconque de mondes ne vous aide en rien à en rendre compte, il est évident qu'il faut chercher la raison ailleurs. Car dans les choses éternelles, on doit comprendre que même en l'absence d'une cause, il y a une raison qui, pour les choses immuables, est la nécessité même ou l'essence; quant à la série des choses changeantes, si l'on supposait qu'elles se succèdent éternellement cette raison serait, comme on le verra bientôt, la prévalence des *inclinations* qui consistent non dans des raisons *nécessitantes*, c'est-à-dire d'une nécessité absolue et métaphysique dont l'opposé implique contradiction, mais dans des raisons *inclinantes*. Il suit

évidemment de là qu'en supposant l'éternité du monde, on ne se débarrasse pas de la raison dernière ultramondaine des choses, c'est-à-dire de Dieu.

Les raisons du monde sont donc cachées dans quelque chose d'extramondain différent de l'enchaînement des états ou de la série des choses dont l'agrégat constitue le monde. Il faut donc passer de la nécessité physique ou hypothétique, qui détermine l'état postérieur du monde d'après un état antérieur, à quelque chose qui soit la nécessité absolue ou métaphysique, dont on ne puisse pas rendre raison. En effet le monde actuel est nécessaire physiquement ou hypothétiquement, mais non absolument ou métaphysiquement. Étant donné, en effet, qu'il soit ce qu'il est, il s'ensuit que les choses doivent être telles qu'elles sont. Mais comme la racine dernière doit être dans quelque chose qui soit d'une nécessité métaphysique, et que la raison de l'existence ne se puise que dans quelque chose d'existant, il faut qu'il existe un être unique d'une nécessité métaphysique, ou dont l'essence est l'existence, et qu'ainsi il existe quelque chose qui diffère de la pluralité des êtres ou du monde, qui, comme nous l'avons reconnu et montré, n'est point d'une nécessité métaphysique.

Mais pour expliquer un peu plus clairement comment des vérités éternelles ou essentielles et métaphysiques naissent les vérités temporaires contingentes ou physiques, nous devons reconnaître que, par cela même qu'il existe quelque chose plutôt que rien, il y a dans les choses possibles, c'est-à-dire dans la possibilité même ou dans l'essence un certain besoin d'existence, et pour ainsi dire, quelque prétention à l'existence, en un mot que l'essence tend par elle-même à l'existence. Il suit de là que toutes les choses possibles, c'est-à-dire exprimant l'essence ou la réalité possible tendent d'un droit égal à l'existence selon leur quantité d'essence réelle, ou selon le degré de perfection qu'elles renferment : car la perfection n'est rien autre chose que la quantité d'essence.

Par là, on comprend de la manière la plus évidente que parmi les combinaisons infinies des possibles et les séries possibles, il en existe une par laquelle la plus grande quantité d'essence ou de possibilité soit amenée à l'existence. Et, en effet, il y a toujours dans les choses un principe de détermination qui doit se tirer du plus grand et du plus petit, ou de manière que le plus grand effet s'obtienne avec la moindre dépense. Et ici le lieu, le temps, en un mot, la réceptivité ou la capacité du monde peuvent être considérés

comme la dépense ou la matière la plus propre à la construction du monde, tandis que les variétés des formes répondent à la commodité de l'édifice, à la multitude et à l'élégance des habitations. Et il en est à cet égard comme dans certains jeux où l'on doit remplir tous les espaces d'une table d'après des lois déterminées. Si l'on n'y met une certaine habileté, on sera enfin empêché par des espaces défavorables et forcé de laisser beaucoup plus de places vides qu'on ne pouvait ou qu'on ne voulait. Or, il y a un certain moyen très-facile de remplir sur cette table le plus d'espace possible. De même donc que s'il nous faut faire un triangle qui ne soit déterminé par aucune autre donnée, il en résultera qu'il sera équilatéral, et que s'il s'agit d'aller d'un point à un autre sans aucune détermination de la ligne, on choisira le chemin le plus facile et le plus court, de même étant une fois admis que l'être l'emporte sur le non-être, c'est-à-dire qu'il y a une raison pour que quelque chose soit plutôt que rien, ou qu'il faut passer de la possibilité à l'acte, il s'ensuit qu'en l'absence même de toute autre détermination, la quantité d'existence est aussi grande que possible eu égard à la capacité du temps et du lieu (ou à l'ordre possible d'existence), absolument comme les carreaux sont disposés dans une aire donnée de manière qu'elle en contienne le plus grand nombre possible. Par là, on comprend d'une manière merveilleuse comment, dans la formation originelle des choses, peut s'appliquer une sorte d'art divin ou de mécanisme métaphysique, et comment a lieu la détermination de la plus grande quantité d'existence. C'est ainsi que, parmi tous les angles, l'angle déterminé en géométrie est le droit, et que des liquides placés dans des milieux hétérogènes prennent la forme qui a le plus de capacité ou la sphérique; ou plutôt, c'est ainsi que dans la mécanique ordinaire, lorsque plusieurs corps graves luttent entre eux, le mouvement qui en résulte constitue en résumé la plus grande descente. Car, de même que tous les possibles tendent d'un droit égal à exister en proportion de leur réalité, de même tous les poids tendent d'un droit égal à descendre en proportion de la gravité, et, comme d'un côté il se produit un mouvement qui contient la plus grande descente des graves, de l'autre il se produit un monde où se trouve réalisée la plus grande partie des possibles.

Et c'est ainsi que nous voyons la nécessité physique résulter de la nécessité métaphysique; car bien que le monde ne soit pas métaphysiquement nécessaire, dans ce sens que son contraire implique une contradiction ou une absurdité logique, il est néanmoins physi-

quement nécessaire, ou déterminé de manière que son contraire implique une imperfection ou une absurdité morale. Et comme la possibilité est le principe de l'essence, de même la perfection ou le degré de l'essence, qui consiste dans la possibilité commune du plus grand nombre de choses, est le principe de l'existence. En même temps on voit clairement par là comment l'auteur du monde est libre, bien qu'il fasse tout avec détermination ; car il agit d'après un principe de sagesse ou de perfection. C'est qu'en effet l'indifférence vient de l'ignorance, et que plus on est sage plus on est déterminé pour un plus haut degré de perfection.

Mais, direz-vous, tout ingénieuse que peut paraître cette comparaison d'un certain mécanisme métaphysique déterminant avec celui des corps graves, elle pêche pourtant en cela que les corps graves exercent une action réelle, tandis que les possibilités et les essences antérieures à l'existence ou en dehors d'elle, ne sont que des imaginations ou fictions où l'on ne peut chercher la raison de l'existence. Je réponds que ni ces essences ni ces vérités éternelles dont elles sont l'objet ne sont des fictions, mais qu'elles existent dans une certaine région des idées, si je puis parler ainsi, c'est-à-dire en Dieu lui-même, la source de toute essence et de l'existence de tous les êtres. Et l'existence de la série actuelle des choses montre assez par elle-même que mon assertion n'est point gratuite. Car comme elle ne contient pas sa raison d'être, ainsi que nous l'avons montré plus haut, mais qu'il faut la chercher dans les nécessités métaphysiques ou les vérités éternelles, et que ce qui existe ne peut venir que de ce qui existait, ainsi que nous l'avons remarqué, il faut que les vérités éternelles aient leur existence dans un certain sujet absolument et métaphysiquement nécessaire, c'est-à-dire en Dieu, où réside la vertu de réaliser ce monde qui autrement serait imaginaire.

Et en effet, nous découvrons que tout se fait dans le monde selon les lois non-seulement géométriques, mais encore métaphysiques des vérités éternelles, c'est-à-dire, non-seulement selon les nécessités matérielles, mais encore selon les nécessités formelles ; et cela est vrai, non-seulement en ce qui concerne généralement la raison que nous venons d'expliquer d'un monde existant plutôt que non existant, et existant ainsi plutôt qu'autrement (raison qui ne peut se trouver que dans la tendance du possible à l'existence) ; mais si nous descendons aux dispositions spéciales, nous voyons les lois métaphysiques de cause, de puissance, d'action, s'appliquer avec

un ordre admirable dans toute la nature, et prévaloir sur les lois mêmes purement géométriques de la matière, comme je l'ai trouvé en rendant compte des lois du mouvement ; ce qui m'a frappé d'un tel étonnement que, comme je l'ai expliqué plus au long ailleurs, j'ai été forcé d'abandonner la loi de la composition des forces que j'avais défendue dans ma jeunesse lorsque j'étais plus matérialiste.

Nous avons donc ainsi la dernière raison de la réalité tant des essences que des existences dans un être unique qui doit être, de toute nécessité, plus grand, plus élevé et plus ancien que le monde même, puisque c'est de lui que tirent leur réalité non-seulement les existences que ce monde renferme, mais les possibles eux-mêmes. Et cette raison des choses ne peut se chercher que dans une seule source, à cause de la connexité qu'elles ont toutes entre elles. Or, il est évident que c'est de cette source qu'émanent continuellement toutes les choses existantes, qu'elles en sont et en ont été les productions, car on ne comprend pas comment tel état du monde plutôt que tel autre, l'état d'aujourd'hui plutôt que celui de demain viendrait du monde lui-même. On voit avec la même évidence comment Dieu agit physiquement et librement, comment en lui est la cause efficiente et finale des choses, et comment il manifeste non-seulement sa grandeur et sa puissance dans la construction de la machine du monde, mais encore sa bonté et sa sagesse dans le plan de la création. Et pour qu'on ne pense pas que nous confondions ici la perfection morale ou la bonté avec la perfection métaphysique ou la grandeur, ou qu'on ne rejette celle-là en accordant celle-ci, il faut savoir qu'il suit de ce que nous avons dit que le monde est très-parfait, non-seulement physiquement, ou si on l'aime mieux, métaphysiquement, parce que la série de choses produites est celle où il y a le plus de réalité en acte, mais encore qu'il est très-parfait moralement, en ce que la perfection morale est une perfection physique pour les âmes elles-mêmes. Ainsi le monde n'est pas seulement la machine la plus admirable, mais, en tant qu'elle est composée d'âmes, c'est aussi la meilleure république, où il est pourvu à toute la félicité ou à toute la joie possible qui constitue leur perfection physique.

Mais, direz-vous, nous voyons le contraire arriver dans ce monde ; les gens de bien sont souvent très-malheureux, et sans parler des animaux, des hommes innocents sont accablés de maux, et même mis à mort au milieu des tourments ; enfin le monde, si l'on envisage surtout le gouvernement de l'espèce humaine, ressemble plutôt

à une sorte de chaos confus qu'à l'œuvre bien ordonnée d'une sagesse suprême. Cela peut paraître ainsi au premier aspect, je l'avoue, mais si l'on examine la chose de plus près, il résulte évidemment *a priori* des raisons que nous avons données qu'on doit croire le contraire, c'est-à-dire, que toutes les choses et par conséquent les âmes atteignent au plus haut degré de perfection possible.

Et en effet il n'est pas convenable de juger avant d'avoir examiné toute la loi, comme disent les jurisconsultes. Nous ne connaissons qu'une très-petite partie de l'éternité qui s'étend dans l'immensité; c'est bien peu de chose en effet que quelques milliers d'années dont l'histoire nous transmet la mémoire. Et cependant c'est d'après une expérience si courte que nous osons juger de l'immense et de l'éternel, semblables à des hommes qui nés et élevés dans une prison ou, si l'on aime mieux, dans les salines souterraines des Sarmates penseraient qu'il n'y a au monde aucune autre lumière que la lampe dont la faible lueur suffit à peine à diriger leurs pas. Regardons un très-beau tableau, et couvrons-le de manière à n'en apercevoir que la plus petite partie; qu'y verrons-nous, en le regardant aussi attentivement, et d'aussi près que possible, sinon un certain amas confus de couleurs jetées sans choix et sans art? Mais si en ôtant le voile, nous le regardons d'un point de vue convenable, nous verrons que ce qui paraissait jeté au hasard sur la toile a été exécuté avec le plus grand art par l'auteur de l'œuvre. Ce qui a lieu pour l'œil dans la peinture a également lieu pour l'oreille dans la musique. Des compositeurs d'un grand talent mêlent fréquemment des dissonances à leurs accords pour exciter et piquer, pour ainsi dire, l'auditeur qui, après une sorte d'inquiétude, n'en voit qu'avec plus de plaisir tout rentrer dans l'ordre. C'est ainsi que nous nous réjouissons d'avoir couru de petits dangers et éprouvé de faibles maux, soit par la conscience de notre pouvoir ou de notre bonheur, soit par un sentiment d'amour-propre; ou que nous trouvons du plaisir aux simulacres effrayants que présentent la danse sur la corde ou les sauts périlleux; de même c'est en riant que nous lâchons à demi les enfants en faisant semblant de les jeter loin de nous, comme a fait le singe qui, ayant pris Christiern, roi de Danemark, encore enfant et enveloppé de ses langes, le porta au haut du toit, et, tout le monde en étant effrayé, le rapporta comme en riant sain et sauf dans son berceau. D'après le même principe, il est insipide de manger toujours des mets doux; il faut y mêler des choses âcres, acides et même amères qui excitent le goût. Qui n'a pas

goûté les choses amères n'a pas mérité les douces, et même ne les appréciera pas. C'est la loi même de la joie que le plaisir ne soit pas uniforme, car il enfante le dégoût, nous rend inertes et non joyeux.

Quant à ce que nous avons dit qu'une partie peut être troublée sans préjudice de l'harmonie générale, il ne faut pas l'entendre dans le sens qu'il n'est tenu aucun compte des parties et qu'il suffit que le monde entier soit parfait en lui-même, bien qu'il puisse se faire que le genre humain soit malheureux et qu'il n'y ait dans l'univers aucun soin de la justice, aucun souci de notre sort, comme pensent quelques-uns qui ne jugent pas assez sainement de l'ensemble des choses. Car il faut savoir que, comme dans une république bien constituée on s'occupe autant que possible des particuliers, de même le monde ne peut être parfait si, tout en conservant l'harmonie universelle, on n'y veille aux intérêts particuliers. Et à cet égard on n'a pu établir aucune règle meilleure que la loi même qui veut que chacun ait part à la perfection de l'univers par son propre bonheur proportionné à sa vertu, et à la bonne volonté dont il est animé pour le bien commun, c'est-à-dire par l'accomplissement même de ce que nous appelons la charité et l'amour de Dieu, ou de ce qui seul constitue, d'après le jugement des plus sages théologiens, la force et la puissance de la religion chrétienne elle-même. Et il ne doit pas paraître étonnant qu'il soit fait une si grande part aux âmes dans l'univers, puisqu'elles reflètent l'image la plus fidèle de l'auteur suprême, que d'elles à lui il n'y a pas seulement, comme pour tout le reste, le rapport de la machine à l'ouvrier, mais celui du citoyen au prince, qu'elles doivent durer autant que l'univers, qu'elles expriment en quelque manière et concentrent le tout en elles-mêmes, de sorte qu'on pourrait dire des âmes qu'elles sont des parties totales.

Pour ce qui regarde surtout les afflictions des gens de bien, on doit tenir pour certain qu'il en résulte pour eux un plus grand bien, et cela est vrai physiquement comme théologiquement. Le grain jeté dans la terre souffre avant de produire son fruit. Et l'on peut affirmer que les afflictions, temporairement mauvaises, sont bonnes par le résultat, en ce qu'elles sont des voies abrégées vers la perfection. De même, en physique, les liqueurs qui fermentent plus lentement mettent aussi plus de temps à s'améliorer, tandis que celles qui éprouvent une plus grande agitation rejettent certaines parties avec plus de force et se corrigent plus promptement.

Et on pourrait dire de cela que c'est reculer pour mieux sauter.

On doit donc regarder ces considérations non-seulement comme agréables et consolantes, mais aussi comme très-vraies. Et, en général, je sens qu'il n'y a rien de plus vrai que le bonheur, ni de plus heureux et de plus doux que la vérité.

Et pour ajouter à la beauté et à la perfection générale des œuvres de Dieu, il faut reconnaître qu'il s'opère dans tout l'univers un certain progrès continuel et très-libre qui en améliore l'état de plus en plus. C'est ainsi qu'une grande partie de notre globe reçoit aujourd'hui une culture qui s'augmentera de jour en jour. Et bien qu'il soit vrai que quelquefois certaines parties redeviennent sauvages ou se bouleversent et se dépriment, il faut entendre cela comme nous venons d'interpréter l'affliction, c'est-à-dire que ce bouleversement et cette dépression concourent à quelque fin plus grande de manière que nous profitons en quelque sorte du dommage lui-même.

Et quant à l'objection qu'on pourrait faire, que s'il en est ainsi, il y a longtemps que le monde devrait être un paradis, la réponse est facile. Bien qu'un grand nombre de substances soient déjà parvenues à la perfection, il résulte cependant de la division du continu à l'infini qu'il reste toujours dans l'abîme des choses des parties endormies qui doivent s'éveiller, se développer, s'améliorer, et s'élever, pour ainsi dire, à un degré de culture plus parfait.

DE LA NATURE EN ELLE-MÊME

ou

DE LA PUISSANCE NATURELLE ET DES ACTIONS DES CRÉATURES

1698

1. J'ai reçu dernièrement du très-illustre Jean Christophore Sturm, qui a si bien mérité des sciences mathématiques et physiques, l'apologie qu'il a publiée à Alfort pour sa dissertation *De Idolo natura*, et qu'a attaquée Gont. Christophe Schelhammer, l'éminent et spirituel médecin de Kiel, dans son livre sur la nature. Comme j'avais examiné autrefois la même question, et que j'ai eu par lettres quelques discussions à ce sujet avec l'éminent auteur de la dissertation, ainsi qu'il en a fait mention dernièrement d'une manière très-honorable pour moi, en rappelant publiquement quelques détails de notre correspondance dans le premier tome de sa *Physique élective* (L. I, sect. 1, chap. 3; épilog., § v, pag. 119, 120), je n'en ai été

que plus disposé à donner une attention sérieuse à un si beau sujet, jugeant qu'il était nécessaire, pour mieux faire connaître ma pensée et toute la question, d'ajouter quelques nouveaux éclaircissements aux principes que j'ai déjà plusieurs fois indiqués. Cette dissertation apologétique m'a paru offrir une occasion favorable à mon dessein, parce qu'il serait facile de voir que l'auteur y a traité en peu de mots, et embrassé d'un coup d'œil les points essentiels de la question. Du reste, je ne prends point fait et cause dans la querelle de ces illustres savants.

2. Deux points surtout, ce me semble, sont en question : d'abord, en quoi consiste la nature que nous avons coutume d'attribuer aux choses, et dont les attributs communément reçus sentent un peu le paganisme, au jugement du célèbre Sturm ; ensuite s'il y a dans les créatures quelque énergie propre *ἐνέργεια*, ce qu'il paraît nier. Quant au premier point, ou à la nature elle-même, si nous examinons ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, j'accorde qu'il n'y a point d'âme de l'univers ; j'admets même que ces merveilles qui arrivent tous les jours et dont nous avons coutume de dire avec raison que l'œuvre de la nature et l'œuvre d'une intelligence ne doivent point s'attribuer à certaines intelligences créées douées d'une sagesse et d'une vertu proportionnées à un rôle si élevé ; mais que la nature entière est l'effet d'un art divin, et à ce point que toute machine naturelle (et c'est là la différence véritable, mais peu remarquée de la nature et de l'art) se compose d'organes réellement infinis, et exige par conséquent dans l'auteur et le directeur une sagesse et une puissance infinies. C'est pourquoi le chaud omniscient d'Hippocrate et la cholodée des âmes dans d'Avicenne, et cette vertu plastique si savante de Scaliger et d'autres, et le principe hylarchique d'Henri More, me paraissent, les uns impossibles, les autres superflus ; et il me suffit que la machine du monde soit construite avec tant de sagesse que toutes ces merveilles se manifestent par son développement même, et que selon moi les êtres organisés exécutent leur évolution d'après un plan préconçu. Je suis donc du sentiment de l'illustre auteur quand il rejette la fiction d'une certaine nature créée dont la sagesse forme et gouverne les machines des corps ; mais il ne s'ensuit pas, je crois, et la raison n'admet pas qu'on doive rejeter toute force créée active originairement imprimée aux choses.

3. Nous venons de dire ce qu'elle n'est pas ; voyons maintenant un peu de plus près ce qu'est cette nature, qu'Aristote n'a pas eu

tort d'appeler le principe du mouvement et du repos, bien que ce philosophe me paraisse prendre le mot dans une acception trop large, et entendre par là non-seulement le mouvement local, ou le repos dans un lieu, mais en général le changement et l'état, c'est-à-dire la persistance. Et c'est pourquoi bien que, pour le dire en passant, la définition qu'il donne du mouvement soit trop obscure, elle n'est pourtant pas aussi absurde qu'elle le paraît à ceux qui supposent qu'il n'aurait voulu définir que le mouvement local. Mais revenons au fait. Robert Boyle, homme éminent et versé dans l'observation exacte de la nature, a écrit sur la nature elle-même un petit livre dont la pensée, si je me souviens bien, se résume en ceci, que nous devons regarder la nature comme étant le mécanisme même des corps; ce qui peut se prouver en gros, il est vrai; mais s'il avait examiné la chose à fond, il aurait distingué dans le mécanisme lui-même les principes de leurs dérivés. De même il ne suffit pas, pour expliquer une horloge, de dire qu'elle est mue d'une manière mécanique, sans distinguer si elle reçoit cette impulsion d'un poids ou d'un ressort. J'ai déjà déclaré plus d'une fois (et j'espère faire une bonne chose si j'empêche qu'on n'abuse des explications mécaniques des choses matérielles au préjudice de la piété en les présentant comme si la matière pouvait exister par elle-même, et que le mécanisme n'eût besoin d'aucune intelligence ou d'aucune substance spirituelle) que le mécanisme lui-même ne découle pas seulement de la matière ni des raisons mathématiques, mais d'un principe plus élevé, et pour ainsi dire d'une source métaphysique.

4. Une preuve remarquable entre autres de cette vérité, c'est qu'il faut faire consister le fondement des lois de la nature non en ce que la même quantité de mouvement se conserve, comme on le pensait communément, mais plutôt en ce qu'il doit nécessairement se conserver la même quantité de puissance active, bien plus (et j'ai découvert que cela a lieu par une raison admirable) la même quantité d'action motrice, dont on doit juger bien autrement que les cartésiens ne le font de la quantité de mouvement.

J'ai conféré sur ce sujet en partie par lettres, en partie publiquement, avec deux mathématiciens d'un talent supérieur, et l'un d'eux se rangea tout à fait de mon avis; l'autre, après de longs et scrupuleux débats, finit par renoncer à toutes ses objections et par avouer franchement qu'il n'avait pas encore pu trouver de réponse à ma démonstration. Et je n'en suis que plus étonné de voir que dans les parties éditées de sa *Physique élective*, l'illustre auteur, en expliquant

les lois du mouvement, ait admis la doctrine vulgaire, comme si elle n'était l'objet d'aucun doute (il a reconnu cependant qu'elle ne s'appuie sur aucune démonstration, mais sur une certaine vraisemblance, et il l'a répété dans cette dernière dissertation (ch. III, § 2); mais peut-être a-t-il écrit avant la publication de mon ouvrage, et n'a-t-il eu le temps ou la pensée de revoir le sien, surtout dans la persuasion où il était que les lois du mouvement sont arbitraires; ce qui me paraît tout à fait invraisemblable; car je pense que c'est par des raisons déterminées de sagesse et d'ordre que Dieu a été amené à créer les lois que nous observons dans la nature; et par là il est évident, selon la remarque que j'ai faite autrefois, à l'occasion de la loi d'optique, et que l'honorable M. Molineux a fort applaudie plus tard dans sa *Dioptrique*, que la cause finale n'est pas seulement utile à la vertu et à la piété dans la morale et dans la théologie naturelle; mais que, même dans la physique, elle sert à trouver et à découvrir des vérités cachées. C'est pourquoi, comme dans sa *Physique élective*, où il traite de la cause finale, le savant Sturm a mis ma doctrine au nombre des hypothèses, j'aurais désiré qu'il l'eût suffisamment examinée dans sa critique; car il y aurait trouvé l'occasion, à raison de l'importance et de la richesse du sujet, de dire beaucoup de choses excellentes et utiles à la piété.

5. Mais examinons maintenant ce qu'il dit de la notion de la nature dans sa dissertation apologétique, et pourquoi cette explication nous paraît insuffisante. Il accorde, chap. IV, § 2, 3, et souvent ailleurs, que les mouvements qui ont lieu maintenant sont la suite de la loi éternelle une fois décrétée par Dieu, et qu'il appelle bientôt après volonté et commandement; et qu'il n'est pas besoin d'un nouvel ordre de Dieu, d'une nouvelle volonté, et encore moins d'un nouvel effort ou d'une sorte d'opération laborieuse, il repousse comme une imputation injuste de la part de son adversaire la pensée que Dieu meut les choses comme un bûcheron sa hache, ou comme un meunier gouverne son moulin, en retenant les eaux ou en les lâchant sur la rue. Mais il me semble en vérité que cette explication n'est nullement suffisante. Car je demande si cette volonté ou ce commandement, ou, si l'on aime mieux, cette loi divine décrétée dans l'origine, n'a attribué aux choses qu'une dénomination extrinsèque, ou si, en les formant, elle a créé en elle quelque impression permanente, ou une loi interne, comme le dit très-bien M. Schellomner, savant aussi remarquable par son jugement que par son expérience, loi d'où proviennent toutes les actions et toutes

les passions, bien qu'elle soit le plus souvent ignorée des créatures en qui elle réside. La première opinion paraît être celle des auteurs du système des causes occasionnelles, et surtout du très-ingénieur Malebranche ; la seconde, plus récente, est, selon moi, la plus vraie.

6. Et en effet, comme cet ordre passé n'existe pas à présent, il ne peut rien produire maintenant, à moins qu'il n'ait laissé après lui quelque effet subsistant, qui maintenant encore dure et opère. Penser autrement, c'est renoncer, si j'ai quelque jugement, à toute explication distincte des choses ; et on peut dire que toute chose est, à titre égal, la conséquence de toute chose, si ce qui est absent par le lieu et par le temps peut sans intermédiaire opérer ici et maintenant. C'est pourquoi il ne suffit pas de dire qu'en créant les choses dans l'origine, Dieu a voulu qu'elles observassent une certaine loi dans leur marche, si l'on se figure que sa volonté n'a pas été assez efficace pour les affecter et pour produire en elle un effet durable. Et assurément il est contraire à la notion de la puissance et de la volonté divine, qui est pure et absolue, que Dieu veuille et qu'en voulant il ne produise et ne change rien ; qu'il agisse toujours et n'effectue jamais, qu'il ne laisse, en un mot, aucun ouvrage ou résultat à accomplir (*ἀποτέλεσμα*). Sans doute si rien n'a été imprimé aux créatures par cette parole divine : que la terre produise, que les animaux se multiplient ; si après elle les choses n'ont pas été affectées autrement que si elle n'était pas intervenue, il s'ensuit, puisqu'il doit y avoir entre la cause et l'effet une certaine connexion soit immédiate soit médiate, ou que rien ne se fait maintenant conformément à cet ordre, ou que cet ordre donné pour le présent a été toujours renouvelé dans l'avenir ; conséquence que le savant auteur repousse avec raison. Si au contraire la loi décrétée par Dieu a laissé dans les choses quelque empreinte d'elle-même, si l'ordre a formé les choses de manière à les rendre propres à accomplir la volonté du législateur, alors il faut admettre que les choses ont été douées primitivement d'une certaine efficacité comme la forme ou la force que nous avons coutume d'appeler naturelle, d'où procède la série des phénomènes selon la prescription de l'ordre primitif.

7. Cette force interne peut bien se concevoir distinctement, mais non s'expliquer par des images ; et certainement elle ne doit pas s'expliquer de cette façon, pas plus que la nature de l'âme ; car la force est une de ces choses que n'atteint pas l'imagination mais l'entendement. C'est pourquoi quand l'honorable auteur de la dissertation apologétique demande qu'on lui représente par l'imagination

comment opère une loi interne dans les corps qui ignorent cette loi, j'entends qu'il désire en avoir une explication par l'entendement; car autrement on pourrait croire qu'il demande à voir des sons et à entendre des couleurs. Ensuite si la difficulté d'expliquer les choses suffit pour les rejeter, il mérite par conséquent l'imputation qu'il repousse comme injuste, d'aimer mieux décider que tout se meut seulement par une vertu divine que d'admettre, sous le nom de nature, quelque chose dont la nature lui est inconnue. Et certainement Hobbes et ses partisans ne seraient pas moins autorisés à prétendre que toutes les choses sont corporelles, parce qu'ils se persuadent qu'il n'y a que les corps qui puissent s'expliquer et s'imaginer distinctement. Mais ce qui réfute victorieusement leurs prétentions, c'est le fait même qu'il y a dans les choses une puissance d'agir qui ne dérive pas des imaginables; et la reporter à un accommodement de Dieu, qui une fois donné n'affecte nullement les choses, et ne laisse aucun effet après lui, c'est être si loin d'éclaircir la difficulté, que c'est plutôt renoncer au rôle du philosophe et trancher le nœud gordien avec l'épée. Du reste une explication plus distincte et plus fondée que ce qu'on a dit jusqu'ici de la force active, peut se tirer de nos *dynamiques*, où nous donnons des lois de la nature et du mouvement une interprétation vraie et conforme à la réalité des choses.

8. Que si allant plus loin, quelque défenseur de la philosophie nouvelle qui introduit l'inertie et la torpeur des choses, ne fait aucune difficulté, en enlevant aux ordres de Dieu tout effet durable et toute efficacité pour l'avenir, d'exiger de lui des efforts incessamment renouvelés, c'est à lui de voir combien ce sentiment, que M. Sturm d'ailleurs déclare prudemment ne pas partager, est digne de la divinité; il ne pourra se justifier qu'en expliquant pourquoi les choses elles-mêmes peuvent durer quelque temps, tandis que les attributs que nous comprenons sous le nom de nature, ne le pourraient pas; et pourquoi il serait contraire à la raison que, le mot *fiat* ayant laissé quelque chose après lui, à savoir la chose elle-même, le mot, non moins admirable, de bénédiction ait laissé aussi après lui dans les choses pour produire leurs actes une certaine fécondité ou une certaine vertu agissante, d'où résulte l'opération s'il n'y a point d'obstacle. On peut ajouter à cela ce que j'ai expliqué ailleurs, bien que cela ne soit pas encore assez compris de tout le monde, que la substance même des choses consiste dans la force active et passive; d'où il résulte que les choses durables ne peuvent même pas se produire, si aucune force de quelque durée ne peut leur être imprimée

par la vertu divine. Ainsi il s'ensuivrait qu'aucune substance créée, qu'aucune âme ne resterait numériquement la même, que rien ne serait conservé par Dieu, et que par conséquent, toutes les choses ne seraient que certaines modifications flottantes et fugitives comme les ombres d'une seule substance divine permanente; et ce qui revient au même, que la nature elle-même, la substance de toutes les choses serait Dieu; doctrine pernicieuse, récemment introduite dans le monde ou renouvelée par un auteur subtil, mais profane. En effet, si les choses corporelles ne contenaient rien que de matériel, il serait très-vrai de dire qu'elles sont dans un flux continu et n'ont rien de substantiel, comme les Platoniciens le reconnurent fort bien autrefois.

9. Une autre question est s'il faut dire que les créatures ont une action propre et vraie. Cette question rentre dans la première, une fois que nous comprenons que la nature externe ne diffère pas de la force active et passive. Car l'action sans la puissance d'agir est impossible, comme d'un autre côté c'est une puissance vaine que celle qui ne peut jamais s'exercer. Comme cependant l'action et la puissance n'en sont pas moins des choses différentes, la première successive, la seconde permanente, arrêtons-nous à l'action. Ici je ne trouve pas peu de difficulté, je l'avoue, à m'expliquer la pensée du savant Sturm. Car il nie que les choses créées agissent proprement et par elles-mêmes, et ensuite, tout en accordant qu'elles agissent il ne veut pas qu'on lui impute de comparer cette action à celle d'une hache mue par un charpentier. Je ne puis tirer de là rien de net, et il ne me paraît pas expliquer assez clairement jusqu'à quel point il s'éloigne des idées reçues, ou quelle notion distincte il a conçue dans son esprit d'une action qui, comme l'attestent les débats des métaphysiciens, est loin d'être une chose simple et facile. Quant à moi, si je comprends bien la notion de l'action, il en résulte, je crois, qu'elle affermit le principe généralement reçu en philosophie, que *les actions appartiennent à des sujets*; et je trouve que ce principe est tellement vrai qu'il est aussi réciproque; de sorte que non-seulement tout ce qui agit est une substance particulière, mais aussi que toute substance particulière agit sans interruption, sans excepter le corps lui-même où l'on ne trouve jamais aucun de repos absolu.

10. Mais examinons maintenant avec un peu plus d'attention la doctrine de ceux qui enlèvent aux choses créées une action vraie et propre; ce que fit aussi autrefois Robert Fludd, l'auteur de la *Phi-*

losophie mosaïque, et ce que font aujourd'hui quelques cartésiens qui pensent que ce ne sont point les choses qui agissent, mais bien Dieu, d'après l'état et selon l'aptitude des choses ; et que, par conséquent, les choses sont des occasions et non des causes ; qu'elles reçoivent, mais n'effectuent et ne produisent pas. Après que Cordemoi, de La Forge et d'autres cartésiens eurent proposé cette doctrine, Malebranche, avec son esprit supérieur, lui a prêté l'éclat de son style ; mais personne, à mon avis, n'a apporté de preuves solides. Assurément si l'on pousse cette doctrine au point de supprimer jusqu'aux actions immanentes des substances (ce que le savant Sturm rejette avec raison dans sa *Physique élective*, liv. I, chap. iv, p. 176, et en cela, il fait preuve d'une grande circonspection), alors rien au monde ne paraît être plus opposé à la raison. En effet, révoquerait-on en doute que l'esprit pense et veut, qu'il y a en nous beaucoup de pensées et de volitions que nous tirons de nous-mêmes, et que nous sommes doués de spontanéité ? Ce serait tout à la fois nier la liberté humaine, rejeter sur Dieu la cause du mal, et révolter le sentiment de notre expérience intime, ou notre conscience, dont le témoignage atteste que c'est bien nous-mêmes qui éprouvons ces sentiments, que, sans aucune espèce de raison, nos adversaires voudraient rapporter à Dieu. Que si nous attribuons à notre âme la vertu interne de produire des actions immanentes, ou, ce qui est la même chose, d'agir immanément, alors rien n'empêche, et même il est conforme à la raison, qu'il y ait la même vertu dans les autres êtres animés ou formes, ou, si l'on aime mieux, dans les autres natures de substances ; à moins qu'on ne pense qu'il n'y a dans ce monde que nos âmes qui soient actives, et que toute puissance d'agir immanément, et en quelque sorte *vitalement*, est toujours unie à la pensée : mais de telles assertions ne s'appuient sur aucune raison, et ne se défendent que malgré la vérité. Quant à ce qu'on doit croire des *actions transitoires* des créatures, nous l'exposerons plus commodément dans un autre endroit, et nous l'avons déjà expliqué en partie ailleurs : c'est-à-dire que la communication des substances et des monades n'a pas sa source dans un influx réciproque mais dans un accord provenant de la préformation divine, chaque substance étant accommodée à la nature des autres, en même temps qu'elle obéit à sa puissance interne et aux lois de sa nature propre ; et c'est en cela que consiste l'union de l'âme et du corps.

11. Quant à la question si les corps sont inertes par eux-mêmes, cela est vrai si on l'entend d'une certaine manière : c'est-à-dire que

l'on suppose qu'un corps est une fois mis en repos par quelque moyen, il ne peut ni se mettre lui-même en mouvement ni souffrir sans résistance d'être mis en mouvement par un autre corps; pas plus qu'il ne peut changer de lui-même la vitesse ou la direction qu'il a une fois reçues; ni souffrir facilement et sans résistance qu'elles soient changées par un autre corps. Il faut donc avouer que l'étendue, ou ce qui, pris purement en soi-même, est géométrique dans le corps, n'a rien qui puisse donner naissance à l'action et au mouvement; que la matière résiste même plutôt au mouvement par une certaine inertie naturelle, comme l'a bien appelée Képler, de sorte qu'elle n'est pas indifférente au mouvement et au repos, comme on le pense ordinairement, mais qu'elle a besoin, pour entrer en mouvement, d'autant plus de force active qu'elle est elle-même plus grande. C'est donc dans cette force passive même de résistance, qui enveloppe l'impénétrabilité, et quelque chose de plus, que je fais consister la notion même de la matière première ou de la masse qui est toujours la même dans le corps et proportionnée à sa grandeur; et je fais voir qu'il en résulte de toutes autres lois de mouvements, que s'il n'y avait dans le corps et la matière même que l'étendue et l'impénétrabilité; et que, comme il y a dans la matière une inertie naturelle opposée au mouvement, il y a aussi dans le corps lui-même, et qui plus est, dans toute substance, une constance naturelle opposée au changement. Mais cette doctrine n'est pas favorable, ou plutôt elle est contraire à ceux qui refusent l'action aux choses; car s'il est certain que la matière ne commence pas par elle-même le mouvement, il ne l'est pas moins (ce que montrent de très-belles expériences sur le mouvement imprimé par un moteur en mouvement) que le corps conserve par lui-même l'impétuosité qu'il a une fois acquise, qu'il est constant dans sa légèreté, c'est-à-dire qu'une fois entré dans une certaine série de son changement, il fait effort pour y persévérer. Comme ces activités ou entéléchies ne sauraient être des modifications de la matière première ou de la masse, chose essentiellement passive, et le très-judicieux Sturm l'a fort bien reconnu lui-même, comme nous le verrons au paragraphe suivant, on peut en conclure qu'il doit se trouver dans la substance corporelle une entéléchie première, ou une capacité primitive d'activité ($\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \delta\epsilon\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu\ \text{activitatis}$); c'est-à-dire une force motrice primitive qui ajoutée à l'étendue qui est purement géométrique, et à la masse, qui est purement matérielle, agit sans cesse, tout en éprouvant dans son effort et son impétuosité des modifications diverses du con-

cours des corps. Et c'est ce même principe qui s'appelle *âme* dans les êtres vivants, et *forme substantielle* dans les autres; et en tant que par son union avec la matière il constitue une substance vraiment une, mais que, par soi-même, il constitue une unité, il forme ce que je nomme une monade. Si l'on supprime ces unités réelles, il n'y aura plus que des êtres par agrégation, ou plutôt, ce qui en est la conséquence, il n'y aura plus d'êtres réels dans les corps. Car bien qu'il y ait des atomes de substance, c'est-à-dire nos monades sans parties, il n'y a pas d'atomes de masse ou de derniers éléments de la plus petite étendue, puisque des points ne peuvent former le continu : tout comme il n'existe point d'être qui soit le plus grand par la masse, ou infini en étendue, bien que l'on conçoive toujours des êtres plus grands que d'autres : il n'y a qu'un seul être qui soit le plus grand par l'*intension* de la perfection ou infini en puissance.

Je vois cependant que dans cette même dissertation apologétique, chapitre iv, paragraphe 7 et suivants, l'honorable Sturm a essayé d'attaquer par quelques arguments la force motrice interne aux corps. Je prouverai abondamment, dit-il, que la substance corporelle n'est même capable d'aucune puissance activement motrice. Mais je ne comprends pas ce que peut être une puissance qui ne soit pas activement motrice. Il dit qu'il se servira de deux arguments, l'un tiré de la nature de la matière et du corps, l'autre de la nature du mouvement. Le premier revient à ceci, que la matière est une substance passive par nature et essentiellement; qu'ainsi il n'est pas plus possible de lui donner la force active qu'il ne l'est à Dieu de vouloir qu'une pierre, tant qu'elle reste pierre, soit vivante et raisonnable, c'est-à-dire, non une pierre; ensuite qu'on ne met rien dans les corps que des modifications de la matière, et, comme il le dit très-bien, qu'une modification d'une chose essentiellement passive ne saurait rendre cette chose active. Mais il est facile de répondre avec la philosophie reçue et vraie qu'on comprend la matière comme seconde ou comme première; que la seconde est une substance complète il est vrai, mais non purement passive; que la première est une substance purement passive, mais non complète, et que par conséquent il doit s'y ajouter une âme, ou une forme analogue à l'âme, une entéléchie première, c'est-à-dire, un certain effort ou une vertu primitive d'agir qui est elle-même la loi interne imprimée par le décret divin. Je ne pense pas qu'un tel sentiment répugne à l'homme illustre et si judicieux qui a soutenu dernièrement que le corps se compose de matière et d'esprit, pourvu qu'on prenne l'es-

prit non pour une chose intelligente (comme on le fait en d'autres cas), mais pour une âme ou pour l'analogue d'une forme de l'âme; ni pour une simple modification, mais pour quelque chose de constitutif, d'essentiel et de persistant, que j'ai coutume d'appeler monade et qui contient une sorte de perception et d'appétit. Telle est la doctrine reçue et conforme au principe favorablement interprété dans l'école, et tant qu'elle n'est pas réfutée, l'argument de l'illustre savant ne peut avoir aucune valeur. Il est aussi évident par là qu'on ne peut admettre avec lui ce principe que dans une substance corporelle il n'y a rien autre chose que des modifications de la matière. Tout le monde sait, en effet, et c'est la doctrine reçue, qu'il y a dans les corps des êtres vivants, des âmes qui ne sont nullement des modifications. Car bien que l'honorable auteur paraisse décider le contraire, et enlever aux brutes tout sentiment véritable et l'âme proprement dite, il ne peut appuyer sa démonstration sur un tel principe avant de l'avoir démontré. Je crois plutôt, au contraire, qu'il n'est conforme, ni à l'ordre, ni à la beauté, ni à la raison des choses que ce principe vital, ou qui agit *immanément*, ne soit que dans une petite partie de la matière, lorsque une plus grande perfection demande qu'il soit dans le tout; et que rien n'empêche que des âmes ou du moins des formes analogues aux âmes ne soient partout, bien que les âmes dominantes, et par cela même intelligentes, comme les âmes humaines, ne puissent pas être en tout lieu.

13. Le second argument que l'illustre Sturm tire de la nature du mouvement ne me paraît entraîner aucune conclusion. Il dit que le mouvement n'est que l'existence successive de la chose en différents lieux. Accordons cela provisoirement, bien que nous n'en soyons pas tout à fait satisfait, et qu'il exprime plutôt le résultat du mouvement que ce qu'on appelle sa raison formelle, il ne s'ensuit pas que la force motrice soit exclue. Car le corps n'est pas seulement au moment actuel de son mouvement dans le lieu qui lui est mesuré, mais il fait effort pour changer de lieu de manière que l'état suivant soit par lui-même et par la force de la nature la conséquence du précédent; autrement au moment actuel, et par conséquent à un moment quelconque, le corps A, qui est mêlé par le corps B, ne différera en rien d'un corps en repos; et si le sentiment de l'honorable auteur était contraire au nôtre sur ce point, il en résulterait qu'il n'y aurait plus aucune différence dans les corps, puisque dans le plein d'une masse uniforme par elle-même il ne peut y avoir d'autre différence que celle qui regarde le mouvement. Enfin, il en résul-

terait encore qu'il n'y a absolument aucune variation dans les corps, et ils demeurent toujours dans le même état. Car si une partie quelconque de matière ne diffère en rien d'une autre partie égale et semblable, ce que le savant Sturm doit admettre, puisqu'il supprime les forces actives, les impulsions et toutes les autres qualités et modifications, excepté l'existence qui sera successivement dans un lieu ou dans un autre; si en outre l'état d'un instant ne diffère de l'état d'un autre instant que par la transposition de parties de matière égales et semblables, et se convenant en tout point, il en résulte évidemment qu'à cause de la substitution perpétuelle de choses indiscernables, il sera absolument impossible de distinguer les états des divers moments dans le monde des corps. Ce ne serait, en effet, que par une dénomination extrinsèque qu'on distinguerait une partie de matière d'une autre, c'est-à-dire par la détermination du futur, parce qu'elle doit être plus tard dans tel ou tel autre lieu; mais pour l'état présent il n'y a aucune différence; et même on ne saurait tirer du futur une différence qui soit fondée, car on ne pourrait jamais arriver par le futur à une vraie différence actuelle, puisqu'aucune marque ne peut faire distinguer un lieu d'un autre lieu, ni la matière d'une autre matière du même lieu, dans l'hypothèse de l'uniformité parfaite de la matière elle-même. En vain après le mouvement recourrait-on à la figure. Dans une masse parfaitement similaire indistincte et pleine, il n'y a aucune figure, aucune limite ou distinction des diverses parties, qui ne vienne du mouvement même: si donc le mouvement ne contient aucune marque de distinction, il n'en fournira aucune à la figure; et, comme tout ce qu'on substitue à ce qui était, se trouve parfaitement équivalent, personne, fût-il omniscient, ne saurait saisir le moindre indice de changement, et par conséquent tout se passera comme si les corps n'étaient l'objet d'aucun changement et d'aucune distinction; et jamais on ne pourra rendre compte par là des apparences diverses que nous percevons. Pour nous en faire une idée, figurons-nous deux sphères concentriques parfaites et parfaitement semblables entre elles et dans toutes leurs parties, dont l'une soit enfermée dans l'autre de manière à ne pas laisser le moindre intervalle; alors, si nous supposons que la sphère intérieure est en mouvement ou en repos, un ange même, pour ne rien dire de plus, ne pourra apercevoir aucune différence entre les états de temps différents, et n'aura aucun signe pour distinguer si la sphère inférieure est en repos ou en mouvement, et selon quelle loi elle se meut. Il y a plus, on ne pourra pas même

définir la limite des sphères, à cause du défaut d'intervalle et de différence, de même que dans ce cas, le mouvement ne peut se remarquer à cause du défaut de différence. C'est pourquoi l'on doit regarder comme certain (bien qu'on l'ait peu remarqué faute d'avoir assez approfondi cette matière) que de telles conditions sont étrangères à la nature et à l'ordre des choses, et que, ce qui est au nombre de mes nouveaux et plus grands axiomes, il n'y a nulle part au monde aucune similitude parfaite; d'où il résulte aussi qu'on ne trouve dans la nature ni corpuscules d'une extrême dureté, ni fluide d'une extrême ténuité, ni matière subtile répandue partout, ni éléments derniers, que quelques-uns appellent l'élément premier ou second. C'est parce qu'il avait compris, je crois, quelque chose de cela, qu'Aristote plus profond, selon moi, que beaucoup ne pensent, jugea qu'outre le changement local, il était encore besoin d'altération, et que la matière n'est pas partout semblable à elle-même, sans quoi elle resterait invariable. Or, cette dissimilitude ou diversité de qualités, et par conséquent cette altération (*ἀλλοίωσις*), qu'Aristote n'a pas assez expliquée, provient des degrés divers et des directions différentes des efforts, ou des modifications des monades constitutives. On peut comprendre par là qu'il doit nécessairement y avoir dans les corps autre chose qu'une masse uniforme qui se transporte sans raison. Les partisans des atomes et du vide admettent au moins quelque diversité dans la matière, en la faisant ici divisible, là indivisible, pleine en un lieu, poreuse en un autre. Mais il y a longtemps que j'ai compris en déposant les préjugés de la jeunesse, qu'il faut rejeter la théorie des atomes et du vide. Le savant auteur ajoute que l'existence de la matière en divers moments doit être attribuée à la volonté divine; pourquoi donc, dit-il, ne pas lui accorder son existence actuelle en celui-ci? Je réponds qu'on doit sans doute attribuer cette existence à Dieu comme toutes les autres choses, en tant qu'elles enveloppent quelque perfection; mais de même que la cause première universelle conservatrice de toutes choses ne détruit pas, mais produit plutôt la permanence naturelle de la chose qui commence à exister, c'est-à-dire la persévérance dans l'existence une fois accordée; de même elle ne détruira pas, mais confirmera plutôt l'efficace naturelle de la chose mise en mouvement, c'est-à-dire la persévérance dans l'action une fois imprimée.

14. On rencontre dans cette dissertation apologétique beaucoup d'autres choses qui présentent des difficultés, comme ce que dit l'auteur, au chapitre IV, paragraphe 11, concernant le mouvement trans-

mis d'une boule à une autre par plusieurs intermédiaires, que la dernière boule est mue par la même force qui a mû la première; tandis que, ce me semble, elle est mue par une force équivalente, mais non la même; car (ce qui peut paraître étonnant), chaque boule poussée par la boule voisine qui la touche, est mise en mouvement par sa propre force ou son élasticité; je ne discute point ici sur la cause de cette élasticité, et je ne nie point qu'on ne doive l'expliquer mécaniquement par le mouvement d'un fluide intérieur répandu dans tout le corps. De même encore on s'étonnera avec raison qu'il dise, paragraphe 12, qu'une chose qui ne peut prendre l'initiative de son propre mouvement, ne peut pas par elle-même le continuer. Et en effet, il est bien plus vrai que, comme il est besoin d'une force pour imprimer le mouvement, de même, l'élan une fois donné, tant s'en faut qu'il soit besoin d'une nouvelle force pour le continuer qu'il en faut plutôt une nouvelle pour l'arrêter. Car il ne s'agit pas ici de cette conservation au moyen de la cause universelle nécessaire aux choses, et qui, comme nous l'avons remarqué, ne pourrait détruire l'efficace des choses, sans en supprimer la permanence.

15. On comprend de nouveau par là que la doctrine des causes occasionnelles défendue par quelques-uns est sujette à des conséquences dangereuses que ne veulent certainement pas ses très-savants défenseurs, à moins toutefois qu'on ne l'explique de manière à y mettre des tempéraments dont l'honorable Sturm a admis une partie et dont il semble disposé à admettre l'autre. Il s'en faut de beaucoup, en effet, qu'elle augmente la gloire de Dieu en supprimant *l'idole* de la nature; au contraire, en faisant évanouir toutes les choses créées en modifications pures d'une seule substance divine, elle parait, comme Spinoza, faire de Dieu la nature même des choses, puisque ce qui n'agit pas, ce qui manque de force active, ce qui est privé de marque distinctive, et enfin, de toute raison et de tout fondement de permanence, ne peut être une substance à aucun titre. Je suis bien persuadé que l'honorable Sturm, homme remarquable par sa piété et par sa science, est très-éloigné de ces monstruosité. C'est pourquoi il n'est nullement douteux ou qu'il montrera clairement comment il reste dans les choses quelque substance ou même quelque variation, sans préjudice de sa doctrine, ou qu'il tendra les mains à la vérité.

16. J'ai du moins plusieurs raisons de soupçonner que je n'ai pas bien pénétré sa pensée ni lui la mienne. Il m'a avoué quelque part qu'on peut ou plutôt qu'on doit penser qu'il y a une certaine parti-

cule de la vertu divine, qui est comme propre et attribuée aux choses; c'est-à-dire, je pense, une expression, une limitation, un effet prochain de cette vertu; car la force divine ne peut en aucune manière se diviser en parties. On peut voir ce qu'il m'a transmis et qu'il a répété dans sa physique élective à l'endroit que j'ai cité au commencement de cet essai. Si nous l'interprétons, ainsi que les termes le demandent, dans le sens où nous disons une *particule du souffle divin*, alors il n'y a plus de controverse entre nous sur ce point. Mais ce qui m'empêche d'affirmer que telle est sa pensée, c'est que nulle part ailleurs je ne le vois avancer aucun principe semblable, ni en exprimer aucune conséquence. Je remarque, au contraire, que l'ensemble de ses considérations est peu en harmonie avec ce sentiment, et que sa dissertation apologétique va tout à l'opposé. Lorsqu'au mois de mars 1693, j'eus fait connaître pour la première fois dans les *Acta Erudit.* de Leipsic, mon opinion sur la force interne (opinion développée dans mon *Traité Dynamique* publié dans les mêmes Actes en avril 1695), il m'adressa par lettres certaines objections, et après avoir reçu ma réponse, il jugea avec beaucoup de bienveillance qu'il n'y avait de différence entre nous que dans la manière de nous exprimer. Remarquant cela, je lui fis quelques nouvelles observations, et alors se tournant du côté opposé, il signala entre nous plusieurs différences que je reconnais; et enfin, ces difficultés aplanies, il en vint en dernier lieu au point de m'écrire de nouveau qu'il n'y a entre nous d'autre différence que dans les termes, ce qui me serait très-agréable. J'ai donc voulu, à l'occasion de sa récente dissertation apologétique, exposer la question de manière qu'enfin on puisse plus facilement se fixer sur l'opinion de chacun de nous et sur la vérité de la doctrine. Et d'ailleurs la pénétration rare et la grande clarté d'exposition qui distinguent l'illustre auteur me font espérer que ses études ne jetteront pas peu de lumières sur ce grand sujet, et que, par conséquent, le présent travail ne sera pas inutile, s'il lui fournit l'occasion d'employer son talent accoutumé et la force de son jugement à approfondir et à mettre dans un nouveau jour quelques points importants de ce débat, qui ont été omis jusqu'ici par les auteurs et par moi, mais auxquels suppléent un peu, si je ne me trompe, des axiomes nouveaux puisés plus haut et répandus au loin, d'où paraît pouvoir naître un jour un système philosophique reconstruit et amendé, participant de la philosophie formelle et de la philosophie de la matière, et conservant par cette alliance ce qu'il y a de vrai dans l'un et dans l'autre.

DE LA

DÉMONSTRATION CARTÉSIENNE

DE L'EXISTENCE DE DIEU DU R. P. LAMI

1701

J'ai déjà dit ailleurs mon sentiment sur la démonstration de l'existence de Dieu de saint Anselme, renouvelée par Descartes; dont la substance est que ce qui renferme dans son idée toutes les perfections, ou le plus grand de tous les êtres possibles, comprend aussi l'existence dans son essence puisque l'existence est du nombre des perfections, et qu'autrement quelque chose pourrait être ajouté à ce qui est parfait. Je tiens le milieu entre ceux qui prennent ce raisonnement pour un sophisme et entre l'opinion du R. P. Lami expliquée ici, qu'il prend pour une démonstration achevée. J'accorde donc que c'est une démonstration mais imparfaite, qui demande ou suppose une vérité qui mérite d'être encore démontrée. Car on suppose tacitement que Dieu, ou bien l'Être parfait, est possible. Si ce point était encore démontré comme il faut, on pourrait dire que l'existence de Dieu serait démontrée géométriquement *à priori*. Et cela montre ce que j'ai déjà dit, qu'on ne peut raisonner parfaitement sur des idées, qu'en connaissant leur possibilité; à quoi les géomètres ont pris garde, mais pas assez les Cartésiens. Cependant on peut dire que cette démonstration ne laisse pas d'être considérable, et pour ainsi dire présomptive. Car tout être doit être tenu possible jusqu'à ce qu'on prouve son impossibilité. Je doute cependant que le R. P. Lami ait eu sujet de dire qu'elle a été adoptée par l'École. Car l'auteur de la note marginale remarque fort bien ici que saint Thomas l'avait rejetée.

Quoi qu'il en soit, on pourrait former une démonstration encore plus simple, en ne parlant point des perfections, pour n'être point arrêté par ceux qui s'aviserait de nier que toutes les perfections soient compatibles, et par conséquent que l'idée en question soit possible. Car en disant seulement que Dieu est un être de soi ou primitif, *ens a se*, c'est-à-dire, qui existe par son essence, il est aisé de conclure de cette définition, qu'un tel être, s'il est possible, existe; ou plutôt cette conclusion est un corollaire qui se tire immédiatement de la définition, et n'en diffère presque point. Car l'es-

sence de la chose n'étant que ce qui fait sa possibilité en particulier, il est bien manifeste qu'exister par son essence, est exister par sa possibilité. Et si l'être de soi était défini en termes encore plus approchants, en disant que c'est l'être qui doit exister parce qu'il est possible, il est manifeste que tout ce qu'on pourrait dire contre l'existence d'un tel être, serait de nier sa possibilité.

On pourrait encore faire à ce sujet une proposition modale, qui serait un des meilleurs fruits de toute la logique ; savoir que si l'être nécessaire est possible, il existe. Car l'être nécessaire, et l'être par son essence, ne sont qu'une même chose. Ainsi le raisonnement pris de ce biais paraît avoir de la solidité ; et ceux qui veulent que des seules notions, idées, définitions ou essences possibles on ne puisse jamais inférer l'existence actuelle, retombent en effet dans ce que je viens de dire, c'est-à-dire, qu'ils nient la possibilité de l'être de soi. Mais ce qui est bien à remarquer, ce biais même sert à faire connaître qu'ils ont tort, et remplit enfin le vide de la démonstration. Car si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi ; puisqu'ils ne sont enfin que par l'être de soi ; ainsi rien ne saurait exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale, égale à la précédente, et qui, jointe avec elle, achève la démonstration. On la pourrait énoncer ainsi : Si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. Il semble que cette démonstration n'avait pas été portée si loin jusqu'ici. Cependant j'ai travaillé aussi ailleurs à prouver que l'être parfait est possible.

Je n'avais dessein, Monsieur, que de vous écrire en peu de mots quelques petites réflexions sur les mémoires que vous m'aviez envoyés ; mais la variété des matières, la chaleur de la méditation, et le plaisir que j'ai pris au dessein généreux du prince qui est le protecteur de cet ouvrage, m'ont emporté. Je vous demande pardon d'avoir été si long, et je suis, etc.

CONSIDÉRATIONS

SUR LA DOCTRINE D'UN ESPRIT UNIVERSEL

1702

Plusieurs personnes ingénieuses ont cru et croient encore aujourd'hui qu'il n'y a qu'un seul esprit, qui est universel et qui anime

tout l'univers et toutes ses parties, chacune suivant sa structure et suivant les organes qu'il trouve, comme un même souffle de vent fait sonner différemment divers tuyaux d'orgue. Et qu'ainsi lorsqu'un animal a ses organes bien disposés il y fait l'effet d'une âme particulière, mais lorsque les organes sont corrompus, cette âme particulière revient à rien ou retourne pour ainsi dire dans l'océan de l'esprit universel.

Aristote a paru à plusieurs d'une opinion approchante qui a été renouvelée par Averroës, célèbre philosophe arabe. Il croyait qu'il y avait en nous un *intellectus agens*, ou entendement actif, et aussi un *intellectus patiens* ou entendement passif ; que le premier, venant du dehors, était éternel et universel pour tous, mais que l'entendement passif, particulier à chacun, s'éteignait dans la mort de l'homme. Cette doctrine a été celle de quelques péripatéticiens depuis deux ou trois siècles, comme de Pomponatius, Contarenus et autres ; et on en reconnaît les traces dans feu M. Naudé, comme ses lettres et les *Naudéana* qu'on a imprimés depuis peu, le font connaître. Ils l'enseignaient en secret à leurs plus intimes et plus habiles disciples, au lieu qu'en public ils avaient l'adresse de dire, que cette doctrine était en effet vraie selon la philosophie, par laquelle ils entendaient celle d'Aristote par excellence, mais qu'elle était fautive selon la foi, d'où sont venues enfin les disputes sur la double vérité, qui a été condamnée dans le dernier concile de Latran.

On m'a dit que la reine Christine avait beaucoup de penchant pour cette opinion, et comme M. Naudé, qui a été son bibliothécaire, en était imbu, il y a de l'apparence, qu'il lui a donné les informations qu'il avait de ces opinions secrètes des philosophes célèbres, qu'il avait pratiqués en Italie. Spinosa, qui n'admet qu'une seule substance, ne s'éloigne pas beaucoup de la doctrine de l'esprit universel unique, et même les nouveaux cartésiens, qui prétendent que Dieu seul agit, l'établissent quasi sans y penser. Il y a de l'apparence, que Molinos et quelques autres nouveaux quiétistes, entre autres un certain auteur, qui se nomme Joannes Angelus Silesius, qui a écrit avant Molinos, et dont on a réimprimé quelques ouvrages depuis peu, et même Weigelius avant eux, ont donné dans cette opinion du Sabbat ou repos des âmes en Dieu. C'est pourquoi ils ont cru que la cessation des fonctions particulières était le plus haut état de la perfection.

Il est vrai que les philosophes péripatéticiens ne faisaient pas

cet esprit tout à fait universel, car outre les intelligences qui, selon eux animaient les astres, ils avaient une intelligence pour ce bas monde, et cette intelligence faisait la fonction d'entendement actif dans les âmes des hommes. Ils étaient portés à cette doctrine de l'âme immortelle universelle pour tous les hommes par un faux raisonnement. Car ils supposaient que la multitude infinie actuelle est impossible, et qu'ainsi il n'était point possible qu'il y eût un nombre infini des âmes, mais qu'il faudrait qu'il y en eût pourtant, si les âmes particulières subsistaient. Car le monde étant éternel selon eux, et le genre humain aussi, et des nouvelles âmes naissant toujours, si elles subsistaient toutes, il y en aurait maintenant une infinité actuelle. Ce raisonnement passait chez eux pour une démonstration. Mais il était plein de fausses suppositions. Car on ne leur accorde pas ni l'impossibilité de l'infini actuel, ni que le genre humain ait duré éternellement, ni la génération des nouvelles âmes, puisque les platoniciens enseignent la préexistence des âmes, et les pythagoriciens enseignent la métempsychose, et prétendent qu'un certain nombre déterminé des âmes demeure toujours et fait ses révolutions.

La doctrine d'un esprit universel est bonne en elle-même, car tous ceux qui l'enseignent admettent en effet l'existence de la divinité, soit qu'ils croient que cet esprit universel est suprême, car alors ils tiennent que c'est Dieu même, soit qu'ils croient avec les cabbalistes, que Dieu l'a créé, qui était aussi l'opinion de Henry More, Anglais, et de quelques autres nouveaux philosophes et particulièrement de certains chimistes, qui ont cru, qu'il y a un archée universel ou bien une âme du monde, et quelques-uns ont soutenu que c'est cet esprit du Seigneur qui se remuait sur les eaux, dont parle le commencement de la *Genèse*.

Mais lorsqu'on va jusqu'à dire que cet esprit universel est l'esprit unique, et qu'il n'y a point d'âmes ou esprits particuliers, ou du moins que ces âmes particulières cessent de subsister, je crois qu'on passe les bornes de la raison, et qu'on avance sans fondement une doctrine dont on n'a pas même de notion distincte. Examinons un peu les raisons apparentes sur lesquelles on peut appuyer cette doctrine, qui détruit l'immortalité des âmes et dégrade le genre humain, ou plutôt toutes les créatures vivantes, de ce rang qui leur appartenait et qui leur a été attribué communément. Car il me semble qu'une opinion de cette force doit être prouvée, et ce n'est pas assez d'en avoir une imagination, qui en effet n'est fondée que sur une com-

paraison fort choquante du souffle qui anime les organes de musique.

J'ai montré ci-dessus que la prétendue démonstration des péripatéticiens qui soutenaient qu'il n'y avait qu'un esprit commun à tous les hommes, est de nulle force et n'est appuyée que sur des fausses suppositions. Spinoza a prétendu démontrer, qu'il n'y a qu'une seule substance dans le monde, mais ces démonstrations sont pitoyables ou non intelligibles. Et les nouveaux cartésiens, qui ont cru que Dieu seul agit, n'en ont guère donné de preuve. Outre que le P. Malebranche paraît admettre au moins l'action interne des esprits particuliers.

Une des raisons plus apparentes, qu'on a alléguée contre les âmes particulières, c'est qu'on a été en peine de leur origine. Les philosophes de l'École ont fort disputé sur l'origine des formes, parmi lesquelles ils comprennent les âmes. Les opinions ont été fort partagées pour savoir s'il y avait une éduction de la puissance de la matière, comme la figure tirée du marbre, ou s'il y avait une traduction des âmes, en sorte qu'une âme nouvelle naissait d'une âme précédente, comme un feu s'allume d'un autre feu, ou si les âmes existaient déjà et ne faisaient que se faire connaître après la génération de l'animal, ou enfin si les âmes étaient créées de Dieu toutes les fois qu'il y a une nouvelle génération.

Ceux qui niaient les âmes particulières, croyaient par là se tirer de toute la difficulté, mais c'est couper le nœud au lieu de le résoudre, et il n'y a point de force dans un argument qu'on ferait ainsi : on a varié dans l'explication d'une doctrine, donc toute la doctrine est fautive. C'est la manière de raisonner des sceptiques, et si elle était recevable, il n'y aurait rien qu'on ne pourrait rejeter. Les expériences de notre temps nous portent à croire que les âmes et même les animaux ont toujours existé, quoique en petit volume, et que la génération n'est qu'une espèce d'augmentation, et de cette manière, toutes les difficultés de la génération des âmes et formes disparaissent. On ne refuse cependant pas à Dieu le droit de créer des âmes nouvelles, ou de donner un plus haut degré de perfection à celles qui sont déjà dans la nature, mais on parle de ce qui est ordinaire dans la nature, sans entrer dans l'économie particulière de Dieu à l'égard des âmes humaines, qui peuvent être privilégiées puisqu'elles sont infiniment au-dessus de celles des animaux.

Ce qui a contribué beaucoup aussi, à mon avis, à faire donner des personnes ingénieuses dans la doctrine de l'esprit universel unique, c'est que les philosophes vulgaires débitaient une doctrine tou-

chant les âmes séparées et les fonctions de l'âme indépendantes du corps et des organes, qu'ils ne pouvaient pas assez justifier; ils avaient grande raison de vouloir soutenir l'immortalité de l'âme comme conforme aux perfections divines et à la véritable morale, mais voyant que par la mort les organes, qu'on remarque dans les animaux, se dérangent, et étaient corrompus enfin, ils se crurent obligés de recourir aux âmes séparées, c'est-à-dire de croire que l'âme subsistait sans aucun corps, et ne laissait pas d'avoir alors ses pensées et fonctions. Et pour le mieux prouver ils tâchaient de faire voir que l'âme, déjà dans cette vie, a des pensées abstraites et indépendantes des idées matérielles. Or ceux qui rejetaient cet état séparé et cette indépendance comme contraire à l'expérience et à la raison, en étaient d'autant plus portés à croire l'extinction de l'âme particulière, et la conservation du seul esprit universel.

J'ai examiné cette matière avec soin, et j'ai montré que, véritablement il y a dans l'âme quelques matériaux de pensée ou objets de l'entendement, que les sens extérieurs ne fournissent point, savoir l'âme même et ses fonctions (*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*), et ceux qui sont pour l'esprit universel l'accorderont aisément, puisqu'ils le distinguent de la matière, — mais je trouve pourtant qu'il n'y a jamais pensée abstraite qui ne soit accompagnée de quelques images ou traces matérielles, et j'ai établi un parallélisme parfait entre ce qui passe dans l'âme et entre ce qui arrive dans la matière, ayant montré que l'âme avec ses fonctions est quelque chose de distinct de la matière, mais que cependant elle est toujours accompagnée des organes qui lui doivent répondre et que cela est réciproque et le sera toujours.

Et quant à la séparation entière de l'âme et du corps, quoique je ne puisse rien dire des lois de la grâce, et de ce que Dieu a ordonné à l'égard des âmes humaines et particulières au delà de ce que dit la sainte Écriture, puisque ce sont des choses qu'on ne peut point savoir par la raison, et qui dépendent de la révélation et de Dieu même, néanmoins je ne vois aucune raison ni de la religion, ni de la philosophie, qui m'oblige de quitter la doctrine du parallélisme de l'âme et du corps, et d'admettre une parfaite séparation. Car pourquoi l'âme ne pourrait-elle pas toujours garder un corps subtil, organisé à sa manière, qui pourra même reprendre un jour ce qu'il faut de son corps visible dans la résurrection, puisqu'on accorde aux bienheureux un corps glorieux, et puisque les anciens pères ont accordé un corps subtil aux anges.

Et cette doctrine, d'ailleurs, est conforme à l'ordre de la nature, établi sur les expériences ; car, comme les observations de fort habiles observateurs nous font juger que les animaux ne commencent point, quand le vulgaire le croit, et que les animaux séminaux, ou les semences animées ont subsisté déjà depuis le commencement des choses, et l'ordre et la raison veut que ce qui a existé depuis le commencement ne finisse pas non plus, et qu'ainsi comme la génération n'est qu'un accroissement d'un animal transformé et développé, la mort ne sera que la diminution d'un animal transformé et enveloppé, mais que l'animal demeurera toujours pendant les transformations, comme le ver à soie et le papillon est le même animal. Et il est bon ici de remarquer que la nature a cette adresse et bonté, de nous découvrir ses secrets dans quelques petits échantillons, pour nous faire juger du reste, tout étant correspondant et harmonique. C'est ce qu'elle montre dans la transformation des chenilles et autres insectes, car les mouches viennent aussi des vers, pour nous faire deviner qu'il y a des transformations partout. Et les expériences des insectes ont détruit l'opinion vulgaire que ces animaux s'engendraient par la pourriture sans propagation. C'est ainsi que la nature nous a montré aussi dans les oiseaux un échantillon de la génération de tous les animaux par le moyen des œufs, que les nouvelles découvertes ont fait admettre maintenant. Ce sont aussi les expériences des microscopes qui ont montré que le papillon n'est qu'un développement de la chenille, mais surtout que les semences contiennent déjà la plante ou l'animal formé, quoiqu'il ait besoin par après de transformation et de nutrition ou d'accroissement pour devenir un de ces animaux, qui sont remarquables à nos sens ordinaires. Et comme les moindres insectes s'engendrent aussi par la propagation de l'espèce, il en faut juger de même de ces petits animaux séminaux, savoir qu'ils viennent eux-mêmes d'autres animaux séminaux encore plus petits, et qu'ainsi ils n'ont jamais commencé qu'avec le monde. Ce qui s'accorde assez avec la sainte Écriture, qui insinue que les semences ont été d'abord.

La nature nous a montré dans le sommeil et dans les évanouissements un échantillon qui nous doit faire juger que la mort n'est pas une cessation de toutes les fonctions, mais seulement une suspension de certaines fonctions plus remarquables. Et j'ai expliqué ailleurs un point important, lequel n'ayant pas été assez considéré, a fait donner plus aisément les hommes dans l'opinion de la mortalité des âmes, c'est qu'un grand nombre de petites perceptions égales et

balancées entre elles, qui n'ont aucun relief, ni rien de distinguant, ne sont point remarquées, et on ne saurait s'en souvenir. Mais d'en vouloir conclure qu'alors l'âme est tout à fait sans fonctions, c'est comme le vulgaire croit, qu'il y a un vide ou rien là où il n'y a point de matière notable, et que la terre est sans mouvement, parce que son mouvement n'a rien de remarquable, étant uniforme et sans secousses. Nous avons une infinité de petites perceptions et que nous ne saurions distinguer : un grand bruit étourdissant, comme par exemple le murmure de tout un peuple assemblé est composé de tous les petits murmures de personnes particulières, qu'on ne remarquerait pas à part, mais dont on a pourtant un sentiment, autrement on ne sentirait point le tout. Ainsi quand l'animal est privé des organes capables de lui donner des perceptions assez distinguées, il ne s'ensuit point qu'il ne lui reste point de perceptions plus petites et plus uniformes, ni qu'il soit privé de tous organes et de toutes les perceptions. Les organes ne sont qu'enveloppés et réduits en petit volume, mais l'ordre de la nature demande que tout se redéveloppe et retourne un jour à un état remarquable, et qu'il y ait dans ces vicissitudes un certain progrès bien réglé qui serve à faire mourir et perfectionner les choses. Il semble que Démocrite lui-même a vu cette ressuscitation des animaux, car Plotin lui attribue qu'il enseignait une résurrection.

Toutes ces considérations font voir comment, non-seulement les âmes particulières, mais même les animaux subsistent, et qu'il n'y a aucune raison de croire une extinction entière des âmes, ou bien une destruction entière de l'animal, et par conséquent, qu'on n'a point besoin de recourir à un esprit universel, et de priver la nature de ses perfections particulières et subsistantes : ce qui, en effet, serait aussi n'en pas assez considérer l'ordre et l'harmonie. Il y a aussi bien des choses dans la doctrine de l'esprit universel unique, qui ne se soutiennent point, et s'embarrassent dans les difficultés bien plus grandes que la doctrine ordinaire.

En voici quelques-unes : on voit d'abord que la comparaison du souffle qui fait sonner diversement de différents tuyaux, flatte l'imagination, mais qu'elle n'explique rien, ou plutôt qu'elle insinue tout le contraire. Car ce souffle universel des tuyaux n'est qu'un amas de quantité de souffles particuliers, puis chaque tuyau est rempli de son air, qui peut même passer d'un tuyau dans l'autre, de sorte que cette comparaison établirait plutôt des âmes particulières et favoriserait même la transmigration des âmes

d'un corps dans l'autre, comme l'air peut changer de tuyau.

Et si on s'imagine, que l'esprit universel est comme un océan composé d'une infinité de gouttes, qui en sont détachées quand elles animent quelque corps organique particulier, mais qu'elles se réunissent à leur océan après la destruction des organes, on se forme encore une idée matérielle et grossière, qui ne convient point à la chose et s'embarrasse dans les mêmes difficultés que celle du souffle. Car comme l'océan est un amas de gouttes, Dieu serait pour ainsi un assemblage de toutes les âmes, à peu près de la même manière, qu'un essaim d'abeilles est un assemblage de ces petits animaux, mais comme cet essaim n'est pas lui-même une véritable substance, il est clair que de cette manière l'esprit universel ne serait point un être véritable lui-même, et au lieu de dire qu'il est le seul esprit, il faudrait dire qu'il n'est rien du tout en soi, et qu'il n'y a dans la nature que des âmes particulières, dont il serait l'amas. Outre que les gouttes réunies à l'océan de l'esprit universel après la destruction des organes seraient en effet des âmes, qui subsisteraient séparées de la matière, et qu'on retomberait ainsi dans ce qu'on a voulu éviter, surtout si ces gouttes gardent quelque reste de leur état précédent ou ont encore quelques fonctions et pourraient même acquérir des plus sublimes dans cet océan de la divinité ou de l'esprit universel. Que si l'on veut que ces âmes réunies à Dieu soient sans aucune fonction propre, on tombe dans une opinion contraire à la raison et à toute la bonne philosophie, comme si aucun être subsistant pouvait jamais parvenir à un état où il est sans aucune fonction ou impression. Car une chose jointe à une autre ne laisse pas d'avoir ses fonctions particulières, lesquelles jointes avec les fonctions des autres en font résulter les fonctions du tout, autrement le tout n'en aurait aucune si les parties n'en avaient point. Outre que j'ai montré ailleurs, que chaque être garde parfaitement toutes les impressions qu'il a reçues, quoique ces impressions ne soient plus remarquables à part, parce qu'elles sont jointes avec tant d'autres. Ainsi l'âme, réunie à l'océan des âmes, demeurerait toujours l'âme particulière qu'elle a été, mais séparée.

Ce qui montre qu'il est plus raisonnable et plus conforme à l'usage de la nature de laisser subsister les âmes particulières dans les animaux mêmes et non pas au dehors en Dieu, et ainsi de conserver non-seulement l'âme, mais encore l'animal, comme je l'ai expliqué ci-dessus et ailleurs; et de laisser ainsi les âmes particulières demeurer toujours en fonction, c'est-à-dire dans des fonctions particulières

qui leur conviennent et qui contribuent à la beauté et à l'ordre de l'univers, au lieu de les réduire au sabbat des quiètes en Dieu, c'est-à-dire à un état de fainéantise et d'inutilité. Car quant à la vision béatifique des âmes bienheureuses, elle est compatible avec les fonctions de leurs corps glorifiés, qui ne laisseront pas d'être organiques à leur manière.

Mais si quelqu'un veut soutenir qu'il n'y a point d'âmes particulières du tout, pas même maintenant, lorsque la fonction du sentiment et de la pensée se fait avec l'aide des organes, il sera réfuté par notre expérience, qui nous enseigne, ce me semble, que nous sommes quelque chose en notre particulier, qui pense, qui s'aperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre qui pense, et qui veut autre chose.

Autrement on tombe dans le sentiment de Spinoza, ou de quelques auteurs semblables, qui veulent qu'il n'y ait qu'une seule substance, savoir Dieu, qui pense, croit et veut l'un en moi, mais qui pense, croit et veut tout le contraire dans un autre, opinion dont M. Bayle a bien fait sentir le ridicule en quelques endroits de son dictionnaire.

Ou bien, s'il n'y a rien dans la nature que l'esprit universel et la matière, il faudra dire que si ce n'est pas l'esprit universel lui-même, qui croit et veut des choses opposées en différentes personnes, que c'est la matière qui est différente et agit différemment; mais si la matière agit, à quoi bon cet esprit universel? Si la matière n'est qu'un premier passif, ou bien un passif tout pur, comment lui peut-on attribuer ces actions? Il est donc bien plus raisonnable de croire, qu'outre Dieu, qui est l'actif suprême, il y a quantité d'actifs particuliers, puisqu'il y a quantité d'actions et passions particulières et opposées, qui ne sauraient être attribuées à un même sujet, et ces actifs ne sont autre chose que les âmes particulières.

On sait aussi qu'il y a des degrés en toutes choses. Il y a une infinité de degrés entre un mouvement tel qu'on voudra et le parfait repos, entre la dureté et la parfaite fluidité qui soit sans résistance aucune, entre Dieu et le néant. Ainsi il y a de même une infinité de degrés entre un actif tel qu'il puisse être et le passif tout pur. Et par conséquent il n'est pas raisonnable de n'admettre qu'un seul actif, c'est-à-dire l'esprit universel, avec un seul passif, c'est-à-dire la matière.

Il faut encore considérer que ma manière n'est pas une chose opposée au Dieu, mais qu'il la faut opposer plutôt à l'actif borné,

c'est-à-dire à l'âme ou à la forme. Car Dieu est l'être suprême, opposé au néant, dont la matière résulte aussi bien que les formes, et le passif tout pur est quelque chose de plus que le néant, étant capable de quelque chose, au lieu que rien ne se peut attribuer au néant. Ainsi il faut faire figurer avec chaque portion particulière de la matière des formes particulières, c'est-à-dire des âmes et esprits, qui y conviennent.

Je ne veux point recourir ici à un argument démonstratif, que j'ai employé ailleurs, et tiré des unités ou choses simples, où les âmes particulières sont comprises, ce qui nous oblige indispensablement non-seulement d'admettre les âmes particulières, mais d'avouer encore qu'elles sont immortelles par leur nature et aussi indestructibles que l'univers, et qui plus est, que chaque âme est un miroir de l'univers à sa manière sans aucune interruption, et qui contient dans son fonds un ordre répondant à celui de l'univers même, que les âmes varient et représentent d'une infinité de façons, toutes différentes et toutes véritables, et multiplient pour ainsi dire l'univers autant de fois qu'il est possible, de sorte que de cette façon elles approchent de la divinité autant qu'il se peut selon leurs différents degrés et donnent à l'univers toute la perfection, dont il est capable.

Après cela, je ne vois point quelle raison ou apparence on puisse avoir de combattre la doctrine des âmes particulières. Ceux qui le font accordent que ce qui est en nous est un effet de l'esprit universel. Mais les effets de Dieu sont subsistants, pour ne pas dire que même en quelque façon les modifications et effets des créatures sont durables, et que leurs impressions se joignent seulement sans se détruire. Donc, si conformément à la raison et aux expériences, comme on a fait voir, l'animal avec ses perceptions plus ou moins distinctes et avec certains organes subsiste toujours, et si par conséquent cet effet de Dieu subsiste toujours dans ces organes, — pourquoi ne serait-il pas permis de l'appeler l'âme, et de dire que cet effet de Dieu est une âme immatérielle et immortelle, qui imite en quelque façon l'esprit universel, puisque cette doctrine, d'ailleurs, fait cesser toutes les difficultés, comme il paraît par ce que je viens de dire ici et en d'autres écrits que j'ai faits sur ces matières.

RÉPLIQUE AUX RÉFLEXIONS

CONTENUES DANS LA SECONDE ÉDITION DU DICTIONNAIRE CRITIQUE
DE M. BAYLE, ARTICLE RORARIUS SUR LE SYSTÈME
DE L'HARMONIE PRÉÉTABLIE.

1702

J'avais fait insérer dans le *Journal des Savants* de Paris (juin et juillet 1695), quelques essais sur un système nouveau, qui me paraissaient propres à expliquer l'union de l'âme et du corps; où au lieu de la voie de l'influence des écoles et de la voie de l'assistance des cartésiens, j'avais employé la voie de l'harmonie préétablie. M. Bayle, qui sait donner aux méditations les plus abstraites l'agrément dont elles ont besoin pour attirer l'attention du lecteur, et qui les approfondit en même temps en les mettant dans leur jour, avait bien voulu se donner la peine d'enrichir ce système par ses réflexions insérées dans son dictionnaire, article *Rorarius*; mais comme il y rapportait en même temps des difficultés qu'il jugeait avoir besoin d'être éclaircies, j'avais lâché d'y satisfaire dans l'histoire des ouvrages des savants (juillet 1698). M. Bayle vient d'y répliquer dans la seconde édition de son dictionnaire, au même article de *Rorarius*. Il a l'honnêteté de dire que mes réponses ont mieux développé le sujet, et que si la possibilité de l'hypothèse de l'harmonie préétablie était bien avérée, il ne ferait point difficulté de la préférer à l'hypothèse cartésienne, parce que la première donne une haute idée de l'auteur des choses, et éloigne (dans le cours ordinaire de la nature) toute notion de conduite miraculeuse. Cependant il lui paraît difficile encore de concevoir que cette harmonie préétablie soit possible; et pour le faire voir, il commence par quelque chose de plus facile que cela, à son avis, et qu'on trouve pourtant peu faisable, c'est qu'il compare cette hypothèse avec la supposition d'un vaisseau qui, sans être dirigé de personne, va se rendre de soi-même au port désiré. Il dit là-dessus qu'on conviendra que l'infinité de Dieu n'est pas trop grande pour communiquer à un vaisseau une telle faculté: il ne prononce point absolument sur l'impossibilité de la chose, il juge pourtant que d'autres le croiront; car vous direz même, ajoute-t-il, que la nature du vaisseau n'est pas capable de recevoir de Dieu cette faculté-là. Peut-être qu'il a jugé que, selon l'hypothèse en question, il faudrait supposer que Dieu a donné au

vaisseau, pour cet effet, une faculté à la scholastique, comme celle qu'on donne dans les écoles aux corps pesants, pour les mener vers le centre. Si c'est ainsi qu'il l'entend, je suis le premier à rejeter la supposition ; mais s'il l'entend d'une faculté du vaisseau explicable par les règles de la mécanique, et par les ressorts internes, aussi bien que par les circonstances externes ; et s'il rejette néanmoins la supposition comme impossible, je voudrais qu'il eût donné quelque raison de ce jugement. Car bien que je n'aie point besoin de la possibilité de quelque chose qui ressemble à ce vaisseau, de la manière que M. Bayle le semble concevoir, comme je le ferai voir plus bas ; je crois pourtant qu'à bien considérer les choses, bien loin qu'il y ait de la difficulté là-dessus à l'égard de Dieu, il semble plutôt qu'un esprit fini pourrait être assez habile pour en venir à bout. Il n'y a point de doute qu'un homme pourrait faire une machine capable de se promener durant quelque temps par une ville, et de se tourner justement aux coins de certaines rues. Un esprit incomparablement plus parfait, quoique borné, pourrait aussi prévoir et éviter un nombre incomparablement plus grand d'obstacles. Ce qui est si vrai, que si ce monde, selon l'hypothèse de quelques-uns, n'était qu'un composé d'un nombre fini d'atomes, qui se remuassent suivant les lois de la mécanique, il est sûr qu'un esprit fini pourrait être assez relevé pour comprendre et prévoir démonstrativement tout ce qui y doit arriver dans un temps déterminé ; de sorte que cet esprit pourrait non-seulement fabriquer un vaisseau capable d'aller tout seul à un port nommé, en lui donnant d'abord le tour, la direction et les ressorts qu'il faut ; mais il pourrait encore former un corps capable de contrefaire un homme. Car il n'y a que du plus et du moins qui ne changent rien dans le pays des possibilités : et quelque grande que soit la multitude des fonctions d'une machine, la puissance et l'artifice de l'ouvrier peuvent croître à proportion ; de sorte que n'en point voir la possibilité, serait ne pas assez considérer les degrés des choses. Il est vrai que le monde n'est pas un composé d'un nombre fini d'atomes, mais une machine composée, dans chacune de ses parties, d'un nombre véritablement infini de ressorts ; mais il est vrai aussi que celui qui l'a faite, et qui la gouverne, est d'une perfection encore plus infinie, puisqu'elle va à une infinité de mondes possibles, dont il a choisi celui qui lui a plu. Cependant pour revenir aux esprits bornés, on peut juger par de petits échantillons qui se trouvent quelquefois parmi nous, où peuvent aller ceux que nous ne connaissons pas. Il y a, par exemple, des hommes capables de

faire promptement des grands calculs d'arithmétique par la seule pensée. M. de Monconis fait mention d'un tel homme qui était de son temps en Italie, et il y en a un aujourd'hui en Suède, qui n'a pas même appris l'arithmétique ordinaire, et que je voudrais qu'on ne négligeât point de bien tâter sur sa manière de procéder. Car qu'est-ce que l'homme, quelque excellent qu'il puisse être, au prix de tant de créatures possibles et même existantes, telles que les anges ou génies, qui nous pourraient surpasser en toutes sortes de compréhensions et de raisonnements, incomparablement plus que ces merveilleux possesseurs d'une arithmétique naturelle ne nous surpassent en matière de nombres? J'avoue que le vulgaire n'entre point dans ces considérations : on l'étourdit par des objections, où il faut penser à ce qui n'est pas ordinaire, ou même qui est sans exemple parmi nous ; mais quand on pense à la grandeur et à la variété de l'univers, on en juge tout autrement. M. Bayle surtout ne peut point manquer de voir la justesse de ces conséquences. Il est vrai que mon hypothèse n'en dépend point, comme je le montrerai tantôt ; mais quand elle en dépendrait, et quand on aurait droit de dire qu'elle est plus surprenante que celle des automates (dont je ferai voir pourtant plus bas qu'elle ne fait que pousser les bons endroits, et ce qu'il y a de solide), je ne m'en alarmerais pas, supposé qu'il n'y ait point d'autre moyen d'expliquer les choses conformément aux lois de la nature. Car il ne faut point se régler en ces matières sur les notions populaires, au préjudice des conséquences certaines. D'ailleurs, ce n'est pas dans le merveilleux de la supposition que consiste ce qu'un philosophe doit objecter aux automates, mais dans le défaut des principes, puisqu'il faut partout des entéléchies ; et c'est avoir une petite idée de l'auteur de la nature (qui multiplie autant qu'il se peut ses petits mondes ou ses miroirs actifs indivisibles), que de n'en donner qu'aux corps humains. Il est même impossible qu'il n'y en ait partout.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que de ce que peut une substance bornée, mais à l'égard de Dieu, c'est bien autre chose ; et bien loin que ce qui a paru impossible d'abord le soit en effet , il faut dire plutôt qu'il est impossible que Dieu en use autrement, étant, comme il est, infiniment puissant et sage, et gardant en tout l'ordre et l'harmonie, autant qu'il est possible. Mais, qui plus est, ce qui paraît si étrange quand on le considère détaché, est une conséquence certaine de la constitution des choses ; de sorte que le merveilleux universel fait cesser et absorbe, pour ainsi dire, le merveilleux particulier,

puisqu'il en rend raison. Car tout est tellement réglé et lié, que ces machines de la nature, qui ne manquent point, qu'on compare à des vaisseaux, et qui iraient au port d'eux-mêmes, malgré tous les détours et toutes les tempêtes, ne sauraient être jugées plus étranges qu'une fusée qui coule le long d'une corde, ou qu'une liqueur qui court dans un canal. De plus, les corps n'étant pas des atomes, mais étant divisibles et divisés même à l'infini, et tout en étant plein, il s'ensuit que le moindre petit corps reçoit quelque impression du moindre changement de tous les autres, quelque éloignés et petits qu'ils soient, et doit être ainsi un miroir exact de l'univers; ce qui fait qu'un esprit assez pénétrant pour cela pourrait, à mesure de sa pénétration, voir et prévoir dans chaque corpuscule ce qui se passe et se passera dans ce corpuscule et au dehors. Ainsi rien n'y arrive, pas même par le choc des corps environnants, qui ne suive de ce qui est déjà interne, et qui en puisse troubler l'ordre. Et cela est encore plus manifeste dans les substances simples, ou dans les principes actifs mêmes, que j'appelle des entéléchies primitives avec Aristote, et que, selon moi, rien ne saurait troubler. C'est pour répondre à une note marginale de M. Bayle où il m'objecte, qu'un corps organique étant « composé de plusieurs substances, dont cha- » cune a un principe d'action, réellement distinct du principe de » chacune des autres, et l'action de chaque principe étant sponta- » née, cela doit varier à l'infini les effets; et le choc des corps voi- » sins doit mêler quelque contrainte à la spontanéité naturelle de » chacun. » Mais il faut considérer que c'est de tout temps que l'un s'est déjà accommodé à tout autre, et se porte à ce que l'autre exigera de lui. Ainsi il n'y a de la contrainte dans les substances qu'au dehors et dans les apparences. Et cela est si vrai, que le mouvement de quelque point qu'on puisse prendre dans le monde, se fait dans une ligne d'une nature déterminée, que ce point a pris une fois pour toutes, et que rien ne lui fera jamais quitter. Et c'est ce que je crois pouvoir dire de plus précis et de plus clair, pour des esprits géométriques, quoique ces sortes de lignes passent infiniment celles qu'un esprit fini peut comprendre. Il est vrai que cette ligne serait droite, si ce point pouvait être seul dans le monde; et que maintenant elle est due, en vertu des lois de mécanique, au concours de tous les corps : aussi est-ce par ce concours même qu'elle est préétablie. Ainsi j'avoue que la spontanéité n'est pas proprement dans la masse (à moins que de prendre l'univers tout entier, à qui rien ne résiste); car si ce point pouvait commencer d'être seul, il continuerait, non

pas dans la ligne préétablie, mais dans la droite tangente. C'est donc proprement dans l'entéléchie (dont ce point est le point de vue) que la spontanéité se trouve : et au lieu que le point ne peut avoir de soi que la tendance dans la droite touchante, parce qu'il n'a point de mémoire, pour ainsi dire, ni de pressentiment, l'entéléchie exprime la courbe préétablie même ; de sorte qu'en ce sens rien n'est violent à son égard. Ce qui fait voir enfin comment toutes les merveilles du vaisseau, qui se conduit lui-même au port, ou de la machine qui fait les fonctions de l'homme sans intelligence, et je ne sais combien d'autres fictions qu'on peut objecter encore, et qui font paraître nos suppositions incroyables lorsqu'on les considère comme détachées, cessent de faire difficulté ; et comment tout ce qu'on avait trouvé étrange se perd entièrement, lorsqu'on considère que les choses sont déterminées à ce qu'elles doivent faire. Tout ce que l'ambition ou autre passion fait faire à l'âme de César, est aussi représenté dans son corps : et tous les mouvements de ces passions viennent des impressions des objets joints aux mouvements internes ; et le corps est fait en sorte que l'âme ne prend jamais de résolution que les mouvements du corps ne s'y accordent, les raisonnements même les plus abstraits y trouvant leur jeu, par le moyen des caractères, qui les représentent à l'imagination. En un mot, tout se fait dans le corps, à l'égard du détail des phénomènes, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croient que l'âme est matérielle, suivant Epicure et Hobbes, était véritable ; ou comme si l'homme même n'était que corps, ou qu'automate. Aussi ont-ils poussé jusqu'à l'homme, ce que les cartésiens accordent à l'égard de tous les autres animaux ; ayant fait voir en effet, que rien ne se fait par l'homme avec toute sa raison, qui dans le corps ne soit un jeu d'images, de passions et de mouvements. On s'est prostitué en voulant prouver le contraire, et on a seulement préparé matière de triomphe à l'erreur, en se prenant de ce biais. Les cartésiens ont fort mal réussi, à peu près comme Epicure avec sa déclinaison des atomes, dont Cicéron se moque si bien, lorsqu'ils ont voulu, que l'âme ne pouvant point donner de mouvement au corps, en change pourtant la direction ; mais ni l'un ni l'autre ne se peut et ne se doit, et les matérialistes n'ont point besoin d'y recourir ; de sorte que rien de ce qui paraît au dehors de l'homme, n'est capable de réfuter leur doctrine ; ce qui suffit pour établir une partie de mon hypothèse. Ceux qui montrent aux cartésiens, que leur manière de prouver que les bêtes ne sont que des automates, va jusqu'à justifier

celui qui dirait, que tous les autres hommes, hormis lui, sont de simples automates aussi, ont dit justement et précisément ce qu'il me faut pour cette moitié de mon hypothèse, qui regarde le corps. Mais outre les principes, qui établissent les monades, dont les composés ne sont que les résultats, l'expérience interne réfute la doctrine épicurienne ; c'est la conscience qui est en nous de ce moi qui s'aperçoit des choses qui se passent dans le corps ; et la perception ne pouvant être expliquée par les figures et les mouvements, établit l'autre moitié de mon hypothèse, et nous oblige d'admettre en nous une substance indivisible, qui doit être elle-même la source de ses phénomènes. De sorte que, suivant cette seconde moitié de mon hypothèse, tout se fait dans l'âme, comme s'il n'y avait point de corps ; de même que selon la première tout se fait dans le corps, comme s'il n'y avait point d'âme. Outre que j'ai montré souvent, que dans les corps mêmes, quoique le détail des phénomènes ait des raisons mécaniques, la dernière analyse des lois de mécanique, et la nature des substances, nous oblige enfin de recourir aux principes actifs indivisibles ; et que l'ordre admirable qui s'y trouve nous fait voir qu'il y a un principe universel, dont l'intelligence aussi bien que la puissance est suprême. Et comme il paraît par ce qu'il y a de bon et de solide dans la fausse et méchante doctrine d'Epicure, qu'on n'a point besoin de dire que l'âme change les tendances qui sont dans le corps ; il est aisé de juger aussi, qu'il n'est point nécessaire non plus, que la masse matérielle envoie des pensées à l'âme par l'influence de je ne sais quelles espèces chimériques ; ni que Dieu soit toujours l'interprète du corps auprès de l'âme, tout aussi peu qu'il a besoin d'interpréter les volontés de l'âme au corps ; l'harmonie préétablie étant un bon truchement de part et d'autre. Ce qui fait voir que ce qu'il y a de bon dans les hypothèses d'Epicure et de Platon, des plus grands matérialistes et des plus grands idéalistes, se réunit ici ; et qu'il n'y a plus rien de surprenant, que la seule suréminente perfection du souverain principe, montrée maintenant dans son ouvrage au delà de tout ce qu'on en a cru jusqu'à présent. Quelle merveille donc, que tout aille bien et avec justesse, puisque toutes choses conspirent et se conduisent par la main, depuis qu'on suppose que tout est parfaitement bien conçu ? Ce serait plutôt la plus grande de toutes les merveilles, ou la plus étrange des absurdités, si ce vaisseau destiné à bien aller, si cette machine à qui le chemin a été tracé de tout temps, pouvait manquer, malgré les mesures que Dieu a prises. « Il ne faut donc pas comparer notre hypo-

thèse, à l'égard de la masse corporelle, avec un vaisseau qui se mène soi-même au port ; » mais avec ces bateaux de trajet, attachés à une corde, qui traversent la rivière. C'est comme dans les machines de théâtre, et dans les feux d'artifice, dont on ne trouve plus la justesse étrange, quand on sait comment tout est conduit ; il est vrai qu'on transporte l'admiration de l'ouvrage à l'inventeur, tout comme lorsqu'on voit maintenant que les planètes n'ont point besoin d'être menées par des intelligences.

Jusqu'ici nous n'avons presque parlé que des objections qui regardent le corps ou la matière, et il n'y a point non plus d'autre difficulté qu'on ait apportée, que celle du merveilleux (mais beau et réglé, et universel) qui se doit trouver dans les corps, afin qu'ils s'accordent entre eux et avec les âmes ; ce qui, à mon avis, doit être pris plutôt pour une preuve que pour une objection, auprès des personnes qui jugent comme il faut de la puissance et de l'intelligence de l'art divin, pour parler avec M. Bayle, qui avoue aussi, qu'il ne se peut rien imaginer qui donne une si haute idée de l'intelligence et de la puissance de l'auteur de toutes choses. Maintenant il faut venir à l'âme, où M. Bayle trouve encore des difficultés, après ce que j'avais dit pour résoudre les premières. Il commence par la comparaison de cette âme toute seule, et prise à part, sans recevoir rien au dehors, avec un atome d'Epicure, environné de vide ; et, en effet, je considère les âmes ; ou plutôt les monades, comme des atomes de substance, puisqu'à mon avis, il n'y a point d'atomes de matière dans la nature, la moindre parcelle de la matière ayant encore des parties. Or l'atome tel qu'Epicure l'a imaginé, ayant de la force mouvante, qui lui donne une certaine direction, l'exécutera sans empêchement et uniformément, supposé qu'il ne rencontre aucun autre atome. L'âme de même, posée dans cet état, où rien de dehors ne la change, ayant reçu d'abord un sentiment de plaisir, il semble, selon M. Bayle, qu'elle se doit toujours tenir à ce sentiment. Car lorsque la cause totale demeure, l'effet doit toujours demeurer. Que si j'objecte, que l'âme doit être considérée comme dans un état de changement, et qu'ainsi la cause totale ne demeure point ; M. Bayle répond, que ce changement doit être semblable au changement d'un atome, qui se meut continuellement sur la même ligne droite et d'une vitesse uniforme. Et quand il accorderait, dit-il, la métamorphose des pensées, pour le moins faudrait-il que le passage que j'établis d'une pensée à l'autre, renfermât quelque raison d'affinité. Je demeure d'accord des fondements de ces objections, et je les emploie moi-

même, pour expliquer mon système. L'état de l'âme, comme de l'atome, est un état de changement, une tendance : l'atome tend à changer de lieu, l'âme à changer de pensée ; l'un et l'autre de soi change de la manière la plus simple et la plus uniforme, que son état permet. D'où vient-il donc, me dira-t-on, qu'il y a tant de simplicité dans le changement de l'atome, et tant de variété dans les changements de l'âme ? C'est que l'atome (tel qu'on le suppose, quoiqu'il n'y ait rien de tel dans la nature), bien qu'il ait des parties, n'a rien qui cause de la variété dans sa tendance, parce qu'on suppose que ces parties ne changent point leurs rapports ; au lieu que l'âme, tout indivisible qu'elle est, renferme une tendance composée, c'est-à-dire une multitude de pensées présentes, dont chacune tend à un changement particulier, suivant ce qu'elle renferme, et qui se trouvent en elle tout à la fois, en vertu de son rapport essentiel à toutes les autres choses du monde. Aussi est-ce le défaut de ce rapport, qui bannit les atomes d'Epicure de la nature. Car il n'y a point de chose individuelle, qui ne doive exprimer toutes les autres ; de sorte que l'âme, à l'égard de la variété de ses modifications, doit être comparée avec l'univers, qu'elle représente, selon son point de vue, et même en quelque façon avec Dieu, dont elle représente finement l'infinité, à cause de sa perception confuse et imparfaite de l'infini, plutôt qu'avec un atome matériel. Et la raison du changement des pensées dans l'âme, est la même que celle du changement des choses dans l'univers qu'elle représente. Car les raisons de mécanique, qui sont développées dans les corps, sont réunies, et pour ainsi dire concentrées dans les âmes ou entéléchies, et y trouvent même leur source. Il est vrai que toutes les entéléchies ne sont pas, comme notre âme, des images de Dieu, n'étant pas toutes faites pour être membres d'une société ou d'un état dont il soit le chef ; mais elles sont toujours des images de l'univers. Ce sont des mondes en raccourci, à leur mode : des simplicités fécondes ; des unités de substances, mais virtuellement infinies, par la multitude de leurs modifications ; des centres, qui expriment une circonférence infinie. Et il est nécessaire qu'elles le soient, comme je l'ai expliqué autrefois dans des lettres échangées avec M. Arnaud. Et leur durée ne doit embarrasser personne, non plus que celle des atomes des gassendistes. Au reste, comme Socrate a remarqué dans le *Phédon* de Platon, parlant d'un homme qui se gratte, souvent du plaisir à la douleur il n'y a qu'un pas, *extrema gaudii luctus occupat*. De sorte qu'il ne faut point s'étonner de ce passage ; il semble quelquefois que le plaisir n'est qu'un

composé de petites perceptions, dont chacune serait une douleur, si elle était grande.

M. Bayle reconnaît déjà, que j'ai tâché de répondre à une bonne partie de ses objections : il considère aussi, que dans le système des causes occasionnelles, il faut que Dieu soit l'exécuteur de ses propres lois, au lieu que dans le nôtre c'est l'âme ; mais il objecte que l'âme n'a point d'instruments pour une semblable exécution. Je réponds, et j'ai répondu, qu'elle en a : ce sont ses pensées présentes, dont naissent les suivantes ; et on peut dire, qu'en elle, comme partout ailleurs, le présent est gros de l'avenir.

Je crois que M. Bayle demeurera d'accord, et tous les philosophes avec lui, que nos pensées ne sont jamais simples ; et qu'à l'égard de certaines pensées l'âme a le pouvoir de passer d'elle-même de l'une à l'autre : comme lorsqu'elle va des prémisses à la conclusion, ou de la fin aux moyens. Le R. P. Malebranche même demeure d'accord, que l'âme a des actions internes volontaires. Or quelle raison y a-t-il, pour empêcher que cela n'ait lieu en toutes ses pensées ? C'est peut-être qu'on a cru que les pensées confuses diffèrent *toto genere* des distinctes, au lieu qu'elles sont seulement moins distinguées, et moins développées à cause de leur multiplicité. Cela a fait, qu'on a tellement attribué au corps certains mouvements, qu'on a raison d'appeler involontaires, qu'on a cru qu'il n'y a rien dans l'âme qui y réponde ; et on a cru réciproquement, que certaines pensées abstraites ne sont point représentées dans le corps. Mais il y a erreur dans l'un et dans l'autre, comme il arrive ordinairement dans ces sortes de distinctions, parce qu'on n'a pris garde qu'à ce qui paraît le plus. Les plus abstraites pensées ont besoin de quelque imagination : et quand on considère ce que c'est que les pensées confuses, qui ne manquent jamais d'accompagner les plus distinctes que nous puissions avoir, on reconnaît qu'elles enveloppent toujours l'infini, et non-seulement ce qui se passe en notre corps, mais encore par son moyen, ce qui arrive ailleurs ; et servent ainsi bien plus ici à notre but, que cette légion de substances dont parle M. Bayle, comme d'un instrument qui semblait nécessaire aux fonctions que je donne à l'âme. Il est vrai qu'elle a ces légions à son service, mais non pas au dedans d'elle-même. C'est donc des perceptions présentes avec la tendance réglée au changement, que se forme cette tablature de musique qui fait sa leçon. Mais, dit M. Bayle, ne faudrait-il pas qu'elle connût (distinctement) la suite des notes, et y pensât (ainsi) actuellement ? Je réponds que non : il lui

suffit de les avoir enveloppées dans ses pensées confuses ; autrement toute entéléchie serait Dieu. Car Dieu exprime tout distinctement et parfaitement à la fois, possible et existant, passé, présent, et futur : il est la source universelle de tout, et les monades créées l'imitent autant qu'il est possible que les créatures le fassent ; il les a faites sources de leurs phénomènes, qui contiennent des rapports à tout, mais plus ou moins distincts, selon les degrés de perfection de chacune de ces substances. Où en est l'impossibilité ? Je voudrais voir quelque argument positif, qui menât à quelque contradiction, ou à l'opposition de quelque vérité prouvée. De dire que cela est surprenant, ce ne serait pas une objection. Au contraire, tous ceux qui reconnaissent des substances immatérielles indivisibles, leur accordent une multitude de perceptions à la fois, et une spontanéité dans leurs raisonnements et actes volontaires. De sorte que je ne fais qu'étendre la spontanéité aux pensées confuses et involontaires, et montrer que leur nature est d'envelopper des rapports à tout ce qui est au dehors. Comment prouver que cela ne se peut, ou qu'il faut nécessairement que tout ce qui est en nous, nous soit connu distinctement ? N'est-il pas vrai, que nous ne saurions nous souvenir toujours, même de ce que nous savons, et où nous rentrons tout d'un coup, par une petite occasion de réminiscence ? Et combien de variétés ne pouvons-nous pas avoir encore dans l'âme, où il ne nous est point permis d'entrer si vite ? Autrement l'âme serait un Dieu, au lieu qu'il lui suffit d'être un petit monde, qu'on trouve aussi imperturbable que le grand, lorsqu'on considère qu'il y a de la spontanéité dans le confus, comme dans le distinct. Mais on a raison dans un autre sens d'appeler perturbations, avec les anciens, ou passions, ce qui consiste dans les pensées confuses, où il y a de l'involontaire et de l'inconnu ; et c'est ce que, dans le langage commun, on n'attribue pas mal au combat du corps et de l'esprit, puisque nos pensées confuses représentent le corps ou la chair, et font notre imperfection.

Comme j'avais déjà donné cette réponse en substance, que les perceptions confuses enveloppent tout ce qui est au dehors, et renferment des rapports infinis, M. Bayle, après l'avoir rapportée, ne la réfute pas. Il dit plutôt que cette supposition, quand elle sera bien développée, est le vrai moyen de résoudre toutes les difficultés ; et il me fait l'honneur de dire, qu'il espère que je résoudrai solidement les siennes. Quand il ne l'aurait dit que par honnêteté, je n'aurais pas laissé de faire des efforts pour cela, et je crois n'en avoir passé

aucune : et si j'ai laissé quelque chose, sans tâcher d'y satisfaire, il faudra que je n'aie point pu voir en quoi consistait la difficulté qu'on me voulait opposer; ce qui me donne quelquefois le plus de peine en répondant. J'aurais souhaité de voir pourquoi l'on croit, que cette multitude de perceptions, que je suppose dans une substance indivisible, n'y saurait avoir lieu; car je crois que, quand même l'expérience et le sentiment commun ne nous feraient point reconnaître une grande variété dans notre âme, il serait permis de la supposer. Ce ne sera pas une preuve d'impossibilité de dire seulement, qu'on ne saurait concevoir une telle ou telle chose, quand on ne marque pas en quoi elle choque la raison; et quand la difficulté n'est que dans l'imagination, sans qu'il y en ait dans l'entendement.

Il y a du plaisir d'avoir à faire à un opposant aussi équitable, et aussi profond en même temps que M. Bayle, qui rend tellement justice, qu'il prévient souvent les réponses, comme il a fait en remarquant que, selon moi, la constitution primitive de chaque esprit étant différente de celle de tout autre, cela ne doit pas paraître plus extraordinaire, que ce que disent les Thomistes, après leur Maître, de la diversité spécifique de toutes les intelligences séparées. Je suis bien aise de me rencontrer encore en cela avec lui, car j'ai allégué quelque part cette même autorité. Il est vrai que, suivant ma définition de l'espèce, je n'appelle pas cette différence spécifique; car comme, selon moi, jamais deux individus ne se ressemblent parfaitement, il faudrait dire que jamais deux individus ne sont d'une même espèce; ce qui ne serait point parler juste. Je suis fâché de n'avoir pas encore pu voir les objections de Dom François Lami, contenues, à ce que M. Bayle m'apprend, dans son second traité de la Connaissance de soi-même (édit. 1699); autrement j'y aurais encore dirigé mes réponses. M. Bayle a voulu épargner, exprès, les objections communes à d'autres systèmes, et c'est encore une obligation que je lui ai. Je dirai seulement, qu'à l'égard de la force donnée aux créatures, je crois avoir répondu dans le mois de septembre du Journal de Leipsic (1698), à toutes les objections du mémoire d'un savant homme, contenues dans le même Journal (1697), que M. Bayle cite à la marge : et d'avoir démontré même que sans la force active dans les corps, il n'y aurait point de variété dans les phénomènes; ce qui vaudrait autant, que s'il n'y avait rien du tout. Il est vrai que ce savant adversaire a répliqué (mai 1699), mais c'est proprement en expliquant son sentiment, et sans toucher assez à mes raisons contraires : ce qui a fait, qu'il ne

s'est point souvenu de répondre à cette démonstration, d'autant qu'il regardait la matière comme inutile à persuader et à éclaircir davantage, et même comme capable d'altérer la bonne intelligence. J'avoue que c'est le destin ordinaire des contestations, mais il y a de l'exception; et ce qui s'est passé entre M. Bayle et moi, paraît d'une autre nature. Je tâche toujours de mon côté de prendre des mesures propres à conserver la modération, et à pousser l'éclaircissement de la chose, afin que la dispute non-seulement ne soit pas nuisible, mais puisse même devenir utile. Je ne sais si j'ai obtenu maintenant ce dernier point; mais quoique je ne puisse me flatter de donner une entière satisfaction à un esprit aussi pénétrant que celui de M. Bayle, dans une matière aussi difficile que celle dont il s'agit, je serai toujours content, s'il trouve que j'ai fait quelque progrès dans une si importante recherche.

Je n'ai pu m'empêcher de renouveler le plaisir, que j'avais eu autrefois, de lire avec une attention particulière plusieurs articles de son excellent et riche Dictionnaire; et entre autres ceux qui regardent la philosophie, comme les articles des Pauliciens, Origène, Pereira, Rorarius, Spinoza, Zenon. J'ai été surpris, tout de nouveau, de la fécondité, de la force et du brillant des pensées. Jamais Académicien, sans excepter Carnéade, n'aura mieux fait sentir les difficultés. M. Foucher, quoique très-habile dans ces méditations, n'y approchait pas; et moi je trouve que rien au monde n'est plus utile pour surmonter ces mêmes difficultés. C'est ce qui fait que je me plais extrêmement aux objections des personnes habiles et modérées, car je sens que cela me donne de nouvelles forces, comme dans la fable d'Antée terrassé. Et ce qui me fait parler avec un peu de confiance, c'est que ne m'étant fixé qu'après avoir regardé de tous côtés et bien balancé, je puis peut-être dire sans vanité : *Omnia percepi, atque animo mecum ante peregi*. Mais les objections me remettent dans les voies, et m'épargnent bien de la peine : car il n'y en a pas peu de vouloir repasser par tous les écarts, pour deviner et prévenir ce que d'autres peuvent trouver à redire; puisque les préventions et les inclinations sont si différentes, qu'il y a eu des personnes fort pénétrantes, qui ont donné d'abord dans mon hypothèse, et ont pris même la peine de la recommander à d'autres. Il y en a eu encore de très-habiles, qui m'ont marqué l'avoir déjà eue en effet, et même quelques autres ont dit, qu'ils entendaient ainsi l'hypothèse des causes occasionnelles, et ne la distinguaient point de la mienne, dont je suis bien aise. Mais je ne le suis pas moins, lorsque je vois qu'on se met à l'examiner comme il faut.

Pour dire quelque chose sur les articles de M. Bayle, dont je viens de parler, et dont le sujet a beaucoup de connexion avec cette matière, il semble que la raison de la permission du mal vient des possibilités éternelles, suivant lesquelles cette manière d'univers qui l'admet, et qui a été admise à l'existence actuelle, se trouve la plus parfaite en somme parmi toutes façons possibles. Mais on s'égaré en voulant montrer en détail, avec les stoïciens, cette utilité du mal qui relève le bien, que saint Augustin a bien reconnue en général, et qui, pour ainsi dire, fait reculer pour mieux sauter ; car peut-on entrer dans les particularités infinies de l'harmonie universelle ? Cependant, s'il fallait choisir entre deux, suivant la raison, je serais plutôt pour l'origéniste, et jamais pour le manichéen. Il ne me paraît pas qu'il faille ôter l'action ou la force aux créatures, sous prétexte qu'elles créeraient si elles produisaient des modalités. Car c'est Dieu qui conserve et crée continuellement leurs forces, c'est-à-dire une source de modifications, qui est dans la créature, ou bien un état par lequel on peut juger qu'il y aura changement de modifications ; parce que, sans cela, je trouve, comme j'ai dit ci-dessus l'avoir montré ailleurs, que Dieu ne produirait rien, et qu'il n'y aurait point de substances hormis la sienne ; ce qui nous ramènerait au Dieu de Spinoza. Aussi paraît-il que l'erreur de cet auteur ne vient que de ce qu'il a poussé les suites de la doctrine, qui ôte la force et l'action aux créatures.

Je reconnais que le temps, l'étendue, le mouvement et le continu en général, de la manière qu'on les prend en mathématique, ne sont que des choses idéales, c'est-à-dire qui expriment les possibilités, tout comme font les nombres. Hobbes même a défini l'espace par *Phantasma existentis*. Mais, pour parler plus juste, l'étendue est l'ordre des coexistences possibles, comme le temps est l'ordre des possibilités inconstantes, mais qui ont pourtant de la connexion ; de sorte que ces ordres quadrent non-seulement à ce qui est actuellement, mais encore à ce qui pourrait être mis à la place, comme les nombres sont indifférents à tout ce qui peut être *res numerata*. Et quoique dans la nature il ne se trouve jamais de changements parfaitement uniformes, tels que demande l'idée que les mathématiques nous donnent du mouvement, non plus que des figures actuelles, à la rigueur, de la nature de celles que la géométrie nous enseigne ; néanmoins les phénomènes actuels de la nature sont ménagés et doivent l'être de telle sorte, qu'il ne se ren-

contre jamais rien où la loi de la continuité (que j'ai introduite, et dont j'ai fait la première mention dans les *Nouvelles de la République des Lettres* de M. Bayle), et toutes les autres règles les plus exactes des mathématiques soient violées. Et bien loin de cela, les choses ne sauraient être rendues intelligibles que par ces règles, seules capables, avec celles de l'harmonie, ou de la perfection, que la véritable métaphysique fournit, de nous faire entrer dans les raisons et vues de l'auteur des choses. La trop grande multitude des compositions infinies fait à la vérité que nous nous perdons enfin, et sommes obligés de nous arrêter dans l'application des règles de la métaphysique, aussi bien que des mathématiques à la physique; cependant jamais ces applications ne trompent, et quand il y a du mécompte après un raisonnement exact, c'est qu'on ne saurait assez éplucher le fait, et qu'il y a imperfection dans la supposition. On est même d'autant plus capable d'aller loin dans cette application, qu'on est plus capable de ménager la considération de l'infini, comme nos dernières méthodes l'ont fait voir. Ainsi, quoique les méditations mathématiques soient idéales, cela ne diminue rien de leur utilité, parce que les choses actuelles ne sauraient s'écarter de leurs règles; et on peut dire, en effet, que c'est en cela que consiste la réalité des phénomènes, qui les distingue des songes. Les mathématiciens, cependant, n'ont point besoin du tout des discussions métaphysiques, ni de s'embarrasser de l'existence réelle des points, des indivisibles, des infiniment petits, et des infinis à la rigueur. Je l'ai marqué dans ma réponse à l'endroit des Mémoires de Trévoux, mai et juin 1701, que M. Bayle a cité dans l'article de Zénon; et j'ai donné à considérer la même année, qu'il suffit aux mathématiciens, pour la rigueur de leurs démonstrations, de prendre, au lieu des grandeurs infiniment petites, d'aussi petites qu'il en faut, pour montrer que l'erreur est moindre que celle qu'un adversaire voulait assigner, et par conséquent qu'on n'en saurait assigner aucune; de sorte que les infiniment petits exacts, qui terminent la diminution des assignations, ne serait que comme les racines imaginaires, cela ne nuirait point au calcul infinitésimal, ou des différences et des sommes, que j'ai proposé, que des excellents mathématiciens ont cultivé si utilement, et où l'on ne saurait s'égarer, que faute de l'entendre ou faute d'application, car il porte sa démonstration avec soi. Aussi a-t-on reconnu depuis dans le *Journal de Trévoux*, au même endroit, que ce qu'on y avait dit auparavant n'allait pas contre mon explication. Il est

vrai qu'on y prétend encore que cela va contre celle de M. le marquis de l'Hôpital ; mais je crois qu'il ne voudra pas, non plus que moi, charger la géométrie des questions métaphysiques.

J'ai presque ri des airs que M. le chevalier de Méré s'est donnés dans sa lettre à M. Pascal, que M. Bayle rapporte au même article. Mais je vois que le chevalier savait que ce grand génie avait ses inégalités, qui le rendaient quelquefois trop susceptible aux impressions des spiritualistes outrés, et le dégoûtaient même par intervalle des connaissances solides ; ce qu'on a vu arriver depuis, mais sans retour, à MM. Stenonis et Swammerdam, faute d'avoir joint la métaphysique véritable à la physique et aux mathématiques. M. de Méré en profitait pour parler de haut en bas à M. Pascal. Il semble qu'il se moque un peu, comme font les gens du monde, qui ont beaucoup d'esprit et un savoir médiocre. Ils voudraient nous persuader que ce qu'ils n'entendent pas assez est peu de chose ; il aurait fallu l'envoyer à l'école chez M. Roberval. Il est vrai cependant que le chevalier avait quelque génie extraordinaire, même pour les mathématiques ; et j'ai appris de M. des Billettes, ami de M. Pascal, excellent dans les mécaniques, ce que c'est que cette découverte, dont ce chevalier se vante ici dans sa lettre. C'est, qu'étant grand joueur, il donna les premières ouvertures sur l'estime des paris ; ce qui fit naître les belles pensées *de Alea*, de MM. Fermat, Pascal et Huygens, où M. Roberval ne pouvait ou ne voulait rien comprendre. M. le pensionnaire de Witt a poussé cela encore davantage, et l'applique à d'autres usages plus considérables par rapport aux rentes de vie : et M. Huygens m'a dit que M. Hudde a encore eu d'excellentes méditations là-dessus, et que c'est dommage qu'il les ait supprimées avec tant d'autres. Ainsi les jeux mêmes mériteraient d'être examinés, et si quelque mathématicien pénétrant méditait là-dessus, il y trouverait beaucoup d'importantes considérations ; car les hommes n'ont jamais montré plus d'esprit que lorsqu'ils ont badiné. Je veux ajouter, en passant, que non-seulement Cavallieri et Torricelli, dont parle Gassendi dans le passage cité ici par M. Bayle, mais encore moi-même et beaucoup d'autres, ont trouvé des figures d'une longueur infinie, égales à des espaces finis. Il n'y a rien de plus extraordinaire en cela que dans les séries infinies, où l'on fait voir qu' $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32}$ etc., est égal à l'unité. Il se peut cependant que ce chevalier ait encore eu quelque bon enthousiasme, qui l'ait transporté dans ce monde invisible, et dans cette étendue infinie dont il parle, et que je crois être celle des

idées ou des formes, dont ont parlé encore quelques scholastiques en mettant en question, *utrum detur vacuum formarum*. Car il dit, « qu'on y peut découvrir les raisons et les principes des choses, les » vérités les plus cachées, les convenances, les justesses, les portions, les vrais originaux et les parfaites idées de tout ce qu'on » cherche. » Ce monde intellectuel, dont les anciens ont fort parlé, est en Dieu, et en quelque façon en nous aussi. Mais ce que la lettre dit contre la division à l'infini, fait bien voir que celui qui l'a écrite était encore trop étranger dans ce monde supérieur, et que les agréments du monde visible, dont il a écrit, ne lui laissent pas le temps qu'il faut pour acquérir le droit de bourgeoisie dans l'autre. M. Bayle a raison de dire, avec les anciens, que Dieu exerce la géométrie, et que les mathématiques font une partie du monde intellectuel, et sont les plus propres pour y donner entrée. Mais je crois moi-même que son intérieur est quelque chose de plus. J'ai insinué ailleurs qu'il y a un calcul plus important que ceux de l'arithmétique et de la géométrie, et qui dépend de l'analyse des idées. Ce serait une caractéristique universelle, dont la formation me paraît une des plus importantes choses qu'on pourrait entreprendre.

LA MONADOLOGIE

THÈSES DE PHILOSOPHIE, OU THÈSES RÉDIGÉES EN FAVEUR
DU PRINCE EUGÈNE.

1714

1. La monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est-à-dire sans parties.

2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose qu'un amas, ou *aggregatum* des simples.

3. Or, là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature, et en un mot les éléments des choses.

4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.

5. Par la même raison il n'y en a aucune, par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition.

6. Ainsi on peut dire que les monades ne sauraient commencer ni finir, que tout d'un coup, c'est-à-dire elles ne sauraient commencer que par création, et finir que par annihilation ; au lieu que ce qui est composé, commence ou finit par parties.

7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transposer, ni concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là-dedans, comme cela se peut dans les composés, où il y a de changement entre les parties. Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles de scolastiques. Ainsi ni substance ni accident peut entrer de dehors dans une monade.

8. Cependant il faut que les monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient même pas des êtres. Et si les substances simples ne différaient point par leurs qualités, il n'y aurait point de moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples, et les monades étant sans qualités seraient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité : et par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait toujours dans le mouvement que l'équivalent de ce qu'il avait eu, et un état des choses serait indistinguable l'un de l'autre.

9. Il faut même que chaque monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque.

10. Je prends aussi pour accordé, que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la monade créée aussi, et même que ce changement est continué dans chacune.

11. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changements naturels des monades viennent d'un principe interne, puisque une cause externe ne saurait influencer dans son intérieur.

12. Mais il faut aussi, qu'outre le principe du changement il y ait

un détail de ce qui change, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples.

13. Ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste ; et par conséquent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports quoiqu'il n'y en ait point de parties.

14. L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la perception, qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience, comme il paraîtra dans la suite. Et c'est en quoi les cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls esprits étaient des monades, et qu'il n'y avait point d'âmes des bêtes ou d'autres entéléchies, et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encore donner dans le préjugé scolastique des âmes entièrement séparées, et a même confirmé les esprits mal touchés dans l'opinion de la mortalité des âmes.

15. L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée appétition ; il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose et parvient à des perceptions nouvelles.

16. Nous expérimentons en nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux qui reconnaissent que l'âme est une substance simple, doivent reconnaître cette multitude dans la monade, et M. Bayle ne devait point y trouver de difficulté comme il a fait dans son dictionnaire, article *Rorarius*.

17. On est obligé d'ailleurs de confesser que la perception et ce qui en dépend est inexplicable par des raisons mécaniques, c'est-à-dire par les figures et par les mouvements. Et, feignant qu'il y ait une machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au dedans que des pièces qui se poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception.

Ainsi c'est dans la substance simple et non dans le composé, ou dans la machine, qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est-à-dire les perceptions et leurs changements. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les actions internes des substances simples.

18. On pourrait donner le nom d'entéléchies à toutes les substances simples ou monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (*ἔχουσι τὸ ἐντελέειν*), il y a une suffisance (*αὐτάρκεια*) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des automates incorporels.

19. Si nous voulons appeler âme tout ce qui a perceptions et appétits dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou monades créées pourraient être appelées âmes ; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de monades et d'entéléchies suffise aux substances simples, qui n'auront que cela, et qu'on appelle âmes seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.

20. Car nous expérimentons en nous-mêmes un état, où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en défaillance ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état, l'âme ne diffère point sensiblement d'une simple monade ; mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus.

21. Et il ne s'ensuit point, qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même, par les raisons susdites ; car elle ne saurait périr, elle ne saurait aussi subsister sans quelque affection, qui n'est autre chose que sa perception : mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, où il n'y a rien de distingué, on est étourdi ; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui nous peut faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un temps aux animaux.

22. Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir,

23. Donc, puisque réveillé de l'étourdissement, on s'aperçoit de ses perceptions, il faut bien qu'on en ait eu immédiatement aupara-

vant, quoiqu'on ne s'en soit point aperçu ; car une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement.

24. L'on voit par là que si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des monades toutes nues.

25. Aussi voyons-nous que la nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes, qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attachement et peut-être dans quantité d'autres sens qui nous sont inconnus. Et j'expliquerai tantôt, comment ce qui se passe dans l'âme représente ce qui se fait dans les organes.

26. La mémoire fournit une espèce de consécution aux âmes, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la représentation de leur mémoire à ce qui y a été joint dans cette perception précédente et sont portés à des sentiments semblables à ceux qu'ils avaient pris alors. Par exemple : quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causée et crient et fuient.

27. Et l'imagination forte, qui les frappe et émeut, vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions précédentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet d'une longue habitude, ou de beaucoup de perceptions médiocres réitérées.

28. Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutives de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblant aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie, et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en empirique parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'astronome, qui le juge par raison.

29. Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonnable ou esprit.

30. C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions, que nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle moi, et à considérer que ceci ou cela est en nous, et c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'être, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes. Et ces actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements.

31. Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux.

32. Et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.

33. Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives.

34. C'est ainsi que chez les mathématiciens, les théorèmes de spéculation et les canons de pratique sont réduits par l'analyse aux définitions, axiomes et demandes.

35. Et il y a enfin des idées simples, dont on ne saurait donner la définition; il y a aussi des axiomes et demandes, en un mot des principes primitifs, qui ne sauraient être prouvés et n'en ont point besoin aussi, et ce sont les énonciations identiques, dont l'opposé contient une contradiction expresse.

36. Mais la raison suffisante se doit aussi trouver dans les vérités contingentes ou de fait, c'est-à-dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, où la résolution en raisons particulières pourrait aller à un détail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés, qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente, et il y a une infinité des petites inclinations et dispositions de mon âme présentes et passées, qui entrent dans la cause finale.

37. Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé, et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou série de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être.

38. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source, et c'est ce que nous appelons Dieu.

39. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié par tout, il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit.

40. On peut juger aussi que cette substance suprême qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.

41. D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait, la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie.

42. Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu.

43. Il est vrai aussi qu'en Dieu est non-seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non-seulement rien d'existant, mais encore rien de possible.

44. Cependant il faut bien que s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel.

45. Ainsi Dieu seul ou l'être nécessaire a ce privilège, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquence aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *à priori*. Nous l'avons prouvé aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi *à posteriori*, puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même.

46. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, que les vérités éternelles étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris et puis M. Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes, dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur, au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement et en sont l'objet interne.

47. Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continues de la divinité de moment à moment, bornée par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée.

48. Il y a en Dieu la puissance, qui est la source de tout, puis la connaissance, qui contient le détail des idées, et enfin la volonté, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les monades créées ou dans les entéléchies ou *perfectihabiis*, comme Hermolaus Barbarus traduisait ce mot, ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection.

49. La créature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et pâtir d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'action à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant qu'elle en a de confuses.

50. Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *à priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit qu'elle agit sur l'autre.

51. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une mo-

nade demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle. Car puisqu'une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre.

52. Et c'est par là, qu'entre les créatures les actions et passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accommoder l'autre, et par conséquent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de considération : actif en tant que ce qu'on connaît distinctement en lui, sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre, et passif en tant que la raison de ce qui se passe en lui, se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre.

53. Or, comme il y a une infinité des univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre.

54. Et cette raison ne peut se trouver que dans la convenance, dans les degrés de perfection que ces mondes contiennent, chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe.

55. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire.

56. Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers.

57. Et comme une même ville regardée de différents côtés, paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade.

58. Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut.

59. Aussi n'est-ce que cette hypothèse (que j'ose dire démontrée) qui relève, comme il faut, la grandeur de Dieu ; c'est ce que Mon-

sieur Bayle reconnut, lorsque dans son dictionnaire (article Rorarius) il y fit des objections, où même il fut tenté de croire, que je donnais trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible.

60. On voit d'ailleurs dans ce que je viens de rapporter, les raisons *à priori* pourquoi les choses ne sauraient aller autrement : Parce que Dieu en réglant le tout a un égard à chaque partie, et particulièrement à chaque monade, dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses; quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'univers et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire dans celles qui sont ou les plus prochaines ou les plus grandes par rapport à chacune des monades; autrement chaque monade serait une divinité. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

61. Et les composés symbolisent en cela avec les plus simples. Car comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée, et comme dans le plein tout mouvement fait quelques effets sur les corps distants à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non-seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premiers dont il est touché immédiatement : — il s'ensuit que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers, tellement que celui qui voit tout, pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera, en remarquant dans le présent ce qui est éloigné tant selon les temps que selon les lieux; *σύμπνοια πάντα*, disait Hippocrate. Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup ses règles, car elles vont à l'infini.

62. Ainsi quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps, qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'entéléchie : et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le

plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière.

63. Le corps appartenant à une monade, qui en est l'entéléchie ou l'âme, constitue avec l'entéléchie ce qu'on peut appeler un vivant, et avec l'âme ce qu'on appelle un animal. Or ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique, car toute monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'âme, et par conséquent dans le corps suivant lequel l'univers y est représenté.

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parce qu'une machine, faite par l'art de l'homme, n'est pas machine dans chacune de ses parties, par exemple la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments, qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre.

65. Et l'auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, comme les anciens l'ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre : autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer l'univers.

66. Par où l'on voit qu'il y a un Monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière.

67. Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang.

68. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers,

point de chaos, point de confusions, qu'en apparence ; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang, à une distance dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement pour ainsi dire de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes.

70. On voit par là que chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme dans l'animal, mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie ou son âme dominante.

71. Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, qui avaient mal pris ma pensée, que chaque âme a une masse ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède par conséquent d'autres vivants inférieurs, destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières, et des parties y entrent et en sortent continuellement.

72. Ainsi l'âme ne change de corps que peu à peu et par degrés de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de tous ses organes, et il y a souvent métamorphose dans les animaux, mais jamais métempsychose, ni transmigration des âmes : il n'y a pas non plus des âmes tout à fait séparées, ni de génies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement.

73. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons générations sont des développements et des accroissements, comme ce que nous appelons morts sont des enveloppements et diminutions.

74. Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des formes, entéléchies ou âmes : mais aujourd'hui, lorsqu'on s'est aperçu par des recherches exactes, faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un chaos ou d'une putréfaction, mais toujours par des semences, dans lesquelles il y avait sans doute quelque préformation, on a jugé que non-seulement le corps organique y était déjà avant la conception, mais encore une âme dans ce corps et en un mot l'animal même, et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espèce. On voit même quelque chose d'approchant hors de la génération, comme lorsque les vers deviennent mouches et que les chenilles deviennent papillons.

75. Les animaux, dont quelques-uns sont élevés au degré des plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être

appelés spermaticques; mais ceux d'entre eux, qui demeurent dans leur espèce, c'est-à-dire la plupart naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'élus, qui passe à un plus grand théâtre.

76. Mais ce n'était que la moitié de la vérité : j'ai donc jugé que si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus; et que non-seulement il n'y aura point de génération, mais encore point de destruction entière ni mort prise à la rigueur. Et ces raisonnements faits *à posteriori* et tirés des expériences s'accordent parfaitement avec mes principes déduits *à priori* comme ci-dessus.

77. Ainsi on peut dire que non-seulement l'âme (miroir d'un univers industriel) est indestructible, mais encore l'animal même, quoique sa machine périsse souvent en partie et quitte ou prenne des dépouilles organiques.

78. Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union, ou bien la conformité de l'âme et du corps organique. L'âme suit ses propres lois, et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même univers.

79. Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux.

80. Descartes a reconnu que les âmes ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière. Cependant il a cru que l'âme pouvait changer la direction des corps. Mais c'est parce qu'on n'a point su de son temps la loi de la nature, qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière. S'il l'avait remarquée, il serait tombé dans mon système de l'harmonie préétablie.

81. Ce système fait que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avait point d'âmes, et que les âmes agissent comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre.

82. Quant aux esprits ou âmes raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et animaux, comme nous venons de dire (savoir que l'animal et l'âme ne commencent qu'avec le monde et ne finissent pas non plus que le monde), — il y a pourtant cela de particulier dans les animaux rai-

sonnables, que leurs petits animaux spermatisques tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des âmes ordinaires ou sensibles, mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leurs âmes sensibles sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des esprits.

83. Entre autres différences qu'il y a entre les âmes ordinaires et les esprits dont j'en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci, que les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures, mais que les esprits sont encore images de la Divinité même, ou de l'auteur même de la nature, capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département.

84. C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu, et qu'il est à leur égard non-seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures), mais encore ce qu'un prince est à ses sujets et même un père à ses enfants.

85. D'où il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les esprits doit composer la cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des monarques.

86. Cette cité de Dieu, cette monarchie véritablement universelle est un monde moral dans le monde naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu, et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits : c'est aussi par rapport à cette cité divine qu'il a proprement de la bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout.

87. Comme nous avons établi ci-dessus une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'une des causes efficientes, l'autre des finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce, c'est-à-dire entre Dieu, considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits.

88. Cette harmonie fait que les choses conduisent à la grâce par les voies mêmes de la nature, et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les voies naturelles dans les moments que le

demande le gouvernement des esprits pour le châtiment des uns et la récompense des autres.

89. On peut dire encore, que Dieu comme architecte contente en tout Dieu comme législateur, et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature, et en vertu même de la structure mécanique des choses, et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps, quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur-le-champ.

90. Enfin sous ce gouvernement parfait il n'y aurait point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtiment, et tout doit réussir au bien des bons, c'est-à-dire de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand état, qui se fient à la providence, après avoir fait leur devoir, et qui aiment et imitent comme il faut l'auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections suivant la nature du pur amour véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive ou antécédente, et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive, en reconnaissant, que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non-seulement pour le tout en général, mais encore pour nous-mêmes en particulier, si nous sommes attachés comme il faut à l'auteur du tout, non-seulement comme à l'architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur.

PRINCIPES

DE LA NATURE ET DE LA GRACE FONDÉS EN RAISON.

1714

1. La substance est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a point de parties. La

composée est l'assemblage des substances simples, ou des monades. Monas est un mot grec, qui signifie l'unité, ou ce qui est un.

Les composés, ou les corps, sont des multitudes; et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits sont des unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples partout, parce que sans les simples il n'y aurait point de composés; et par conséquent toute la nature est pleine de vie.

2. Les monades, n'ayant point de parties, ne sauraient être formées ni défaites. Elles ne peuvent commencer ni finir naturellement; et durent par conséquent autant que l'univers, qui sera changé, mais qui ne sera point détruit. Elles ne sauraient avoir des figures; autrement elles auraient des parties. Et par conséquent une monade en elle-même, et dans le moment, ne saurait être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c'est-à-dire, les représentations du composé, ou de ce qui est dehors dans le simple), et ses appétitions (c'est-à-dire, ses tendances d'une perception à l'autre), qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors.

C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent.

3. Tout est plein dans la nature. Il y a des substances simples, séparées effectivement les unes des autres par des actions propres, qui changent continuellement leurs rapports; et chaque substance simple ou monade, qui fait le centre d'une substance composée (comme, par exemple, d'un animal), et le principe de son unicité est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades, qui constituent le corps propre de cette monade centrale, suivant les affections duquel elle représente, comme dans une manière de centre, les choses qui sont hors d'elle. Et ce corps est organique, quand il forme une manière d'automate ou de machine de la nature, qui est machine non-seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer. Et comme à cause de la plénitude du monde tout est lié, et chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins, selon la distance, et en est affecté par réaction; il s'ensuit que chaque monade est un mi-

roir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers même. Et les perceptions dans la monade naissent les unes des autres par la loi des appétits, ou des causes finales du bien et du mal qui consistent dans les perceptions remarquables, réglées ou dérégées, comme les changements des corps, et les phénomènes au dehors naissent les uns des autres par les lois des causes efficientes, c'est-à-dire, des mouvements. Ainsi il y a une harmonie parfaite entre les perceptions de la monade et les mouvements des corps, préétablie d'abord entre le système des causes efficientes, et celui des causes finales. Et c'est en cela que consiste l'accord et l'union physique de l'âme et du corps, sans que l'un puisse changer les lois de l'autre.

4. Chaque monade, avec un corps particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes; mais même il y a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la monade a des organes si ajustés que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent dans les perceptions qui les représentent (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs, des yeux, les rayons de la lumière sont concentrés et agissent avec plus de force), cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion; et un tel vivant est appelé animal, comme sa monade est appelée une âme. Et quand cette âme est élevée jusqu'à la raison, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les esprits, comme il sera expliqué tantôt.

Il est vrai que les animaux sont quelquefois dans l'état de simples vivants, et leurs âmes dans l'état de simples monades, savoir, quand leurs perceptions ne sont pas assez distinguées, pour qu'on s'en puisse souvenir, comme il arrive dans un profond sommeil sans songes, ou dans un évanouissement; mais les perceptions devenues entièrement confuses, se doivent redévelopper dans les animaux par les raisons que je dirai tantôt. Ainsi il est bon de faire distinction entre la perception, qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'aperception qui est la conscience, ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. Et c'est faute de cette distinction que les cartésiens ont manqué, en comptant

pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles. C'est aussi ce qui a fait croire aux mêmes cartésiens que les seuls esprits sont des monades, qu'il n'y a point d'âme des bêtes, et encore moins d'autres principes de vie. Et comme ils ont trop choqué l'opinion commune des hommes, en refusant le sentiment aux bêtes, ils se sont trop accommodés au contraire aux préjugés du vulgaire, en confondant un long étourdissement, qui vient d'une grande confusion des perceptions avec une mort à la rigueur où toute la perception cesserait; ce qui a confirmé l'opinion mal fondée de la destruction de quelques âmes, et le mauvais sentiment de quelques esprits-forts prétendus, qui ont combattu l'immortalité de la nôtre.

5. Il y a une liaison dans les perceptions des animaux qui a quelque ressemblance avec la raison; mais elle n'est fondée que dans la mémoire des faits, et nullement dans la connaissance des causes. C'est ainsi qu'un chien fuit le bâton dont il a été frappé, parce que la mémoire lui représente la douleur que ce bâton lui a causée. Et les hommes, en tant qu'ils sont empiriques, c'est-à-dire, dans les trois quarts de leurs actions, n'agissent que comme des bêtes; par exemple, on s'attend qu'il fera jour demain, parce qu'on l'a toujours expérimenté ainsi. Il n'y a qu'un astronome qui le prévoit par raison; et même cette prédiction manquera enfin, quand la cause du jour, qui n'est point éternelle, cessera. Mais le raisonnement véritable dépend des vérités nécessaires ou éternelles; comme sont celles de la logique, des nombres, de la géométrie, qui font la connexion indubitable des idées, et les conséquences immanquables. Les animaux où ces conséquences ne se remarquent point, sont appelés bêtes; mais ceux qui connaissent ces vérités nécessaires, sont proprement ceux qu'on appelle animaux raisonnables, et leurs âmes sont appelées esprits. Ces âmes sont capables de faire des actes réflexifs, et de considérer ce qu'on appelle moi, substance, monade, âme, esprit; en un mot, les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connaissances démonstratives.

6. Les recherches des modernes nous ont appris, et la raison l'approuve, que les vivants dont les organes nous sont connus, c'est-à-dire, les plantes et les animaux ne viennent point d'une putréfaction ou d'un chaos comme les anciens l'ont cru, mais de semences préformées, et par conséquent de la transformation des vivants préexistants. Il y a de petits animaux dans les semences des grands,

qui, par le moyen de la conception, prennent un revêtement nouveau qu'ils s'approprient, et qui leur donne moyen de se nourrir et de s'agrandir pour passer sur un plus grand théâtre, et faire la propagation du grand animal. Il est vrai que les âmes des animaux spermatiques humains ne sont point raisonnables, et ne le deviennent que lorsque la conception détermine ces animaux à la nature humaine. Et comme les animaux généralement ne naissent point entièrement dans la conception ou génération, ils ne périssent pas entièrement non plus dans ce que nous appelons mort; car il est raisonnable que ce qui ne commence pas naturellement, ne finisse pas non plus dans l'ordre de la nature. Ainsi, quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un théâtre plus subtil, où ils peuvent pourtant être aussi sensibles et aussi bien réglés que dans le plus grand. Et ce qu'on vient de dire des grands animaux, a encore lieu dans la génération et la mort des animaux spermatiques plus petits, à proportion desquels ils peuvent passer pour grands; car tout va à l'infini dans la nature.

Ainsi, non-seulement les âmes, mais encore les animaux sont ingénéralés et impérissables : ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés; les âmes ne quittent jamais tout leur corps, et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entièrement nouveau.

Il n'y a donc point de métempsychose, mais il y a métamorphose; les animaux changent, prennent et quittent seulement des parties : ce qui arrive peu à peu, et par petites parcelles insensibles, mais continuellement, dans la nutrition; et tout d'un coup, notablement, mais rarement, dans la conception ou dans la mort, qui font acquérir ou perdre tout à la fois.

7. Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens : maintenant il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du grand principe, peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante; c'est-à-dire que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera : pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement.

8. Or cette raison suffisante de l'existence de l'univers ne se sau-

rait trouver dans la suite des choses contingentes, c'est-à-dire, des corps et de leurs représentations dans les âmes ; parce que la matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y saurait trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement. Et quoique le présent mouvement, qui est dans la matière, vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on irait aussi loin que l'on voudrait ; car il reste toujours la même question. Ainsi, il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi ; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante où l'on pût finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu.

9. Cette substance simple primitive doit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets ; ainsi elle aura la puissance, la connaissance et la volonté parfaites, c'est-à-dire, elle aura une toute-puissance, une omniscience et une bonté souveraines. Et comme la justice, prise généralement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse, il faut bien qu'il y ait aussi une justice souveraine en Dieu. La raison qui a fait exister les choses par lui, les fait encore dépendre de lui en existant et en opérant : et elles reçoivent continuellement de lui ce qui les fait avoir quelque perfection ; mais ce qui leur reste d'imperfection, vient de la limitation essentielle et originale de la créature.

10. Il s'ensuit de la perfection suprême de Dieu qu'en produisant l'univers, il a choisi le meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété, avec le plus grand ordre : le terrain, le lieu, le temps les mieux ménagés : le plus d'effet produit par les voies les plus simples ; le plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures que l'univers en pouvait admettre. Car tous les possibles prétendant à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leurs perfections, le résultat de toutes ces prétentions doit être le monde actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne serait pas possible de rendre raison, pourquoi les choses sont allées plutôt ainsi qu'autrement.

11. La sagesse suprême de Dieu lui a fait choisir surtout les lois du mouvement les mieux ajustées et les plus convenables aux raisons abstraites ou métaphysiques. Il s'y conserve la même quantité

de la force totale et absolue ou de l'action ; la même quantité de la force respective ou de la réaction ; la même quantité enfin de la force directive. De plus, l'action est toujours égale à la réaction, et l'effet entier est toujours équivalent à sa cause pleine. Et il est surprenant de ce que par la seule considération des causes efficientes, ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces lois du mouvement découvertes de notre temps, et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales, et que ces lois ne dépendent point du principe de la nécessité comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques ; mais du principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu pour ceux qui peuvent approfondir ces choses.

12. Il suit encore de la perfection de l'auteur suprême, que non-seulement l'ordre de l'univers entier est le plus parfait qui se puisse, mais aussi que chaque miroir vivant représentant l'univers suivant son point de vue, c'est-à-dire que chaque monade, chaque centre substantiel, doit avoir ses perceptions et ses appetits les mieux réglés, qu'il est compatible avec tout le reste. D'où il s'ensuit encore que les âmes, c'est-à-dire les monades les plus dominantes, ou plutôt les animaux, ne peuvent manquer de se réveiller de l'état d'assoupissement, où la mort, ou quelque autre accident les peut mettre.

13. Car tout est réglé dans les choses une fois pour toutes avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible ; la suprême sagesse et bonté ne pouvant agir qu'avec une parfaite harmonie. Le présent est gros de l'avenir : le futur se pourrait lire dans le passé ; l'éloigné est exprimé dans le prochain. On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps. Mais comme chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses qui enveloppent tout l'univers, l'âme même ne connaît les choses dont elle a perception qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées ; et elle a de la perfection à mesure de ses perceptions distinctes.

Chaque âme connaît l'infini, connaît tout, mais confusément. Comme en me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague, dont le bruit total est composé, mais sans les discerner ; nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque monade. Dieu seul

a une connaissance distincte de tout ; car il en est la source. On a fort bien dit qu'il est comme centre partout ; mais que sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre.

14. Pour ce qui est de l'âme raisonnable ou de l'esprit, il y a quelque chose de plus que dans les monades, ou même dans les simples âmes. Il n'est pas seulement un miroir de l'univers des créatures, mais encore une image de la Divinité. L'esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu ; mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoiqu'en petit. Car, pour ne rien dire des merveilles des songes, où nous inventons sans peine, et sans en avoir même la volonté, des choses auxquelles il faudrait penser longtemps pour les trouver quand on veille ; notre âme est architectonique encore dans les actions volontaires, et découvrant les sciences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (*pondere, mensura, numero*), elle imite dans son département et dans son petit monde où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand.

15. C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrant en vertu de la raison et des vérités éternelles dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la cité de Dieu, c'est-à-dire du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques : où il n'y a point de crime sans châtement, point de bonnes actions sans récompense proportionnée ; et enfin autant de vertu et de bonheur qu'il est possible ; et cela non pas par un dérangement de la nature, comme si ce que Dieu prépare aux âmes troublait les lois des corps ; mais par l'ordre même des choses naturelles, en vertu de l'harmonie préétablie de tout temps entre les règnes de la nature et de la grâce, entre Dieu comme architecte, et Dieu comme monarque ; en sorte que la nature mène à la grâce, et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant.

16. Ainsi, quoique la raison ne nous puisse point apprendre le détail du grand avenir réservé à la révélation ; nous pouvons être assurés par cette même raison que les choses sont faites d'une manière qui passe nos souhaits. Dieu étant aussi la plus parfaite et la plus heureuse, et par conséquent la plus aimable des substances, et l'amour pur véritable consistant dans l'état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime, cet

amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet.

17. Et il est aisé de l'aimer comme il faut, si nous le connaissons comme je viens de dire. Car quoique Dieu ne soit point sensible à nos sens externes, il ne laisse pas d'être très-aimable, et de donner un très-grand plaisir. Nous voyons combien les honneurs font plaisir aux hommes, quoiqu'ils ne consistent point dans les qualités des sens extérieurs.

Les martyrs et les fanatiques, quoique l'affection de ces derniers soit mal réglée, montrent ce que peut le plaisir de l'esprit; et, qui plus est, les plaisirs mêmes des sens se réduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus.

La musique nous charme, quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres, et dans le compte, dont nous ne nous apercevons pas, et que l'âme ne laisse pas de faire, des battements ou vibrations des corps sonnans, qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions sont de la même nature; et ceux que causent les autres sens, reviendront à quelque chose de semblable, quoique nous ne puissions pas l'expliquer si distinctement.

18. On peut même dire, que dès à présent l'amour de Dieu nous fait jouir d'un avant-goût de la félicité future. Et quoiqu'il soit désintéressé, il fait par lui-même notre plus grand bien et intérêt, quand même on ne l'y chercherait pas, et quand on ne considérerait que le plaisir qu'il donne, sans avoir égard à l'utilité qu'il produit; car il nous donne une parfaite confiance dans la bonté de notre auteur et maître, laquelle produit une véritable tranquillité de l'esprit; non pas comme chez les stoïciens résolu à une patience par force, mais par un contentement présent, qui nous assure même un bonheur futur. Et outre le plaisir présent, rien ne saurait être plus utile pour l'avenir, car l'amour de Dieu remplit encore nos espérances, et nous mène dans le chemin du suprême bonheur, parce qu'en vertu du parfait ordre établi dans l'univers, tout est fait le mieux qu'il est possible, tant pour le bien général, que pour le plus grand bien particulier de ceux qui en sont persuadés, et qui sont contents du divin gouvernement; ce qui ne saurait manquer dans ceux qui savent aimer la source de tout bien. Il est vrai que la suprême félicité, de quelque vision béatifique, ou connaissance de Dieu, qu'elle soit accompagnée, ne saurait jamais être pleine; parce que Dieu étant infini, il ne saurait être connu entièrement.

Ainsi notre bonheur ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide ; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs, et de nouvelles perfections.

RECUEIL DE LETTRES
ENTRE LEIBNIZ ET CLARKE

SUR DIEU, L'ÂME, L'ESPACE, LA DURÉE, ETC.

1715—1716

Premier écrit de M. Leibniz. Extrait d'une lettre de M. Leibniz à S. A. R. Madame la princesse de Galles, écrite au mois de novembre 1715.

1. Il semble que la religion naturelle même s'affaiblit extrêmement (en Angleterre). Plusieurs font les âmes corporelles, d'autres font Dieu lui-même corporel.

2. M. Locke et ses sectateurs doutent au moins, si les âmes ne sont point matérielles, et naturellement périssables.

3. M. Newton dit que l'espace est l'organe dont Dieu se sert pour sentir les choses. Mais, s'il a besoin de quelque moyen pour les sentir, elles ne dépendent donc pas entièrement de lui, et ne sont point sa production.

4. M. Newton et ses sectateurs ont encore une fort plaisante opinion de l'ouvrage de Dieu. Selon eux, Dieu a besoin de remonter de temps en temps sa montre, autrement elle cesserait d'agir. Il n'a pas eu assez de vue, pour en faire un mouvement perpétuel. Cette machine de Dieu est même si imparfaite, selon eux, qu'il est obligé de la décrasser de temps en temps par un concours extraordinaire, et même de la raccommo-der, comme un horloger son ouvrage ; qui sera d'autant plus mauvais maître, qu'il sera plus souvent obligé d'y retoucher et d'y corriger. Selon mon sentiment, la même force et vigueur y subsiste toujours, et passe seulement de matière en matière, suivant les lois de la nature, et le bel ordre préétabli. Et je tiens, quand Dieu fait des miracles, que ce n'est pas pour soutenir les besoins de la nature, mais pour ceux de la grâce.

En juger autrement, ce serait avoir une idée fort basse de la sagesse et de la puissance de Dieu.

Première république de M. Clarke.

1. Il est vrai, et c'est une chose déplorable, qu'il y a en Angleterre, aussi bien qu'en d'autres pays, des personnes qui nient même la religion naturelle, ou qui la corrompent extrêmement ; mais, après le dérèglement des mœurs, on doit attribuer cela principalement à la fausse philosophie des matérialistes, qui est directement combattue par les principes mathématiques de la philosophie. Il est vrai aussi, qu'il y a des personnes, qui font l'âme matérielle, et Dieu lui-même corporel ; mais ces gens-là se déclarent ouvertement contre les principes mathématiques de la philosophie, qui sont les seuls principes qui prouvent que la matière est la plus petite et la moins considérable partie de l'univers.

2. Il y a quelques endroits dans les écrits de M. Locke, qui pourraient faire soupçonner avec raison, qu'il doutait de l'immatérialité de l'âme ; mais il n'a été suivi en cela que par quelques matérialistes, ennemis des principes mathématiques de la philosophie, et qui n'approuvent presque rien dans les ouvrages de M. Locke, que ses erreurs.

3. M. le chevalier Newton ne dit pas que l'espace est l'organe dont Dieu se sert pour apercevoir les choses ; il ne dit pas non plus, que Dieu ait besoin d'aucun moyen pour les apercevoir. Au contraire, il dit que Dieu, étant présent partout, aperçoit les choses par sa présence immédiate, dans tout l'espace où elles sont, sans l'intervention ou le secours d'aucun organe, ou d'aucun moyen. Pour rendre cela plus intelligible, il l'éclaircit par une comparaison. Il dit que comme l'âme, étant immédiatement présente aux images qui se forment dans le cerveau par le moyen des organes des sens, voit ces images comme si elles étaient les mêmes choses qu'elles représentent ; de même Dieu voit tout par sa présence immédiate, étant actuellement présent aux choses mêmes, à toutes les choses qui sont dans l'univers, comme l'âme est présente à toutes les images qui se forment dans le cerveau. M. Newton considère le cerveau et les organes des sens comme le moyen par lequel ces images sont formées, et non comme le moyen par lequel l'âme voit ou aperçoit ces images, lorsqu'elles sont ainsi formées. Et dans l'univers, il ne considère pas les choses comme si elles étaient des images formées par un certain moyen ou par des organes ; mais comme des choses

réelles, que Dieu lui-même a formées, et qu'il voit dans tous les lieux où elles sont, sans l'intervention d'aucun moyen. C'est tout ce que M. Newton a voulu dire par la comparaison, dont il s'est servi, lorsqu'il suppose que l'espace infini est, pour ainsi dire, le *Sensorium* de l'Être qui est présent partout.

4. Si, parmi les hommes, un ouvrier passe avec raison pour être d'autant plus habile, que la machine qu'il a faite continue plus longtemps d'avoir un mouvement réglé, sans qu'elle ait besoin d'être retouchée, c'est parce que l'habileté de tous les ouvriers humains ne consiste qu'à composer et à joindre certaines pièces, qui ont un mouvement, dont les principes sont tout à fait indépendants de l'ouvrier ; comme les poids et les ressorts, etc. dont les forces ne sont pas produites par l'ouvrier, qui ne fait que les ajuster et les joindre ensemble. Mais il en est tout autrement à l'égard de Dieu, qui non-seulement compose et arrange les choses, mais encore est l'auteur de leurs puissances primitives, ou de leurs forces mouvantes, et les conserve perpétuellement. Et par conséquent, dire qu'il ne se fait rien sans sa providence et son inspection, ce n'est pas avilir son ouvrage, mais plutôt en faire connaître la grandeur et l'excellence. L'idée de ceux qui soutiennent que le monde est une grande machine qui se meut sans que Dieu y intervienne, comme une horloge continue de se mouvoir sans le secours de l'horloger ; cette idée, dis-je, introduit le matérialiste et la fatalité ; et sous prétexte de faire Dieu une *Intelligentia Supramundana*, elle tend effectivement à bannir du monde la providence et le gouvernement de Dieu. J'ajoute que par la même raison qu'un philosophe peut s'imaginer que tout se passe dans le monde, depuis qu'il a été créé, sans que la Providence y ait aucune part, il ne sera pas difficile à un pyrrhonien de pousser les raisonnements plus loin, et de supposer que les choses sont allées de toute éternité, comme elles vont présentement, sans qu'il soit nécessaire d'admettre une création, ou un autre auteur du monde, que ce que ces sortes de raisonneurs appellent la nature très-sage et éternelle. Si un roi avait un royaume, où tout se passerait, sans qu'il y intervînt, et sans qu'il ordonnât de quelle manière les choses se feraient ; ce ne serait qu'un royaume de nom par rapport à lui ; et il ne mériterait pas d'avoir le titre de roi ou de gouverneur. Et comme on pourrait soupçonner avec raison que ceux qui prétendent, que dans un royaume les choses peuvent aller parfaitement bien, sans que le roi s'en mêle ; comme on pourrait, dis-je, soupçonner qu'ils ne seraient pas fâchés de se passer

du roi ; de même on peut dire que ceux qui soutiennent que l'univers n'a pas besoin que Dieu le dirige et le gouverne continuellement, avancent une doctrine qui tend à le bannir du monde.

Second écrit de M. Leibniz, ou réplique au premier écrit de M. Clarke.

1. On a raison de dire dans l'écrit donné à madame la princesse de Galles, et que son altesse royale m'a fait la grâce de m'envoyer, qu'après les passions vicieuses, les principes des matérialistes contribuent beaucoup à entretenir l'impiété. Mais je ne crois pas qu'on ait sujet d'ajouter, que les principes mathématiques de la philosophie sont opposés à ceux des matérialistes. Au contraire, ils sont les mêmes ; excepté que les matérialistes, à l'exemple de Démocrite, d'Epicure, et de Hobbes, se bornent aux seuls principes mathématiques, et n'admettent que des corps ; et que les mathématiciens chrétiens admettent encore des substances immatérielles. Ainsi ce ne sont pas les principes mathématiques, selon le sens ordinaire de ce terme, mais les principes métaphysiques, qu'il faut opposer à ceux des matérialistes. Pythagore, Platon, et en partie Aristote, en ont eu quelque connaissance ; mais je prétends les avoir établis démonstrativement, quoique exposés populairement, dans ma *Théodicée*. Le grand fondement des mathématiques est le principe de la contradiction, ou de l'identité, c'est-à-dire, qu'une énonciation ne saurait être vraie et fausse en même temps ; et qu'ainsi A est A, et ne saurait être non A. Et ce seul principe suffit pour démontrer toute l'arithmétique et toute la géométrie, c'est-à-dire, tous les principes mathématiques. Mais pour passer de la mathématique à la physique, il faut encore un autre principe, comme j'ai remarqué dans ma *Théodicée* ; c'est le principe de la raison suffisante ; c'est que rien n'arrive, sans qu'il y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement. C'est pourquoi Archimède, en voulant passer de la mathématique à la physique dans son livre de l'équilibre, a été obligé d'employer un cas particulier du grand principe de la raison suffisante. Il prend pour accordé, que s'il y a une balance où tout soit de même de part et d'autre et si l'on suspend aussi des poids égaux de part et d'autre aux deux extrémités de cette balance, le tout demeurera en repos. C'est parce qu'il n'y a aucune raison pourquoi un côté descende plutôt que l'autre. Or par ce principe seul, savoir qu'il faut qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi les choses sont plutôt ainsi qu'autre-

ment, se démontre la divinité, et tout le reste de la métaphysique, ou de la théologie naturelle ; et même en quelque façon les principes physiques indépendants de la mathématique, c'est-à-dire, les principes dynamiques, ou de la force.

2. On passe à dire, que selon les principes mathématiques, c'est-à-dire, selon la philosophie de M. Newton (car les principes mathématiques n'y décident rien), la matière est la partie la moins considérable de l'univers. C'est qu'il admet, outre la matière, un espace vide ; et que, selon lui, la matière n'occupe qu'une très-petite partie de l'espace. Mais Démocrite et Épicure ont soutenu la même chose, excepté qu'ils différaient en cela de M. Newton du plus au moins ; et que peut-être, selon eux, il y avait plus de matière dans le monde que selon M. Newton. En quoi je crois qu'ils étaient préférables ; car plus il y a de la matière, plus y a-t-il de l'occasion à Dieu d'exercer sa sagesse et sa puissance ; et c'est pour cela, entre autres raisons, que je tiens qu'il n'y a point de vide du tout.

3. Il se trouve expressément dans l'appendice de l'optique de M. Newton, que l'espace est le *sensorium* de Dieu. Or le mot *sensorium* a toujours signifié l'organe de la sensation. Permis à lui et à ses amis de s'expliquer maintenant tout autrement. Je ne m'y oppose pas.

4. On suppose que la présence de l'âme suffit pour qu'elle s'aperçoive de ce qui se passe dans le cerveau ; mais c'est justement ce que le père Malebranche et toute l'école cartésienne nie, et a raison de nier. Il faut tout autre chose que la seule présence, pour qu'une chose représente ce qui se passe dans l'autre. Il faut pour cela quelque communication explicable, quelque manière d'influence. L'espace, selon M. Newton, est intimement présent au corps qu'il contient, et qui est commensuré avec lui ; s'ensuit-il pour cela que l'espace s'aperçoive de ce qui se passe dans le corps, et qu'il s'en souvienne après que le corps en sera sorti ? Outre que l'âme étant indivisible, sa présence immédiate qu'on pourrait s'imaginer dans le corps, ne serait que dans un point. Comment donc s'apercevrait-elle de ce qui se fait hors de ce point ? Je prétends d'être le premier qui ai montré comment l'âme s'aperçoit de ce qui se passe dans le corps.

5. La raison pourquoi Dieu s'aperçoit de tout, n'est pas sa simple présence, mais encore son opération ; c'est parce qu'il conserve les choses par une action qui produit continuellement ce qu'il y a de bonté et de perfection en elles. Mais les âmes n'ayant point d'influence immédiate sur les corps, ni les corps sur les âmes, leur

correspondance mutuelle ne saurait être expliquée par la présence.

6. La véritable raison qui fait louer principalement une machine, est plutôt prise de l'effet de la machine que de sa cause. On ne s'informe pas tant de la puissance du machiniste que de son artifice. Ainsi la raison qu'on allègue pour louer la machine de Dieu, de ce qu'il l'a faite tout entière, sans avoir emprunté de la matière du dehors, n'est point suffisante. C'est un petit détour, où l'on a été forcé de recourir. Et la raison qui rend Dieu préférable à un autre machiniste, n'est pas seulement parce qu'il fait le tout, au lieu que l'artisan a besoin de chercher sa matière : cette préférence viendrait seulement de la puissance ; mais il y a une autre raison de l'excellence de Dieu, qui vient encore de la sagesse. C'est que sa machine dure aussi plus longtemps, et va plus juste, que celle de quelque autre machiniste que ce soit. Celui qui achète la montre, ne se soucie point si l'ouvrier l'a faite tout entière, ou s'il en a fait faire les pièces par d'autres ouvriers, et les a seulement ajustées ; pourvu qu'elle aille comme il faut. Et si l'ouvrier avait reçu de Dieu le don jusqu'à créer la matière des roues, on n'en serait point content, s'il n'avait reçu aussi le don de les bien ajuster. Et de même, celui qui voudra être content de l'ouvrage de Dieu, ne le sera point par la seule raison qu'on nous allègue.

7. Ainsi il faut que l'artifice de Dieu ne soit point inférieur à celui d'un ouvrier ; il faut même qu'il aille infiniment au delà. La simple production de tout marquerait bien la puissance de Dieu ; mais elle ne marquerait point assez sa sagesse. Ceux qui soutiendront le contraire, tomberont justement dans le défaut des matérialistes et de Spinoza, dont ils protestent de s'éloigner. Ils reconnaîtraient de la puissance, mais non pas assez de sagesse dans le principe des choses.

8. Je ne dis point que le monde corporel est une machine ou une montre qui va sans l'interposition de Dieu, et je professe assez que les créatures ont besoin de son influence continuelle ; mais je soutiens que c'est une montre qui va sans avoir besoin de sa correction, autrement il faudrait dire que Dieu se ravise. Dieu a tout prévu, il a remédié à tout par avance. Il y a dans ses ouvrages une harmonie, une beauté déjà préétablies.

9. Ce sentiment n'exclut point la providence ou le gouvernement de Dieu : au contraire, cela le rend parfait. Une véritable providence de Dieu demande une parfaite prévoyance : mais de plus elle demande aussi, non-seulement qu'il ait tout prévu, mais aussi qu'il

ait pourvu à tout par des remèdes convenables préordonnés : autrement il manquera ou de sagesse pour le prévoir, ou de puissance pour y pourvoir. Il ressemblera à un Dieu socinien, qui vit du jour à la journée, comme disait M. Jurieu. Il est vrai que Dieu, selon les sociniens, manque même de prévoir les inconvénients ; au lieu que, selon ces Messieurs qui l'obligent à se corriger, il manque d'y pourvoir. Mais il me semble que c'est encore un manquement bien grand ; il faudrait qu'il manquât de pouvoir ou de bonne volonté.

10. Je ne crois point qu'on me puisse reprendre avec raison, d'avoir dit que Dieu est *Intelligentia Supramundana*. Diront-ils qu'il est *Intelligentia Mundana*, c'est-à-dire, qu'il est l'âme du monde ? J'espère que non. Cependant ils feront bien de se garder d'y donner sans y penser.

11. La comparaison d'un roi, chez qui tout irait sans qu'il s'en mêlât, ne vient point à propos ; puisque Dieu conserve toujours les choses, et qu'elles ne sauraient subsister sans lui : ainsi son royaume n'est point nominal. C'est justement comme si l'on disait qu'un roi, qui aurait si bien fait élever ses sujets, et les maintiendrait si bien dans leur capacité et bonne volonté, par le soin qu'il aurait pris de leur subsistance, qu'il n'aurait point besoin de les redresser, serait seulement un roi de nom.

12. Enfin, si Dieu est obligé de corriger les choses naturelles de temps en temps, il faut que cela se fasse ou surnaturellement ou naturellement. Si cela se fait surnaturellement, il faut recourir au miracle pour expliquer les choses naturelles ; ce qui est en effet une réduction d'une hypothèse *ab absurdum*. Car avec les miracles on peut rendre raison de tout sans peine. Mais si cela se fait naturellement, Dieu ne sera point *Intelligentia Supramundana*, il sera compris sous la nature des choses ; c'est-à-dire, il sera l'âme du monde.

Seconde réplique de M. Clarke.

1. Lorsque j'ai dit que les principes mathématiques de la philosophie sont contraires à ceux des matérialistes, j'ai voulu dire, qu'au lieu que les matérialistes supposent que la structure de l'univers peut avoir été produite par les seuls principes mécaniques de la matière et du mouvement, de la nécessité et de la fatalité ; les principes mathématiques de la philosophie font voir, au contraire, que l'état des choses, la constitution du soleil et des planètes, n'a pu être produit que par une cause intelligente et libre. A l'égard du mot de mathématique ou de métaphysique, on peut appeler, si on le juge à

propos, les principes mathématiques des principes métaphysiques, selon que les conséquences métaphysiques naissent démonstrativement des principes mathématiques. Il est vrai que rien n'existe sans une raison suffisante, et que rien n'existe d'une certaine manière plutôt que d'une autre, sans qu'il y ait aussi une raison suffisante pour cela; et par conséquent lorsqu'il n'y a aucune cause, il ne peut y avoir aucun effet. Mais cette raison suffisante est souvent la simple volonté de Dieu. Par exemple, si l'on considère pourquoi une certaine portion ou système de matière a été créée dans un certain lieu, et une autre dans un autre certain lieu, puisque tout lieu étant absolument indifférent à toute matière, c'eût été précisément la même chose *vice versa*, supposé que les deux portions de matière ou leurs particules soient semblables; si, dis-je, l'on considère cela, on n'en peut alléguer d'autre raison que la simple volonté de Dieu. Et si cette volonté ne pouvait jamais agir, sans être prédéterminée par quelque cause, comme une balance ne saurait se mouvoir, sans le poids qui la fait pencher, Dieu n'aurait pas la liberté de choisir; et ce serait introduire la fatalité.

2. Plusieurs anciens philosophes grecs, qui avaient emprunté leur philosophie des Phéniciens, et dont la doctrine fut corrompue par Epicure, admettaient en général la matière et le vide. Mais ils ne surent pas se servir de ces principes, pour expliquer les phénomènes de la nature par le moyen des mathématiques. Quelque petite que soit la quantité de la matière, Dieu ne manque pas de sujets, sur lesquels il puisse exercer sa puissance et sa sagesse; car il y a d'autres choses, outre la matière, qui sont également des sujets sur lesquels Dieu exerce sa puissance et sa sagesse. On aurait pu prouver par la même raison, que les hommes ou toute autre espèce de créatures, doivent être infinis en nombre, afin que Dieu ne manque pas de sujets pour exercer sa puissance et sa sagesse.

3. Le mot de *Sensorium* ne signifie pas proprement l'organe, mais le lieu de la sensation. L'œil, l'oreille, etc., sont des organes; mais ce ne sont pas des *Sensoria*. D'ailleurs, M. le chevalier Newton ne dit pas que l'espace est un *Sensorium*; mais qu'il est, par voie de comparaison, pour ainsi dire, le *Sensorium*, etc.

4. On n'a jamais supposé que la présence de l'âme suffit pour la perception: on a dit seulement que cette présence est nécessaire afin que l'âme aperçoive. Si l'âme n'était pas présente aux images des choses qui sont aperçues, elle ne pourrait pas les apercevoir; mais sa présence ne suffit pas, à moins qu'elle ne soit aussi une substance

vivante. Les substances inanimées, quoique présentes, n'aperçoivent rien : et une substance vivante n'est capable de perception, que dans le lieu où elle est présente, soit aux choses mêmes, comme Dieu est présent à tout l'univers ; soit aux images des choses, comme l'âme leur est présente dans son *Sensorium*. Il est impossible qu'une chose agisse, ou que quelque sujet agisse sur elle, dans un lieu où elle n'est pas présente ; comme il est impossible qu'elle soit dans un lieu où elle n'est pas. Quoique l'âme soit indivisible, il ne s'ensuit pas qu'elle n'est présente que dans un seul point. L'espace fini ou infini est absolument indivisible, même par la pensée ; car on ne peut s'imaginer que ses parties se séparent l'une de l'autre, sans s'imaginer qu'elles sortent, pour ainsi dire, hors d'elles-mêmes ; et cependant l'espace n'est pas un simple point.

5. Dieu n'aperçoit pas les choses par sa simple présence, ni parce qu'il agit sur elles ; mais parce qu'il est, non-seulement présent partout, mais encore un être vivant et intelligent. On doit dire la même chose de l'âme dans sa petite sphère. Ce n'est point par sa simple présence, mais parce qu'elle est une substance vivante, qu'elle aperçoit les images auxquelles elle est présente, et qu'elle ne saurait apercevoir sans leur être présente.

6 et 7. Il est vrai que l'excellence de l'ouvrage de Dieu ne consiste pas seulement en ce que cet ouvrage fait voir la puissance de son auteur, mais encore en ce qu'il montre sa sagesse. Mais Dieu ne fait pas paraître cette sagesse, en rendant la nature capable de se mouvoir sans lui, comme un horloger fait mouvoir une horloge. Cela est impossible, puisqu'il n'y a point de forces dans la nature, qui soient indépendantes de Dieu, comme les forces des poids et des ressorts sont indépendantes des hommes. La sagesse de Dieu consiste donc en ce qu'il a formé, dès le commencement, une idée parfaite et complète d'un ouvrage, qui a commencé et qui subsiste toujours, conformément à cette idée, par l'exercice perpétuel de la puissance et du gouvernement de son auteur.

8. Le mot de correction ou de réforme ne doit pas être entendu par rapport à Dieu, mais uniquement par rapport à nous. L'état présent du système solaire, par exemple, selon les lois du mouvement qui sont maintenant établies, tombera un jour en confusion ; et ensuite il sera peut-être redressé, ou bien il recevra une nouvelle forme. Mais ce changement n'est que relatif, par rapport à notre manière de concevoir les choses. L'état présent du monde, le désordre où il tombera et le renouvellement dont ce désordre sera suivi,

entrent également dans le dessein que Dieu a formé. Il en est de la formation du monde comme de celle du corps humain. La sagesse de Dieu ne consiste pas à les rendre éternels, mais à les faire durer aussi longtemps qu'il le juge à propos.

9. La sagesse et la prescience de Dieu ne consistent pas à préparer des remèdes par avance, qui guériront d'eux-mêmes les désordres de la nature. Car, à proprement parler, il n'arrive aucun désordre dans le monde, par rapport à Dieu ; et par conséquent, il n'y a point de remèdes ; il n'y a point même de forces naturelles qui puissent agir d'elles-mêmes, comme les poids et les ressorts agissent d'eux-mêmes par rapport aux hommes. Mais la sagesse et la prescience de Dieu consistent, comme on l'a dit ci-dessus, à former dès le commencement un dessein, que sa puissance met continuellement en exécution.

10. Dieu n'est point une *intelligentia mundana* ni une *intelligentia supramundana* ; mais une intelligence qui est partout, dans le monde et hors du monde. Il est en tout, partout, et par-dessus tout.

11. Quand on dit que Dieu conserve les choses, si l'on veut dire par là qu'il agit actuellement sur elles, et qu'il les gouverne, en conservant et en continuant leurs êtres, leurs forces, leurs arrangements et leurs mouvements, c'est précisément ce que je soutiens. Mais si l'on veut dire simplement que Dieu, en conservant les choses, ressemble à un roi qui créerait des sujets, lesquels seraient capables d'agir sans qu'il eût aucune part à ce qui se passerait parmi eux ; si c'est là, dis-je, ce que l'on veut dire, Dieu sera un véritable créateur, mais il n'aura que le titre de gouverneur.

12. Le raisonnement que l'on trouve ici suppose que tout ce que Dieu fait est surnaturel et miraculeux ; et par conséquent, il tend à exclure Dieu du gouvernement actuel du monde. Mais il est certain que le naturel et le surnaturel ne diffèrent en rien l'un de l'autre par rapport à Dieu : ce ne sont que des distinctions, selon notre manière de concevoir les choses. Donner un mouvement réglé au soleil (ou à la terre), c'est une chose que nous appelons naturelle : arrêter ce mouvement pendant un jour, c'est une chose surnaturelle selon nos idées. Mais la dernière de ces deux choses n'est pas l'effet d'une plus grande puissance que l'autre ; et par rapport à Dieu, elles sont toutes deux également naturelles ou surnaturelles. Quoique Dieu soit présent dans tout l'univers, il ne s'ensuit point qu'il soit l'âme du monde. L'âme humaine est une partie d'un composé, dont le corps est l'autre partie ; et ces deux parties agissent mutuelle-

ment l'une sur l'autre, comme étant les parties d'un même tout. Mais Dieu est dans le monde, non comme une partie de l'univers, mais comme un gouverneur. Il agit sur tout, et rien n'agit sur lui. Il n'est pas loin de chacun de nous ; car en lui nous (et toutes les choses qui existent) avons la vie, le mouvement et l'être.

Troisième écrit de M. Leibniz, ou réponse à la seconde réplique de M. Clarke.

1. Selon la manière de parler ordinaire, les principes mathématiques sont ceux qui consistent dans les mathématiques pures, comme nombres, arithmétique, géométrie. Mais les principes métaphysiques regardent des notions plus générales, comme la cause et l'effet.

2. On m'accorde ce principe important que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit plutôt ainsi qu'autrement. Mais on me l'accorde en paroles, et on me le refuse en effet ; ce qui fait voir qu'on n'en a pas bien compris toute la force. Et pour cela on se sert d'une de mes démonstrations contre l'espace réel absolu, idole de quelques Anglais modernes. Je dis idole, non pas dans un sens théologique, mais philosophique ; comme le chancelier Bacon disait autrefois, qu'il y a *idola tribus, idola specus*.

3. Ces messieurs soutiennent donc que l'espace est un être réel absolu : mais cela les mène à de grandes difficultés ; car il paraît que cet être doit être éternel et infini. C'est pourquoi il y en a qui ont cru que c'était Dieu lui-même, ou bien son attribut, son immensité. Mais comme il a des parties, ce n'est pas une chose qui puisse convenir à Dieu.

4. Pour moi, j'ai marqué plus d'une fois que je tenais l'espace comme quelque chose de purement relatif, comme le temps ; pour un ordre des coexistences, comme le temps est un ordre des successions. Car l'espace marque en termes de possibilité un ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu'elles existent ensemble ; sans entrer dans leurs manières d'exister. Et lorsqu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'aperçoit de cet ordre des choses entre elles.

5. Pour réfuter l'imagination de ceux qui prennent l'espace pour une substance, ou du moins pour quelque être absolu, j'ai plusieurs démonstrations, mais je ne veux me servir à présent que de celle dont on me fournit l'occasion. Je dis donc que si l'espace était un être absolu, il arriverait quelque chose dont il serait impossible qu'il y eût une raison suffisante, ce qui est encore notre axiome. Voici comment je le prouve. L'espace est quelque chose d'uniforme absolu-

ment; et sans les choses y placées, un point de l'espace ne diffère absolument en rien d'un autre point de l'espace. Or il suit de cela (supposé que l'espace soit quelque chose en lui-même outre l'ordre des corps entre eux), qu'il est impossible qu'il y ait une raison pourquoi Dieu, gardant les mêmes situations des corps entre eux, ait placé les corps dans l'espace ainsi et non pas autrement; et pourquoi tout n'a pas été pris au rebours (par exemple), par un échange de l'Orient et de l'Occident. Mais si l'espace n'est autre chose que cet ordre ou rapport, et n'est rien du tout sans les corps, que la possibilité d'en mettre; ces deux états, l'un tel qu'il est, l'autre supposé au rebours, ne différeraient point entre eux. Leur différence ne se trouve donc que dans notre supposition chimérique de la réalité de l'espace en lui-même. Mais dans la vérité, l'un serait justement la même chose que l'autre, comme ils sont absolument indiscernables; et par conséquent, il n'y a pas lieu de demander la raison de la préférence de l'un à l'autre.

6. Il en est de même du temps. Supposé que quelqu'un demande pourquoi Dieu n'a pas tout créé un an plus tôt, et que ce même personnage veuille inférer de là que Dieu a fait quelque chose dont il n'est pas possible qu'il y ait une raison pourquoi il l'a faite ainsi plutôt qu'autrement: on lui répondrait que son illation serait vraie si le temps était quelque chose hors des choses temporelles; car il serait impossible qu'il y eût des raisons pourquoi les choses eussent été appliquées plutôt à de tels instants qu'à d'autres, leur succession demeurant la même. Mais cela même prouve que les instants hors des choses ne sont rien, et qu'ils ne consistent que dans leur ordre successif; lequel demeurant le même, l'un des deux états, comme celui de l'anticipation imaginée, ne différerait en rien, et ne saurait être discerné de l'autre qui est maintenant.

7. On voit par tout ce que je viens de dire, que mon axiome n'a pas été bien pris; et qu'en semblant l'accorder, on le refuse. Il est vrai, dit-on, qu'il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoi il est, et pourquoi il est ainsi plutôt qu'autrement: mais on ajoute que cette raison suffisante est souvent la simple volonté de Dieu; comme lorsqu'on demande pourquoi la matière n'a pas été placée autrement dans l'espace, les mêmes situations entre les corps demeurant gardées. Mais c'est justement soutenir que Dieu veut quelque chose, sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa volonté, contre l'axiome, ou la règle générale de tout ce qui arrive. C'est retomber dans l'indifférence vague, que j'ai montrée chimérique ab-

solument, même dans les créatures, et contraire à la sagesse de Dieu, comme s'il pouvait opérer sans agir par raison.

8. On m'objecte qu'en n'admettant point cette simple volonté, ce serait ôter à Dieu le pouvoir de choisir, et tomber dans la fatalité. Mais c'est tout le contraire : on soutient en Dieu le pouvoir de choisir, puisqu'on le fonde sur la raison du choix conforme à sa sagesse. Et ce n'est pas cette fatalité (qui n'est autre chose que l'ordre le plus sage de la Providence), mais une fatalité ou nécessité brute, qu'il faut éviter où il n'y a ni sagesse ni choix.

9. J'avais remarqué qu'en diminuant la quantité de la matière, on diminue la quantité des objets où Dieu peut exercer sa bonté. On me répond qu'au lieu de la matière il y a d'autres choses dans le vide, où il ne laisse pas de l'exercer. Soit ; quoique je n'en demeure point d'accord ; car je tiens que toute substance créée est accompagnée de matière. Mais soit, dis-je : je réponds que plus de matière était compatible avec ces mêmes choses ; et par conséquent, c'est toujours diminuer ledit objet. L'instance d'un plus grand nombre d'hommes ou d'animaux ne convient point ; car ils ôteraient la place à d'autres choses.

10. Il sera difficile de nous faire accroire que dans l'usage ordinaire *sensorium* ne signifie pas l'organe de la sensation. Voici les paroles de Rudolphus Goclenius, dans son *Dictionarium philosophicum*, v. *Sensorium* : *Barbarum Scholasticorum*, dit-il, *qui interdum sunt similes græcorum. Hi dicunt Αἰσθητήριον. Ex quo illi fecerunt sensorium pro sensorio, id est, organo sensationis.*

11. La simple présence d'une substance, même animée, ne suffit pas pour la perception. Un aveugle et même un distrait ne voit point. Il faut expliquer comment l'âme s'aperçoit de ce qui est hors d'elle.

12. Dieu n'est pas présent aux choses par situation, mais par essence ; sa présence se manifeste par son opération immédiate. La présence de l'âme est tout d'une autre nature. Dire qu'elle est diffuse par le corps, c'est la rendre étendue et divisible ; dire qu'elle est tout entière en chaque partie de quelque corps, c'est la rendre divisible d'elle-même. L'attacher à un point, la répandre par plusieurs points, tout cela ne sont qu'expressions abusives, *Idole Tribus.*

13. Si la force active se perdait dans l'univers par les lois naturelles que Dieu y a établies, en sorte qu'il eût besoin d'une nouvelle impression pour restituer cette force, comme un ouvrier qui remédie

à l'imperfection de sa machine; le désordre n'aurait pas seulement lieu à l'égard de nous, mais à l'égard de Dieu lui-même. Il pouvait le prévenir et prendre mieux ses mesures, pour éviter un tel inconvénient : aussi l'a-t-il fait en effet.

14. Quand j'ai dit que Dieu a opposé à de tels désordres des remèdes par avance, je ne dis point que Dieu laisse venir les désordres, et puis les remèdes; mais qu'il a trouvé moyen par avance d'empêcher les désordres d'arriver.

15. On s'applique inutilement à critiquer mon expression, que Dieu est *Intelligentia Supramundana*. Disant qu'il est au-dessus du monde, ce n'est pas nier qu'il est dans le monde.

16. Je n'ai jamais donné sujet de douter que la conservation de Dieu est une préservation et continuation actuelle des êtres, pouvoirs, ordres, dispositions et motions; et je crois l'avoir peut-être mieux expliqué que beaucoup d'autres. Mais, dit-on, *This is all that I contended for*; c'est en cela que consiste toute la dispute. A cela je réponds, serviteur très-humble. Notre dispute consiste en bien d'autres choses. La question est, si Dieu n'agit pas le plus régulièrement et le plus parfaitement? Si sa machine est capable de tomber dans des désordres, qu'il est obligé de redresser par des voies extraordinaires? si la volonté de Dieu est capable d'agir sans raison? Si l'espace est un être absolu? Sur la nature du miracle, et quantité de questions semblables, qui font une grande séparation.

17. Les théologiens ne demeureront point d'accord de la thèse qu'on avance contre moi, qu'il n'y a point de différence par rapport à Dieu, entre le naturel et le surnaturel. La plupart des philosophes l'approuveront encore moins. Il y a une différence infinie; mais il paraît bien qu'on ne l'a pas bien considérée. Le surnaturel surpasse toutes les forces des créatures. Il faut venir à un exemple; en voici un que j'ai souvent employé avec succès : si Dieu voulait faire en sorte qu'un corps libre se promenât dans l'éther en rond, à l'entour d'un certain centre fixe, sans que quelque autre créature agit sur lui; je dis que cela ne se pourrait que par miracle, n'étant pas explicable par les natures des corps. Car un corps libre s'écarte naturellement de la ligne courbe par la tangente. C'est ainsi que je soutiens que l'attraction, proprement dite, des corps est une chose miraculeuse, ne pouvant pas être expliquée par leur nature.

Troisième réplique de M. Clarke.

1. Ce que l'on dit ici ne regarde que la signification de certains

mots. On peut admettre les définitions que l'on trouve ici ; mais cela n'empêchera pas qu'on ne puisse appliquer les raisonnements mathématiques à des sujets physiques et métaphysiques.

2. Il est indubitable que rien n'existe sans qu'il y ait une raison suffisante de son existence ; et que rien n'existe d'une certaine manière plutôt que d'une autre, sans qu'il y ait aussi une raison suffisante de cette manière d'exister. Mais à l'égard des choses qui sont indifférentes en elles-mêmes, la simple volonté est une raison suffisante pour leur donner l'existence, ou pour les faire exister d'une certaine manière ; et cette volonté n'a pas besoin d'être déterminée par une cause étrangère. Voici des exemples de ce que je viens de dire. Lorsque Dieu a créé ou placé une particule de matière dans un lieu plutôt que dans un autre, quoique tous les lieux soient semblables ; il n'en a eu aucune autre raison que sa volonté. Et supposé que l'espace ne fût rien de réel, mais seulement un simple ordre des corps ; la volonté de Dieu ne laisserait pas d'être la seule possible raison pour laquelle trois particules égales auraient été placées ou rangées dans l'ordre A, B, C, plutôt que dans un ordre contraire. On ne saurait donc tirer de cette indifférence des lieux aucun argument, qui prouve qu'il n'y a point d'espace réel, car les différents espaces sont réellement distincts l'un de l'autre, quoiqu'ils soient parfaitement semblables. D'ailleurs, si l'on suppose que l'espace n'est point réel, et qu'il n'est simplement que l'ordre et l'arrangement des corps, il s'ensuivra une absurdité palpable. Car, selon cette idée, si la terre, le soleil et la lune avaient été placés où les étoiles fixes les plus éloignées se trouvent à présent (pourvu qu'ils eussent été placés dans le même ordre, et à la même distance l'un de l'autre), non-seulement c'eût été la même chose, comme le savant auteur le dit très-bien ; mais il s'ensuivrait aussi que la terre, le soleil et la lune seraient en ce cas-là dans le même lieu, où ils sont présentement : ce qui est une contradiction manifeste.

Les anciens n'ont point dit que tout espace destitué de corps était un espace imaginaire : ils n'ont donné ce nom qu'à l'espace qui est au delà du monde. Et ils n'ont pas voulu dire par là que cet espace n'est pas réel ; mais seulement que nous ignorons entièrement quelles sortes de choses il y a dans cet espace. J'ajoute que les auteurs qui ont quelquefois employé le mot d'imaginaire pour marquer que l'espace n'était pas réel, n'ont point prouvé ce qu'ils avançaient par le simple usage de ce terme.

3. L'espace n'est pas une substance, un être éternel et infini,

mais une propriété, ou une suite de l'existence d'un être infini et éternel. L'espace infini est l'immensité; mais l'immensité n'est pas Dieu; donc l'espace infini n'est pas Dieu. Ce que l'on dit ici des parties de l'espace, n'est point une difficulté. L'espace infini est absolument et essentiellement indivisible : et c'est une contradiction dans les termes que de supposer qu'il soit divisé; car il faudrait qu'il y eût un espace entre les parties que l'on suppose divisées; ce qui est supposer que l'espace est divisé et non divisé en même temps. Quoique Dieu soit immense ou présent partout, sa substance n'en est pourtant pas plus divisée en parties, que son existence l'est par la durée. La difficulté que l'on fait ici vient uniquement de l'abus du mot de partie.

4. Si l'espace n'était que l'ordre des choses qui coexistent, il s'ensuivrait que si Dieu faisait mouvoir le monde tout entier en ligne droite, quelque degré de vitesse qu'il eût, il ne laisserait pas d'être toujours dans le même lieu; et que rien ne recevrait aucun choc, quoique ce mouvement fût arrêté subitement. Et si le temps n'était qu'un ordre de succession dans les créatures, il s'ensuivrait que si Dieu avait créé le monde quelques millions d'années plus tôt, il n'aurait pourtant pas été créé plus tôt. De plus, l'espace et le temps sont des quantités; ce qu'on ne peut dire de la situation et de l'ordre.

5. On prétend ici que, parce que l'espace est uniforme ou parfaitement semblable, et qu'aucune de ses parties ne diffère de l'autre, il s'ensuit que si les corps qui ont été créés dans un certain lieu, avaient été créés dans un autre lieu (supposé qu'ils conservassent la même situation entre eux), ils ne laisseraient pas d'avoir été créés dans le même lieu. Mais c'est une contradiction manifeste. Il est vrai que l'uniformité de l'espace prouve que Dieu n'a pu avoir aucune raison externe pour créer les choses dans un lieu plutôt que dans un autre; mais cela empêche-t-il que sa volonté n'ait été une raison suffisante pour agir en quelque lieu que ce soit, puisque tous les lieux sont indifférents ou semblables, et qu'il y a une bonne raison pour agir en quelque lieu?

6. Le même raisonnement, dont je me suis servi dans la section précédente, doit avoir lieu ici.

7 et 8. Lorsqu'il y a quelque différence dans la nature des choses, la considération de cette différence détermine toujours un agent intelligent et très-sage. Mais lorsque deux manières d'agir sont également bonnes, comme dans les cas dont on a parlé ci-dessus,

dire que Dieu ne saurait agir du tout, et que ce n'est point une imperfection de ne pouvoir agir dans un tel cas, parce que Dieu ne peut avoir aucune raison externe pour agir d'une certaine manière plutôt que d'une autre ; dire une telle chose, c'est insinuer que Dieu n'a pas en lui-même un principe d'action, et qu'il est toujours, pour ainsi dire, machinalement déterminé par les choses de dehors.

9. Je suppose que la quantité déterminée de matière, qui est à présent dans le monde, est la plus convenable à l'état présent des choses, et qu'une plus grande (aussi bien qu'une plus petite) quantité de matière, aurait été moins convenable à l'état présent du monde, et que par conséquent elle n'aurait pas été un plus grand objet de la bonté de Dieu.

10. Il ne s'agit pas de savoir ce que Goclenius entend par le mot de *Sensorium* ; mais en quel sens M. le chevalier Newton s'est servi de ce mot dans son livre. Si Goclenius croit que l'œil, l'oreille ou quelque autre organe des sens, est le *Sensorium*, il se trompe. Mais quand un auteur emploie un terme d'art, et qu'il déclare en quel sens il s'en sert, à quoi bon rechercher de quelle manière d'autres écrivains ont entendu ce même terme ? Scapula traduit le mot dont il s'agit ici, *Domicilium*, c'est-à-dire le lieu où l'âme réside.

11. L'âme d'un aveugle ne voit point, parce que certaines obstructions empêchent les images d'être portées au *Sensorium*, où elle est présente. Nous ne savons pas comment l'âme d'un homme qui voit, aperçoit les images auxquelles elle n'est pas présente ; parce qu'un être ne saurait ni agir, ni recevoir des impressions, dans un lieu où il n'est pas.

12. Dieu étant partout est actuellement présent à tout, essentiellement et substantiellement. Il est vrai que la présence de Dieu se manifeste par son opération ; mais cette opération serait impossible sans la présence actuelle de Dieu. L'âme n'est pas présente à chaque partie du corps ; et par conséquent elle n'agit et ne saurait agir par elle-même sur toutes les parties du corps, mais seulement sur le cerveau ou sur certains nerfs et sur les esprits, qui agissent sur tout le corps, en vertu des lois du mouvement que Dieu a établies.

13 et 14. Quoique les forces actives qui sont dans l'univers, diminuent, et qu'elles aient besoin d'une nouvelle impression, ce n'est point un désordre ni une imperfection dans l'ouvrage de Dieu ; ce n'est qu'une suite de la nature des créatures, qui sont dans la dépendance. Cette dépendance n'est pas une chose qui ait besoin d'être rectifiée. L'exemple qu'on allègue d'un homme qui fait une machine

n'a aucun rapport à la matière dont il s'agit ici ; parce que les forces en vertu desquelles cette machine continue de se mouvoir, sont tout à fait indépendantes de l'ouvrier.

15. On peut admettre les mots d'*Intelligentia Supramundana*, de la manière dont l'auteur les explique ici. Mais, sans cette explication, ils pourraient aisément faire naître une fausse idée, comme si Dieu n'était pas réellement et substantiellement présent partout.

16. Je réponds aux questions que l'on propose ici : que Dieu agit toujours de la manière la plus régulière et la plus parfaite, qu'il n'y a aucun désordre dans son ouvrage, que les changements qu'il fait dans l'état présent de la nature ne sont pas plus extraordinaires que le soin qu'il a de conserver cet état, que lorsque les choses sont en elles-mêmes absolument égales et indifférentes, la volonté de Dieu peut se déterminer librement sur le choix sans qu'aucune cause étrangère la fasse agir ; et que le pouvoir que Dieu a d'agir de cette manière, est une véritable perfection. Enfin, je réponds que l'espace ne dépend point de l'ordre ou de la situation ou de l'existence des corps.

17. A l'égard des miracles, il ne s'agit pas de savoir ce que les théologiens ou les philosophes disent communément sur cette matière, mais sur quelles raisons ils appuient leurs sentiments. Si un miracle est toujours une action qui surpasse la puissance de toutes les créatures, il s'ensuivra que si un homme marche sur l'eau, et si le mouvement du soleil (ou de la terre) est arrêté, ce ne sera point un miracle, puisque ces deux choses se peuvent faire sans l'intervention d'une puissance infinie. Si un corps se meut autour d'un centre dans le vide, et si ce mouvement est une chose ordinaire, comme celui des planètes autour du soleil ; ce ne sera point un miracle, soit que Dieu lui-même produise ce mouvement immédiatement, ou qu'il soit produit par quelque créature. Mais si ce mouvement autour d'un centre est rare et extraordinaire, comme serait celui d'un corps pesant, suspendu dans l'air, ce sera également un miracle ; soit que Dieu même produise ce mouvement, ou qu'il soit produit par une créature invisible. Enfin, si tout ce qui n'est pas l'effet des forces naturelles des corps, et qu'on ne saurait expliquer par ces forces, est un miracle ; il s'ensuivra que tous les mouvements des animaux sont des miracles. Ce qui semble prouver démonstrativement que le savant auteur a une fausse idée de la nature du miracle.

Quatrième écrit de M. Leibniz, ou réponse à la troisième réplique de M. Clarke.

1. Dans les choses indifférentes absolument, il n'y a point de choix; et par conséquent point d'élection ni de volonté; puisque le choix doit avoir quelque raison ou principe.

2. Une simple volonté sans aucun motif (a mere will), est une fiction non-seulement contraire à la perfection de Dieu, mais encore chimérique, contradictoire, incompatible avec la définition de la volonté, et assez réfutée dans la Théodicée.

3. Il est indifférent de ranger trois corps égaux et en tout semblables, en quel ordre qu'on voudra; et par conséquent ils ne seront jamais rangés par celui qui ne fait rien qu'avec sagesse. Mais aussi étant l'auteur des choses, il n'en produira point, et par conséquent il n'y en a point dans la nature.

4. Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de M^{me} l'Electrice, dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. M^{me} l'Electrice l'en défia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait, regardées par le microscope, se trouveront discernables. C'est un argument contre les atomes, qui ne sont pas moins combattus que le vide, par les principes de la véritable métaphysique.

5. Ces grands principes de la raison suffisante et de l'identité des indiscernables changent l'état de la métaphysique, qui devient réelle et démonstrative par leur moyen: au lieu qu'autrefois elle ne consistait presque qu'en termes vides.

6. Poser deux choses indiscernables est poser la même chose sous deux noms. Ainsi l'hypothèse, que l'univers aurait eu d'abord une autre position du temps et du lieu, que celle qui est arrivée effectivement; et que pourtant toutes les parties de l'univers auraient eu la même position entre elles, que celle qu'elles ont reçue en effet; est une fiction impossible.

7. La même raison qui fait que l'espace hors du monde est imaginaire, prouve que tout espace vide est une chose imaginaire; car ils ne diffèrent que du grand au petit.

8. Si l'espace est une propriété ou un attribut, il doit être la propriété de quelques substances. L'espace vide borné, que ses patrons supposent entre deux corps, de quelle substance sera-t-il la propriété ou l'affection?

9. Si l'espace infini est l'immensité, l'espace fini sera l'opposé de l'immensité, c'est-à-dire, la mesurabilité ou l'étendue bornée. Or, l'étendue doit être l'affection d'un étendu. Mais si cet espace est vide, il sera un attribut sans sujet, une étendue d'aucun étendu. C'est pourquoi, en faisant de l'espace une propriété, l'on tombe dans mon sentiment qui le fait un ordre des choses, et non pas quelque chose d'absolu.

10. Si l'espace est une réalité absolue, bien loin d'être une propriété ou accidentalité opposée à la substance, il sera plus substantiel que les substances. Dieu ne le saurait détruire, ni même changer en rien. Il est non-seulement immense dans le tout, mais encore immuable et éternel en chaque partie. Il y aura une infinité de choses éternelles hors de Dieu.

11. Dire que l'espace infini est sans parties, c'est dire que les espaces finis ne le composent point; et que l'espace infini pourrait subsister, quand tous les espaces finis seraient réduits à rien, ce serait comme si l'on disait, dans la supposition cartésienne d'un univers corporel étendu sans bornes, que cet univers pourrait subsister, quand tous les corps qui le composent seraient réduits à rien.

12. On attribue des parties à l'espace, p. 19, 3^e édition de la défense de l'argument contre M. Dodwell; et on les fait inséparables l'une de l'autre. Mais page 30 de la seconde défense on en fait des parties improprement dites; cela se peut entendre dans un bon sens.

13. De dire que Dieu fasse avancer l'univers en ligne droite ou autre, sans y rien changer autrement, c'est encore une supposition chimérique. Car deux états indiscernables sont le même état, et par conséquent c'est un changement qui ne change rien. De plus, il n'y a ni rime ni raison. Or, Dieu ne fait rien sans raison; et il est impossible qu'il y en ait ici. Outre que ce serait *agendo nihil agere*, comme je viens de dire, à cause de l'indiscernabilité.

14. Ce sont *Idola Tribus*, chimères toutes pures et imaginations superficielles. Tout cela n'est fondé que sur la supposition que l'espace imaginaire est réel.

15. C'est une fiction semblable, c'est-à-dire, impossible, de supposer que Dieu ait créé le monde quelques millions d'années plus tôt. Ceux qui donnent dans ces sortes de fictions, ne sauraient répondre à ceux qui argumenteraient pour l'éternité du monde. Car Dieu ne faisant rien sans raison, et point de raison n'étant assignable, pour-

quoi il n'ait point créé le monde plus tôt; il s'ensuivra, ou qu'il n'ait rien créé du tout, ou qu'il ait produit le monde avant tout temps assignable, c'est-à-dire, que le monde soit éternel. Mais quand on montre que le commencement, quel qu'il soit, est toujours la même chose, la question pourquoi il n'en a pas été autrement cesse.

16. Si l'espace et le temps étaient quelque chose d'absolu, c'est-à-dire, s'ils étaient autre chose que certains ordres des choses, ce que je dis serait contradiction. Mais cela n'étant point, l'hypothèse est contradictoire; c'est-à-dire c'est une fiction impossible.

17. Et c'est comme dans la géométrie où l'on prouve quelquefois par la supposition même, qu'une figure soit plus grande. C'est une contradiction, mais elle est dans l'hypothèse, laquelle pour cela même se trouve fausse.

18. L'uniformité de l'espace fait qu'il n'y a aucune raison, ni interne, ni externe, pour en discerner les parties et pour y choisir. Car cette raison externe de discerner ne saurait être fondée que dans l'interne : autrement c'est choisir sans discerner. La volonté sans raison serait le hasard des épicuriens. Un Dieu qui agirait par une telle volonté serait un Dieu de nom. La source des erreurs est qu'on n'a point de soin d'éviter ce qui déroge aux perfections divines.

19. Lorsque deux choses incompatibles sont également bonnes, et que tant en elles que par leur combinaison avec d'autres, l'une n'a point d'avantage sur l'autre, Dieu n'en produira aucune.

20. Dieu n'est jamais déterminé par les choses externes, mais toujours par ce qui est en lui, c'est-à-dire, par ses connaissances, avant qu'il y ait aucune chose hors de lui.

21. Il n'y a point de raison possible, qui puisse limiter la quantité de la matière. Ainsi cette limitation ne saurait avoir lieu.

22. Et supposé cette limitation arbitraire, on pourrait toujours ajouter quelque chose, sans déroger à la perfection des choses qui sont déjà : et par conséquent il faudra toujours y ajouter quelque chose, pour agir suivant le principe de la perfection des opérations divines.

23. Ainsi on ne saurait dire que la présente quantité de la matière est la plus convenable pour leur présente constitution. Et quand même cela serait, il s'ensuivrait que cette présente constitution des choses ne serait point la plus convenable absolument, si elle empêche d'employer plus de matière; il faudrait donc en choisir une autre, capable de quelque chose de plus.

24. Je serais bien aise de voir le passage d'un philosophe, qui prenne *Sensorium* autrement que *Goclenius*.

25. Si *Scapula* dit que *Sensorium* est la place où l'entendement réside, il entendra l'organe de la sensation interne. Ainsi il ne s'éloignera point de *Goclenius*.

26. *Sensorium* a toujours été l'organe de la sensation. La glande pinéale serait, selon Descartes, le *Sensorium* dans le sens qu'on rapporte de *Scapula*.

27. Il n'y a guère d'expression moins convenable sur ce sujet, que celle qui donne à Dieu un *Sensorium*. Il semble qu'elle le fait l'âme du monde. Et on aura bien de la peine à donner à l'usage que M. Newton fait de ce mot, un sens qui le puisse justifier.

28. Quoiqu'il s'agisse du sens de M. Newton, et non pas de celui de *Goclenius*, on ne me doit point blâmer d'avoir allégué le dictionnaire philosophique de cet auteur; parce que le but des dictionnaires est de remarquer l'usage des termes.

29. Dieu s'aperçoit des choses en lui-même. L'espace est le lieu des choses, et non pas le lieu des idées de Dieu: à moins qu'on ne considère l'espace comme quelque chose qui fasse l'union de Dieu et des choses, à l'imitation de l'union de l'âme et du corps qu'on s' imagine; ce qui rendrait encore Dieu l'âme du monde.

30. Aussi a-t-on tort dans la comparaison qu'on fait de la connaissance et de l'opération de Dieu avec celle des âmes. Les âmes connaissent les choses, parce que Dieu a mis en elles un principe représentatif de ce qui est hors d'elles. Mais Dieu connaît les choses, parce qu'il les produit continuellement.

31. Les âmes n'opèrent sur les choses, selon moi, que parce que des corps s'accoutument à leurs désirs en vertu de l'harmonie que Dieu y a préétablie.

32. Mais ceux qui s'imaginent que les âmes peuvent donner une force nouvelle au corps, et que Dieu en fait autant dans le monde pour redresser les défauts de la machine, approchent trop Dieu de l'âme, en donnant trop à l'âme et trop peu à Dieu.

33. Car il n'y a que Dieu qui puisse donner à la nature de nouvelles forces; mais il ne le fait que surnaturellement. S'il avait besoin de le faire dans le cours naturel, il aurait fait un ouvrage très-imparfait. Il ressemblerait dans le monde à ce que le vulgaire attribue à l'âme dans le corps.

34. En voulant soutenir cette opinion vulgaire de l'influence de l'âme sur le corps, par l'exemple de Dieu opérant hors de lui, on

fait encore que Dieu ressemblerait trop à l'âme du monde. Cette affectation encore de blâmer mon expression d'*intelligentia supramundana*, y semble pencher aussi.

35. Les images dont l'âme est affectée immédiatement sont en elle-même ; mais elles répondent à celles du corps. La présence de l'âme est imparfaite, et ne peut être expliquée que par cette correspondance ; mais celle de Dieu est parfaite, et se manifeste par son opération.

36. L'on suppose mal contre moi, que la présence de l'âme est liée avec son influence sur le corps, puisqu'on sait que je rejette cette influence.

37. Il est aussi inexplicable que l'âme soit diffuse par le cerveau, que de faire qu'elle soit diffuse par le corps tout entier. La différence n'est que du plus ou moins.

38. Ceux qui s'imaginent que les forces actives se diminuent d'elles-mêmes dans le monde, ne connaissent pas bien les principales lois de la nature et la beauté des ouvrages de Dieu.

39. Comment prouveront-ils que ce défaut est une suite de la dépendance des choses ?

40. Ce défaut de nos machines, qui fait qu'elles ont besoin d'être redressées vient de cela même, qu'elles ne sont pas assez dépendantes de l'ouvrier. Ainsi la dépendance de Dieu qui est dans la nature, bien loin d'être cause de ce défaut, est plutôt cause que ce défaut n'y est point ; parce qu'elle est si dépendante d'un ouvrier trop parfait, pour faire un ouvrage qui ait besoin d'être redressé. Il est vrai que chaque machine particulière de la nature est en quelque façon sujette à être détraquée, mais non par l'univers tout entier, qui ne saurait diminuer en perfection.

41. On dit que l'espace ne dépend point de la situation des corps. Je réponds qu'il est vrai qu'il ne dépend point d'une telle situation des corps, mais il est cet ordre qui fait que les corps sont situables, et par lequel ils ont une situation entre eux en existant ensemble, comme le temps est cet ordre par rapport à leur position successive. Mais s'il n'y avait point de créatures, l'espace et le temps ne seraient que dans les idées de Dieu.

42. Il semble qu'on avoue ici que l'idée qu'on se fait du miracle n'est pas celle qu'en ont communément les théologiens et les philosophes. Il me suffit donc, que mes adversaires sont obligés de recourir à ce qu'on appelle miracle dans l'usage reçu.

43. J'ai peur qu'en voulant changer le sens reçu du miracle, on

ne tombe dans un sentiment incommode. La nature du miracle ne consiste nullement dans l'usualité et l'inusualité; autrement les monstres seraient des miracles.

44. Il y a des miracles d'une sorte inférieure, qu'un ange peut produire; car il peut, par exemple, faire qu'un homme aille sur l'eau sans enfoncer. Mais il y a des miracles réservés à Dieu, et qui surpassent toutes forces naturelles; tel est celui de créer ou d'annihiler.

45. Il est surnaturel aussi, que les corps s'attirent de loin, sans aucun moyen; et qu'un corps aille en rond, sans s'écarter par la tangente, quoique rien ne l'empêchât de s'écarter ainsi. Car ces effets ne sont point explicables par la nature des choses.

46. Pourquoi la notion des animaux ne serait-elle point explicable par les forces naturelles? Il est vrai que le commencement des animaux est aussi inexplicable par leur moyen, que le commencement du monde.

Apostille.

Tous ceux qui sont pour le vide se laissent plus mener par l'imagination que par la raison. Quand j'étais jeune garçon, je donnai aussi dans le vide et dans les atomes; mais la raison me ramena. L'imagination était riante. On borne là ses recherches: on fixe sa méditation comme avec un clou; on croit avoir trouvé les premiers éléments, un *non plus ultra*. Nous voudrions que la nature n'allât pas plus loin, qu'elle fût finie comme notre esprit; mais ce n'est point connaître la grandeur et la majesté de l'Auteur des choses. Le moindre corpuscule est actuellement subdivisé à l'infini, et contient un monde de nouvelles créatures, dont l'univers manquerait, si ce corpuscule était un atome, c'est-à-dire un corps tout d'une pièce sans subdivision. Tout de même, vouloir du vide dans la nature, c'est attribuer à Dieu une production très-imparfaite; c'est violer le grand principe de la nécessité d'une raison suffisante, que bien des gens ont eu dans la bouche, mais dont ils n'ont point connu la force, comme j'ai montré dernièrement en faisant voir par ce principe que l'espace n'est qu'un ordre des choses, comme le temps, et nullement un être absolu. Sans parler de plusieurs autres raisons contre le vide et les atomes, voici celles que je prends de la perfection de Dieu et de la raison suffisante. Je pose que toute perfection que Dieu a pu mettre dans les choses, sans déroger aux autres perfections qui y sont, y a été mise. Or, figurons-nous un espace entièrement vide,

Dieu y pouvait mettre quelque matière, sans déroger en rien à toutes les autres choses : donc il n'y a point d'espace entièrement vide : donc tout est plein. Le même raisonnement prouve qu'il n'y a point de corpuscule qui ne soit subdivisé. Voici encore l'autre raisonnement pris de la nécessité d'une raison suffisante. Il n'est point possible qu'il y ait un principe de déterminer la proportion de la matière, ou du rempli au vide, ou du vide au plein. On dira peut-être que l'un doit être égal à l'autre ; mais comme la matière est plus parfaite que le vide, la raison veut qu'on observe la proportion géométrique, et qu'il y ait d'autant plus de plein qu'il mérite d'être préféré. Mais ainsi il n'y aura point de vide du tout ; car la perfection de la matière est à celle du vide, comme quelque chose à rien. Il en est de même des atomes. Quelle raison peut-on assigner de borner la nature dans le progrès de la subdivision ? Fictions purement arbitraires, et indignes de la vraie philosophie. Les raisons qu'on allègue pour le vide ne sont que des sophismes.

Quatrième réplique de M. Clarke.

1 et 2. La doctrine que l'on trouve ici conduit à la nécessité et à la fatalité, en supposant que les motifs ont le même rapport à la volonté d'un agent intelligent, que les poids à une balance ; de sorte que quand deux choses sont absolument indifférentes, un agent intelligent ne peut choisir l'une ou l'autre, comme une balance ne peut se mouvoir lorsque les poids sont égaux des deux côtés. Mais voici en quoi consiste la différence. Une balance n'est pas un agent : elle est tout à fait passive, et les poids agissent sur elle ; de sorte que quand les poids sont égaux, il n'y a rien qui la puisse mouvoir. Mais les êtres intelligents sont des agents ; ils ne sont point simplement passifs, et les motifs n'agissent pas sur eux, comme les poids agissent sur une balance. Ils ont des forces actives, et ils agissent quelquefois par de puissants motifs, quelquefois par des motifs faibles, et quelquefois lorsque les choses sont absolument indifférentes. Dans ce dernier cas, il peut y avoir de très-bonnes raisons pour agir ; quoique deux ou plusieurs manières d'agir puissent être absolument indifférentes. Le savant auteur suppose toujours le contraire, comme un principe ; mais il n'en donne aucune preuve tirée de la nature des choses ou des perfections de Dieu.

3 et 4. Si le raisonnement que l'on trouve ici était bien fondé, il prouverait que Dieu n'a créé aucune matière, et même qu'il est impossible qu'il en puisse créer. Car les parties de matière, quelle

qu'elle soit, qui sont parfaitement solides, sont aussi parfaitement semblables, pourvu qu'elles soient de figures et de dimensions égales; ce que l'on peut toujours supposer comme une chose possible. Ces parties de matière pourraient donc occuper également bien un autre lieu que celui qu'elles occupent; et par conséquent il était impossible, selon le raisonnement du savant auteur, que Dieu les plaçât où il les a actuellement placées; parce qu'il aurait pu avec la même facilité les placer au rebours. Il est vrai qu'on ne saurait voir deux feuilles, ni peut-être deux gouttes d'eau, parfaitement semblables; parce que ce sont des corps fort composés. Mais il n'en est pas ainsi des parties de la matière simple et solide. Et même dans les composés, il n'est pas impossible que Dieu fasse deux gouttes d'eau tout à fait semblables; et nonobstant cette parfaite ressemblance, elles ne pourraient pas être une seule et même goutte d'eau. J'ajoute que le lieu de l'une de ces gouttes ne serait pas le lieu de l'autre, quoique leur situation fût une chose absolument indifférente. Le même raisonnement a lieu aussi par rapport à la première détermination du mouvement d'un certain côté, ou du côté opposé.

5 et 6. Quoique deux choses soient parfaitement semblables, elles ne cessent pas d'être deux choses. Les parties du temps sont aussi parfaitement semblables que celles de l'espace, et cependant deux instants ne sont pas le même instant : ce ne sont pas non plus deux noms d'un seul et même instant. Si Dieu n'avait créé le monde que dans ce moment, il n'aurait pas été créé dans le temps qu'il l'a été. Et si Dieu a donné (ou s'il peut donner) une étendue bornée à l'univers, il s'ensuit que l'univers doit être naturellement capable de mouvement; car ce qui est borné ne peut être immobile. Il paraît donc par ce que je viens de dire, que ceux qui soutiennent que Dieu ne pouvait pas créer le monde dans un autre temps, ou dans un autre lieu, font la matière nécessairement infinie et éternelle, et réduisent tout à la nécessité et au destin.

7. Si l'univers a une étendue bornée, l'espace qui est au delà du monde n'est point imaginaire, mais réel. Les espaces vides dans le monde même ne sont pas imaginaires. Quoiqu'il y ait des rayons de lumière, et peut-être quelque autre matière en très-petite quantité dans un récipient; le défaut de résistance fait voir clairement que la plus grande partie de cet espace est destitué de matière. Car la subtilité de la matière ne peut être la cause du défaut de résistance. Le mercure est composé de parties qui ne sont pas moins

subtiles et fluides que celles de l'eau ; et cependant il fait plus de dix fois autant de résistance. Cette résistance vient donc de la quantité, et non de la grossièreté de la matière.

8. L'espace destitué de corps est une propriété d'une substance immatérielle. L'espace n'est pas borné par les corps ; mais il existe également dans les corps et hors des corps. L'espace n'est pas renfermé entre les corps et hors des corps. L'espace n'est pas renfermé entre les corps ; mais les corps étant dans l'espace immense, sont eux-mêmes bornés par leurs propres dimensions.

9. L'espace vide n'est pas un attribut sans sujet ; car par cet espace nous n'entendons pas un espace où il n'y a rien, mais un espace sans corps. Dieu est certainement présent dans tout l'espace vide ; et peut-être qu'il y a aussi dans cet espace plusieurs autres substances, qui ne sont pas matérielles, et qui par conséquent ne peuvent être tangibles, ni aperçues par aucun de nos sens.

10. L'espace n'est pas une substance, mais un attribut ; et si c'est un attribut d'un être nécessaire, il doit (comme tous les autres attributs d'un être nécessaire) exister plus nécessairement que les substances mêmes, qui ne sont pas nécessaires. L'espace est immense, immuable et éternel ; et l'on doit dire la même chose de la durée. Mais il ne s'ensuit pas de là qu'il y ait rien d'éternel hors de Dieu. Car l'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu : ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence, sans lesquelles il ne serait point éternel et présent partout.

11 et 12. Les infinis ne sont composés de finis que comme les finis sont composés d'infinitésimes. J'ai fait voir ci-dessus en quel sens on peut dire que l'espace a des parties, ou qu'il n'en a pas. Les parties, dans le sens que l'on donne à ce mot lorsqu'on l'applique aux corps, sont séparables, composées, désunies, indépendantes les unes des autres, et capables de mouvement. Mais quoique l'imagination puisse en quelque manière concevoir des parties dans l'espace infini, cependant comme ces parties, improprement ainsi dites, sont essentiellement immobiles et inséparables les unes des autres, il s'ensuit que cet espace est essentiellement simple et absolument indivisible.

13. Si le monde a une étendue bornée, il peut être mis en mouvement par la puissance de Dieu ; et par conséquent l'argument que je fonde sur cette mobilité est une preuve concluante. Quoique deux lieux soient parfaitement semblables, ils ne sont pas un seul et même lieu. Le mouvement ou le repos de l'univers n'est pas le

même état : comme le mouvement ou le repos d'un vaisseau n'est pas non plus le même état, parce qu'un homme renfermé dans la cabane ne saurait s'apercevoir si le vaisseau fait voile ou non, pendant que son mouvement est uniforme. Quoique cet homme ne s'aperçoive pas du mouvement du vaisseau, ce mouvement ne laisse pas d'être en état réel et différent, et il produit des effets réels et différents; et s'il était arrêté tout d'un coup, il aurait d'autres effets réels. Il en serait de même d'un mouvement imperceptible de l'univers. On n'a point répondu à cet argument, sur lequel M. le chevalier Newton insiste beaucoup dans ses *Principes mathématiques*. Après avoir considéré les propriétés, les causes et les effets du mouvement, cette considération lui sert à faire voir la différence qu'il y a entre le mouvement réel ou le transport d'un corps qui passe d'une partie de l'espace dans une autre, et le mouvement relatif, qui n'est qu'un changement de l'ordre ou de la situation des corps entre eux. C'est un argument mathématique qui prouve par des effets réels qu'il peut y avoir un mouvement réel où il n'y en a point de relatif; et qu'il peut y avoir un mouvement relatif où il n'y en a point de réel : c'est, dis-je, un argument mathématique auquel on ne répond pas, quand on se contente d'assurer le contraire.

14. La réalité de l'espace n'est pas une simple supposition : elle a été prouvée par les arguments rapportés ci-dessus, auxquels on n'a point répondu. L'auteur n'a pas répondu non plus à un autre argument, savoir que l'espace et le temps sont des quantités; ce qu'on ne peut dire de la situation et de l'ordre.

15. Il n'était pas impossible que Dieu fit le monde plus tôt ou plus tard qu'il ne l'a fait. Il n'est pas impossible non plus qu'il le détruise plus tôt ou plus tard, qu'il ne sera actuellement détruit. Quant à la doctrine de l'éternité du monde, ceux qui supposent que la matière et l'espace sont la même chose, doivent supposer que le monde est non-seulement infini et éternel, mais encore que son immensité et son éternité sont nécessaires, et même aussi nécessaires que l'espace et la durée, qui ne dépendent pas de la volonté de Dieu mais de son existence. Au contraire, ceux qui croient que Dieu a créé la matière en telle quantité, en tel temps et en tels espaces qu'il lui a plu, ne se trouvent embarrassés d'aucune difficulté. Car la sagesse de Dieu peut avoir eu de très-bonnes raisons pour créer ce monde dans un certain temps : elle peut avoir fait d'autres choses avant que ce monde fût créé; et elle peut faire d'autres choses après que ce monde sera détruit.

16 et 17. J'ai prouvé ci-dessus que l'espace et le temps ne sont pas l'ordre des choses, mais des quantités réelles; ce qu'on ne peut dire de l'ordre et de la situation. Le savant auteur n'a pas encore répondu à ces preuves; et à moins qu'il n'y réponde, ce qu'il dit est une contradiction, comme il l'avoue lui-même ici.

18. L'uniformité de toutes les parties de l'espace ne prouve pas que Dieu ne puisse agir dans aucune partie de l'espace de la manière qu'il le veut. Dieu peut avoir de bonnes raisons pour créer des êtres finis; et des êtres finis ne peuvent exister qu'en des lieux particuliers. Et comme tous les lieux sont originairement semblables (quand même le lieu ne serait que la situation des corps), si Dieu place un cube de matière derrière un autre cube égal de matière, plutôt qu'au rebours, ce choix n'est pas indigne de la perfection de Dieu, quoique ces deux situations soient parfaitement semblables; parce qu'il peut y avoir de très-bonnes raisons pour l'existence de ces deux cubes, et qu'ils ne sauraient exister que dans l'une ou l'autre de ces deux situations également raisonnables. Le hasard d'Épicure n'est pas un choix, mais une nécessité aveugle.

19. Si l'argument que l'on trouve ici prouve quelque chose, il prouve (comme je l'ai déjà dit ci-dessus, § 3), que Dieu n'a créé, et même qu'il ne peut créer aucune matière; parce que la situation des parties égales et similaires de la matière était nécessairement indifférente dès le commencement, aussi bien que la première détermination de leur mouvement, d'un certain côté, ou du côté opposé.

20. Je ne comprends point ce que l'auteur veut prouver ici, par rapport au sujet dont il s'agit.

21. Dire que Dieu ne peut donner des bornes à la quantité de la matière, c'est avancer une chose d'une trop grande importance pour l'admettre sans preuve. Et si Dieu ne peut non plus donner de bornes à la durée de la matière, il s'ensuivra que le monde est infini et éternel nécessairement et indépendamment de Dieu.

22 et 23. Si l'argument que l'on trouve ici était bien fondé, il prouverait que Dieu ne saurait s'empêcher de faire tout ce qu'il peut faire; et par conséquent qu'il ne saurait s'empêcher de rendre toutes les créatures infinies et éternelles. Mais, selon cette doctrine, Dieu ne serait point le gouverneur du monde: il serait un agent nécessaire, c'est-à-dire qu'il ne serait pas même un agent, mais le destin, la nature et la nécessité.

24-28. On revient encore ici à l'usage du mot de *sensorium*,

quoique M. Newton se soit servi d'un correctif, lorsqu'il a employé ce mot. Il n'est pas nécessaire de rien ajouter à ce que j'ai dit sur cela.

29. L'espace est le lieu de toutes les choses et de toutes les idées comme la durée est la durée de toutes les choses et de toutes les idées. J'ai fait voir ci-dessus que cette doctrine ne tend point à faire Dieu l'âme du monde. Il n'y a point d'union entre Dieu et le monde. On pourrait dire, avec plus de raison, que l'esprit de l'homme est l'âme des images des choses qu'il aperçoit, qu'on ne peut dire que Dieu est l'âme du monde, dans lequel il est présent partout, et sur lequel il agit comme il veut, sans que le monde agisse sur lui. Nonobstant cette réponse, qu'on a vue ci-dessus, l'auteur ne laisse pas de répéter la même objection plus d'une fois, comme si on n'y avait point répondu.

30. Je n'entends point ce que l'auteur veut dire par un principe représentatif. L'âme aperçoit les choses, parce que les images des choses lui sont portées par les organes des sens. Dieu aperçoit les choses, parce qu'il est présent dans les substances des choses mêmes. Il ne les aperçoit pas, en les produisant continuellement (car il se repose de l'ouvrage de la création); mais il les aperçoit, parce qu'il est continuellement présent dans toutes les choses qu'il a créées.

31. Si l'âme n'agissait point sur le corps, et si le corps, par un simple mouvement mécanique de la matière, se conformait pourtant à la volonté de l'âme dans une variété infinie de mouvements spontanés, ce serait un miracle perpétuel. L'harmonie préétablie n'est qu'un mot, ou un terme d'art, et elle n'est d'aucun usage pour expliquer la cause d'un effet si miraculeux.

32. Supposer que dans le mouvement spontané du corps, l'âme ne donne point un nouveau mouvement ou une nouvelle impression à la matière, et que tous les mouvements spontanés sont produits par une impulsion mécanique de la matière, c'est réduire tout au destin et à la nécessité. Mais quand on dit que Dieu agit dans le monde sur toutes les créatures comme il le veut, sans aucune union, et sans qu'aucune chose agisse sur lui, cela fait voir évidemment la différence qu'il y a entre un gouverneur qui est présent partout et une âme imaginaire du monde.

33. Toute action consiste à donner une nouvelle force aux choses sur lesquelles elle s'exerce. Sans cela, ce ne serait pas une action réelle, mais une simple passion, comme dans toutes les lois mécaniques du mouvement. D'où il s'ensuit que si la communication

d'une nouvelle force est surnaturelle, toutes les actions de Dieu seront surnaturelles, et il sera entièrement exclu du gouvernement du monde. Il s'ensuit aussi de là que toutes les actions des hommes sont surnaturelles, ou que l'homme est une pure machine, comme une horloge.

34 et 35. On a fait voir ci-dessus la différence qu'il y a entre la véritable idée de Dieu, et celle d'une âme du monde.

36. J'ai répondu ci-dessus à ce que l'on trouve ici.

37. L'âme n'est pas répandue dans le cerveau ; mais elle est présente dans le lieu, qui est le *sensorium*.

38. Ce que l'on dit ici est une simple affirmation sans preuve. Deux corps, destitués d'élasticité, se rencontrant avec des forces contraires et égales, perdent leur mouvement. Et M. le chevalier Newton a donné un exemple mathématique, par lequel il paraît que le mouvement diminue et augmente continuellement en quantité, sans qu'il soit communiqué à d'autres corps.

39. Le sujet dont on parle ici, n'est point un défaut, comme l'auteur le suppose, c'est la véritable nature de la matière inactive.

40. Si l'argument que l'on trouve ici est bien fondé, il prouve que l'univers doit être infini ; qu'il a existé de toute éternité, et qu'il ne saurait cesser d'exister ; que Dieu a toujours créé autant d'hommes et d'autres êtres qu'il était possible qu'il en créât, et qu'il les a créés pour les faire exister aussi longtemps qu'il lui était possible.

41. Je n'entends point ce que ces mots veulent dire : un ordre, ou une situation, qui rend les corps situables. Il me semble que cela veut dire que la situation est la cause de la situation. J'ai prouvé ci-dessus que l'espace n'est pas l'ordre des corps ; et j'ai fait voir dans cette quatrième réplique, que l'auteur n'a point répondu aux arguments que j'ai proposés. Il n'est pas moins évident que le temps n'est pas l'ordre des choses qui se succèdent l'une à l'autre, puisque la quantité du temps peut être plus grande ou plus petite ; et cependant cet ordre ne laisse pas d'être le même. L'ordre des choses qui se succèdent l'une à l'autre dans le temps, n'est pas le temps même ; car elles peuvent se succéder l'une à l'autre plus vite ou plus lentement dans le même ordre de succession, mais non dans le même temps. Supposé qu'il n'y eût point de créatures, l'ubiquité de Dieu et la continuation de son existence feraient que l'espace et la durée seraient précisément les mêmes qu'à présent.

42. On appelle ici de la raison à l'opinion vulgaire ; mais comme

l'opinion vulgaire n'est pas la règle de la vérité, les philosophes ne doivent pas y avoir recours.

43. L'idée d'un miracle renferme nécessairement l'idée d'une chose rare et extraordinaire. Car, d'ailleurs, il n'y a rien de plus merveilleux, et qui demande une plus grande puissance, que quelques-unes des choses que nous appelons naturelles; comme par exemple, les mouvements des corps célestes, la génération et la formation des plantes et des animaux, etc. Cependant, ce ne sont pas des miracles, parce que ce sont des choses communes. Il ne s'ensuit pourtant pas de là, que tout ce qui est rare et extraordinaire soit un miracle. Car plusieurs choses de cette nature peuvent être des effets irréguliers et moins communs, des causes ordinaires; comme les éclipses, les monstres, la manie dans les hommes, et une infinité d'autres choses que le vulgaire appelle des prodiges.

44. On accorde ici ce que j'ai dit. On soutient pourtant une chose contraire au sentiment commun des théologiens, en supposant qu'un ange peut faire des miracles.

45. Il est vrai que si un corps en attirait un autre, sans l'intervention d'aucun moyen, ce ne serait pas un miracle, mais une contradiction; car ce serait supposer qu'une chose agit où elle n'est pas. Mais le moyen par lequel deux corps s'attirent l'un l'autre, peut être invisible et intangible, et d'une nature différente du mécanisme: ce qui n'empêche pas qu'une action régulière et constante ne puisse être appelée naturelle, puisqu'elle est beaucoup moins merveilleuse que le mouvement des animaux, qui ne passe pourtant pas pour un miracle.

46. Si par le terme de forces naturelles, on entend ici des forces mécaniques, tous les animaux, sans en excepter les hommes, seront de pures machines, comme une horloge. Mais si ce terme ne signifie pas des forces mécaniques, la gravitation peut être produite par des forces régulières et naturelles, quoiqu'elles ne soient pas mécaniques.

N. B. On a déjà répondu ci-dessus aux arguments que M. Leibniz a insérés dans une apostille à son quatrième écrit. La seule chose qu'il soit besoin d'observer ici, c'est que M. Leibniz en soutenant l'impossibilité des atomes physiques (il ne s'agit pas entre nous des points mathématiques), soutient une absurdité manifeste. Car ou il y a des parties parfaitement solides dans la matière, ou il n'y en a pas. S'il y en a, et qu'en les subdivisant on y prenne de nouvelles particules, qui aient toutes la même figure et les mêmes dimensions (ce qui est toujours possible), ces nouvelles particules seront des atomes physiques parfaitement semblables. Que s'il n'y a point de parties

parfaitement solides dans la matière, il n'y a point de matière dans l'univers ; car plus on divise et subdivise un corps, pour arriver enfin à des parties parfaitement solides et sans pores, plus la proportion que les pores ont à la matière solide de ce corps, plus, dis-je, cette proportion augmente. Si donc, en poussant la division et la subdivision à l'infini, il est impossible d'arriver à des parties parfaitement solides et sans pores, il s'ensuivra que les corps sont uniquement composés de pores (le rapport de ceux-ci aux parties solides, augmentant sans cesse), et par conséquent qu'il n'y a point de matière du tout ; ce qui est une absurdité manifeste. Et le raisonnement sera le même, par rapport à la matière dont les espèces particulières des corps sont composées, soit que l'on suppose que les pores sont vides, ou qu'ils sont remplis d'une matière étrangère.

Cinquième écrit de M. Leibniz, ou réponse à la quatrième réplique de M. Clarke (1), sur les § 1 et 2 de l'écrit précédent.

1. Je répondrai cette fois plus amplement, pour éclaircir les difficultés, et pour essayer si l'on est d'humeur à se payer de raison, et à donner des marques de l'amour de la vérité, ou si l'on ne fera que chicaner sans rien éclaircir.

2. On s'efforce souvent de m'imputer la nécessité et la fatalité, quoique peut-être personne n'ait mieux expliqué et plus à fond que j'ai fait dans la *Théodicée*, la véritable différence entre liberté, contingence, spontanéité, d'un côté, et nécessité absolue, hasard, coaction, de l'autre. Je ne sais pas encore si on le fait parce qu'on le veut, quoi que je puisse dire, ou si ces imputations viennent de bonne foi, de ce qu'on n'a point encore pesé mes sentiments. J'expérimenterai bientôt ce que j'en dois juger, et je me réglerai là-dessus.

3. Il est vrai que les raisons font dans l'esprit du sage, et les motifs dans quelque esprit que ce soit, ce qui répond à l'effet que les poids font dans une balance. On objecte que cette notion mène à la

(1) Dans l'édition de Londres de ce cinquième écrit, il y a à la marge plusieurs additions et corrections que M. Leibniz y avait faites en l'envoyant à M. Des Maizeaux. M. Clarke en rendit compte dans un petit avertissement mis à la tête de cet écrit, et conçu en ces termes : Les différentes leçons, imprimées à la marge de l'écrit suivant, sont des changements faits de la propre main de M. Leibniz dans une autre copie de cet écrit, laquelle il envoya à un de ses amis en Angleterre peu de temps avant sa mort. Mais dans cette édition on a inséré ces additions et corrections dans le texte, et par là on a rendu ce cinquième écrit conforme au manuscrit original, que M. Leibniz avait envoyé à M. Des Maizeaux. —

Nota editoris gallici (Des Maizeaux).

nécessité et à la fatalité. Mais on le dit sans le prouver et sans prendre connaissance des explications que j'ai données autrefois pour lever toutes les difficultés qu'on peut faire là-dessus.

4. Il semble aussi qu'on se joue d'équivoque. Il y a des nécessités qu'il faut admettre. Car il faut distinguer entre une nécessité absolue et une nécessité hypothétique. Il faut distinguer aussi entre une nécessité qui a lieu, parce que l'opposé implique contradiction, et laquelle est appelée logique, métaphysique ou mathématique; et entre une nécessité qui est morale, qui fait que le Sage choisit le meilleur, et que tout esprit suit l'inclination la plus grande.

5. La nécessité hypothétique est celle que la supposition ou hypothèse de la prévision de Dieu impose aux futurs contingents. Et il faut l'admettre, si ce n'est qu'avec les sociniens on refuse à Dieu la prescience des contingents futurs, et la providence qui règle et gouverne les choses en détail.

6. Mais ni cette prescience ni cette préordination ne dérogent point à la liberté. Car Dieu, porté par la suprême raison à choisir entre plusieurs suites des choses ou mondes possibles, celui où les créatures libres prendraient telles ou telles résolutions, quoique non sans son concours, a rendu par là tout événement certain et déterminé une fois pour toutes, sans déroger par là à la liberté de ces créatures; ce simple décret du choix, ne changeant point, mais actualisant seulement leurs natures qu'il y voyait dans ses idées.

7. Et quant à la nécessité morale, elle ne déroge point non plus à la liberté. Car lorsque le Sage et surtout Dieu, le sage souverain, choisit le meilleur, il n'en est pas moins libre; au contraire, c'est la plus parfaite liberté de n'être point empêché d'agir le mieux. Et lorsqu'un autre choisit selon le bien le plus apparent et le plus inclinant, il imite en cela la liberté du Sage à proportion de sa disposition; et sans cela, le choix serait un hasard aveugle.

8. Mais le bien, tant vrai qu'apparent, en un mot le motif incline sans nécessité, c'est-à-dire sans imposer une nécessité absolue. Car lorsque Dieu, par exemple, choisit le meilleur, ce qu'il ne choisit point, et qui est inférieur en perfection, ne laisse pas d'être possible. Mais si ce que Dieu choisit était absolument nécessaire, tout autre parti serait impossible contre l'hypothèse, car Dieu choisit parmi les possibles, c'est-à-dire parmi plusieurs partis, dont pas un n'implique contradiction.

9. Mais de dire que Dieu ne peut choisir que le meilleur, et d'en vouloir inférer que ce qu'il ne choisit point, est impossible, c'est

confondre les termes, la puissance et la volonté, la nécessité métaphysique et la nécessité morale, les essences et les existences. Car ce qui est nécessaire l'est par son essence, puisque l'opposé implique contradiction ; mais le contingent qui existe doit son existence au principe du meilleur, raison suffisante des choses. Et c'est pour cela que je dis que les motifs inclinent sans nécessité et qu'il y a une certitude et infailibilité, mais non pas une nécessité absolue dans les choses contingentes. Joignez à ceci ce qui se dira plus bas, *Num.* 73 et 76.

10. Et j'ai assez montré dans ma *Théodicée*, que cette nécessité morale est heureuse, conforme à la perfection divine, conforme au grand principe des existences, qui est celui du besoin d'une raison suffisante ; au lieu que la nécessité absolue et métaphysique dépend de l'autre grand principe de nos raisonnements, qui est celui des essences ; c'est-à-dire celui de l'identité ou de la contradiction ; car ce qui est absolument nécessaire est seul possible entre les partis, et sans contradiction.

11. J'ai fait voir aussi que notre volonté ne suit pas toujours précisément l'entendement pratique ; parce qu'elle peut avoir ou trouver des raisons pour suspendre sa résolution jusqu'à une discussion ultérieure.

12. M'imputer après cela une nécessité absolue, sans avoir rien à dire contre les considérations que je viens d'apporter, et qui vont jusqu'au fond des choses, peut-être au delà de ce qui se voit ailleurs, ce sera une obstination déraisonnable.

13. Pour ce qui est de la fatalité, qu'on m'impute aussi, c'est encore une équivoque. Il y a *fatum mahometanum*, *fatum stoicum*, *fatum christianum*. Le destin à la Turquie veut que les effets arriveraient quand on en éviterait la cause, comme s'il y avait une nécessité absolue. Le destin stoïcien veut qu'on soit tranquille ; parce qu'il faut avoir patience par force, puisqu'on ne saurait regimber contre la suite des choses. Mais on convient qu'il y a *fatum christianum*, une destinée certaine de toutes choses, réglée par la prescience et par la providence de Dieu. *Fatum* est dérivé de *fari* ; c'est-à-dire, prononcer, décerner ; et dans le bon sens, il signifie le décret de la providence. Et ceux qui s'y soumettent par la connaissance des perfections divines, dont l'amour de Dieu est une suite, puisqu'il consiste dans le plaisir que donne cette connaissance, ne prennent pas seulement patience comme les philosophes païens, mais ils sont même contents de ce que Dieu ordonne, sachant qu'il fait tout pour le mieux ;

et non-seulement pour le plus grand bien en général, mais encore pour le plus grand bien particulier de ceux qui l'aiment.

14. J'ai été obligé de m'étendre, pour détruire une bonne fois les imputations mal fondées, comme j'espère de pouvoir le faire par ces explications dans l'esprit des personnes équitables. Maintenant je viendrai à une objection qu'on me fait ici contre la comparaison des poids d'une balance avec les motifs de la volonté. On objecte que la balance est purement passive, est poussée par les poids; au lieu que les agents intelligents et doués de volonté sont actifs. A cela je réponds que le principe du besoin d'une raison suffisante est commun aux agents et aux patients. Ils ont besoin d'une raison suffisante de leur action, aussi bien que de leur passion. Non-seulement la balance n'agit pas, quand elle est poussée également de part et d'autre; mais les poids égaux aussi n'agissent point, quand ils sont en équilibre; de sorte que l'on ne peut descendre, sans que l'autre monte autant.

15. Il faut encore considérer, qu'à proprement parler, les motifs n'agissent point sur l'esprit comme les poids sur la balance; mais c'est plutôt l'esprit qui agit en vertu des motifs, qui sont ses dispositions à agir. Ainsi vouloir, comme l'on veut ici, que l'esprit préfère quelquefois les motifs faibles aux plus forts, et même l'indifférent aux motifs, c'est séparer l'esprit des motifs comme s'ils étaient hors de lui, comme le poids est distingué de la balance; et comme si dans l'esprit il y avait d'autres dispositions pour agir que les motifs, en vertu desquels l'esprit rejetterait les motifs. Au lieu que dans la vérité les motifs comprennent toutes les dispositions que l'esprit peut avoir pour agir volontairement; car ils ne comprennent pas seulement les raisons, mais encore les inclinations qui viennent des passions ou d'autres impressions précédentes. Ainsi, si l'esprit préférerait l'inclination faible à la forte, il agirait contre soi-même, et autrement qu'il est disposé d'agir. Ce qui fait voir que les notions contraires ici aux miennes sont superficielles, et se trouvent n'avoir rien de solide, quand elles sont bien considérées.

16. De dire aussi que l'esprit peut avoir de bonnes raisons pour agir quand il n'a aucuns motifs, et quand les choses sont absolument indifférentes, comme on s'explique ici, c'est une contradiction manifeste; car s'il a de bonnes raisons pour le parti qu'il prend, les choses ne lui sont point indifférentes.

17. Et de dire qu'on agira quand on a des raisons pour agir,

quand même les voies d'agir seraient absolument indifférentes, c'est encore parler fort superficiellement, et d'une manière très-insoutenable. Car on n'a jamais une raison suffisante pour agir, quand on n'a pas aussi une raison suffisante pour agir tellement ; toute action étant individuelle, et non générale, ni abstraite de ses circonstances, et ayant besoin de quelque voie pour être effectuée. Donc, quand il y a une raison suffisante pour agir tellement, il y en a aussi pour agir par une telle voie ; et par conséquent les voies ne sont point indifférentes. Toutes les fois qu'on a des raisons suffisantes pour une action singulière on en a pour ses réquisits. Voyez encore ce qui se dira plus bas, *Num.* 66.

18. Ces raisonnements sautent aux yeux, et il est bien étrange qu'on impute que j'avance mon principe du besoin d'une raison suffisante, sans aucune preuve tirée de la nature des choses, ou des perfections divines. Car la nature des choses porte, que tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante.

19. Et la perfection de Dieu demande que toutes ses actions soient conformes à sa sagesse, et qu'on ne puisse point lui reprocher d'avoir agi sans raisons, ou même d'avoir préféré une raison plus faible à une raison plus forte.

20. Mais je parlerai plus amplement sur la fin de cet écrit, de la solidité et de l'importance de ce grand principe du besoin d'une raison suffisante pour tout événement, dont le renversement renverserait la meilleure partie de toute la philosophie. Ainsi il est bien étrange qu'on veuille ici qu'en cela je commets une pétition de principe ; et il paraît bien qu'on veut soutenir des sentiments insoutenables, puisqu'on est réduit à me refuser ce grand principe, un des plus essentiels de la raison.

Sur les § 3 et 4.

21. Il faut avouer que ce grand principe, quoiqu'il ait été reconnu, n'a pas été employé. Et c'est en bonne partie la raison pourquoi jusqu'ici la philosophie première a été si peu féconde, et si peu démonstrative. J'en infère entre autres conséquences, qu'il n'y a point dans la nature deux êtres réels absolus indiscernables ; parce que s'il y en avait, Dieu et la nature agiraient sans raison, en traitant l'un autrement que l'autre ; et qu'ainsi Dieu ne produit point deux portions de matières parfaitement égales et semblables. On répond à cette conclusion, sans en réfuter la raison ; et on y répond par une

objection bien faible : « Cet argument, dit-on, s'il était bon, prou- » verait qu'il serait impossible à Dieu de créer aucune matière ; » car les parties de la matière parfaitement solides, étant prises » égales et de la même figure (ce qui est une supposition possible), » seraient exactement faites l'une comme l'autre. » Mais c'est une pétition de principe très-manifeste, de supposer cette parfaite convenance, qui selon moi ne saurait être admise. Cette supposition de deux indiscernables, comme de deux portions de matière qui conviennent parfaitement entre elles, paraît possible en termes abstraits ; mais elle n'est point compatible avec l'ordre des choses, ni avec la sagesse divine, où rien n'est admis sans raison. Le vulgaire s'imagine de telles choses, parce qu'il se contente de notions incomplètes. Et c'est un des défauts des atomistes.

22. Outre que je n'admets point dans la matière des portions parfaitement solides, ou qui soient tout d'une pièce, sans aucune variété, ou mouvement particulier dans leur partie, comme l'on conçoit les prétendus atomes. Poser de tels corps, est encore une opinion populaire mal fondée. Selon mes démonstrations, chaque portion de matière est actuellement sous-divisée en parties différemment mues, et pas une ne ressemble entièrement à l'autre.

23. J'avais allégué que dans les choses sensibles, on n'en trouve jamais deux indiscernables ; et que, par exemple, on ne trouvera point deux feuilles dans un jardin, ni deux gouttes d'eau parfaitement semblables. On l'admet à l'égard des feuilles, et peut-être (*perhaps*) à l'égard des gouttes d'eau ; mais on pourrait l'admettre sans *perhaps* (*senza forse*, dirait un Italien), encore dans les gouttes d'eau.

24. Je crois que ces observations générales qui se trouvent dans les choses sensibles, se trouvent encore à proportion dans les insensibles ; et qu'à cet égard on peut dire, comme disait Arlequin dans *l'Empereur de la Lune*, que c'est tout comme ici. Et c'est un grand préjugé contre les indiscernables, qu'on n'en trouve aucun exemple. Mais on s'oppose à cette conséquence : parce que, dit-on, les corps sensibles sont composés, au lieu qu'on soutient qu'il y en a d'insensibles qui sont simples. Je répons encore, que je n'en accorde point. Il n'y a rien de simple, selon moi, que les véritables monades, qui n'ont point de parties ni d'étendue. Les corps simples, et même les parfaitement similaires, sont une suite de la fausse position du vide et des atomes, ou d'ailleurs de la philosophie paresseuse, qui ne pousse pas assez l'analyse des choses, et s'imagine

de pouvoir parvenir aux premiers éléments corporels de la nature ; parce que cela contenterait notre imagination.

25. Quand je nie qu'il y ait deux gouttes d'eau entièrement semblables, ou deux autres corps indiscernables, je ne dis point qu'il soit impossible absolument d'en poser, mais que c'est une chose contraire à la sagesse divine, et qui par conséquent n'existe point.

Sur les § 5 et 6.

26. J'avoue que si deux choses parfaitement indiscernables existaient, elles seraient deux ; mais la supposition est fausse, et contraire au grand principe de la raison. Les philosophes vulgaires se sont trompés, lorsqu'ils ont cru qu'il y avait des choses différentes *solo numero*, ou seulement parce qu'elles sont deux ; et c'est de cette erreur que sont venues leurs perplexités sur ce qu'ils appelaient le principe d'individuation. La métaphysique a été traitée ordinairement en simple doctrine des termes, comme un dictionnaire philosophique, sans venir à la discussion des choses. La philosophie superficielle, comme celle des atomistes et des vacuistes, se forge des choses que les raisons supérieures n'admettent point. J'espère que mes démonstrations feront changer de face à la philosophie, malgré les faibles contradictions telles qu'on m'oppose ici.

27. Les parties du temps ou du lieu, prises en elles-mêmes, sont des choses idéales ; ainsi elles se ressemblent parfaitement, comme deux unités abstraites. Mais il n'en est pas de même de deux uns concrets, ou de deux temps effectifs, ou deux espaces remplis, c'est-à-dire véritablement actuels.

28. Je ne dis pas que deux points de l'espace sont un même point, ni que deux instants du temps sont un même instant, comme il semble qu'on m'impute ; mais on peut s'imaginer, faute de connaissance, qu'il y a deux instants différents, où il n'y en a qu'un ; comme j'ai remarqué dans l'art. 17, de la précédente réponse, que souvent en géométrie on suppose deux, pour représenter l'erreur d'un contredisant, et on n'en trouve qu'un. Si quelqu'un supposait qu'une ligne droite coupe l'autre en deux points, il se trouvera, au bout du compte, que ces deux points prétendus doivent coïncider, et n'en sauraient faire qu'un.

29. J'ai démontré que l'espace n'est autre chose qu'un ordre de l'existence des choses, qui se remarque dans leur simultanéité.

Ainsi la fiction d'un univers matériel fini, qui se promène tout entier dans un espace vide infini, ne saurait être admise. Elle est tout à fait déraisonnable et impraticable. Car outre qu'il n'y a point d'espace réel hors de l'univers matériel, une telle action serait sans but ; ce serait travailler sans rien faire, *agendo nihil agere*. Il ne se produirait aucun changement observable par qui que ce soit. Ce sont des imaginations des philosophes à notions incomplètes, qui se font de l'espace une réalité absolue. Les simples mathématiciens, qui ne s'occupent que de jeux de l'imagination, sont capables de se forger de telles notions ; mais elles sont détruites par des raisons supérieures.

30. Absolument parlant, il paraît que Dieu peut faire l'univers matériel fini en extension ; mais le contraire paraît plus conforme à sa sagesse.

31. Je n'accorde point que tout fini est mobile. Selon l'hypothèse même des adversaires, une partie de l'espace, quoique finie, n'est point mobile. Il faut que ce qui est mobile, puisse changer de situation par rapport à quelque autre chose, et qu'il puisse arriver un état nouveau discernable du premier ; autrement le changement est une fiction. Ainsi il faut qu'un fini mobile fasse partie d'un autre, afin qu'il puisse arriver un changement observable.

32. Descartes a soutenu que la matière n'a point de bornes, et je ne crois pas qu'on l'ait suffisamment réfuté. Et quand on le lui accorderait, il ne s'ensuit point, que la matière serait nécessaire, ni qu'elle ait été de toute éternité, puisque cette diffusion de la matière sans bornes ne serait qu'un effet du choix de Dieu, qui l'aurait trouvé mieux ainsi.

Sur le § 7.

33. Puisque l'espace en soi est une chose idéale comme le temps, il faut bien que l'espace hors du monde soit imaginaire, comme les scholastiques mêmes l'ont bien reconnu. Il en est de même de l'espace vide dans le monde, que je crois encore être imaginaire, par les raisons que j'ai produites.

34. On m'objecte le vide inventé par M. Guérike, de Magdebourg, qui se fait en pompant l'air d'un récipient ; et on prétend qu'il y a véritablement du vide parfait, ou de l'espace sans matière, en partie au moins, dans ce récipient. Les aristotéliens et les cartésiens, qui n'admettent point le véritable vide, ont répondu à cette expérience de M. Guérike, aussi bien qu'à celle de M. Torri-

celli, de Florence (qui vidait l'air d'un tuyau de verre par le moyen du mercure), qu'il n'y a point de vide du tout dans le tuyau ou dans le récipient ; puisque le verre a des pores subtils, à travers desquels les rayons de la lumière, ceux de l'aimant, et autres matières très-minces peuvent passer. Et je suis de leur sentiment, trouvant qu'on peut comparer le récipient à une caisse pleine de trous, qui serait dans l'eau, dans laquelle il y aurait des poissons, ou d'autres corps grossiers, lesquels en étant ôtés, la place ne laisserait pas d'être remplie par de l'eau. Il y a seulement cette différence, que l'eau, quoiqu'elle soit fluide et plus obéissante que ces corps grossiers, est pourtant aussi pesante et aussi massive, ou même davantage ; au lieu que la matière qui entre dans le récipient à la place de l'air, est bien plus mince. Les nouveaux partisans du vide répondent à cette instance, que ce n'est pas la grossièreté, qui fait de la résistance ; et par conséquent qu'il y a nécessairement plus de vide, où il y a moins de résistance ; on ajoute que la subtilité n'y fait rien, et que les parties du vif-argent sont aussi subtiles et aussi fines que celles de l'eau, et que néanmoins le vif-argent résiste plus de dix fois davantage. A cela je réplique, que ce n'est pas tant la quantité de la matière, que la difficulté qu'elle fait de céder, qui fait la résistance. Par exemple le bois flottant contient moins de matière pesante que l'eau de pareil volume, et néanmoins il résiste plus au bateau que l'eau.

35. Et quant au vif-argent, il contient à la vérité environ quatorze fois plus de matière pesante que l'eau, dans un pareil volume ; mais il ne s'ensuit point qu'il contienne quatorze fois plus de matière absolument. Au contraire, l'eau en contient autant, mais prenant ensemble tant sa propre matière, qui est pesante, qu'une matière étrangère non pesante, qui passe à travers de ses pores. Car tant le vif-argent que l'eau, sont des masses de matière pesante, percées à jour, à travers desquelles passe beaucoup de matières non pesantes, et qui ne résistent point sensiblement, comme est apparemment celles de rayons de lumière, et d'autres fluides insensibles ; tels que celui surtout qui cause lui-même la pesanteur des corps grossiers, en s'écartant du centre où il les fait aller. Car c'est une étrange fiction que de faire toute la matière pesante, et même vers toute autre matière ; comme si tout corps attirait également tout autre corps selon les masses et les distances ; et cela par une attraction proprement dite, qui ne soit point dérivée d'une impulsion occulte des corps : au lieu que la pesanteur des corps sensibles vers le

centre de la terre, doit être produite par le mouvement de quelque fluide. Et il en sera de même d'autres pesanteurs, comme de celles des plantes vers le soleil, ou entre elles. Un corps n'est jamais mû naturellement, que par un autre corps qui le pousse en le touchant; et après cela il continue jusqu'à ce qu'il soit empêché par un autre corps qui le touche. Toute autre opération sur le corps est ou miraculeuse ou imaginaire.

Sur les § 8 et 9.

36. Comme j'avais objecté que l'espace, pris pour quelque chose de réel et d'absolu sans les corps, serait une chose éternelle, impassible, indépendante de Dieu; on a tâché d'é luder cette difficulté, en disant que l'espace est une propriété de Dieu. J'ai opposé à cela dans mon écrit précédent, que la propriété de Dieu est l'immensité; mais que l'espace, qui est souvent commensuré avec les corps, et l'immensité de Dieu n'est pas la même chose.

37. J'ai encore objecté que, si l'espace est une propriété, et si l'espace infini est l'immensité de Dieu, l'espace fini sera l'étendue ou la mesurabilité de quelque chose finie. Ainsi l'espace occupé par un corps sera l'étendue de ce corps; chose absurde, puisqu'un corps peut changer d'espace, mais qu'il ne peut point quitter son étendue.

38. J'ai encore demandé : si l'espace est une propriété, de quelle chose sera donc la propriété un espace vide borné, tel qu'on s' imagine dans le récipient épuisé d'air? Il ne paraît point raisonnable de dire que cet espace vide, rond ou carré, soit une propriété de Dieu. Sera-ce donc peut-être la propriété de quelques substances immatérielles, étendues, imaginaires, qu'on se figure, ce semble, dans les espaces imaginaires?

39. Si l'espace est la propriété ou l'affection de la substance qui est dans l'espace, le même espace sera tantôt l'affection d'un corps, tantôt d'un autre corps; tantôt d'une substance immatérielle, tantôt peut-être de Dieu, quand il est vide de toute autre substance matérielle ou immatérielle. Mais voilà une étrange propriété ou affection, qui passe de sujet en sujet. Les sujets quitteront ainsi leurs accidents comme un habit, afin que d'autres sujets s'en puissent revêtir. Après cela, comment distinguera-t-on les accidents et les substances?

40. Que si les espaces bornés qui y sont, et si l'espace infini est la propriété de Dieu, il faut (chose étrange!) que la propriété de

Dieu soit composée des affections des créatures ; car tous les espaces finis, pris ensemble, composent l'espace infini.

41. Que si l'on nie que l'espace borné soit une affection des choses bornées, il ne sera pas raisonnable non plus que l'espace infini soit l'affection ou la propriété d'une chose infinie. J'avais insinué toutes ces difficultés dans mon écrit précédent ; mais il ne paraît point qu'on ait tâché d'y satisfaire.

42. J'ai encore d'autres raisons contre l'étrange imagination que l'espace est une propriété de Dieu. Si cela est, l'espace entre dans l'essence de Dieu. Or, l'espace a des parties ; donc il y aurait des parties dans l'essence de Dieu, *spectatum admissi*.

43. De plus, les espaces sont tantôt vides, tantôt remplis ; donc il y aura dans l'essence de Dieu des parties tantôt vides, tantôt remplies, et par conséquent sujettes à un changement perpétuel. Les corps remplissant l'espace, rempliraient une partie de l'essence de Dieu, et y seraient commensurés ; et dans la supposition du vide, une partie de l'essence de Dieu sera dans le récipient. Ce Dieu à parties ressemblera fort au dieu stoïcien, qui était l'univers tout entier, considéré comme un animal divin.

44. Si l'espace infini est l'immensité de Dieu, le temps infini sera l'éternité de Dieu : il faudra donc dire que ce qui est dans l'espace est dans l'immensité de Dieu, et par conséquent dans son essence ; et que ce qui est dans le temps, est dans l'éternité de Dieu. Phrases étranges, et qui font bien connaître qu'on abuse des termes.

45. En voici encore une autre instance. L'immensité de Dieu fait que Dieu est dans tous les espaces. Mais si Dieu est dans l'espace, comment peut-on dire que l'espace est en Dieu, ou qu'il est sa propriété ? On a bien oui dire que la propriété soit dans le sujet ; mais on n'a jamais oui dire que le sujet soit dans sa propriété. De même, Dieu existe en chaque temps : comment donc le temps est-il dans Dieu ; et comment peut-il être une propriété de Dieu ? Ce sont des alloglossies perpétuelles.

46. Il paraît qu'on confond l'immensité ou l'étendue des choses, avec l'espace selon lequel cette étendue est prise. L'espace infini n'est pas l'immensité de Dieu ; l'espace fini n'est pas l'étendue des corps, comme le temps n'est point la durée. Les choses gardent leur étendue, mais elles ne gardent point toujours leur espace. Chaque chose a sa propre étendue, sa propre durée ; mais elle n'a point son propre temps, et elle ne garde point son propre espace.

47. Voici comment les hommes viennent à se former la notion de

l'espace. Ils considèrent que plusieurs choses existent à la fois, et ils y trouvent un certain ordre de coexistence, suivant lequel le rapport des uns et des autres est plus ou moins simple. C'est leur situation ou distance. Lorsqu'il arrive qu'un de ces coexistents change de ce rapport à une multitude d'autres, sans qu'ils en changent entre eux; et qu'un nouveau venu acquiert le rapport tel que le premier avait eu à d'autres; on dit qu'il est venu à sa place, et on appelle ce changement un mouvement qui est dans celui où est la cause immédiate du changement. Et quand plusieurs, ou même tous, changeraient selon certaines règles connues de direction et de vitesse, on peut toujours déterminer le rapport de situation que chacun acquiert à chacun; et même celui que chaque autre aurait ou qu'il aurait à chaque autre, s'il n'avait point changé, ou s'il avait autrement changé. Et supposant et feignant que parmi ces coexistents il y ait un nombre suffisant de quelques-uns, qui n'aient point eu de changement en eux, on dira que ceux qui ont un rapport à ces existents fixes, tel que d'autres avaient auparavant à eux, ont eu la même place que ces derniers avaient eue. Et ce qui comprend toutes ces places, est appelé espace. Ce qui fait voir que pour avoir l'idée de la place, et par conséquent de l'espace, il suffit de considérer ces rapports et les règles de leurs changements, sans avoir besoin de se figurer ici aucune réalité absolue hors des choses dont on considère la situation. Et, pour donner une espèce de définition, place est ce qu'on dit être le même à A et à B, quand le rapport de coexistence de B, avec C, E, F, G, etc. convient entièrement avec le rapport de coexistence qu'A a eu avec les mêmes; supposé qu'il n'y ait eu aucune cause de changement dans C, E, F, G, etc. On pourrait dire aussi, sans ecchèse, que place est ce qui est le même en moments différents à des existents, quoique différents, quand leur rapport de coexistence avec certains existents, qui depuis un de ces moments à l'autre sont supposés fixes conviennent entièrement. Et existents fixes sont ceux dans lesquels il n'y a point eu de cause du changement de l'ordre de coexistence avec d'autres; ou (ce qui est le même) dans lesquels il n'y a point eu de mouvement. Enfin, espace est ce qui résulte des places prises ensemble. Et il est bon ici de considérer la différence entre la place, et entre le rapport de situation qui est dans le corps qui occupe la place. Car la place d'A et de B est la même; au lieu que le rapport d'A aux corps fixes n'est pas précisément et individuellement le même que le rapport que B (qui prendra sa place) aura aux mêmes fixes; et ces rapports con-

viennent seulement. Car deux sujets différents, comme A et B, ne sauraient avoir précisément la même affection individuelle ; un même accident individuel ne se pouvant point trouver en deux sujets, ni passer de sujet en sujet. Mais l'esprit non content de la convenance, cherche une identité, une chose qui soit véritablement la même, et la conçoit comme hors de ces sujets ; et c'est ce qu'on appelle ici place et espace. Cependant cela ne saurait être qu'idéal, contenant un certain ordre où l'esprit conçoit l'application des rapports : comme l'esprit se peut figurer un ordre consistant en lignes généalogiques, dont les grandeurs ne consisteraient que dans le nombre des générations, où chaque personne aurait sa place. Et si l'on ajoutait la fiction de la métempsychose, et si l'on faisait revenir les mêmes âmes humaines, les personnes y pourraient changer de place. Celui qui a été père ou grand-père, pourrait devenir fils ou petit-fils, etc. Et cependant ces places, lignes et espaces généalogiques, quoiqu'elles exprimeraient des vérités réelles, ne seraient que choses idéales. Je donnerai encore un exemple de l'usage de l'esprit de se former, à l'occasion des accidents qui sont dans les sujets, quelque chose qui leur réponde hors des sujets. La raison ou proportion entre deux lignes, L et M, peut être conçue de trois façons : comme raison du plus grand L, au moindre M ; comme raison du moindre M, au plus grand L ; et enfin comme quelque chose d'abstrait des deux, c'est-à-dire, comme la raison entre L et M, sans considérer lequel est l'antérieur ou le postérieur, le sujet ou l'objet. Et c'est ainsi que les proportions sont considérées dans la musique. Dans la première considération, L le plus grand est le sujet ; dans la seconde, M le moindre est le sujet de cet accident, que les philosophes appellent relation ou rapport. Mais quel en sera le sujet dans le troisième sens ? On ne saurait dire que tous les deux, L et M ensemble, soient le sujet d'un tel accident ; car ainsi nous aurions un accident en deux sujets, qui aurait une jambe dans l'un et l'autre dans l'autre ; ce qui est contre la notion des accidents. Donc il faut dire que ce rapport, dans ce troisième sens, est bien hors des sujets ; mais que n'étant ni substance ni accident, cela doit être une chose purement idéale, dont la considération ne laisse pas d'être utile. Au reste, j'ai fait ici à peu près comme Euclide, qui ne pouvait pas bien faire entendre absolument ce que c'est que raison prise dans le sens des géomètres, et définit bien ce que c'est que mêmes raisons. Et c'est ainsi que, pour expliquer ce que c'est que la place, j'ai voulu définir ce que c'est que la même place. Je

remarque enfin que les traces des mobiles qu'ils laissent quelquefois dans les immobiles sur lesquels ils exercent leur mouvement, ont donné à l'imagination des hommes l'occasion de se former cette idée, comme s'il restait encore quelque trace lors même qu'il n'y a aucune chose immobile ; mais cela n'est qu'idéal, et porte seulement que s'il y avait là quelque immobile, on l'y pourrait désigner. Et c'est cette analogie qui fait qu'on s'imagine des places, des traces, des espaces, quoique ces choses ne consistent que dans la vérité des rapports, et nullement dans quelque réalité absolue.

48. Au reste, si l'espace vide de corps (qu'on s'imagine) n'est pas vide tout à fait, de quoi est-il donc plein ? Y a-t-il peut-être des esprits étendus ou des substances immatérielles, capables de s'étendre et de se resserrer, qui s'y promènent et qui se pénètrent sans s'incommoder, comme les ombres de deux corps se pénètrent sur la surface d'une muraille ? Je vois revenir les plaisantes imaginations de M. Henri Morus (homme savant et bien intentionné d'ailleurs), et de quelques autres, qui ont cru que ces esprits se peuvent rendre impénétrables quand bon leur semble. Il y en a même eu qui se sont imaginé que l'homme, dans l'état d'intégrité, avait aussi le don de la pénétration ; mais qu'il est devenu solide, opaque et impénétrable par sa chute. N'est-ce pas renverser les notions des choses, donner à Dieu des parties, donner de l'étendue aux esprits ? Le seul principe du besoin de la raison suffisante, fait disparaître tous ces spectres d'imagination. Les hommes se font aisément des fictions, faute de bien employer ce grand principe.

Sur le § 40.

49. On ne peut point dire qu'une certaine durée est éternelle ; mais on peut dire que les choses qui durent toujours sont éternelles, en gagnant toujours une durée nouvelle. Tout ce qui existe du temps et de la duration, étant successif, périt continuellement : et comment une chose pourrait-elle exister éternellement, qui, à parler exactement, n'existe jamais ? Car comment pourrait exister une chose, dont jamais aucune partie n'existe ? Du temps n'existent jamais que des instants, et l'instant n'est pas même une partie du temps. Quiconque considérera ces observations, comprendra bien que le temps ne saurait être qu'une chose idéale ; et l'analogie du temps et de l'espace fera bien juger que l'un est aussi idéal que l'autre. Cependant, si en disant que la duration d'une chose est

éternelle, on entend seulement que la chose dure éternellement, je n'ai rien à y redire.

50. Si la réalité de l'espace et du temps est nécessaire pour l'im-mensité et l'éternité de Dieu ; s'il faut que Dieu soit dans des espaces ; si être dans l'espace est une propriété de Dieu ; Dieu sera en quel-que façon dépendant du temps et de l'espace, et en aura besoin. Car l'échappatoire que l'espace et le temps sont en Dieu, et comme des propriétés de Dieu, est déjà fermée. Pourrait-on supporter l'o-pinion qui soutiendrait que les corps se promènent dans les parties de l'essence divine ?

Sur les § 11 et 12.

51. Comme j'avais objecté que l'espace a des parties, on cherche une autre échappatoire en s'éloignant du sens reçu des termes, et soutenant que l'espace n'a point de parties ; parce que ses parties ne sont point séparables, et ne sauraient être éloignées les unes des autres par discerption. Mais il suffit que l'espace ait des parties, soit que ces parties soient séparables ou non ; et on les peut assigner dans l'espace, soit par les corps qui y sont, soit par les lignes ou surfaces qu'on y peut mener.

Sur le § 13.

52. Pour prouver que l'espace, sans les corps, est quelque réalité absolue, on m'avait objecté que l'univers matériel fini se pourrait promener dans l'espace. J'ai répondu qu'il ne paraît point raisonnable que l'univers matériel soit fini ; et quand on le supposerait, il est déraisonnable qu'il ait de mouvement, autrement qu'en tant que ses parties changent de situation entre elles ; parce qu'un tel mouvement ne produirait aucun changement observable, et serait sans but. Autre chose est quand ses parties changent de situation entre elles ; car alors on y reconnaît un mouvement dans l'espace, mais consistant dans l'ordre des rapports, qui sont changés. On ré-plique maintenant que la vérité du mouvement est indépendante de l'observation, et qu'un vaisseau peut avancer sans que celui qui est dedans s'en aperçoive. Je réponds que le mouvement est indépen-dant de l'observation ; mais qu'il n'est point indépendant de l'ob-servabilité. Il n'y a point de mouvement, quand il n'y a point de changement observable. Et même quand il n'y a point de changement observable, il n'y a point de changement du tout. Le contraire est fondé sur la supposition d'un espace réel absolu, que

j'ai réfuté démonstrativement par le principe du besoin d'une raison suffisante des choses.

53. Je ne trouve rien dans la définition huitième des principes mathématiques de la nature, ni dans le scholie de cette définition, qui prouve, ou puisse prouver la réalité de l'espace en soi. Cependant j'accorde qu'il y a de la différence entre un mouvement absolu véritable d'un corps, et un simple changement relatif de la situation par rapport à un autre corps. Car lorsque la cause immédiate du changement est dans le corps, il est véritablement en mouvement ; et alors la situation des autres, par rapport à lui, sera changée par conséquence, quoique la cause de ce changement ne soit point en eux. Il est vrai qu'à parler exactement, il n'y a point de corps qui soit parfaitement et entièrement en repos ; mais c'est de quoi on fait abstraction, en considérant la chose mathématiquement. Ainsi je n'ai rien laissé sans réponse, de tout ce qu'on a allégué pour la réalité absolue de l'espace. Et j'ai démontré la fausseté de cette réalité, par un principe fondamental des plus raisonnables et des plus éprouvés, contre lequel on ne saurait trouver aucune exception ni instance. Au reste, on peut juger par tout ce que je viens de dire, que je ne dois point admettre un univers mobile, ni aucune place hors de l'univers matériel.

Sur le § 14.

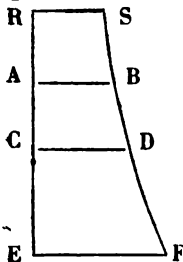
54. Je ne connais aucune objection, à laquelle je ne croie avoir répondu suffisamment. Et quant à cette objection, que l'espace et le temps sont des quantités, ou plutôt des choses douées de quantité, et que la situation et l'ordre ne le sont point, je réponds que l'ordre a aussi sa quantité ; il a ce qui précède et ce qui suit ; il y a distance ou intervalle. Les choses relatives ont leur quantité, aussi bien que les absolues. Par exemple, les raisons ou proportions dans les mathématiques, ont leur quantité, et se mesurent par les logarithmes ; et cependant ce sont des relations. Ainsi quoique le temps et l'espace consistent en rapports, ils ne laissent pas d'avoir leur quantité.

Sur le § 15.

55. Pour ce qui est de la question, si Dieu a pu créer le monde plus tôt, il faut se bien entendre. Comme j'ai démontré que le temps sans les choses n'est autre chose qu'une simple possibilité idéale, il est manifeste que si quelqu'un disait que ce même monde qui a été créé effectivement, ait sans aucun autre changement pu être créé

plus tôt, il ne dira rien d'intelligible. Car il n'y a aucune marque ou différence, par laquelle il serait possible de connaître qu'il eût été créé plus tôt. Ainsi, comme je l'ai déjà dit, supposer que Dieu ait créé le même monde plus tôt, c'est supposer quelque chose de chimérique. C'est faire du temps une chose absolue, indépendante de Dieu : au lieu que le temps doit coexister aux créatures, et ne se conçoit que par l'ordre et la quantité de leurs changements.

56. Mais, absolument parlant, on peut concevoir qu'un univers ait commencé plus tôt qu'il n'a commencé effectivement. Supposons que notre univers, ou quelque autre, soit représenté par la figure



A F, que l'ordonnée A B représente son premier état ; et que les ordonnées C D E F représentent des états suivants. Je dis qu'on peut concevoir qu'il ait commencé plus tôt en concevant la figure prolongée en arrière, et en y ajoutant R S, R A, B S. Car ainsi, les choses étant augmentées, le temps sera augmenté aussi. Mais si une telle augmentation est raisonnable et conforme à la sagesse de Dieu, c'est une autre question ; et il faut dire son nom, autrement Dieu l'aurait faite. Ce serait comme

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit.

Il en est de même de la destruction. Comme on pourrait concevoir quelque chose d'ajouté au commencement, on pourrait concevoir de même quelque chose de retranché vers la fin. Mais ce retranchement encore serait déraisonnable.

57. C'est ainsi qu'il paraît comment on doit entendre que Dieu a créé les choses en quel temps il lui a plu ; car cela dépend des choses qu'il a résolu de créer. Mais les choses étant résolues avec leurs rapports, il n'y a plus de choix sur le temps ni sur la place, qui n'ont rien de réel en eux à part, et rien de déterminant, ou même rien de discernable.

58. On ne peut donc point dire, comme l'on fait ici, que la sagesse de Dieu peut avoir eu de bonnes raisons pour créer ce monde dans un tel temps particulier, ce temps particulier pris sans les choses, étant une fiction impossible, et de bonnes raisons d'un choix ne se pouvant point trouver là où tout est indiscernable.

59. Quand je parle de ce monde, j'entends tout l'univers des créatures matérielles et immatérielles prises ensemble, depuis le com-

mencement des choses ; mais si l'on n'entendait que le commencement du monde matériel, et si l'on supposait avant lui des créatures immatérielles, on se mettrait plus à la raison en cela. Car le temps alors étant marqué par les choses qui existeraient déjà, ne serait plus indifférent ; et il y pourrait avoir du choix. Il est vrai qu'on ne ferait que différer la difficulté. Car, supposant que l'univers entier des créatures immatérielles et matérielles ensemble a commencé, il y na plus de choix sur le temps où Dieu le voudrait mettre.

60. Ainsi on ne doit point dire, comme l'on fait ici, que Dieu a créé les choses dans un espace, ou dans un temps particulier, qui lui a plu. Car tous les temps et tous les espaces, en eux-mêmes, étant parfaitement uniformes et indiscernables, l'un ne saurait plaire plus que l'autre.

61. Je ne veux point m'arrêter ici sur mon sentiment expliqué ailleurs, qui porte qu'il n'y a point de substances créées entièrement destituées de matière. Car je tiens avec les anciens et avec la raison, que les anges ou les intelligences, et les âmes séparées du corps grossier, ont toujours des corps subtils, quoique elles-mêmes soient incorporelles. La philosophie vulgaire admet aisément toute sorte de fictions ; la mienne est plus sévère.

62. Je ne dis point que la matière et l'espace est la même chose ; je dis seulement qu'il n'y a point d'espace où il n'y a point de matière ; et que l'espace en lui-même n'est point une réalité absolue. L'espace et la matière diffèrent comme le temps et le mouvement. Cependant ces choses, quoique différentes, se trouvent inséparables.

63. Mais il ne s'ensuit nullement que la matière soit éternelle et nécessaire, sinon en supposant que l'espace est éternel et nécessaire ; supposition mal fondée en toutes manières.

Sur le § 16 et 17.

64. Je crois avoir répondu à tout, et j'ai répondu particulièrement à cette objection, qui prétend que l'espace et le temps ont une quantité, et que l'ordre n'en a point. Voyez ci-dessus, n° 54.

65. J'ai fait voir clairement que la contradiction est dans l'hypothèse du sentiment opposé, qui cherche une différence là où il n'y en a point. Et ce serait une iniquité manifeste, d'en vouloir inférer que j'ai reconnu de la contradiction dans mon propre sentiment.

Sur le § 18.

66. Il revient ici un raisonnement que j'ai déjà détruit ci-dessus, n° 17. On dit que Dieu peut avoir de bonnes raisons pour placer

deux cubes parfaitement égaux et semblables; et alors il faut bien, dit-on, qu'il leur assigne leurs places, quoique tout soit parfaitement égal; mais la chose ne doit point être détachée de ses circonstances. Ce raisonnement consiste en notions incomplètes. Les résolutions de Dieu ne sont jamais abstraites et imparfaites; comme si Dieu discernait premièrement à créer les deux cubes, et puis discernait à part où les mettre. Les hommes, bornés comme ils sont, sont capables de procéder ainsi; ils résoudreont quelque chose, et puis ils se trouveront embarrassés sur les moyens, sur les voies, sur les places, sur les circonstances. Dieu ne prend jamais une résolution sur les fins, sans en prendre en même temps sur les moyens et sur toutes les circonstances. Et même j'ai montré, dans la Théodicée, qu'à proprement parler, il n'y a qu'un seul décret dans l'univers tout entier, par lequel il est résolu de l'admettre de la possibilité à l'existence. Ainsi Dieu ne choisira point de cube, sans choisir sa place en même temps; et il ne choisira jamais entre des indiscernables.

67. Les parties de l'espace ne sont déterminées et distinguées que par les choses qui y sont : et la diversité des choses dans l'espace, détermine Dieu à agir différemment sur différentes parties de l'espace. Mais l'espace pris sans les choses n'a rien de déterminant, et même il n'est rien d'actuel.

68. Si Dieu est résolu de placer un certain cube de matière, il s'est aussi déterminé sur la place de ce cube; mais c'est par rapport à d'autres portions de matière, et non pas par rapport à l'espace détaché, où il n'y a rien de déterminant.

69. Mais sa sagesse ne permet pas qu'il place en même temps deux cubes parfaitement égaux et semblables : parce qu'il n'y a pas moyen de trouver une raison de leur assigner des places différentes; il y aurait une volonté sans motif.

70. J'avais comparé une volonté sans motif (telle que des raisonnements superficiels assignent à Dieu) au hasard d'Épicure. On y oppose que le hasard d'Épicure est une nécessité aveugle, et non pas un choix de volonté. Je réplique que le hasard d'Épicure n'est pas une nécessité, mais quelque chose d'indifférent. Épicure l'introduisait exprès, pour éviter la nécessité. Il est vrai que le hasard est aveugle; mais une volonté sans motif ne serait pas moins aveugle, et ne serait pas moins due au simple hasard.

Sur le § 19.

71. On répète ici ce qui a déjà été réfuté ci-dessus, n° 21, que la

matière ne saurait être créée, si Dieu ne choisit point parmi les indiscernables. On aurait raison, si la matière consistait en atomes, en corps similaires, ou autres fictions semblables de la philosophie superficielle; mais ce même grand principe, qui combat le choix entre les indiscernables, détruit aussi ces fictions mal bâties.

Sur le § 20.

72. On m'avait objecté dans la troisième réplique (n^o 7 et 8) que Dieu n'aurait point en lui un principe d'agir, s'il était déterminé par les choses externes. J'ai répondu que les idées des choses externes sont en lui, et qu'ainsi il est déterminé par des raisons internes, c'est-à-dire, par sa sagesse. Maintenant on ne veut point entendre à propos de quoi je l'ai dit.

Sur le § 21.

73. On confond souvent dans les objections qu'on me fait, ce que Dieu ne veut point, avec ce qu'il ne peut point. Voy. ci-dessus, n^o 9, et plus bas, n^o 76. Par exemple, Dieu peut faire tout ce qui est possible, mais il ne veut faire que le meilleur. Ainsi je ne dis point, comme on m'impute ici, que Dieu ne peut point donner des bornes à l'étendue de la matière; mais il y a de l'apparence qu'il ne le veut point, et qu'il a trouvé mieux de ne lui en point donner.

74. De l'étendue à la durée, *non valet consequentia*. Quand l'étendue de la matière n'aurait point de bornes, il ne s'ensuit point que sa durée n'en ait pas non plus, pas même en arrière, c'est-à-dire, qu'elle n'ait point eu de commencement. Si la nature des choses, dans le total, est de croître uniformément en perfection, l'univers des créatures doit avoir commencé; ainsi il y aura des raisons pour limiter la durée des choses, quand même il n'y en aurait point pour en limiter l'étendue. De plus, le commencement du monde ne déroge point à l'infinité de la durée *à parte post*, ou dans la suite; mais les bornes de l'univers dérogeraient à l'infinité de son étendue. Ainsi il est plus raisonnable d'en poser un commencement que d'en admettre des bornes; afin de conserver dans l'un et dans l'autre le caractère d'un auteur infini.

75. Cependant ceux qui ont admis l'éternité du monde, ou du moins, comme ont fait des théologiens célèbres, la possibilité de l'éternité du monde, n'ont point nié pour cela sa dépendance de Dieu, comme on le leur impute ici sans fondement.

Sur les § 22 et 23.

76. On m'objecte encore ici, sans fondement, que selon moi, tout ce que Dieu peut faire, doit être fait nécessairement. Comme si l'on ignorait que j'ai réfuté cela solidement dans la Théodicée, et que j'ai renversé l'opinion de ceux qui soutiennent qu'il n'y a rien de possible que ce qui arrive effectivement; comme ont fait déjà quelques anciens philosophes, et entre autres Diodore chez Cicéron. On confond la nécessité morale, qui vient du choix du meilleur, avec la nécessité absolue; on confond la volonté avec la puissance de Dieu. Il peut produire tout possible ou ce qui n'implique point de contradiction: mais il veut produire le meilleur entre les possibles. Voyez ce que j'ai dit ci-dessus, n° 9 et n° 74.

77. Dieu n'est donc point un agent nécessaire en produisant les créatures, puisqu'il agit par choix. Cependant ce qu'on ajoute ici est mal fondé, qu'un agent nécessaire ne serait point un agent. On prononce souvent hardiment et sans fondement, en avançant contre moi des thèses qu'on ne saurait prouver.

Sur les § 24 — 28.

78. On s'excuse de n'avoir point dit que l'espace est le *sensorium* de Dieu, mais seulement comme son *sensorium*. Il semble que l'un est aussi peu convenable, et aussi peu intelligible que l'autre.

Sur le § 29.

79. L'espace n'est pas la place de toute chose, car il n'est pas la place de Dieu; autrement voilà une chose coéternelle à Dieu, et indépendante de lui, et même de laquelle il dépendrait s'il a besoin de place.

80. Je ne vois pas aussi comment on peut dire que l'espace est la place des idées; car les idées sont dans l'entendement.

81. Il est fort étrange aussi de dire que l'âme de l'homme est l'âme des images. Les images qui sont l'entendement, sont dans l'esprit; mais s'il était l'âme des images, elle serait hors de lui. Que si l'on entend des images corporelles, comment veut-on que notre esprit en soit l'âme puisque ce ne sont que des impressions passagères dans les corps dont il est l'âme?

82. Si Dieu sent ce qui se passe dans le monde, par le moyen d'un *sensorium*, il semble que les choses agissent sur lui, et qu'ainsi il est comme on conçoit l'âme du monde. On m'impute de répéter les objections, sans prendre connaissance des réponses; mais je ne

vois point qu'on ait satisfait à cette difficulté; on ferait mieux de renoncer tout à fait à ce *sensorium* prétendu.

Sur le § 30.

83. On parle comme si l'on n'entendait point comment, selon moi, l'âme est un principe présentatif, c'est-à-dire comme si l'on n'avait jamais ouï parler de mon harmonie préétablie.

84. Je ne demeure point d'accord des notions vulgaires, comme si les images des choses étaient transportées (*conveyed*) par les organes jusqu'à l'âme. Car il n'est point concevable par quelle ouverture, ou par quelle voiture ce transport des images depuis l'organe jusque dans l'âme se peut faire. Cette notion de la philosophie vulgaire n'est point intelligible, comme les nouveaux cartésiens l'ont assez montré. L'on ne saurait expliquer comment la substance immatérielle est affectée par la matière: et soutenir une chose non intelligible; là-dessus, c'est recourir à la notion scholastique chimérique de je ne sais quelles espèces intentionnelles inexplicables, qui passent des organes dans l'âme. Ces cartésiens ont vu la difficulté, mais ils ne l'ont point résolue: ils ont eu recours à un concours de Dieu tout particulier, qui serait miraculeux en effet; mais je crois avoir donné la véritable solution de cette énigme.

85. De dire que Dieu discerne les choses qui se passent, parce qu'il est présent aux substances, et non pas par la dépendance que la continuation de leur existence a de lui, et qu'on peut dire envelopper une production continuelle: c'est dire des choses non intelligibles. La simple présence, ou la proximité de coexistence ne suffit point pour entendre comment ce qui se passe dans un être, doit répondre à ce qui se passe dans un autre être.

86. Par après, c'est donner justement dans la doctrine, qui fait de Dieu l'âme du monde, puisqu'on le fait sentir les choses non pas par la dépendance qu'elles ont de lui, c'est-à-dire, par la production continuelle de ce qu'il y a de bon et de parfait en elles, mais par une manière de sentiment; comme l'on s'imagine que notre âme sent ce qui se passe dans le corps. C'est bien dégrader la connaissance divine.

87. Dans la vérité des choses, cette manière de sentir est entièrement chimérique, et n'a pas même lieu dans les âmes. Elles sentent ce qui se passe hors d'elles, par ce qui se passe en elles, répondant aux choses de dehors; en vertu de l'harmonie que Dieu a préétablie, par la plus belle et la plus admirable de toutes ses productions, qui fait que chaque substance simple en vertu de sa nature, est, pour

ainsi dire, une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant son point de vue. Ce qui est encore une des plus belles et des plus incontestables preuves de l'existence de Dieu ; puisqu'il n'y a que Dieu, c'est-à-dire, la cause commune, qui puisse faire cette harmonie des choses. Mais Dieu même ne peut sentir les choses par le moyen par lequel il les fait sentir aux autres. Il les sent, parce qu'il est capable de produire ce moyen ; et il ne les ferait point sentir aux autres, s'il ne les produisait lui-même toutes consentantes ; et s'il n'avait ainsi en soi leur représentation, non comme venant d'elles, mais parce qu'elles viennent de lui, et parce qu'il en est la cause efficiente et exemplaire. Il les sent, parce qu'elles viennent de lui, s'il est permis de dire qu'il les sent ; ce qui ne se doit qu'en dépouillant le terme de son imperfection, qui semble signifier qu'elles agissent sur lui. Elles sont, et lui sont connues, parce qu'il les entend et veut ; et parce que ce qu'il veut, est autant que ce qui existe. Ce qui paraît d'autant plus, parce qu'il les fait sentir les unes aux autres ; et qu'il les fait sentir mutuellement par la suite des natures qu'il leur a données une fois pour toutes, et qu'il ne fait qu'entretenir suivant les lois de chacune à part ; lesquelles bien que différentes aboutissent à une correspondance exacte des résultats. Ce qui passe toutes les idées qu'on a eues vulgairement de la perfection divine et des ouvrages de Dieu, et les élève au plus haut degré, comme M. Bayle a bien reconnu, quoiqu'il ait cru sans sujet que cela passe le possible.

88. Ce serait bien abuser du texte de la sainte Ecriture, suivant lequel Dieu se repose de ses ouvrages, que d'en inférer qu'il n'y a plus de production continuée. Il est vrai qu'il n'y a point de production de substances simples nouvelles ; mais on aurait tort d'en inférer que Dieu n'est maintenant dans le monde, que comme l'on conçoit que l'âme est dans le corps, en le gouvernant seulement par sa présence, sans un concours nécessaire pour lui faire continuer son existence.

Sur le § 31.

89. L'harmonie ou correspondance entre l'âme et le corps n'est pas un miracle perpétuel, mais l'effet ou la suite d'un miracle primitif fait dans la création des choses, comme sont toutes les choses naturelles. Il est vrai que c'est une merveille perpétuelle comme sont beaucoup de choses naturelles.

90. Le mot d'harmonie préétablie est un terme de l'art, je l'avoue; mais non pas un terme qui n'explique rien, puisqu'il est expliqué fort intelligiblement, et qu'on n'oppose rien qui marque qu'il y ait de la difficulté.

91. Comme la nature de chaque substance simple, âme ou véritable monade, est telle, que son état suivant est une conséquence de son état précédent; voilà la cause de l'harmonie toute trouvée. Car Dieu n'a qu'à faire que la substance simple soit une fois et d'abord une représentation de l'univers, selon son point de vue: puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpétuellement, et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parce qu'elles représentent toujours le même univers.

Sur le § 32.

92. Il est vrai que, selon moi, l'âme ne trouble point les lois du corps, ni le corps celles de l'âme, et qu'ils s'accordent seulement, l'une agissant librement, suivant les règles des causes finales, et l'autre agissant machinalement, suivant les lois des causes efficientes. Mais cela ne déroge point à la liberté de nos âmes, comme on le prétend ici. Car tout agent qui agit suivant les causes finales est libre, quoiqu'il arrive qu'il s'accorde avec celui qui n'agit que par des causes efficientes sans connaissance ou par machine; parce que Dieu prévoyant ce que la cause libre ferait, a réglé d'abord sa machine, en sorte qu'elle ne puisse manquer de s'y accorder. M. Jaquelot a fort bien résolu cette difficulté dans un de ses livres contre M. Bayle; et j'en ai cité le passage dans la Théodicée, part. 1, § 63. J'en parlerai encore plus bas, n° 124.

Sur le § 33.

93. Je n'admets point que toute action donne une nouvelle force à ce qui pâtit. Il arrive souvent dans le concours des corps, que chacun garde sa force; comme lorsque deux corps durs égaux concourent directement. Alors la seule direction est changée, sans qu'il y ait du changement dans la force; chacun des corps prenant la direction de l'autre, et retournant avec la même vitesse qu'il avait déjà eue.

94. Cependant je n'ai garde de dire qu'il soit surnaturel de donner une nouvelle force à un corps; car je reconnais qu'un corps reçoit souvent une nouvelle force d'un autre corps, qui en perd autant de la sienne. Mais je dis seulement qu'il est surnaturel que tout l'univers des corps reçoive une nouvelle force; et ainsi qu'un corps gagne

de la force, sans que d'autres en perdent autant. C'est pourquoi je dis aussi qu'il est insoutenable que l'âme donne de la force au corps; car alors tout l'univers des corps recevrait une nouvelle force.

95. Le dilemme qu'on fait ici est mal fondé, parce que, selon moi, il faut ou que l'homme agisse surnaturellement, ou que l'homme soit une pure machine comme une montre. Car l'homme n'agit point surnaturellement, et son corps est véritablement une machine, et n'agit que machinalement; mais son âme ne laisse pas d'être une cause libre.

Sur les § 34 et 35.

96. Je me remets aussi à ce qui a été ou sera dans ce présent écrit, n° 82, 86 et 111, touchant la comparaison entre Dieu et l'âme du monde; et comment le sentiment qu'on oppose au mien fait trop approcher l'un à l'autre.

Sur le § 36.

97. Je me rapporte aussi à ce que je viens de dire touchant l'harmonie entre l'âme et le corps, n° 89 et suiv.

Sur le § 37.

98. On me dit que l'âme n'est pas dans le cerveau, mais dans le *sensorium*, sans dire ce que c'est que le *sensorium*. Mais supposé que ce *sensorium* soit étendu, comme je crois qu'on l'entend, c'est toujours la même difficulté; et la question revient si l'âme est diffuse par tout cet étendu, quelque grand ou quelque petit qu'il soit; car le plus ou moins de grandeur n'y fait rien.

Sur le § 38.

99. Je n'entreprends pas ici d'établir ma dynamique, ou ma doctrine des forces: ce lieu n'y serait point propre. Cependant je puis fort bien répondre à l'objection qu'on me fait ici. J'avais soutenu que les forces actives se conservent en ce monde. On m'objecte que deux corps mous, ou non élastiques, concourant entre eux, perdent de leur force. Je réponds que non. Il est vrai que les tous la perdent par rapport à leur mouvement total; mais les parties la reçoivent, étant agitées intérieurement par la force du concours. Ainsi ce défaut n'arrive qu'en apparence. Les forces ne sont détruites, mais dissipées parmi les parties menues. Ce n'est pas les perdre,

mais c'est faire comme font ceux qui changent la grosse monnaie en petite. Je demeure cependant d'accord, que la quantité du mouvement ne demeure point la même, et en cela j'approuve ce qui se dit, page 346, de l'optique de M. Newton, qu'on cite ici. Mais j'ai montré ailleurs qu'il y a de la différence entre la quantité du mouvement et la quantité de la force.

Sur le § 39.

100. On m'avait soutenu que la force décroissait naturellement dans l'univers corporel, et que cela venait de la dépendance des choses (troisième réplique sur les §§ 13 et 14). J'avais demandé dans ma troisième réponse, qu'on prouvât que ce défaut est une suite de la dépendance des choses. On esquive de satisfaire à ma demande, en se jetant sur un incident, et en niant que ce soit un défaut ; mais que ce soit un défaut ou non, il fallait prouver que c'est une suite de la dépendance des choses.

101. Cependant il faut bien que ce qui rendrait la machine du monde aussi imparfaite que celle d'un mauvais horloger, soit un défaut.

102. On dit maintenant que c'est une suite de l'inertie de la matière ; mais c'est ce qu'on ne prouvera pas non plus. Cette inertie mise en avant, et nommée par Kepler, et répétée par Descartes dans ses Lettres, et que j'ai employée dans la Théodicée, pour donner une image et en même temps un échantillon de l'imperfection naturelle des créatures ; fait seulement que les vitesses sont diminuées quand les matières sont augmentées ; mais c'est sans aucune diminution des forces.

Sur le § 40.

103. J'avais soutenu que la dépendance de la machine du monde d'un auteur divin, est plutôt cause que ce défaut n'y est point ; que l'ouvrage n'a pas besoin d'être redressé ; qu'il n'est point sujet à se détraquer ; et enfin, qu'il ne saurait diminuer en perfection. Je donne maintenant à deviner aux gens comment on peut inférer contre moi, comme on fait ici, qu'il faut, si cela est, que le monde matériel soit infini et éternel, sans aucun commencement ; et que Dieu doit toujours avoir créé autant d'hommes et d'autres espèces, qu'il est possible d'en créer.

Sur le § 41.

104. Je ne dis point que l'espace est un ordre ou une situation qui rend les choses situables ; ce serait parler galimatias. On n'a qu'à considérer mes propres paroles, et les joindre à ce que je viens de dire ci-dessus, n° 47, pour montrer comment l'esprit vient à se former l'idée de l'espace, sans qu'il faille qu'il y ait un être réel et absolu qui y réponde, hors de l'esprit et hors des rapports. Je ne dis donc point que l'espace est un ordre ou une situation, mais un ordre des situations, ou selon lequel les situations sont rangées, et que l'espace abstrait est cet ordre des situations, conçues comme possibles. Ainsi c'est quelque chose d'idéal. Mais il semble qu'on ne me veut point entendre. J'ai répondu déjà ici, n° 54, à l'objection qui prétend qu'un ordre n'est point capable de quantité.

105. On objecte ici que le temps ne saurait être un ordre des choses successives, parce que la quantité du temps peut devenir plus grande ou plus petite, l'ordre des successions demeurant le même. Je réponds que cela n'est point ; car si le temps est plus grand, il y aura plus d'états successifs interposés ; et s'il est plus petit, il y en aura moins, puisqu'il n'y a point de vide ni de condensation ou de pénétration, pour ainsi dire, dans les temps, non plus que dans les lieux.

106. Je soutiens que sans les créatures, l'immensité et l'éternité de Dieu ne laisseraient pas de subsister, mais sans aucune dépendance ni des temps ni des lieux. S'il n'y avait point de créatures, il n'y aurait ni temps, ni lieux ; et par conséquent point d'espace actuel. L'immensité de Dieu est indépendante de l'espace, comme l'éternité de Dieu est indépendante du temps. Elles portent seulement à l'égard de ces deux ordres de choses, que Dieu serait présent et coexistant à toutes les choses qui existeraient. Ainsi je n'admets point ce qu'on avance ici, que si Dieu seul existait, il y aurait temps et espace, comme à présent. Au lieu qu'alors, à mon avis, ils ne seraient que dans les idées, comme des simples possibilités. L'immensité et l'éternité de Dieu sont quelque chose de plus éminent que la durée et l'étendue des créatures, non-seulement par rapport à la grandeur, mais encore par rapport à la nature de la chose. Ces attributs divins n'ont pas besoin de choses hors de Dieu, comme sont les lieux et les temps actuels. Ces vérités ont été assez reconnues par les théologiens et par les philosophes.

Sur le § 42.

107. J'avais soutenu que l'opération de Dieu, par laquelle il redresserait la machine du monde corporel, prête par sa nature (à ce qu'on prétend) à tomber dans le repos, serait un miracle. On a répondu que ce ne serait point une opération miraculeuse, parce qu'elle serait ordinaire, et doit arriver assez souvent. J'ai répliqué que ce n'est pas l'usuel ou le non-usuel, qui fait le miracle proprement dit, ou de la grande espèce, mais de surpasser les forces des créatures; et que c'est le sentiment des théologiens et des philosophes. Et qu'ainsi on m'accorde, au moins, que ce qu'on introduit, et que je désapprouve, est un miracle de la plus grande espèce, suivant la notion reçue, c'est-à-dire qui surpasse les forces créées; et que c'est justement ce que tout le monde tâche d'éviter en philosophie. On me répond maintenant que c'est appeler de la raison à l'opinion vulgaire. Mais je réplique encore que cette opinion vulgaire, suivant laquelle il faut éviter en philosophant, autant qu'il se peut, ce qui surpasse les natures des créatures, est très-raisonnable. Autrement rien ne sera si aisé que de rendre raison de tout, en faisant survenir une divinité, *Deum ex machina*, sans se soucier des natures des choses.

108. D'ailleurs, le sentiment commun des théologiens ne doit pas être traité simplement en opinion vulgaire. Il faut de grandes raisons pour qu'on ose y contrevenir, et je n'en vois aucune ici.

109. Il semble qu'on s'écarte de sa propre notion, qui demandait que le miracle soit rare, en me reprochant, quoique sans fondement, sur le § 31, que l'harmonie préétablie serait un miracle perpétuel; si ce n'est qu'on ait voulu raisonner contre moi *ad hominem*.

Sur le § 43.

110. Si le miracle ne diffère du naturel que dans l'apparence et par rapport à nous, en sorte que nous appelions seulement miracle ce que nous observons rarement, il n'y aura point de différence interne réelle entre le miracle et le naturel; et, dans le fond des choses, tout sera également naturel, ou tout sera également miraculeux. Les théologiens auront-ils raison de s'accommoder du premier, et les philosophes du second?

111. Cela n'ira-t-il pas encore à faire de Dieu l'âme du monde, si toutes ses opérations sont naturelles, comme celles que l'âme exerce dans le corps? Ainsi Dieu sera une partie de la nature.

112. En bonne philosophie, et en saine théologie, il faut distinguer entre ce qui est explicable par les natures et les forces des créatures, et ce qui n'est explicable que par les forces de la substance infinie. Il faut mettre une distance infinie entre l'opération de Dieu qui va au delà des forces des natures, et entre les opérations des choses qui suivent les lois que Dieu leur a données, et qu'il les a rendues capables de suivre par leurs natures, quoique avec son assistance.

113. C'est par là que tombent les attractions proprement dites, et autres opérations inexplicables par les natures des créatures, qu'il faut faire effectuer par miracle, ou recourir aux absurdités, c'est-à-dire, aux qualités occultes scholastiques, qu'on commence à nous débiter sous le spécieux nom de forces, mais qui nous ramènent dans le royaume des ténèbres. C'est, *inventa fruge, glandibus vesci*.

114. Du temps de M. Boyle, et d'autres excellents hommes qui florissaient en Angleterre sous les commencements de Charles II, on n'aurait pas osé nous débiter des notions si creuses. J'espère que ce beau temps reviendra sous un aussi bon gouvernement que celui d'à présent, et que les esprits un peu trop divertis par le malheur des temps, retourneront à mieux cultiver les connaissances solides. Le capital de M. Boyle était d'inculquer que tout se faisait mécaniquement dans la physique. Mais c'est un malheur des hommes de se dégoûter enfin de la raison même, et de s'ennuyer de la lumière. Les chimères commencent à revenir et plaisent, parce qu'elles ont quelque chose de merveilleux. Il arrive dans le pays philosophique ce qui est arrivé dans le pays poétique. On s'est lassé des romans raisonnables, tels que la *Clélie française*, ou l'*Armène allemande*; et on est revenu depuis quelque temps aux contes des fées.

115. Quant aux mouvements des corps célestes, et, plus encore, quant à la formation des plantes et des animaux, il n'y a rien qui tienne du miracle, excepté le commencement de ces choses. L'organisme des animaux est un mécanisme, qui suppose une préformation divine; ce qui en suit est purement naturel et tout à fait mécanique.

116. Tout ce qui se fait dans le corps de l'homme, et de tout animal, est aussi mécanique que ce qui se fait dans une montre. La différence est seulement telle qu'elle doit être entre une machine d'une invention divine, et entre la production d'un ouvrier aussi borné que l'homme.

Sur le § 44.

117. Il n'y a point de difficulté chez les théologiens, sur les miracles des anges ; il ne s'agit que de l'usage du mot. On pourra dire que les anges font des miracles, mais moins proprement dits ou d'un ordre inférieur. Disputer là-dessus serait une question de nom. On pourra dire que cet ange qui transportait Habacuc par les airs, qui remuait le lac de Bethzaida, faisait un miracle ; mais ce n'était pas un miracle du premier rang, car il est explicable par les forces naturelles des anges, supérieures aux nôtres.

Sur le § 45.

118. J'avais objecté qu'une attraction proprement dite, ou à la scholastique, serait une opération en distance, sans moyen. On répond ici qu'une attraction sans moyen serait une contradiction. Fort bien ; mais comment l'entend-on donc, quand on veut que le soleil, à travers d'un espace vide, attire le globe de la terre ? Est-ce Dieu qui sert de moyen ? Mais ce serait un miracle s'il y en a jamais eu ; cela surpasserait les forces des créatures.

119. Ou sont-ce peut-être quelques substances immatérielles, ou quelques rayons spirituels, ou quelque accident sans substance, quelque espèce, comme intentionnelle ; ou quelque autre je ne sais quoi, qui doit faire ce moyen prétendu ? choses dont il semble qu'on a encore bonne provision en tête sans assez les expliquer.

120. Ce moyen de communication est, dit-on, invisible, intangible, non mécanique. On pouvait ajouter avec le même droit, inexplicable, non intelligible, précaire, sans fondement, sans exemple.

121. Mais il est régulier, dit-on, il est constant, et par conséquent naturel. Je réponds qu'il ne saurait être régulier sans être raisonnable ; et qu'il ne saurait être naturel, sans être explicable par les natures des créatures.

122. Si ce moyen, qui fait une véritable attraction, est constant, et en même temps inexplicable par les forces des créatures, et s'il est véritable avec cela, c'est un miracle perpétuel ; et s'il n'est pas miraculeux, il est faux. C'est une chose chimérique ; une qualité occulte scholastique.

123. Il serait comme le cas d'un corps allant en rond, sans s'écarter par la tangente, quoique rien d'explicable ne l'empêchât de le faire. Exemple que j'ai déjà allégué, et auquel on n'a pas trouvé à propos de répondre ; parce qu'il montre trop clairement la diffé-

rence entre le véritable naturel d'un côté, et entre la qualité occulte chimérique des écoles de l'autre côté.

Sur le § 46.

124. Les forces naturelles des corps sont toutes soumises aux lois mécaniques, et les forces naturelles des esprits sont toutes soumises aux lois morales. Les premières suivent l'ordre des causes efficientes; et les secondes suivent l'ordre des causes finales. Les premières opèrent sans liberté, comme une montre; les secondes sont exercées avec liberté, quoiqu'elles s'accordent exactement avec cette espèce de montre, qu'une autre cause libre, supérieure, a accommodée avec elles par avance. J'en ai déjà parlé, n° 92.

125. Je finis par un point qu'on m'a opposé au commencement de ce quatrième écrit, où j'ai déjà répondu ci-dessus, n° 18, 19, 20. Mais je me suis réservé d'en dire encore davantage en concluant. On a prétendu d'abord que je commets une pétition de principe; mais de quel principe, je vous en prie? Plût à Dieu qu'on n'eût jamais supposé des principes moins clairs! Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu. Est-ce un principe qui a besoin de preuves? On me l'avait même accordé ou fait semblant de l'accorder, au second numéro du troisième écrit: peut-être parce qu'il aurait paru trop choquant de le nier; mais ou l'on ne l'a fait qu'en paroles, ou l'on se contredit, ou l'on se rétracte.

126. J'ose dire que sans ce grand principe, on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu, ni rendre raison de plusieurs autres vérités importantes.

127. Tout le monde ne s'en est-il point servi en mille occasions? Il est vrai qu'on l'a oublié par négligence en beaucoup d'autres; mais c'est là justement l'origine des chimères; comme, par exemple, d'un temps ou d'un espace absolu réel, du vide, des atomes, d'une attraction à la scholastique, de l'influence physique entre l'âme et le corps, et de mille autres fictions, tant de celles qui sont restées de la fausse persuasion des anciens, que de celles qu'on a inventées depuis peu.

128. N'est-ce pas à cause de la violation de ce grand principe, que les anciens se sont déjà moqués de la déclinaison sans sujet des atomes d'Épicure? Et j'ose dire que l'attraction à la scholastique, qu'on renouvelle aujourd'hui et dont on ne se moquait pas moins il y a trente ans ou environ, n'a rien de plus raisonnable.

129. J'ai souvent défilé les gens de m'apporter une instance contre ce grand principe, un exemple non contesté, où il manque ; mais on ne l'a jamais fait, et on ne le fera jamais. Cependant il y a une infinité d'exemples où il réussit ; ou plutôt il réussit dans tous les cas connus où il est employé. Ce qui doit faire juger raisonnablement qu'il réussira encore dans les cas inconnus, ou qui ne deviendront connus que par son moyen, suivant la maxime de la philosophie expérimentale, qui procède *a posteriori* ; quand même il ne serait point d'ailleurs justifié par la pure raison ou *a priori*.

130. Me nier ce grand principe, c'est faire encore d'ailleurs comme Epicure, réduit à nier cet autre grand principe, qui est celui de la contradiction ; savoir que toute énonciation intelligible doit être vraie ou fausse. Chrisippe s'amusait à le prouver contre Épicure ; mais je ne crois pas avoir besoin de l'imiter, quoique j'aie déjà dit ci-dessus ce qui peut justifier le mien, et quoique je puisse dire encore quelque chose là-dessus, mais qui serait peut-être trop profond pour convenir à cette présente contestation. Et je crois que des personnes raisonnables et impartiales m'accorderont que d'avoir réduit son adversaire à nier ce principe c'est l'avoir mené *ad absurdum*.

Cinquième réplique de M. Clarke.

Comme un discours diffus n'est pas une marque d'un esprit clair, ni un moyen propre à donner des idées claires aux lecteurs, je tâcherai de répondre à ce cinquième écrit d'une manière distincte, et en aussi peu de mots qu'il me sera possible.

1-20. Il n'y a aucune ressemblance entre une balance mise en mouvement par des poids ou par une impulsion, et un esprit qui se meut, ou qui agit, par la considération de certains motifs. Voici en quoi consiste la différence. La balance est entièrement passive, et par conséquent sujette à une nécessité absolue : au lieu que l'esprit non-seulement reçoit une impression, mais encore agit, ce qui fait l'essence de la liberté. Supposer que lorsque différentes manières d'agir paraissent également bonnes, elles ôtent entièrement à l'esprit le pouvoir d'agir, comme les poids égaux empêchent nécessairement une balance de se mouvoir, c'est nier qu'un esprit ait en lui-même un principe d'action, et confondre le pouvoir d'agir, avec l'impression que les motifs font sur l'esprit, en quoi il est tout à fait passif. Le motif, ou la chose que l'esprit considère, et qu'il a en vue,

est quelque chose d'externe. L'impression que ce motif fait sur l'esprit, est la qualité perceptive, dans laquelle l'esprit est passif. Faire quelque chose après, ou en vertu de cette perception, est la faculté de se mouvoir de soi-même ou d'agir. Dans tous les agents animés, c'est la spontanéité; et dans les agents intelligents, c'est proprement ce que nous appelons liberté. L'erreur où l'on tombe sur cette matière vient de ce qu'on ne distingue pas soigneusement ces deux choses, de ce que l'on confond le motif avec le principe d'action, de ce que l'on prétend que l'esprit n'a point d'autre principe d'action que le motif, quoique l'esprit soit tout à fait passif en recevant l'impression du motif. Cette doctrine fait croire que l'esprit n'est pas plus actif que le serait une balance, si elle avait d'ailleurs la faculté d'apercevoir les choses : ce que l'on ne peut dire sans renverser entièrement l'idée de la liberté. Une balance poussée des deux côtés par une force égale ou pressée des deux côtés par des poids égaux, ne peut avoir aucun mouvement. Et supposé que cette balance reçoive la faculté d'apercevoir en sorte qu'elle sache qu'il lui est impossible de se mouvoir, ou qu'elle se fasse illusion, en s'imaginant qu'elle se meut elle-même, quoiqu'elle n'ait qu'un mouvement communiqué; elle se trouverait précisément dans le même état, où le savant auteur suppose que se trouve un agent libre, dans tous les cas d'une indifférence absolue. Voici en quoi consiste la fausseté de l'argument dont il s'agit ici. La balance, faite d'avoir en elle-même un principe d'action, ne peut se mouvoir lorsque les poids sont égaux; mais un agent libre, lorsqu'il se présente deux ou plusieurs manières d'agir également raisonnables et parfaitement semblables, conserve encore en lui-même le pouvoir d'agir parce qu'il a la faculté de se mouvoir. De plus, cet agent libre peut avoir de très-bonnes et de très-fortes raisons, pour ne pas s'abstenir entièrement d'agir; quoique peut-être il n'y ait aucune raison qui puisse déterminer qu'une certaine manière d'agir vaut mieux qu'une autre. On ne peut donc soutenir que, supposé que deux différentes manières de placer certaines particules de matière fussent également bonnes et raisonnables, Dieu ne pourrait absolument, ni conformément à sa sagesse, les placer d'aucune de ces deux manières, faute d'une raison suffisante, qui pût le déterminer à choisir l'une préférablement à l'autre : on ne peut, dis-je, soutenir une telle chose, sans faire Dieu un être purement passif; et par conséquent il ne serait point Dieu ou le gouverneur du monde. Et quand on nie la possibilité de cette supposition, savoir, qu'il peut y avoir deux parties

égales de matière, dont la situation peut être également bien transposée, on n'en saurait alléguer d'autre raison que cette pétition de principe; savoir, qu'en ce cas-là, ce que le savant auteur dit d'une raison suffisante, ne serait pas bien fondé. Car sans cela, comment peut-on dire qu'il est impossible que Dieu puisse avoir de bonnes raisons pour créer plusieurs particules de matière parfaitement semblables en différents lieux de l'univers? Et en ce cas-là, puisque les parties de l'espace sont semblables, il est évident que si Dieu n'a point donné à ces parties de matière des situations différentes dès le commencement, il n'a pu en avoir d'autre raison que sa seule volonté. Cependant on ne peut pas dire avec raison, qu'une telle volonté est une volonté sans aucun motif; car les bonnes raisons que Dieu peut avoir de créer plusieurs particules de matière parfaitement semblables, doivent par conséquent lui servir de motif pour choisir (ce qu'une balance ne saurait faire) l'une des deux choses absolument indifférentes; c'est-à-dire pour mettre ces particules dans une certaine situation, quoiqu'une situation tout à fait contraire eût été également bonne.

La nécessité, dans les questions philosophiques, signifie toujours une nécessité absolue. La nécessité hypothétique, et la nécessité morale, ne sont que des manières de parler figurées; et à la rigueur philosophique, elles ne sont point une nécessité. Il ne s'agit pas de savoir si une chose doit être, lorsque l'on suppose qu'elle est, ou qu'elle sera: c'est ce qu'on appelle une nécessité hypothétique. Il ne s'agit pas non plus de savoir, s'il est vrai qu'un être bon, et qui continue d'être bon, ne saurait faire le mal; ou si un être sage ne saurait agir d'une manière contraire à la sagesse; ou si une personne qui aime la vérité, et qui continue de l'aimer, peut dire un mensonge; c'est ce que l'on appelle une nécessité morale. Mais la véritable et la seule question philosophique touchant la liberté, consiste à savoir, si la cause ou le principe immédiat et physique de l'action est réellement dans celui que nous appelons l'agent; ou si c'est quelque autre raison suffisante qui est la véritable cause de l'action, en agissant sur l'agent, et en faisant qu'il ne soit pas un véritable agent, mais un simple patient. On peut remarquer ici en passant, que le savant auteur contredit sa propre hypothèse, lorsqu'il dit que la volonté ne suit pas toujours exactement l'entendement pratique, parce qu'elle peut quelquefois trouver des raisons pour suspendre sa résolution. Car ces raisons-là ne sont-elles pas le dernier jugement de l'entendement pratique?

21-25. S'il est possible que Dieu produise, ou qu'il ait produit deux portions de matière parfaitement semblables, de sorte que le changement de leur situation serait une chose indifférente ? Ce que le savant auteur dit d'une raison suffisante, ne prouve rien. En répondant à ceci, il ne dit pas, comme il le devrait dire, qu'il est impossible que Dieu fasse deux portions de matière tout à fait semblables, mais que sa sagesse ne lui permet pas de le faire. Comment fait-il cela ? Pourra-t-il prouver qu'il n'est pas possible que Dieu puisse avoir de bonnes raisons pour créer plusieurs parties de matière parfaitement semblables en différents lieux de l'univers ? La seule preuve qu'il allègue, est, qu'il n'y aurait aucune raison suffisante, qui pût déterminer la volonté de Dieu à mettre une de ces parties de matière dans une situation plutôt que dans une autre. Mais si Dieu peut avoir plusieurs bonnes raisons (on ne saurait prouver le contraire), si Dieu, dis-je, peut avoir plusieurs honnes raisons pour créer plusieurs parties de matière tout à fait semblables, l'indifférence de leur situation suffira-t-elle pour en rendre la création impossible, ou contraire à sa sagesse ? Il me semble que c'est formellement supposer ce qui est en question. On n'a point répondu à un autre argument de la même nature, que j'ai fondé sur l'indifférence absolue de la première détermination particulière du mouvement au commencement du monde.

26-32. Il semble qu'il y ait ici plusieurs contradictions. On reconnaît que deux choses tout à fait semblables seraient véritablement deux choses ; et nonobstant cet aveu, on continue de dire qu'elles n'auraient pas le principe d'individuation ; et dans le quatrième écrit, § 6, on assure positivement qu'elles ne seraient qu'une même chose sous deux noms. Quoique l'on reconnaisse que ma supposition est possible, on ne veut pas me permettre de faire cette supposition. On avoue que les parties du temps et de l'espace sont parfaitement semblables en elles-mêmes ; mais on nie cette ressemblance lorsqu'il y a des corps dans ces parties. On compare les différentes parties de l'espace qui coexistent, et les différentes parties successives du temps, à une ligne droite, qui coupe une autre ligne droite en deux points coïncidents, qui ne sont qu'un seul point. On soutient que l'espace n'est que l'ordre des choses qui coexistent ; et cependant on avoue que le monde matériel peut être borné ; d'où il s'ensuit qu'il faut nécessairement qu'il y ait un espace vide au delà du monde. On reconnaît que Dieu pouvait donner des bornes à l'univers ; et après avoir fait cet aveu, on ne laisse pas de dire que

cette supposition est non-seulement déraisonnable et sans but, mais encore une fiction impossible ; et l'on assure qu'il n'y a aucune raison possible, qui puisse limiter la quantité de la matière. On soutient que le mouvement de l'univers tout entier ne produirait aucun changement ; et cependant on ne répond pas à ce que j'avais dit, qu'une augmentation ou une cessation subite du mouvement du tout causerait un choc sensible à toutes les parties. Et il n'est pas moins évident qu'un mouvement circulaire du tout produirait une force centrifuge dans toutes les parties. J'ai dit que le monde matériel doit être mobile, si le tout est borné ; on le nie, parce que les parties de l'espace sont immobiles ; donc le tout est infini et existe nécessairement. On soutient que le mouvement renferme nécessairement un changement relatif de situation dans un corps par rapport à d'autres corps ; et cependant on ne fournit aucun moyen d'éviter cette conséquence absurde, savoir, que la mobilité d'un corps dépend de l'existence d'autres corps ; et que si un corps existait seul, il serait incapable de mouvement ; ou que les parties d'un corps qui circule (du soleil par exemple), perdraient la force centrifuge qui naît de leur mouvement circulaire, si toute la matière extérieure qui les environne, était annihilée. Enfin, on soutient que l'infinité de la matière est l'effet de la volonté de Dieu ; et cependant on approuve la doctrine de Descartes, comme si elle était incontestable, quoique tout le monde sache que le seul fondement sur lequel ce philosophe l'a établie, est cette supposition : Que la matière était nécessairement infinie, puisque l'on ne saurait la supposer finie sans contradiction. Voici ses propres termes : *Puto implicare contradictionem, ut mundus sit finitus*. Si cela est vrai, Dieu n'a jamais pu limiter la quantité de la matière ; et par conséquent il n'en est point le créateur, et il ne peut la détruire.

Il me semble que le savant auteur n'est jamais d'accord avec lui-même, dans tout ce qu'il dit touchant la matière et l'espace. Car tantôt il combat le vide, ou l'espace destitué de matière, comme s'il était absolument impossible (l'espace et la matière étant inséparables) ; et cependant il reconnaît souvent que la quantité de la matière dans l'univers dépend de la volonté de Dieu.

33, 34, 35. Pour prouver qu'il y a du vide, j'ai dit que certains espaces ne font point de résistance. Le savant auteur répond que ces espaces sont remplis d'une matière qui n'a point de pesanteur. Mais l'argument n'était pas fondé sur la pesanteur ; il était fondé sur la résistance, qui doit être proportionnée à la quantité de la

matière, soit que la matière ait de la pesanteur ou qu'elle n'en ait pas.

Pour prévenir cette réplique, l'auteur dit que la résistance ne vient pas tant de la quantité de la matière, que de la difficulté qu'elle a à céder ; mais cet argument est tout à fait hors d'œuvre ; parce que la question dont il s'agit, ne regarde que les corps fluides qui ont peu de ténacité, ou qui n'en ont point du tout, comme l'eau et le vif-argent, dont les parties n'ont de la peine à céder, qu'à proportion de la quantité de matière qu'elles contiennent. L'exemple que l'on tire du bois flottant, qui contient moins de matière pesante qu'un égal volume d'eau, et qui ne laisse pas de faire une plus grande résistance ; cet exemple, dis-je, n'est rien moins que philosophique. Car un égal volume d'eau renfermée dans un vaisseau, ou gelée et flottante, fait une plus grande résistance que le bois flottant ; parce qu'alors la résistance est causée par le volume entier de l'eau. Mais lorsque l'eau se trouve en liberté et dans son état de fluidité, la résistance n'est pas causée par toute la masse du volume égal d'eau, mais seulement par une partie de cette masse ; de sorte qu'il n'est pas surprenant que dans ce cas l'eau semble faire moins de résistance que le bois.

36, 37, 38. L'auteur ne paraît pas raisonner sérieusement dans cette partie de son écrit. Il se contente de donner un faux jour à l'idée de l'immensité de Dieu, qui n'est pas une *Intelligentia supramundana* (*semota à nostris rebus sejunctaque longe*), et qui n'est pas loin de chacun de nous ; car en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être.

L'espace occupé par un corps n'est pas l'étendue de ce corps ; mais le corps étendu existe dans cet espace.

Il n'y a aucun espace borné ; mais notre imagination considère dans l'espace, qui n'a point de bornes, et qui n'en peut avoir, telle partie ou telle quantité qu'elle juge à propos d'y considérer.

L'espace n'est pas une affection d'un ou de plusieurs corps, ou d'aucun être borné, et il ne passe point d'un sujet à un autre ; mais il est toujours, et sans variation, l'immensité d'un être immense, qui ne cesse jamais d'être le même.

Les espaces bornés ne sont point des propriétés des substances bornées ; ils ne sont que des parties de l'espace infini dans lesquelles les substances bornées existent.

Si la matière était infinie, l'espace infini ne serait pas plus une propriété de ce corps infini, que les espaces finis sont des propriétés

des corps finis. Mais, en ce cas, la matière infinie serait dans l'espace infini, comme les corps finis y sont présentement.

L'immensité n'est pas moins essentielle à Dieu que son éternité. Les parties de l'immensité étant tout à fait différentes des parties matérielles, séparables, divisibles, et mobiles, d'où naît la corripibilité, elles n'empêchent pas l'immensité d'être essentiellement simple ; comme les parties de la durée n'empêchent pas que la même simplicité ne soit essentielle à l'éternité.

Dieu lui-même n'est sujet à aucun changement par la diversité et les changements des choses, qui ont la vie, le mouvement, et l'être en lui.

Cette doctrine, qui paraît si étrange à l'auteur, est la doctrine formelle de saint Paul, et la voix de la nature et de la raison.

Dieu n'existe point dans l'espace, ni dans le temps ; mais son existence est la cause de l'espace et du temps. Et lorsque nous disons, conformément au langage du vulgaire, que Dieu existe dans tout l'espace et dans tout le temps, nous voulons dire seulement qu'il est partout et qu'il est éternel ; c'est-à-dire que l'espace infini et le temps sont des suites nécessaires de son existence ; et non, que l'espace et le temps sont des êtres distincts de lui, dans lesquels il existe.

J'ai fait voir ci-dessus, sur le § 40, que l'espace borné n'est pas l'étendue des corps. Et l'on n'a aussi qu'à comparer les deux sections suivantes (47 et 48) avec ce que j'ai déjà dit.

48, 50, 51. Il me semble que ce que l'on trouve ici, n'est qu'une chicane sur des mots. Pour ce qui est de la question touchant les parties de l'espace, voyez ci-dessus, réplique III, § 3, et réplique IV, § 11.

52 et 53. L'argument dont je me suis servi ici pour faire voir que l'espace est réellement indépendant des corps, est fondé sur ce qu'il est possible que le monde matériel soit borné et mobile. Le savant auteur ne devait donc pas se contenter de répliquer qu'il ne croit pas que la sagesse de Dieu lui ait pu permettre de donner des bornes à l'univers, et de le rendre capable de mouvement. Il faut que l'auteur soutienne qu'il était impossible que Dieu fit un monde borné et mobile ; ou qu'il reconnaisse la force de mon argument, fondé sur ce qu'il est possible que le monde soit borné et mobile. L'auteur ne devait pas non plus se contenter de répéter ce qu'il avait avancé ; savoir que le mouvement d'un monde borné ne serait rien, et que, faute d'autres corps avec lesquels on pût le comparer,

il ne produirait aucun changement sensible. Je dis que l'auteur ne devait pas se contenter de répéter cela, à moins qu'il ne fût en état de réfuter ce que j'avais dit d'un fort grand changement qui arriverait dans le cas proposé ; savoir que les parties recevraient un choc sensible par une soudaine augmentation du mouvement du tout, ou par la cessation de ce même mouvement. On n'a pas entrepris de répondre à cela.

53. Comme le savant auteur est obligé de reconnaître ici, qu'il y a de la différence entre le mouvement absolu et le mouvement relatif ; il me semble qu'il s'ensuit de là nécessairement, que l'espace est une chose tout à fait différente de la situation ou de l'ordre des corps. C'est de quoi les lecteurs pourront juger, en comparant ce que l'auteur dit ici avec ce que l'on trouve dans les principes de M. le chevalier Newton, lib. I, Defn. 8.

54. J'avais dit que le temps et l'espace étaient des quantités ; ce qu'on ne peut pas dire de la situation et de l'ordre. On réplique à cela, que l'ordre a sa quantité ; qu'il y a dans l'ordre quelque chose qui précède et quelque chose qui suit ; qu'il y a une distance ou un intervalle. Je réponds, que ce qui précède et ce qui suit constituent la situation ou l'ordre ; mais la distance, l'intervalle, ou la quantité du temps et de l'espace, dans lequel une chose suit une autre, est une chose tout à fait distincte de la situation ou de l'ordre, et elle ne constitue aucune quantité de situation ou d'ordre. La situation ou l'ordre peuvent être les mêmes, lorsque la quantité du temps et de l'espace, qui intervient, se trouve fort différente. Le savant auteur ajoute, que les raisons et les proportions ont leur quantité ; et que, par conséquent, le temps et l'espace peuvent aussi avoir la leur, quoiqu'ils ne soient que des relations. Je réponds premièrement, que s'il était vrai que quelques sortes de relations (comme par exemple les raisons ou les proportions), fussent des quantités, il ne s'ensuivrait pourtant pas que la situation et l'ordre, qui sont des relations d'une nature tout à fait différente, seraient aussi des quantités. Secondement, les proportions ne sont pas des quantités, mais des proportions de quantités. Si elles étaient des quantités, elles seraient les quantités de quantités, ce qui est absurde. J'ajoute que si elles étaient des quantités, elles augmenteraient toujours par l'addition comme toutes les autres quantités. Mais l'addition de la proportion de 1 à 1, à la proportion de 1 à 1, ne fait pas plus que la proportion de 1 à 1, et l'addition de la proportion $\frac{1}{2}$ de 1, à la proportion de 1 à 1, ne fait

pas la proportion de $1\frac{1}{2}$ à 1, mais seulement la proportion de $\frac{1}{2}$ à 1. Ce que les mathématiciens appellent quelquefois, avec peu d'exactitude, la quantité de la proportion, n'est, à parler proprement, que la quantité de la grandeur relative ou comparative d'une chose par rapport à une autre; et la proportion n'est pas la grandeur comparative même, mais la comparaison ou le rapport d'une grandeur à une autre. La proportion de 6 à 1, par rapport à celle de 3 à 1, n'est pas une double quantité de proportion, mais la proportion d'une double quantité. Et en général, ce que l'on dit avoir une plus grande ou plus petite proportion, n'est pas avoir une plus grande ou plus petite quantité de proportion ou de rapport, mais, avoir une plus grande ou plus petite quantité à une autre. Ce n'est pas une plus grande ou plus petite quantité de comparaison, mais la comparaison d'une plus grande ou plus petite quantité. L'expression logarithmique d'une proportion n'est pas (comme le savant auteur le dit) la mesure, mais seulement l'indice ou le signe artificiel de la proportion. Cet indice ne désigne pas une quantité de la proportion; il marque seulement combien de fois une proportion est répétée ou compliquée. Le logarithme de la proportion d'égalité est 0, ce qui n'empêche pas que ce ne soit une proportion aussi réelle qu'aucune autre; et lorsque le logarithme est négatif, comme 1, la proportion, dont il est le signe ou l'indice, ne laisse pas d'être affirmative. La proportion doublée ou triplée, ne désigne pas une double ou triple quantité de proportion; elle marque seulement combien de fois la proportion est répétée. Si l'on triple une fois quelque grandeur ou quelque quantité, cela produit une grandeur ou une quantité, laquelle, par rapport à la première, a la proportion de 3 à 1. Si on la triple une seconde fois, cela ne produit pas une double quantité de proportion, mais une grandeur ou une quantité, laquelle, par rapport à la première, a la proportion (que l'on appelle doublée) de 9 à 1. Si on la triple une troisième fois, cela ne produit pas une triple quantité de proportion, mais une grandeur ou une quantité, laquelle, par rapport à la première, a la proportion (que l'on appelle triplée) de 27 à 1; et ainsi du reste. Troisièmement, le temps et l'espace ne sont point du tout de la nature des proportions, mais de la nature des quantités absolues, auxquelles les proportions conviennent. Par exemple, la proportion de 12 à 1, est une proportion beaucoup plus grande que celle de 2 à 1; et cependant une seule et même quantité peut avoir la proportion de 12 à 1, par rapport à une chose, et en même temps la proportion de 2 à 1, par rapport à une autre.

C'est ainsi, que l'espace d'un jour a une beaucoup plus grande proportion à une heure, qu'à la moitié d'un jour ; et cependant nonobstant ces deux proportions, il continue d'être la même quantité de temps sans aucune variation. Il est donc certain que le temps (et l'espace aussi par la même raison) n'est pas de la nature des proportions, mais de la nature des quantités absolues et invariables, qui ont des proportions différentes. Le sentiment du savant auteur sera donc encore, de son propre aveu, une contradiction ; à moins qu'il ne fasse voir la fausseté de ce raisonnement.

55-63. Il me semble que tout ce que l'on trouve ici, est une contradiction manifeste. Les savants en pourront juger. On suppose formellement dans un endroit, que Dieu aurait pu créer l'univers plus tôt ou plus tard. Et ailleurs on dit que ces termes mêmes (plus tôt et plus tard) sont des termes intelligibles, et des suppositions impossibles. On trouve de semblables contradictions dans ce que l'auteur dit touchant l'espace dans lequel la matière subsiste. Voyez ci-dessus, sur le § 26-32.

64 et 65. Voyez ci-dessus, § 54.

66-70. Voyez ci-dessus, § 1-20 ; et § 21-25. J'ajouterai seulement ici quel l'auteur, en comparant la volonté de Dieu au hasard d'Épicure lorsqu'entre plusieurs manières d'agir également bonnes elle en choisit une, compare ensemble deux choses, qui sont aussi différentes que deux choses le puissent être ; puisqu'Épicure ne reconnaissait aucune volonté, aucune intelligence, aucun principe actif dans la formation de l'univers.

71. Voyez ci-dessus, § 21-25.

72. Voyez ci-dessus, § 1-20.

73, 74, 75. Quand on considère si l'espace est indépendant de la matière, et si l'univers peut être borné et mobile (voyez ci-dessus, § 1-20, et § 26-32), il ne s'agit pas de la sagesse ou de la volonté de Dieu, mais de la nature absolue et nécessaire des choses. Si l'univers peut être borné et mobile par la volonté de Dieu, ce que le savant auteur est obligé d'accorder ici, quoiqu'il dise continuellement que c'est une supposition impossible, il s'ensuit évidemment que l'espace dans lequel ce mouvement se fait, est indépendant de la matière. Mais si, au contraire, l'univers ne peut être borné et mobile, et si l'espace ne peut être indépendant de la matière, il s'ensuit évidemment que Dieu ne peut, ni ne pouvait donner des bornes à la matière ; et par conséquent l'univers doit être non-seulement sans bornes, mais encore éternel, tant à *parte ante* qu'à

parte post, nécessairement et indépendamment de la volonté de Dieu. Car l'opinion de ceux qui soutiennent que le monde pourrait avoir existé de toute éternité, par la volonté de Dieu, qui exerçait sa puissance éternelle; cette opinion, dis-je, n'a aucun rapport à la matière dont il s'agit ici.

76 et 77. Voyezci-dessus, § 73, 74, 75, et § 1-20; et ci-dessous § 103.

78. On ne trouve ici aucune nouvelle objection. J'ai fait voir amplement dans les écrits précédents, que la comparaison dont M. le chevalier Newton s'est servi, et que l'on attaque ici, est juste et intelligible.

79-82. Tout ce que l'on objecte ici dans la section 79, et dans la suivante, est une pure chicane sur des mots. L'existence de Dieu, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, est la cause de l'espace; et toutes les autres choses existent dans cet espace. Il s'ensuit donc que l'espace est aussi le lieu des idées; parce qu'il est le lieu des substances mêmes, qui ont des idées dans leur entendement.

J'avais dit, par voie de comparaison, que le sentiment de l'auteur était aussi déraisonnable, que si quelqu'un soutenait que l'âme humaine est l'âme des images des choses qu'elle aperçoit. Le savant auteur raisonne là-dessus en plaisantant, comme si j'avais assuré que ce fût mon propre sentiment.

Dieu aperçoit tout, non par le moyen d'un organe, mais parce qu'il est lui-même actuellement présent partout. L'espace universel est donc le lieu où il aperçoit les choses. J'ai fait voir amplement ci-dessus ce que l'on doit entendre par le mot de *sensorium*, et ce que c'est que l'âme du monde. C'est trop que de demander qu'on abandonne la conséquence d'un argument, sans faire aucune nouvelle objection contre les prémisses.

83-88 et 89, 90, 91. J'avoue que je n'entends point ce que l'auteur dit, lorsqu'il avance que l'âme est un principe représentatif; que chaque substance simple est par sa propre nature une concentration et un miroir vivant de tout l'univers; qu'elle est une représentation de l'univers, selon son point de vue; et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parce qu'elles représentent toujours le même univers.

Pour ce qui est de l'harmonie préétablie, en vertu de laquelle on prétend que les affections de l'âme, et les mouvements mécaniques du corps, s'accordent sans aucune influence mutuelle; voyez ci-dessous sur le § 110-116.

J'ai supposé que les images des choses sont portées par les organes

des sens dans le sensorium, où l'âme les aperçoit. On soutient que c'est une chose inintelligible; mais on n'en donne aucune preuve.

Touchant cette question, savoir si une substance immatérielle agit sur une substance matérielle, ou si celle-ci agit sur l'autre, voyez ci-dessous, § 110-116.

Dire que Dieu aperçoit et connaît toutes choses, non par sa présence actuelle, mais parce qu'il les produit continuellement de nouveau; ce sentiment, dis-je, est une pure fiction des scholastiques, sans aucun fondement.

Pour ce qui est de l'objection, qui porte que Dieu serait l'âme du monde, j'y ai répondu amplement ci-dessus, Réplique II, § 12, et Réplique IV, § 32.

92. L'auteur suppose que tous les mouvements de nos corps sont nécessaires et produits par une simple impulsion mécanique de la matière, tout à fait indépendante de l'âme; mais je ne saurais m'empêcher de croire que cette doctrine conduit à la nécessité et au destin. Elle tend à faire croire que les hommes ne sont que de pures machines (comme Descartes s'était imaginé que les bêtes n'avaient point d'âmes); en détruisant tous les arguments fondés sur les phénomènes, c'est-à-dire, sur les actions des hommes, dont on se sert pour prouver qu'ils ont des âmes, et qu'ils ne sont pas des êtres purement matériels. Voyez ci-dessous, sur § 110-116.

93, 94, 95. J'avais dit que chaque action consiste à donner une nouvelle force aux choses, qui reçoivent quelque impression. On répond à cela que deux corps durs et égaux, poussés l'un contre l'autre, rejaillissent avec la même force; et que par conséquent leur action réciproque ne donne point une nouvelle force. Il suffirait de répliquer qu'aucun de ces deux corps ne rejaillit avec sa propre force; que chacun d'eux perd sa propre force, et qu'il est repoussé avec une nouvelle force communiquée par le ressort de l'autre; car si ces deux corps n'ont point de ressort, ils ne rejailliront pas. Mais il est certain que toutes les communications de mouvement purement mécaniques ne sont pas une action, à parler proprement; elles ne sont qu'une simple passion, tant dans les corps qui poussent, que dans ceux qui sont poussés. L'action est le commencement d'un mouvement qui n'existait point auparavant, produit par un principe de vie ou d'activité: et si Dieu ou l'homme, ou quelque agent vivant ou actif, agit sur quelque partie du monde matériel, si tout n'est pas un simple mécanisme, il faut qu'il y ait une augmentation et une diminution continue de toute la quantité du mouvement

qui est dans l'univers. Mais c'est ce que le savant auteur nie en plusieurs endroits.

96, 97. Il se contente ici de renvoyer à ce qu'il a dit ailleurs. Je ferai aussi la même chose.

98. Si l'âme est une substance qui remplit le sensorium, ou le lieu dans lequel elle aperçoit les images des choses, qui y sont portées; il ne s'ensuit point de là, qu'elle doit être composée de parties semblables à celles de la matière (car les parties de la matière sont des substances distinctes et indépendantes l'une de l'autre); mais l'âme tout entière voit, entend et pense, comme étant essentiellement un seul être individuel.

99. Pour faire voir que les forces actives qui sont dans le monde, c'est-à-dire, la quantité du mouvement ou la force impulsive communiquée aux corps; pour faire voir, dis-je, que ces forces actives ne diminuent point naturellement, le savant auteur soutient que deux corps mous et sans ressort se rencontrant avec des forces égales et contraires, perdent chacun tout leur mouvement, parce que ce mouvement est communiqué aux petites parties dont ils sont composés. Mais lorsque deux corps tout à fait durs et sans ressort perdent tout leur mouvement en se rencontrant, il s'agit de savoir ce que devient ce mouvement, ou cette force active et impulsive? Il ne saurait être dispersé parmi les parties de ces corps, parce que ces parties ne sont susceptibles d'aucun trémoussement, faute de ressort. Et si l'on nie que ces corps doivent perdre leur mouvement total, je réponds qu'en ce cas-là il s'ensuivra que les corps durs et élastiques rejailliront avec une double force; savoir, avec la force qui résulte du ressort, et de plus avec toute la force directe et primitive, ou du moins avec une partie de cette force; ce qui est contraire à l'expérience.

Enfin, l'auteur ayant considéré la démonstration de M. Newton, que j'ai citée ci-dessus, est obligé de reconnaître que la quantité du mouvement dans le monde n'est pas toujours la même; et il a recours à un autre subterfuge, en disant que le mouvement et la force ne sont pas toujours les mêmes en quantité. Mais ceci est aussi contraire à l'expérience. Car la force dont il s'agit ici n'est pas cette force de la matière, qu'on appelle *vis inertix*, laquelle continue effectivement d'être toujours la même, pendant que la quantité de la matière est la même; mais la force dont nous parlons ici est la force active, impulsive et relative, qui est toujours proportionnée à la quantité du mouvement relatif. C'est ce qui paraît constamment

par l'expérience, à moins que l'on ne tombe dans quelque erreur faite de bien supputer et de déduire la force contraire, qui naît de la résistance que les fluides font aux corps de quelque manière que ceux-ci se puissent mouvoir, et de l'action contraire et continuelle de la gravitation sur les corps jetés en haut.

100, 101, 102. J'ai fait voir dans la dernière section, que la force active, selon la définition que j'en ai donnée, diminue continuellement et naturellement dans le monde matériel. Il est évident que ce n'est pas un défaut, parce que ce n'est qu'une suite de l'inactivité de la matière. Car cette inactivité est non-seulement la cause, comme l'auteur le remarque, de la diminution de la vitesse, à mesure que la quantité de la matière augmente (ce qui à la vérité n'est point une diminution de la quantité du mouvement); mais elle est aussi la cause pourquoi des corps solides, parfaitement durs et sans ressort, se rencontrant avec des forces égales et contraires, perdent tout leur mouvement et toute leur force active, comme je l'ai montré ci-dessus; et par conséquent ils ont besoin de quelque autre cause pour recevoir un nouveau mouvement.

103. J'ai fait voir amplement dans mes écrits précédents, qu'il n'y a aucun défaut dans les choses dont on parle ici. Car pourquoi Dieu n'aurait-il pas eu la liberté de faire un monde, qui continuerait dans l'état où il est présentement, aussi longtemps ou aussi peu de temps qu'il le jugerait à propos, et qui serait ensuite changé, et recevrait telle forme qu'il voudrait lui donner, par un changement sage et convenable, mais qui peut-être serait tout à fait au-dessus des lois du mécanisme? L'auteur soutient que l'univers ne peut diminuer en perfection: qu'il n'y a aucune raison qui puisse borner la quantité de la matière; que les perfections de Dieu l'obligent à produire toujours autant de matière qu'il lui est possible; et qu'un monde borné est une fiction impraticable. J'ai inféré de cette doctrine, que le monde doit être nécessairement infini et éternel; c'est aux savants à juger si cette conséquence est bien fondée.

104. L'auteur dit à présent que l'espace n'est pas un ordre ou une situation, mais un ordre de situations. Ce qui n'empêche pas que la même objection ne subsiste toujours: savoir, qu'un ordre de situations n'est pas une quantité, comme l'espace l'est. L'auteur renvoie donc à la section 54, où il croit avoir prouvé que l'ordre est une quantité. Et moi je renvoie à ce que j'ai dit sur cette section dans ce dernier écrit; où je crois avoir prouvé que l'ordre n'est pas une quantité. Ce que l'auteur dit aussi touchant le temps renferme évi-

demment cette absurdité : savoir, que le temps n'est que l'ordre des choses successives ; et que cependant il ne laisse pas d'être une véritable quantité ; parce qu'il est non-seulement l'ordre des choses successives, mais aussi la quantité de la durée qui intervient entre chacune des choses particulières qui se succèdent dans cet ordre. Ce qui est une contradiction manifeste.

Dire que l'immensité ne signifie pas un espace sans bornes, et que l'éternité ne signifie pas une durée ou un temps sans commencement, sans fin, c'est (ce me semble) soutenir que les mots n'ont aucune signification. Au lieu de raisonner sur cet article, l'auteur nous renvoie à ce que certains théologiens et philosophes (qui étaient de son sentiment) ont pensé sur cette matière. Mais ce n'est pas là de quoi il s'agit entre lui et moi.

107, 108, 109. J'ai dit que parmi les choses possibles, il n'y en a aucune qui soit plus miraculeuse qu'une autre, par rapport à Dieu ; et que par conséquent le miracle ne consiste dans aucune difficulté qui se trouve dans la nature d'une chose qui doit être faite, mais qu'il consiste simplement en ce que Dieu le fait rarement. Le mot de nature et ceux de forces de la nature, de cours de la nature, etc., sont des mots qui signifient simplement qu'une chose arrive ordinairement ou fréquemment. Lorsqu'un corps humain réduit en poudre est ressuscité, nous disons que c'est un miracle : lorsqu'un corps humain est engendré de la manière ordinaire, nous disons que c'est une chose naturelle ; et cette distinction est uniquement fondée sur ce que la puissance de Dieu produit l'une de ces deux choses ordinairement, et l'autre rarement. Si le soleil (ou la terre) est arrêté soudainement, nous disons que c'est un miracle ; et le mouvement continu du soleil (ou de la terre) nous paraît une chose naturelle : c'est uniquement parce que l'une de ces deux choses est ordinaire et l'autre extraordinaire. Si les hommes sortaient ordinairement du tombeau, comme le blé sort de la semence, nous dirions certainement que ce serait aussi une chose naturelle : et si le soleil (ou la terre) était toujours immobile, cela nous paraîtrait naturel ; et en ce cas-là nous regarderions le mouvement du soleil (ou de la terre) comme une chose miraculeuse. Le savant auteur ne dit rien contre ces raisons (ces grandes raisons, comme il les appelle), qui sont si évidentes. Il se contente de nous renvoyer encore aux manières de parler ordinaires de certains philosophes et de certains théologiens ; mais, comme je l'ai déjà remarqué ci-dessus, ce n'est pas là de quoi il s'agit entre l'auteur et moi.

110, 116. Il est surprenant que sur une matière qui doit être décidée par la raison et non par l'autorité, on nous renvoie encore à l'opinion de certains philosophes et théologiens. Mais, pour ne pas insister sur cela, que veut dire le savant auteur par une différence réelle et interne entre ce qui est miraculeux et ce qui ne l'est pas; ou entre des opérations naturelles et non naturelles, absolument, et par rapport à Dieu? Croit-il qu'il y ait en Dieu deux principes d'action différents et réellement distincts, ou qu'une chose soit plus difficile à Dieu qu'une autre? S'il ne le croit pas, il s'ensuit, ou que les mots d'action de Dieu naturelle et surnaturelle, sont des termes dont la signification est uniquement relative aux hommes; parce que nous avons accoutumé de dire qu'un effet ordinaire de la puissance de Dieu est une chose naturelle, et qu'un effet extraordinaire de cette même puissance est une chose surnaturelle (ce qu'on appelle les forces de la nature, n'étant véritablement qu'un mot sans aucun sens), ou bien il s'ensuit que par une action de Dieu surnaturelle, il faut entendre ce que Dieu fait lui-même immédiatement; et par une action de Dieu naturelle, ce qu'il fait par intervention des causes secondes. L'auteur se déclare ouvertement dans cette partie de son écrit, contre la première de ces deux distinctions; et il rejette formellement la seconde dans la section 117, où il reconnaît que les anges peuvent faire de véritables miracles. Cependant je ne crois pas que l'on puisse inventer une troisième distinction sur la matière dont il s'agit ici.

Il est tout à fait déraisonnable d'appeler l'attraction un miracle, et de dire que c'est un terme qui ne doit point entrer dans la philosophie, quoique nous ayons si souvent déclaré d'une manière distincte et formelle, qu'en nous servant de ce terme, nous ne prétendons pas exprimer la cause qui fait que les corps tendent l'un vers l'autre; mais seulement l'effet de cette cause, ou le phénomène même, et les lois ou les proportions selon lesquelles les corps tendent l'un vers l'autre, comme on le découvre par l'expérience, quelle qu'en puisse être la cause. Il est encore plus déraisonnable de ne vouloir point admettre la gravitation ou l'attraction dans le sens que nous lui donnons, selon lequel elle est certainement un phénomène de la nature; et de prétendre en même temps que nous admettions une hypothèse aussi étrange que l'est celle de l'harmonie préétablie, selon laquelle l'âme et le corps d'un homme n'ont pas plus d'influence l'un sur l'autre, que deux horloges, qui vont également bien, quelque éloignées qu'elles soient l'une de l'autre,

et sans qu'il y ait entre elles aucune action réciproque. Il est vrai que l'auteur dit que Dieu prévoyant les inclinations de chaque âme, a formé dès le commencement la grande machine de l'univers d'une telle manière, qu'en vertu des simples lois du mécanisme, les corps humains reçoivent des mouvements convenables, comme étant des parties de cette grande machine. Mais est-il possible que de pareils mouvements, et autant diversifiés que le sont ceux des corps humains, soient produits par un pur mécanisme, sans que la volonté et l'esprit agissent sur ces corps? Est-il croyable que, lorsqu'un homme forme une résolution, et qu'il sait un mois par avance ce qu'il fera un certain jour, ou à une certaine heure; est-il croyable, dis-je, que son corps, en vertu d'un simple mécanisme qui a été produit dans le monde matériel dès le commencement de la création, se conformera ponctuellement à toutes les résolutions de l'esprit de cet homme au temps marqué? Selon cette hypothèse, tous les raisonnements philosophiques, fondés sur les phénomènes et sur les expériences, deviennent inutiles. Car, si l'harmonie préétablie est véritable, un homme ne voit, n'entend et ne sent rien, et il ne meut point son corps : il s'imagine seulement voir, entendre, sentir et mouvoir son corps. Et si les hommes étaient persuadés que le corps humain n'est qu'une pure machine, et que tous ses mouvements qui paraissent volontaires, sont produits par les lois nécessaires d'un mécanisme matériel, sans aucune influence ou opération de l'âme sur les corps; ils concluraient bientôt que cette machine est l'homme tout entier, et que l'âme harmonique, dans l'hypothèse d'une harmonie préétablie, n'est qu'une pure fiction et une vaine imagination. De plus, quelle difficulté évite-t-on par le moyen d'une si étrange hypothèse? On n'évite que celle-ci, savoir, qu'il n'est pas possible de concevoir comment une substance immatérielle peut agir sur la matière. Mais Dieu n'est-il pas une substance immatérielle, et n'agit-il pas sur la matière? D'ailleurs, est-il plus difficile de concevoir qu'une substance immatérielle agit sur la matière, que de concevoir que la matière agit sur la matière? N'est-il pas aussi aisé de concevoir que certaines parties de matière peuvent être obligées de suivre les mouvements et les inclinations de l'âme, sans aucune impression corporelle, que de concevoir que certaines portions de matière soient obligées de suivre leurs mouvements réciproques, à cause de l'union ou adhésion de leurs parties, qu'on ne saurait expliquer par aucun mécanisme; ou que les rayons de la lumière soient réfléchis régulièrement par une surface qu'ils ne

touchent jamais? C'est de quoi M. le chevalier Newton nous a donné diverses expériences oculaires dans son optique.

Il n'est pas moins surprenant que l'auteur répète encore en termes formels, que depuis que le monde a été créé, la continuation du mouvement des corps célestes, la « formation des plantes et des animaux, et tous les mouvements des corps humains et de tous les autres animaux, ne sont pas moins mécaniques que les mouvements d'une horloge. » Il me semble que ceux qui soutiennent ce sentiment, devraient expliquer en détail, par quelles lois de mécanisme les planètes et les comètes continuent de se mouvoir dans les orbes où elles se meuvent, au travers d'un espace qui ne fait point de résistance; par quelles lois mécaniques les plantes et les animaux sont formés, et quelle est la cause des mouvements spontanés des animaux et des hommes, dont la variété est presque infinie. Mais je suis fortement persuadé qu'il n'est pas moins impossible d'expliquer toutes ces choses, qu'il le serait de faire voir qu'une maison ou une ville a été bâtie par un simple mécanisme, ou que le monde même a été formé dès le commencement sans aucune cause intelligente et active. L'auteur reconnaît formellement que les choses ne pouvaient pas être produites au commencement par un pur mécanisme. Après cet aveu, je ne saurais comprendre pourquoi il paraît si zélé à bannir Dieu du gouvernement actuel du monde, et à soutenir que sa providence ne consiste que dans un simple concours, comme on l'appelle, par lequel toutes les créatures ne font que ce qu'elles feraient d'elles-mêmes par un simple mécanisme. Enfin, je ne saurais concevoir pourquoi l'auteur s'imagine que Dieu est obligé, par sa nature ou par sa sagesse, de ne rien produire dans l'univers, que ce qu'une machine corporelle peut produire par de simples lois mécaniques, après qu'elle a été une fois mise en mouvement.

117. Ce que le savant auteur avoue ici, qu'il y a du plus et du moins dans les véritables miracles, et que les anges peuvent faire de tels miracles; ceci, dis-je, est directement contraire à ce qu'il a dit ci-devant de la nature du miracle dans tous ses écrits.

118-123. Si nous disons que le soleil attire la terre au travers d'un espace vide; c'est-à-dire que la terre et le soleil tendent l'un vers l'autre (quelle qu'en puisse être la cause), avec une force qui est en proportion directe de leurs masses, ou de leurs grandeurs et densités prises ensemble, et en proportion doublée inverse de leurs distances, et que l'espace qui est entre ces deux corps, est vide, c'est-

à-dire qu'il n'a rien qui résiste sensiblement au mouvement des corps qui le traversent; tout cela n'est qu'un phénomène ou un fait actuel, découvert par l'expérience. Il est sans doute vrai que ce phénomène n'est pas produit sans moyen, c'est-à-dire sans une cause capable de produire un tel effet. Les philosophes peuvent donc rechercher cette cause, et tâcher de la découvrir, si cela leur est possible, soit qu'elle soit mécanique ou non mécanique. Mais s'ils ne peuvent pas découvrir cette cause, s'ensuit-il que l'effet même ou le phénomène découvert par l'expérience (c'est là tout ce que l'on veut dire par les mots d'attraction et de gravitation), s'ensuit-il, dis-je, que ce phénomène soit moins certain et moins incontestable? Une qualité évidente doit-elle être appelée occulte, parce que la cause immédiate en est peut-être occulte, ou qu'elle n'est pas encore découverte? Lorsqu'un corps se meut dans un cercle, sans s'éloigner par la tangente, il y a certainement quelque chose qui l'en empêche: mais si dans quelques cas il n'est pas possible d'expliquer mécaniquement la cause de cet effet, ou si elle n'a pas encore été découverte, s'ensuit-il que le phénomène soit faux? Ce serait une manière de raisonner fort singulière.

124-130. Le phénomène même, l'attraction, la gravitation ou l'effort (quelque nom qu'on lui donne), par lequel les corps tendent l'un vers l'autre et les lois ou les proportions de cette force sont assez connus par les observations et les expériences. Si M. Leibniz, ou quelque autre philosophe, peut expliquer ces phénomènes par les lois du mécanisme, bien loin d'être contredit, tous les savants l'en remercieront. En attendant, je ne saurais m'empêcher de dire que l'auteur raisonne d'une manière tout à fait extraordinaire, en comparant la gravitation, qui est un phénomène ou un fait actuel, avec la déclinaison des atomes, selon la doctrine d'Épicure; lequel ayant corrompu, dans le dessein d'introduire l'athéisme, une philosophie plus ancienne et peut-être plus saine, s'avisa d'établir cette hypothèse, qui n'est qu'une pure fiction; et qui d'ailleurs est impossible dans un monde où l'on suppose qu'il n'y a aucune intelligence.

Pour ce qui est du grand principe d'une raison suffisante, tout ce que le savant auteur ajoute ici touchant cette matière, ne consiste qu'à soutenir sa conclusion, sans la prouver; et par conséquent il n'est pas nécessaire d'y répondre. Je remarquerai seulement que cette expression est peu équivoque; et qu'on peut l'entendre, comme si elle ne renfermait que la nécessité, ou comme si elle pouvait aussi signifier une volonté et un choix. Il est très-certain, et tout

le monde convient qu'en général il y a une raison suffisante de chaque chose. Mais il s'agit de savoir si, dans certains cas, lorsqu'il est raisonnable d'agir, différentes manières d'agir possibles ne peuvent pas être également raisonnables, si, dans ces cas, la simple volonté de Dieu n'est pas une raison suffisante pour agir d'une certaine manière plutôt que d'une autre; et si, lorsque les raisons les plus fortes se trouvent d'un seul côté, les agents intelligents et libres n'ont pas un principe d'action (en quoi je crois que l'essence de la liberté consiste), tout à fait distinct du motif ou de la raison que l'agent a en vue? Le savant auteur nie tout cela. Et comme il établit son grand principe d'une raison suffisante, dans un sens qui exclut tout ce que je viens de dire: et qu'il demande qu'on lui accorde ce principe dans ce sens-là, quoiqu'il n'ait pas entrepris de le prouver, j'appelle cela une pétition de principe; ce qui est tout à fait indigne d'un philosophe.

N. B. La mort de M. Leibniz l'a empêché de répondre à cette cinquième réplique.

FIN DU TOME SECOND.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES AUTEURS CITÉS PAR LEIBNIZ

- | | | |
|---|------------------------------------|-------------------------------------|
| Abailard, II, 97. | Banes, II, 133. | Cabbalistes, II, 40. |
| Albert le Grand, I, 252. | Barclay, I, 548. | Cajetan (Cardinal), II, 70. |
| Alcuin, II, 37. | Barner (Jacques), I, 447. | Calanus, II, 300. |
| Aldobrandini, voir Clément VIII. | Baron (le P.), II, 97. | Calixte, II, 28. |
| Alliot (Pierre), I, 318. | Barton, Bonartes, II, 97. | Callimaque, II, 213. |
| Alphonse le Sage, II, 257. | Basile (St), II, 224. | Calov (Abraham), II, 48. |
| Alvarez, II, 133. | Bayle, I, 542. | Calvin (Jean), I, 559. |
| Ambroise (St), II, 138. | Bède, II, 37. | Cameron, II, 338. |
| Amyraud, II, 245. | Becker (Balthasar), II, 223. | Campanella, I, 35. |
| Anaxagore, II, 387. | Becamus Goropius, I, 274. | Cardan, I, 35. |
| Antrada (Paivada), I, 542. | Becher, II, 364. | Carnéade, II, 346. |
| Anselme (St), I, 460. | Bellarmin, II, 28. | Casati, I, 146. |
| Antisthènes, I, 476. | Bérigard, II, 44. | Casaubon, I, 438. |
| Antipater de Tarse, II, 236. | Bernard (St). | Caselius ou Chesselius, II, 45. |
| Antonin (Marc), ou Marc-Aurèle, I, 454. | Bernier, II, 40. | Cassiodore, II, 37. |
| Apollonius de Berge, I, 366. | Bertius, II, 230. | Catharin, II, 164. |
| Aquaviva, I, 566. | Beverwick ou Beversvicius, I, 571. | Celse, II, 72. |
| Archelaus, I, 476. | Beyerling (Laurent), I, 570. | Césalpino, II, 43. |
| Archimède, I, 380. | Bèze (Théodore de), I, 559. | Chardin, II, 209. |
| Archidème de Tarse, II, 236. | Bochart, I, 273. | Chemnitz, I, 543. |
| Aristippe, I, 476. | Boèce, II, 23. | Chryssippe, II, 233. |
| Aristote, II, 36. | Boehm (Jacob), I, 269. | Chrysostome (St), I, 541. |
| Arminius, II, 76. | Bohle (Samuel), I, 332. | Cicéron, II, 188. |
| Arnaud (Antoine), I, 424. | Bonaventure (St), II, 314. | Claudien, II, 110. |
| Arriaga, II, 86. | Bossuet, I, 489. | Cléanthe, II, 236. |
| Arrien, II, 237. | Bouillaud, I, 527. | Clément (St), d'Alexandrie, I, 541. |
| Athanase (St), II, 53. | Bourignon (Antoinette), I, 549. | Clément VIII, II, 156. |
| Augustin (St), II, 27. | Boyle (Robert), I, 291. | Clauberg, I, 274. |
| Aulu-Gelle, II, 352. | Bradwardine, II, 145. | Cocceius, II, 46. |
| Aumont (d'), I, 503. | Bramhall, II, 24. | Coïmbre (les jésuites de), II, 201. |
| Auriolus, II, 119. | Brédenbourg, II, 382. | Collins, I, 543. |
| Averroès, averroïste, II, 38. | Brigitte (Ste), II, 164. | Comenius, I, 551. |
| Bacon (le chancelier), I, 483. | Buckingham, II, 123. | Conring, I, 477. |
| | Buridan, II, 133. | Crellius, II, 148. |
| | Burnet (Thomas), II, 293. | Cremonini, II, 43. |
| | | Cudworth, I, 33. |
| | | Curion, II, 113. |
| | | Cuper, II, 382. |

- Cyrano, de Bergerac, I, 201.
- Daillé, II, 28.
- Dalgarno, I, 266.
- Davidius, II, 170.
- Démocrite, I, 251.
- Denys d'Halicarnasse, II, 237.
- Descartes, I, 483.
- Des Marets, II, 248.
- Diodore (de Thégard), II, 235.
- Diogène Laerce, II, 302.
- Diophante, I, 525.
- Diphilus, II, 302.
- Diroy, II, 259.
- Draud, I, 573.
- Dreier, II, 252.
- Dretel, II, 310.
- Duns Scot, II, 29.
- Durand, de St-Pourçain, II, 119.
- Empédocle, II, 351.
- Epictète, I, 454.
- Epicure, II, 160.
- Episcopius, I, 149.
- Erasme, I, 542.
- Esprit (Jacques), II, 109.
- Estrées (cardinal d'), II, 259.
- Euclide, I, 369.
- Euripide, II, 301.
- Fabricius (Jean-Louis), II, 23.
- Fecht, II, 309.
- Fénelon, II, 305.
- Fludd, I, 31.
- Fonseca, II, 127.
- Fontenelle, I, 505.
- Foucher (l'abbé), I, 324.
- Freitag, II, 159.
- Frenicle, I, 358.
- Fromondus, I, 207.
- Galien, I, 373.
- Galilée, I, 211.
- Gassendi, I, 29.
- Gataker, II, 274.
- Gerhard, II, 310.
- Gerson, II, 41.
- Gesner (Jean-Mathias), I, 573.
- Godescalc, II, 313.
- Gomar, II, 76.
- Groaves, I, 117.
- Grégoire le Grand, II, 310.
- Grégoire de Naziance (St), II, 163.
- Grégoire de Nysse, II, 111.
- Grégoire de St-Vincent, I, 527.
- Godwin, I, 506.
- Gretser, I, 565.
- Grotius (Hugo), I, 453.
- Hardy, I, 425.
- Hartsocker, II, 162.
- Héliodore, II, 476.
- Héraclite, II, 351.
- Hermippe, II, 208.
- Hermolaus Barbarus, II, 158.
- Heshusius, II, 45.
- Hobbes, I, 257.
- Hoffmann, I, 534.
- Holden (Henri), I, 564.
- Hooker, I, 521.
- Hughens, I, 497.
- Hyde, II, 208.
- Innocent III, II, 109.
- Innocent XII, II, 106.
- Jansenius, II, 128.
- Jaquetot, II, 93.
- Jean de Damas, II, 37.
- Jérôme (St), II, 111.
- Junge, II, 273.
- Jurien, II, 180.
- Justin (St), I, 541.
- Keckermann, II, 77.
- Kendal, II, 231.
- Kepler, I, 506.
- Kerkring, I, 312.
- Keller (André), II, 48.
- King, II, 289.
- Kortholt, II, 385.
- Labbadie, II, 46.
- Labbé (le Père), I, 287.
- Lactance, II, 224.
- Lami (Dom), II, 57.
- La Mothe le Vayer, I, 543.
- Launoy (de), II, 69.
- Laud, II, 430.
- Leclerc (Jean), II, 18.
- Leibniz, int., p. vi.
- Lessius, I, 120.
- Leuwenhoeck, I, 312.
- Licetus, I, 317.
- Limborch (de), II, 383.
- Lipenius, I, 573.
- Lipse (Juste), II, 352.
- Loescher, II, 318.
- Lowe, II, 51.
- Lucien, I, 364.
- Lulle (Raymond), I, 546.
- Luther, I, 559.
- Maignan (le P.), II, 394.
- Maimonide, II, 305.
- Malebranche, II, 162.
- Manès, manichéens, II, 73.
- Marchetti, II, 345.
- Marcion, II, 214.
- Marinus, I, 425.
- Mariotte, I, 89.
- Meier (Gérard), I, 274.
- Mélancton, II, 559.
- Mélistus, II, 220.
- Ménage, I, 311.
- Méré (chevalier de), I, 496.
- Meyer (Louis), II, 46.
- Molina, II, 127.
- Molineux, I, 104.
- More (Henri), I, 35.
- Mornay (de Plessis), II, 58.
- Muscæus (Jean), I, 539.
- Naudé (Gabriel), I, 533.
- Nicole, I, 488.
- Novarinus, II, 185.
- Ochin, II, 55.
- Ockam (Guillaume d'), I, 539.
- Oldenbourg, I, 484.
- Opalenius ou Opalinski, II, 189.
- Oriol, voir Auriolus.
- Origène, II, 72.
- Orobio, II, 383.
- Otto de Guérique, I, 120.
- Pajon (Claude), I, 544.
- Pappus, I, 477.
- Pardies (le P.), II, 362.
- Pascal, I, 496.
- Paul (de Samosate), II, 207.

- Pélage, II, 119.
 Pélisson, I, 541.
 Penn (W.), I, 550.
 Petau ou Petau (le P.), II, 38.
 Pfauuer, II, 384.
 Pisani (Ottavio), I, 258.
 Piscator, II, 206.
 Pitcarne, II, 162.
 Platon, II, 36.
 Pline (le jeune), II, 202.
 Plutarque, II, 206.
 Procius, I, 381.
 Prudence, II, 110.
 Ptolémée ou Tolemei, II, 28.
 Pucci (François), I, 543.
 Puffendorf, I, 398.
 Pyrrhon, II, 394.
 Pythagore, I, 435.

 Quesnel (le P.), II, 27.
 Quintilien, II, 59.

 Rachel (Samuel), II, 189.
 Ramus, ramistes, I, 363.
 Raynaud (le P.), II, 380.
 Régis, I, 314.
 Reinesius (Thomas), I, 338.
 Rorario, II, 18.
 Rudbek, II, 214.
 Rusbrock, II, 41.

 Sales (St François de), II, 167.
 Salmeron, II, 164.
 Saurin, II, 78.
 Scaliger, II, 56.
 Scheubelius, I, 399.
 Schilter Jean), I, 275.
 Schriek, II, 214.
 Scioppius ou Schoppo, II, 317.

 Scipion, I, 525.
 Seckendorf, I, 500.
 Sénèque, II, 59.
 Sennert (Daniel), I, 447.
 Scot Erigène, II, 160.
 Scudéry (Mlle de), II, 240.
 Servet (Michel), II, 43.
 Sfondrate.
 Sharrok, II, 189.
 Sleidan, I, 500.
 Slevogt, II, 45.
 Socin, II, 80.
 Socrate, I, 547.
 Soner, II, 309.
 Sophie Charlotte, II, 17.
 Sperling, II, 159.
 Spinosa, I, 483.
 Stegmann, I, 537.
 Steuco, II, 58.
 Stahlius (Daniel), II, 251.
 Stillingfleet ou l'évêque de Worcester, II, 51.
 Stobée, II, 302.
 Straton, II, 24.
 Strauchius, I, 331.
 Strimesius, II, 248.
 Sturm (Jean - Christophe), II, 26.
 Suarez, I, 453.
 Swammerdamm (Jean), II, 21.

 Tacite, II, 211.
 Taurel, II, 43.
 Tertullien, I, 488.
 Thalès, I, 423.
 Thomas (St), I, 203.
 Thomasius (Jacques), I, 552.
 Thomassin (le P.), II, 38.
 Tournemine (le P.), II, 25.

 Tulpius, I, 217.
 Turretini, II, 79.

 Ursinus, II, 310.
 Usser, II, 28.

 Valla (Laurent), I, 380.
 Van-Helmont, I, 35.
 Van den Hoof ou De la Court, II, 384.
 Vanini, II, 471.
 Van des Weyen, II, 46.
 Varron, II, 238.
 Vedel (Nicolas), I, 538.
 Véron, II, 80.
 Versé (de), II, 383.
 Vincent de Léris (St), I, 564.
 Vivès (Louis), I, 542.
 Voet, II, 52.
 Vogelsang, II, 46.
 Vorst, II, 12.

 Wachter, II, 41.
 Wallenbourgh, II, 23.
 Wander, II, 157.
 Weigel, II, 41.
 Wilkins, I, 266.
 Witt (de), I, 389.
 Wittichius, II, 180.
 Wolzogue, II, 46.
 Worcester (l'évêque de), voir Stilling fleet.

 Xavier (St François), II, 166.
 Xénophane, II, 302.

 Zoroastre, II, 30.
 Zénon de Citium, II, 206.
 Zwinger, I, 570.
 Zwingle, zwingliens, I, 540.

TABLE DES MATIÈRES

ESSAIS DE THÉODICÉE SUR LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.	1
PRÉFACE	1
Discours de la conformité de la foi avec la raison	32
ESSAIS SUR LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.	
Première partie.	99
Deuxième partie.	174
Troisième partie.	291
Abrégé de la controverse réduite à des arguments en forme.	412
Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais : <i>De la liberté, de la nécessité et du hasard</i>	424
Remarques sur le livre : <i>De l'origine du mal</i> , publié depuis peu en Angleterre	438
La cause de Dieu plaidée par sa justice, conciliée avec ses autres perfections et toutes ses actions.	482
Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées, 1684.	514
Lettre sur la question : Si l'essence du corps consiste dans l'étendue, 1691	519
Extrait d'une lettre pour soutenir ce qu'il y a de lui dans le <i>Journal des Savants</i> du 18 juin 1691, 1693.	522
De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance, 1694	523
Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre le corps et l'âme, 1695.	526
Réponse de M. Foucher à M. Leibniz sur son nouveau système de la connaissance des substances, 1695.	535
Eclaircissement du nouveau système de la communication des substances, pour servir de réponse au Mémoire de M. Foucher, inséré dans le <i>Journal des Savants</i> du 12 septembre 1695.	539
Second éclaircissement du système de la communication des substances, 1696.	543
Troisième éclaircissement, extrait d'une lettre de M. Leibniz sur son hypothèse de philosophie et sur le problème curieux qu'un de ses amis propose aux mathématiciens, 1696	544
De l'origine radicale des choses, 1697.	546

De la nature en elle-même, ou de la puissance naturelle et des actions des créatures, 1698	553
De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami. 1701	568
Considérations sur la doctrine d'un esprit universel, 1702.	569
Réplique aux réflexions contenues dans la seconde édition du Dictionnaire critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'harmonie préétablie, 1702	579
La monadologie, Thèses de Philosophie, ou Thèses rédigées en faveur du Prince Eugène, 1714.	594
Principes de la nature et de la grâce, fondés par la raison, 1714.	608
Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke sur Dieu, l'âme, l'espace, la durée, etc., 1715-1716.	617



FIN DE LA TABLE DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or
on the date to which renewed.

Renewed books are subject to immediate recall.

18Nov'59CF

29Oct'63DW

REC'D LD

REC'D LD JAN 6 '64-5 PM

MAR 14 1960

30Sep'64ME

21Apr'60EE

REC'D LD

REC'D LD

FEB 8 '65-4 PM

APR 21 1960

MAR 29 1971 8 0

9Jun'60AE

REC'D LD

JUN 8 1960

27 JUL'61DD

REC'D LD MAR 24 71-12AM 24

REC'D LD

LD 21A-50m-4, '59
(A1724810)4701

JUL 26 1961

General Library
University of California
Berkeley

YC 31146

B2559
MA
V.2
32535

